



HAL
open science

Le bouddhisme comme style de vie organisé pour les classes moyennes dans la culture de consommation : analyse de la religiosité des pratiquants bouddhistes en France et en République tchèque

Zuzana Bártová

► **To cite this version:**

Zuzana Bártová. Le bouddhisme comme style de vie organisé pour les classes moyennes dans la culture de consommation : analyse de la religiosité des pratiquants bouddhistes en France et en République tchèque. Religions. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT : 2019STRAK005 . tel-02612872

HAL Id: tel-02612872

<https://theses.hal.science/tel-02612872>

Submitted on 19 May 2020

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

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

ÉCOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET SCIENCES RELIGIEUSES

Équipe d'accueil 4378 - Théologie protestante

THÈSE présentée par :

Zuzana BÁRTOVÁ

soutenue le : **22 octobre 2019**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Sciences religieuses**

**LE BOUDDHISME COMME STYLE
DE VIE ORGANISÉ POUR LES
CLASSES MOYENNES DANS LA
CULTURE DE CONSOMMATION**

**Analyse de la religiosité des pratiquants
bouddhistes en France et en République tchèque**

THÈSE dirigée par :

M. ROGNON Frédéric

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. GAUTHIER François

Professeur ordinaire, Université de Fribourg

M. OBADIA Lionel

Professeur, Université Lumière Lyon 2

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. LEGRAND Thierry

Professeur, Université de Strasbourg

Remerciements

Mes premiers remerciements s'adressent aux membres du jury, François Gauthier, Thierry Legrand, Lionel Obadia et Frédéric Rognon, qui ont accepté d'évaluer mon travail de thèse.

Je tiens également à adresser mes remerciements à mon directeur de thèse qui m'a permis de bien mener à terme ce travail de recherche.

Je me dois de remercier l'École doctorale ED270 d'avoir rendu possible la réalisation de ce projet doctoral. Je tiens tout particulièrement à exprimer ma reconnaissance à son directeur, Christian Grappe.

Je remercie également tous les chercheurs pour nos discussions enrichissantes et leurs encouragements, plus particulièrement Jitka Cirklová, Dušan Lužný, Anne-Sophie Lamine, Christophe Monnot et Radek Chlup.

Un très grand merci à Jean-François Mayer pour m'avoir aidée à surmonter les obstacles rencontrés durant mon enquête de terrain.

Mes remerciements s'adressent aussi à Danielle et Marc Haug (2RST Réseau de Relecture Solidaire de Thèse) pour leur relecture minutieuse de la thèse, ainsi qu'à mes amis et mes collègues qui m'ont soutenue tout au long de mon parcours doctoral.

Je souhaite remercier tous mes amis qui m'ont gracieusement hébergée chez eux pendant l'enquête de terrain, notamment Anička et Jakub, Dana et Miroslav.

Merci encore à ma famille et à mes amis.

Enfin, je remercie tous les pratiquants bouddhistes et toutes les organisations bouddhistes de m'avoir accueillie et d'avoir partagé avec moi leurs expériences religieuses.

Sommaire

REMERCIEMENTS.....	3
SOMMAIRE.....	5
NOTE SUR LA TERMINOLOGIE.....	9
LISTE DES FIGURES.....	11
LISTE DES ANNEXES.....	12
INTRODUCTION	13
CHAPITRE 1 LE BOUDDHISME DE CONVERTIS COMME OBJET DE RECHERCHE.....	21
1. DU BOUDDHISME DE CONVERTIS AUX PRATIQUANTS BOUDDHISTES.....	21
2. LA RECHERCHE SUR LE BOUDDHISME DE CONVERTIS EN FRANCE ET EN REPUBLIQUE TCHEQUE.....	24
3. UN STYLE DE VIE INSCRIT DANS DES ORGANISATIONS ET DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	30
CHAPITRE 2 METHODOLOGIE DE LA RECHERCHE	33
1. LE CHOIX DES ORGANISATIONS BOUDDHISTES.....	33
2. LES METHODES ETHNOGRAPHIQUES UTILISEES.....	36
3. LA SUBJECTIVITE DU CHERCHEUR ET SON INTERACTION AVEC LE TERRAIN	42
4. L'APPROCHE COMPREHENSIVE ET LES METHODES INDUCTIVES D'ANALYSE.....	52
5. QUELLE METHODE COMPARATIVE ?.....	59
PREMIERE PARTIE LE CADRE CONCEPTUEL ET THEORIQUE DE LA RECHERCHE	63
CHAPITRE 1 LE RELIGIEUX DANS LA MODERNITE TARDIVE.....	69
1. LES CARACTERISTIQUES DE LA MODERNITE ET DE LA MODERNITE TARDIVE	69
2. LA SECULARISATION DE LA RELIGION	74
3. LA SUBJECTIVISATION DU RELIGIEUX.....	86
CHAPITRE 2 LA SOCIOLOGIE DU RELIGIEUX DANS LA MODERNITE TARDIVE	97
1. DE L'ÉGLISE A L'ENTREPRISE	97
2. LA SOCIOLOGIE DES ORGANISATIONS DE BOUDDHISME DE CONVERTIS.....	101
3. LA SOCIOLOGIE DU RELIGIEUX-VECU DANS LA MODERNITE TARDIVE	102
CHAPITRE 3 LE BOUDDHISME DE CONVERTIS DANS LA MODERNITE.....	115

1. L'HISTOIRE DU BOUDDHISME DE CONVERTIS EN OCCIDENT ET EN FRANCE.....	116
2. L'HISTOIRE DU BOUDDHISME DE CONVERTIS EN REPUBLIQUE TCHEQUE.....	123
3. LES CARACTERISTIQUES SOCIODEMOGRAPHIQUES DES PRATIQUANTS BOUDDHISTES	127
4. QUELLE ADAPTATION DU BOUDDHISME DE CONVERTIS EN OCCIDENT ?.....	132
CHAPITRE 4 LE RELIGIEUX DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	139
1. LA CULTURE DE CONSOMMATION : HISTOIRE ET CARACTERISTIQUES	142
2. LA DIVERSITE DES REGARDS DU RELIGIEUX DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	158
3. LA MARCHANDISATION DU BOUDDHISME ET SON CARACTERE ALTERNATIF	173
CHAPITRE 5 LES ORGANISATIONS ET LES STYLES DE VIE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION..	179
1. LES SERVICES ET LEUR LOGIQUE	180
2. DES VENDEURS RELIGIEUX A LA LOGIQUE DE SERVICE	181
3. LES STYLES DE VIE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	184
4. LES IDENTITES SOCIALES DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	194
5. LES IDENTITES RELIGIEUSES DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	204
CHAPITRE 6 LA DIVISION SOCIALE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION.....	211
1. LES CARACTERISTIQUES DES CLASSES MOYENNES	213
2. LA DIVISION CULTURELLE DE LA SOCIETE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	218
3. LA RELIGION ET LA DIVISION SOCIALE : UN GRAND ABSENT	221
DEUXIEME PARTIE LE STYLE DE VIE ORGANISE DES PRATIQUANTS BOUDDHISTES.....	225
CHAPITRE 1 LES ORGANISATIONS DU BOUDDHISME DE CONVERTIS EN FRANCE.....	229
1. LA <i>SOKA-GAKKAI</i> EN FRANCE	230
2. LA <i>BODHICHARYA FRANCE</i>	254
3. L' <i>ASSOCIATION ZEN INTERNATIONALE</i> ET LES ASSOCIATIONS AFFILIEES.....	274
CHAPITRE 2 LES ORGANISATIONS BOUDDHISTES EN REPUBLIQUE TCHEQUE.....	299
1. LA <i>DIAMOND WAY</i> EN REPUBLIQUE TCHEQUE.....	299
2. LA <i>SOTO ZEN ČR</i>	323
CHAPITRE 3 LES PRATIQUES RITUELLES BOUDDHISTES POUR LA TRANSFORMATION SUBJECTIVE..	339
1. LES ENSEIGNEMENTS BOUDDHISTES SUR LES PRATIQUES RITUELLES	340
2. LA PRATIQUE RITUELLE COMME REFLET D'UN CHOIX PERSONNEL	350
3. L'INCORPORATION ORTHOPRAXIQUE ET LE BRICOLAGE.....	359
4. L'IMPREGNATION DE LA TEMPORALITE PAR LES PRATIQUES RITUELLES.....	371
5. LES PRATIQUES RITUELLES POUR LA TRANSFORMATION DE SOI	381

6.	LES PRATIQUE RITUELLES MARGINALISEES ET ALTERNATIVES	384
7.	LES PRATIQUES CORPORELLES DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	387
CHAPITRE 4 DE LA <i>COMMUNITAS</i> A LA COMMUNAUTE BOUDDHISTE		397
1.	LES MANIFESTATIONS CONCRETES DE LA <i>Saṅgha</i> BOUDDHISTE	398
2.	LE COLLECTIF BOUDDHISTE COMME REFLET D'UN CHOIX PERSONNEL	409
3.	LA PARTICIPATION PRAGMATIQUE AU COLLECTIF, EMPREINTE D'EMOTIONS.....	413
4.	LA SOCIABILITE DANS UNE COMMUNAUTE D'APPARTENANCE.....	428
5.	L'IDENTIFICATION COMMUNAUTAIRE LIMITEE	441
6.	LA MARGINALISATION ET LE CARACTERE ALTERNATIF DU COLLECTIF	443
7.	LA SOCIABILITE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION.....	446
CHAPITRE 5 LES LECTURES BOUDDHISTES ORTHODOXES POUR LA FORMATION DE SOI.....		455
1.	LE BOUDDHISME ET SON ASPECT COGNITIF COMME REFLET D'UN CHOIX PERSONNEL.....	456
2.	LE BOUDDHISME COMME RELIGIEUX ALTERNATIF ET MARGINALISE	459
3.	LES PRATIQUES DE LECTURE ENTRE L'ORTHODOXIE ET LE BRICOLAGE	460
4.	LA FORMATION DE SOI PAR LES PRATIQUES DE LECTURE	467
5.	LES PRATIQUES DE LECTURE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION : LE DEVELOPPEMENT PERSONNEL	470
CHAPITRE 6 LES CROYANCES BOUDDHISTES COMME CONNAISSANCES INCORPOREES.....		475
1.	LA REINCARNATION COMME CONNAISSANCE MOTRICE ET IDENTITAIRE.....	476
2.	LE <i>KARMA</i> COMME CROYANCE INDIVIDUALISEE ET ETHIQUE.....	480
3.	L'EVEIL COMME OBJECTIF	484
4.	LA CROYANCE EN SOI : ENTRE LA NATURE DE BOUDDHA ET L'EGO	488
5.	LES CROYANCES DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	491
CHAPITRE 7 DE L'INTERET POUR LA SYMBOLIQUE AU RAPPORT ESTHETIQUE DU BOUDDHISME....		501
1.	LA SYMBOLIQUE COMME REFLET D'UN CHOIX PERSONNEL	502
2.	LES USAGES PRAGMATICO-ESTHETIQUES ET IDENTITAIRES	504
3.	L'AFFICHAGE DE LA MATERIALITE BOUDDHISTE AU QUOTIDIEN	512
4.	L'ESTHETIQUE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION.....	528
CHAPITRE 8 L'ETHIQUE BOUDDHISTE ET SA DIMENSION SOCIALE.....		537
1.	L'ETHIQUE BOUDDHISTE DANS LA VIE PERSONNELLE	538
2.	L'ETHIQUE BOUDDHISTE POUR LE BIEN-ETRE SOCIAL.....	550
3.	L'ENGAGEMENT SOCIAL ORGANISE SECULIER ET BOUDDHISTE	553
4.	L'ETHIQUE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	559
CHAPITRE 9 LA CONDUITE DE VIE BOUDDHISTE COMME SYSTEME DE VALEURS		571
1.	LA REFLEXIVITE : DE LA RATIONALITE A LA REFLEXIVITE EMOTIONNELLE.....	572

2.	LE BIEN-ETRE : LE BONHEUR DANS TOUS SES ETATS	583
3.	LA LIBERTE RESPONSABLE D'AGIR ET D'ETRE	590
4.	L'AUTHENTICITE SOCIOPSYCHOLOGIQUE	591
5.	LE PROGRES DISCIPLINE DANS L'ITINERAIRE DE SENS	592
6.	LE PRAGMATISME PSYCHOLOGISE.....	596
7.	LE RELIGIEUX : L'ETAT D'ETRE IDEALISE ET HOLISTE.....	601
8.	LA CONDUITE DE VIE DISTINCTIVE DES CREATEURS CULTURELS.....	608
9.	LES VALEURS DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	611
CONCLUSION		623
1.	LE STYLE DE VIE BOUDDHISTE ORGANISE.....	625
2.	L'UNITE DU STYLE DE VIE BOUDDHISTE AU-DELA DE DIFFERENTS REGIMES EMOTIONNELS	627
3.	LA RECOMPOSITION DU RELIGIEUX	635
GLOSSAIRE.....		639
BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE.....		645
TABLE DES MATIERES.....		693
ANNEXES		703

Note sur la terminologie

Nous souhaitons préciser certains usages terminologiques que nous observons dans notre thèse. Pour retranscrire les termes sanskrits, japonais et tibétains, nous nous référons à Philippe Cornu et à son *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* (2006)¹. Lorsque nous citons l'enseignement organisationnel et que la prononciation diffère de la terminologie scientifique, nous le retranscrivons sous la forme émique en mettant la retranscription scientifique entre parenthèses. Pour les usages suivants et pour les mots dont la prononciation ne diffère pas de la retranscription scientifique, nous mettons systématiquement les termes en retranscription scientifique.

Pour les organisations bouddhistes, nous utilisons les termes d'usage ou les termes raccourcis pour faciliter la lecture. Ainsi, l'organisation « le mouvement bouddhiste Soka », comme elle préfère s'appeler en France, est appelée la *Sōka-gakkai France* ou simplement *Sōka-gakkai* parce que c'est un terme qui rend compte de son passé, englobe ses différentes organisations dans le monde et cible ses liens transnationaux avec la *Sōka-gakkai internationale*. Pour la *Diamond Way*, nous avons opté pour cette appellation en suivant l'usage d'autres chercheurs français, pour faire le lien avec d'autres organisations dans le monde et pour une meilleure lisibilité par rapport au concept de voie de diamant, utilisé parfois pour parler du bouddhisme tibétain. Pour la *Sótó Zen ČR*, nous gardons son appellation tchèque en la raccourcissant parce que le terme officiel est la *Sótó Zen Česká Republika*. Nous mettons toutes ces appellations en italique pour garder une cohérence, bien que la règle d'italique s'applique surtout aux termes étrangers. En revanche, l'adjectif « zen » n'est pas en italique parce qu'il est entré dans le langage courant.

Les noms des lieux de pratique sont indiqués entre guillemets avec d'abord leur nom en français ou en tchèque et éventuellement une traduction française entre parenthèses. Par la suite, c'est la version française qui est employée.

Pour simplifier la lecture aux non-spécialistes, nous employons un vocabulaire spécifique pour la terminologie interne des organisations pour ces lieux de pratique. Ainsi, le terme « centre » est choisi pour l'ensemble des lieux bouddhistes urbains accueillant des pratiquants pour une durée de quelques heures et sans aménagement collectif pour passer la nuit. En fonction de l'organisation, ces structures portent différents noms : « réunion de discussion », « centre », « *dōjō* », « *tcheuling* », « *gompa* ». Nous nous référons au « temple » pour parler des structures bouddhistes rurales destinées aux séjours collectifs de plusieurs jours. Certaines organisations utilisent elles-mêmes ce terme pour ces structures, alors qu'il existe d'autres appellations : « monastère », « centre monastique », « centre » ou

¹ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Édition du Seuil, 2006².

« centre de retraite ». Au regard de la multiplicité des formes matérielles des lieux bouddhistes, nous utilisons l'expression « lieux de pratique » pour désigner l'ensemble des centres et temples. Au sein d'un lieu de pratique, nous différencions les espaces pour la pratique rituelle et le reste, en désignant le premier cas de figure par le mot « sanctuaire ».

De façon similaire et nonobstant le terme émique, nous désignons par le terme « séances » les activités bouddhistes de courte durée : une journée maximum. Les activités de longue durée impliquant un séjour de plusieurs jours sont des « séminaires ».

Pour parler des responsables religieux, nous les englobons dans la catégorie de « virtuoses bouddhistes » en nous inspirant de la terminologie wébérienne de virtuoses religieux en tant que personnes religieusement qualifiées¹. Nous y rassemblons toutes sortes de spécialistes religieux de type moines, nonnes ou enseignants-itinérants. Au sein de cette catégorie, un statut particulier est détenu par le « maître ». Nous utilisons ce terme également pour d'autres appellations mobilisées pour parler des enseignants principaux comme *lama*, *rinpoché*, *rōshi*, *gōdō*.

Pour désigner individuellement les principaux virtuoses bouddhistes, nous utilisons tant le nom religieux que le nom séculier en fonction de la personne. Le nom religieux est gardé surtout pour des virtuoses bouddhistes qui ne sont connus que par ce nom, dont le nom séculier n'est pas facilement accessible et n'évoque pas spontanément la personne. Il s'agit par exemple de Lama Tsultrim et Kaisen contrairement à Daisaku Ikeda, Ole Nydahl ou Olivier Wang-Genh.

¹ M. WEBER, *Économie et société*, II : *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Pocket, 1995, p. 306.

Liste des figures

Figure 1 L'autel bouddhiste, appartement de Bianca	236
Figure 2 Le Centre bouddhique Soka Européen, hall principal	240
Figure 3 Le Centre monastique de Lusse de la <i>Bodhicharya France</i>	257
Figure 4 Le jardin japonais au Centre monastique de Lusse de la <i>Bodhicharya France</i>	259
Figure 5 Le sanctuaire du Centre monastique de Lusse de la <i>Bodhicharya France</i>	261
Figure 6 Le sanctuaire du <i>Centre de bouddhisme zen de Strasbourg</i>	280
Figure 7 La Maison du Dāna au temple Ryumun Ji avec le jardin de pierres.....	283
Figure 8 Le jardin du temple Ryumun Ji	284
Figure 9 Le sanctuaire du centre de la <i>Diamond Way</i> à Prague	308
Figure 10 Le Centre de retraite de Těnovice de la <i>Diamond Way</i>	311
Figure 11 Le sanctuaire du <i>dōjō</i> de Prague de la <i>Sótó Zen ČR</i>	328
Figure 12 L'autel dans la pièce de méditation chez Annie	516
Figure 13 L'autel dans la pièce d'accueil de Bernard.....	517

Liste des annexes

Annexe 1 Le guide d'entretien pour les responsables.....	705
Annexe 2 Le guide d'entretien pour les pratiquants	715
Annexe 3 La liste des responsables rencontrés.....	719
Annexe 4 La liste des pratiquants rencontrés	721

Introduction

Nous rencontrons Jakub lors d'une de nos premières visites du centre bouddhiste de la *Diamond Way* pragoise¹. C'est un vendredi soir. Ce jeune cadre d'une vingtaine d'années passe au centre bouddhiste pour y pratiquer après une journée au travail. À cette occasion il s'engage avec nous dans une discussion sur le bouddhisme en France et sur ses différences avec celui de la République tchèque. Pour lui, cela démontre qu'il existe plusieurs bouddhismes bien qu'ils partagent un socle commun : une quête du bonheur des gens. La visite d'aujourd'hui lui donne également l'occasion de trouver un covoiturage pour aller voir le maître principal de la *Diamond Way*, Ole Nydahl, à Bratislava en Slovaquie. En effet, la pratique bouddhiste ne se limite pas pour lui à un seul espace géographique national. Finalement, grâce à la boutique du centre, il peut s'y procurer du safran dont il a besoin pour sa pratique bouddhiste. Mais comment expliquer que ce jeune homme passe son vendredi soir dans un centre religieux ? Au lieu d'aller dans un bar ou à un concert, il préfère fréquenter un centre bouddhiste qui devient pour lui un lieu de la pratique religieuse collective, de la sociabilité et du shopping. Il n'hésite pas non plus à se déplacer dans le cadre de cet engagement religieux. Dans un entretien effectué un an après notre première rencontre, il nous donne des indices pour comprendre sa perception du bouddhisme.

Cela fait bien six ans que l'événement suivant a marqué sa vie. Après quelques mois de pratique bouddhiste méditative, il se rend à une activité bouddhiste d'enseignement et de pratique sur la mort, appelée « *phowa* » (en tibétain: *'pho ba*, en sanskrit : *saṃkrāti*, en français : transfert de conscience), qui dure plusieurs jours et se déroule à la campagne bohémienne dans le temple de la *Diamond Way*. Il y expérimente un déclic :

« Et puis Ole [maître] avait la dernière conférence où il décrivait..., il y décrivait comment on peut utiliser cette pratique pour le bien de tous les êtres, etc. J'ai été assis là-bas et soudainement j'ai vécu ce moment décisif : "Mon dieu, quel jeu tu joues, quelle horreur." [...] Je me dis : "Mon dieu, c'est embarrassant, c'est une pose enfantine, c'est vraiment un non-sens". Alors, j'ai dévissé le piercing et j'ai fait couper les dreadlocks et à ce moment la vie normale a commencé. »

(Jakub)

Les paroles du maître bouddhiste marquent pour lui une rupture avec un mode de vie centré autour de l'écoute de la musique techno, associé à l'usage de marijuana et à une présentation corporelle conséquente. Sa place est prise par le bouddhisme, ses pratiques, ses représentations, ses expressions matérielles, ses modèles de comportement et ses valeurs, soudainement pour Jakub dans cet extrait, progressivement si nous analysons bien la suite de l'entretien. Mais comment est-il possible pour Jakub d'opérer le passage de ce que les sociologues considèrent comme un style de vie d'une culture musicale, dont l'émergence est associée à la culture de consommation, à une vie centrée sur le bouddhisme avec une forte empreinte collective ? S'imposent deux questions centrales de la

¹ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 16/12/2010.

présente thèse : qu'est-ce que Jakub et les autres personnes rencontrées, que nous qualifions de pratiquants, construisent à l'aide du bouddhisme ? et quel est le contexte collectif de cette construction ?

Nous évoquons également cet entretien parce qu'il nous a conduite à interroger les données dans une direction que nous n'avons pas prévue au départ. En effet, si le passage est possible pour Jakub, cela suggérerait qu'il existe une certaine continuité entre sa vie avant le bouddhisme et sa vie après qui rend ce passage possible. Ainsi, nous avons décidé de reformuler la problématique de départ. Celle-ci était centrée sur l'étude de la désinstitutionnalisation et de l'individualisation du croire, comme le propose Danièle Hervieu-Léger dans son livre *Le pèlerin et le converti* (1999)¹, des bouddhistes convertis, à savoir des personnes qui ne sont pas d'origine d'une société bouddhiste, mais qui vivent en France et en République tchèque. Familière avec une littérature sur le religieux et l'économie, ce qui a été décisif, c'était la lecture d'un article de François Gauthier « Sous-cultures jeunesse et religion » (2008), où ce sociologue des religions canadien met au même niveau les cultures musicales et le religieux par rapport au contexte de la société de consommation et au rôle identitaire, expérimental et collectif joué par les deux ressources sociales². Lorsque nous l'avons rapproché de l'expérience de Jakub, il nous a semblé qu'il existait effectivement ce lien identitaire, expérimental et collectif permettant le passage. Malgré son statut exceptionnel dans le contexte des autres expériences des pratiquants bouddhistes, nous sommes devenue convaincue d'arriver sur un terrain théorique prometteur. Ce sentiment s'est renforcé lors de la publication de *Religion in Consumer Society* (2013) édité par François Gauthier et Tuomas Martikainen³ où apparaît en plus la notion de « style de vie » tant au sujet des cultures musicales que de la religion⁴. Ainsi avons-nous décidé d'étudier le bouddhisme de convertis par rapport à la culture de consommation, privilégiant l'aspect culturel de cette forme de société, et les notions telles que le style de vie et l'identité.

Le contexte de notre enquête, menée dans des centres bouddhistes, nous a également amenée à prendre en considération la place occupée par les organisations bouddhistes dans ce processus.

Nous avons donc pris la décision, au cours de l'analyse, d'interroger les formes organisationnelles bouddhistes et le vécu des personnes engagées dans ces lieux de pratique dans le contexte de la culture de consommation. Notre étude se présente donc

¹ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

² F. GAUTHIER, « Sous-cultures jeunesse et religion. Métal, gothique, hip-hop et techno », dans F. GAUTHIER – J.-P. PERREAULT (dir.), *Jeunes et religion au Québec*. Épilogue par Lilian Voyé, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 101-122.

³ F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Surrey – Burlington, Ashgate, 2013.

⁴ F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *op. cit.*, p. 19.

comme un sondage complexe dans le style de vie bouddhiste et organisé dans la culture de consommation.

Par notre théorisation, nous rapprochons le bouddhisme et la culture de consommation. Un tel rapprochement ne va pas de soi, ni dans la recherche sur le bouddhisme ni, encore moins, du point de vue des adhérents bouddhistes. Au lieu de contraster ces deux phénomènes culturels – bouddhisme et culture de consommation – comme le fait le discours bouddhiste de l'intérieur, nous avons pris la décision de les analyser ensemble. Quant aux études sur la culture de consommation, elles ne prêtent pas particulièrement de l'intérêt au bouddhisme. Notre sujet nous permet donc de croiser deux domaines sociologiques qui ne se rencontrent guère, celui de la sociologie des religions et celui de la sociologie de la culture.

Sans entrer dans le détail pour le moment, l'expression « culture de consommation » désigne la forme culturelle qui s'est développée dans les sociétés occidentales à partir de la seconde moitié du XXe siècle au vu de l'importance prise par la consommation comme pratique sociale et comme source de valeurs de cette culture. De ce fait, les valeurs de la culture de consommation telles que le bien-être, le choix, la réflexivité, l'autonomie s'articulent par la consommation et en découlent également. Nous ne nions pas l'existence de différences nationales, mais partons d'une démarche méthodologique qui postule le contexte commun de cette culture de consommation. Nous l'assimilons à une forme de la société qui dépasse le cadre des territoires nationaux et occasionne chez des individus une expérience de vie similaire. Notre approche n'est donc pas *a priori* comparative, mais la mobilisation de deux terrains nationaux pourrait nous permettre d'interroger le phénomène de façon géographiquement plus large afin de dépasser les idées sur l'exceptionnalité des cas nationaux.

Le travail de recherche s'est effectué sur la base d'une recherche sociologique qualitative. Afin de rassembler les données, nous avons entrepris une recherche ethnographique dans les différentes organisations, en utilisant essentiellement deux méthodes qualitatives : l'observation participante et les entretiens semi-directifs. Ils ont été réalisés entre 2010 et 2013. Plus concrètement, notre terrain d'étude s'est porté principalement sur plusieurs centres urbains relevant du bouddhisme de convertis à Strasbourg, en France, et à Prague, en République tchèque. Ces centres appartiennent aux organisations nationales suivantes : pour la France, la *Sōka-gakkai France*, la *Bodhicarya France*, l'*Association Zen Internationale* ; pour la République tchèque, la *Diamond Way tchèque* et la *Sótó Zen ČR*. Ces organisations relèvent du bouddhisme tibétain et du bouddhisme japonais.

Le questionnement à partir des théories sociologiques initiales et de celles qui se sont ajoutées progressivement s'est construit à travers l'analyse de l'observation participante

et par une posture épistémologique compréhensive donnant de la place aux discours des acteurs sociaux. Sans être partie munie d'hypothèses et d'une théorie pour les plaquer sur des données empiriques, nous avons toutefois formulé au fur et à mesure les questions pour guider notre analyse. La problématique finale s'articule donc autour de deux axes : la relation des organisations bouddhistes aux participants et la relation des individus au bouddhisme.

Dans un premier temps, nous étudierons le contexte organisationnel, en centrant l'analyse sur les ressources organisationnelles et leur mise en place à la disposition des acteurs sociaux. Nous interrogerons également comment ces ressources reflètent la conception des pratiquants tenue par les organisations.

Dans un second temps, nous travaillerons sur les pratiquants et leur mobilisation des ressources bouddhistes proposées en questionnant la religiosité des pratiquants bouddhistes : Comment développent-ils leur identité et leur style de vie à l'aide de ces ressources dans un contexte organisé ? Quelles sont leurs caractéristiques ?

Dans l'analyse de ces deux axes, deux questions transversales se posent. Les acteurs sociaux rencontrés seront considérés comme réflexifs par rapport à leurs actions et à leur environnement social, sans pour autant éliminer l'influence des contraintes sociales. Nos données seront donc interrogées par rapport à la place que les participants occupent dans la structure sociale, afin de déterminer quel est le rôle et l'impact de la position sociale des individus par rapport au style de vie bouddhiste, à ses expressions et à l'identité du pratiquant bouddhiste. Nous nous interrogerons ainsi sur les rapports sociaux de classe dans ce style de vie.

La deuxième question transversale est celle du contexte de la culture de consommation. Notre recherche visera à analyser en quoi le style de vie bouddhiste reflète ou, au contraire, défie des pratiques, des représentations et des valeurs de la culture de consommation.

Nous commencerons notre thèse par deux chapitres préliminaires. Dans le premier, nous aborderons l'état de la recherche sur les organisations étudiées en Europe et sur le bouddhisme de convertis en France et en République tchèque. Nous verrons une certaine répétitivité des sujets abordés et le manque de recherche concernant des thématiques proposées dans la présente thèse. Dans le deuxième chapitre préliminaire, nous présenterons et analyserons la méthodologie mobilisée durant l'enquête de terrain, à l'origine de la production des données sur le sujet.

Le corps de notre travail se divisera en deux parties. La première partie sera théorique. Nous y préciserons d'abord les principaux concepts de la sociologie des religions tant à l'échelle macrosociologique de la sécularisation qu'à l'échelle microsociologique de la religiosité individuelle. Nous procéderons ensuite à la description de l'histoire du bouddhisme de convertis en France et en République tchèque et à ses transformations par rapport au

contexte asiatique. Le deuxième volet de la première partie théorique traitera la culture de consommation et le religieux dans cette culture afin d'inscrire notre approche dans la recherche scientifique plus large. Nous étudierons ensuite les théories sur les organisations dans la culture de consommation ainsi que les notions de style de vie et d'identité sous leurs différents aspects et chez différents auteurs. Nous finirons cette partie par un chapitre sur la division sociale, tant à partir des inégalités socioéconomiques, que sur la base culturelle.

Nous aborderons, dans la deuxième partie, le contexte organisationnel pour chaque organisation étudiée. Nous nous consacrerons ensuite à l'étude du vécu religieux en tant que style de vie autour de plusieurs pratiques, représentations et valeurs centrales. Nous chercherons ainsi à dessiner un panorama complexe, sans qu'il soit exhaustif, des éléments constitutifs du style de vie des pratiquants bouddhistes étudiés. Nous verrons également progressivement comment les processus sociaux liés à la culture de consommation et à la structuration sociale s'y reproduisent.

Chapitre 1 Le bouddhisme de convertis comme objet de recherche

Malgré un important changement de l'optique de l'analyse au cours de l'élaboration théorique de nos résultats, abordé dans l'introduction, notre thèse a toujours traité d'un milieu social bien délimité qui à lui seul avait déjà fait l'objet de travaux scientifiques par le passé : les organisations relevant du bouddhisme de convertis et les pratiquants qui s'y trouvent. Ainsi, il est nécessaire de définir les notions comme bouddhisme, bouddhisme de convertis, pratiquants bouddhistes afin d'en circonscrire les contours précis.

Dans un deuxième temps, nous procéderons à l'analyse de l'état de la recherche sur ce milieu, en Europe pour les organisations bouddhistes de convertis, et en France et en République tchèque pour les bouddhistes convertis. Nous démontrerons sa concentration autour des thématiques clés. Nous constaterons également un décalage entre le traitement récurrent de la population de bouddhistes convertis en France en sciences sociales depuis plus de deux décennies et sa sous-théorisation pour la République tchèque.

1. Du bouddhisme de convertis aux pratiquants bouddhistes

Le bouddhisme est une religion née en Inde au IV^e siècle avant notre ère¹. Le terme est un néologisme d'origine européenne constitué à partir du mot *bouddha* et du suffixe « isme² ». Il désigne un phénomène dont l'unité n'est perçue que récemment dans différents pays asiatiques qui se servaient de leurs propres concepts liés à la tradition de leur pays³. En effet, après son apparition en Inde, le bouddhisme se répand progressivement en Asie à commencer par l'Asie du Sud-Est et la Chine. La pluralité lui est alors caractéristique⁴. Pour lui restituer son aspect unificateur, Donald S. Lopez Jr.⁵, spécialiste du bouddhisme, suggère de qualifier de bouddhisme tout enseignement se référant au Bouddha⁶.

¹ P. WILLIAMS – A. TRIBE, *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London, Routledge, 2000, p. 23.

² *Ibid.*, p. 1.

³ D. S. LOPEZ JR., *The Story of Buddhism. A Concise Guide to its History and Teachings*, New York, HarperOne, 2001, p. 12.

⁴ P. WILLIAMS, *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London – New York, Routledge, 1989, p. 1.

⁵ D. S. LOPEZ JR., *The Story of Buddhism...*, *op. cit.*, p. 9.

⁶ Le Bouddha historique, autrement dit Siddhārtha Gautama, a probablement vécu vers le IV^e siècle avant J.-C. (P. WILLIAMS – A. TRIBE, *op. cit.*, p. 23). Selon le récit classique, il est né prince d'un royaume indien (D. W. MITCHELL, *Buddhism. Introducing the Buddhist Experience*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 9-23). Vivant à l'abri de toute souffrance jusqu'à

Nous sommes surtout intéressée par un type particulier du bouddhisme, celui de convertis. Dans la recherche sur le bouddhisme en Occident s'impose au cours des années une dichotomie entre deux types de bouddhisme, le bouddhisme de convertis et le bouddhisme ethnique, dont le résumé est présenté par Paul David Numrich¹. Dans le bouddhisme de convertis, ce sont des personnes non asiatiques, sans antécédent culturel bouddhiste, qui se convertissent au bouddhisme². Pour le bouddhisme ethnique, il s'agit des personnes d'origine asiatique qui sont nées dans une tradition culturelle bouddhiste. Ce bouddhisme est défini ainsi par la référence à l'origine commune ethno-religieuse. Dans ce cas, l'ethnicité est un sentiment collectif de l'origine commune, socialement constitué.

Par la dichotomie entre le bouddhisme de convertis et le bouddhisme ethnique, les chercheurs essaient de rendre compte des deux manières différentes d'être bouddhiste en Occident. Le premier groupe entreprend la méditation et réclame le progrès religieux suite à un choix individuel. Le deuxième groupe est celui de personnes bouddhistes depuis des générations. Elles voient dans les lieux bouddhistes des endroits de transmission culturelle s'inscrivant dans une pratique bouddhiste culturelle, sans l'associer nécessairement à une recherche personnelle.

Cette dichotomie a déjà été largement critiquée. L'enfant élevé par les convertis bouddhistes garde-t-il le statut de converti s'il se réclame du bouddhisme ? Qu'en est-il des organisations rassemblant les deux types de bouddhisme ? Où faut-il inclure les Asiatiques d'une descendance bouddhiste et pratiquant la méditation dans une tradition bouddhiste différente de leur origine ? Plusieurs auteurs en ont proposé une révision, voire son remplacement. Par exemple, Martin Baumann, spécialiste du bouddhisme en Occident, préfère théoriser la dichotomie entre le bouddhisme traditionaliste, conservateur, et le

l'âge adulte, il est destiné à devenir un grand roi. Mais après avoir découvert la vieillesse, la maladie, la mort, il se rend compte de l'impermanence de l'existence humaine et de la souffrance comme son caractère intrinsèque. Il décide de quitter le palais et abandonne la vie de laïc pour devenir un moine errant ascétique (en sanskrit : *śramaṇa*). Il suit plusieurs maîtres et respecte les règles strictes de l'ascèse qui faillirent le tuer. Réalisant l'inutilité de telles pratiques, il opte pour un chemin intermédiaire entre le luxe de son enfance et adolescence et la renonciation des six années précédentes. Plongé en méditation sous un arbre, il atteint l'éveil (en sanskrit : *bodhi*) à la suite duquel il se met à transmettre un enseignement (en sanskrit : *dharma*), c'est-à-dire un « enseignement sotériologique » tourné vers l'éveil comme la libération de la souffrance (en sanskrit : *duḥkha*) causée par le désir et l'ignorance du caractère impermanent de l'existence (P. WILLIAMS – A. TRIBE, *op. cit.*, p. 36-47). Peu à peu, une communauté (en sanskrit : *saṅgha*) se forme autour de lui et il met en place un système monastique (D. W. MITCHELL, *op. cit.*, p. 24-32). Il est mort à l'âge de quatre-vingts ans. Toutefois, il faut comprendre l'histoire du Bouddha comme un récit de vie idéalisé qui a pour but de créer la confiance en *dharma* et en son efficacité. Elle donne l'exemple de la vie et des aspects importants de l'enseignement bouddhiste. L'existence historique de Bouddha ne conditionne pas la véracité du *dharma* (P. WILLIAMS – A. TRIBE, *op. cit.*, p. 21-27). Pour sa part, Lopez dit qu'il serait plus juste d'introduire le bouddhisme par la cosmologie bouddhiste : la structuration de l'univers autour du mont Meru avec différents domaines et entités qui l'habitent, sa continuation grâce aux causes et effets (en sanskrit : *karma*), sa vision de la réalité entre la réalité conventionnelle et la réalité ultime qui est l'impermanence et la vacuité (en sanskrit : *śūnyatā*) de tous les phénomènes, y compris de soi (en sanskrit : *anātman*) (D. S. LOPEZ JR., *The Story of Buddhism...*, *op. cit.*, p. 19-36). Pour la littérature introductrice en français, voir par exemple N. CELLI, N., *Le bouddhisme* (trad. de l'italien par C. Mulkai), Paris, Hazan, 2007.

¹ P. D. NUMRICH, « Two Buddhisms Further Considered », *Contemporary Buddhism* 4/1 (2003), p. 55-78.

² Nous séparons le groupe de bouddhistes convertis de la population qui s'intéresse aux activités de la préservation des cultures des pays bouddhistes ou qui s'engagent dans la charité ou politiquement au profit d'un pays asiatique, notamment pour le Tibet. En effets, ces activités sont fréquentées par des populations différentes qui ne se superposent que peu (A. LAVINE, « Tibetan Buddhism in America. The Development of American Vajrayāna », dans C. S. PREBISH – K. K. TANAKA [dir.], *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 111-112).

bouddhisme moderniste, modernisé¹. L'un est centré sur des rituels et la dévotion, tandis que l'autre se veut rationaliste et veut mettre l'accent sur la méditation et les textes. Cependant, sa dichotomie n'est pas entièrement dépourvue des références aux deux bouddhismes parce que le bouddhisme moderniste est principalement l'affaire de convertis contrairement au bouddhisme traditionaliste pratiqué, notamment, dans des temples de migrants asiatiques².

Pour Numrich, la valeur de la dichotomie réside donc dans sa capacité de saisir le développement historique différencié des identités bouddhistes : sans ou dans la continuité culturelle et ethnique³. C'est la raison principale pour laquelle il conseille de la garder.

Tout en étant consciente des faiblesses de cette dichotomie, nous l'adoptons pour nos terrains d'étude majoritairement fréquentés par des personnes d'origine non asiatique. Il s'agit ainsi d'une terminologie plus descriptive qu'explicative, puisqu'en manque de données sur le bouddhisme ethnique, nous ne nous engageons pas dans une discussion portant sur la distinction entre la conception et le fonctionnement de ces deux orientations du bouddhisme. Elle nous est utile avant tout pour déterminer les organisations bouddhistes à étudier, des organisations qui enrôlent des personnes intéressées par la pratique bouddhiste à la suite d'une décision personnelle, dissociée de leur appartenance ethnique.

Une autre remarque concerne le terme de convertis lui-même⁴. Les personnes attachées au bouddhisme de convertis sont nombreuses à refuser d'assumer l'identité religieuse bouddhiste. Elles remplissent toutefois la logique de conversion par l'adoption de la vision du monde bouddhiste et de ses pratiques. Il ne s'agit pas forcément non plus d'adhérents ou de membres, parce que toutes ne sont pas nécessairement membres d'une organisation bouddhiste. Elles ont cependant toutes en commun une activité : la pratique bouddhiste. Étant donné la place qu'occupe la pratique religieuse chez ces personnes, il paraît raisonnable de parler d'elles en tant que pratiquants bouddhistes, d'autant plus qu'elles s'auto-identifient généralement de cette manière. Nous préférons également cette appellation à d'autres termes propres à la sociologie des religions, surtout comme croyants sous l'influence du christianisme.

Les organisations et les pratiquants du bouddhisme de convertis ne sont pas exceptionnels comme objet de recherche. Dans les sciences sociales, les sociologues et les anthropologues analysent les organisations bouddhistes et les personnes engagées dans le bouddhisme de convertis à travers plusieurs thématiques, surtout à partir des années 1990.

¹ M. BAUMANN, « Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley, University of California Press, 2002, p. 55-59.

² Cf. P. D. NUMRICH, « Two Buddhisms Further Considered », *op. cit.*, p. 64.

³ *Ibid.*, p. 65.

⁴ *Ibid.*, p. 63-64.

2. La recherche sur le bouddhisme de convertis en France et en République tchèque

Nous venons d'éclairer le milieu bouddhiste qui nous intéresse. Nous aborderons maintenant l'état des connaissances actuelles en sciences sociales concernant les organisations bouddhistes étudiées en Europe et le bouddhisme de convertis tel qu'il est pratiqué en France et en République tchèque¹.

En ce qui concerne les organisations bouddhistes, seule la *Sōka-gakkai* a fait l'objet de recherches. Du fait de leur nombre, nous avons choisi de limiter notre présentation au contexte européen².

Pour le bouddhisme en France, la recherche en sciences sociales commence à s'intéresser à ce sujet autour des années 1990³. Ses auteurs tentent surtout de comprendre le bouddhisme de convertis dans le cadre de la sociologie de la conversion, mais d'autres sujets, tels que le bouddhisme dans la modernité, émergent également.

Contrairement à la recherche française, le bouddhisme de convertis contemporain est relativement peu exploité en République tchèque. Le travail de Jitka Cirklova⁴, qui l'inscrit dans la sociologie générale, en l'occurrence dans le cadre de la sociologie des valeurs, une approche encore sous-développée dans les travaux français, présente cependant un indéniable intérêt.

¹ Nous ne cherchons pas à rendre compte de l'ensemble des travaux dénommés conventionnellement les *Buddhist Studies* dans lesquels il serait possible d'inclure les recherches en sciences sociales du bouddhisme en dehors du contexte asiatique d'origine. Cette démarche dépasserait les ambitions de la présente thèse. Nous voulons consciemment nous restreindre à l'état de la recherche des organisations étudiées dans le contexte européen et au bouddhisme de convertis dans les deux terrains nationaux. Les personnes souhaitant approfondir leurs connaissances dans le domaine des *Buddhist Studies* pour des travaux sur le bouddhisme hors Asie peuvent se référer aux ouvrages tels que : R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris, Ellipses, 2004 ; D. S. LOPEZ JR., *Prisoners of Shangri-la. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1999 ; D. L. MCMAHAN (dir.), *Buddhism in Modern World*, London – New York, Routledge, 2012 ; C. S. PREBISH, *American Buddhism*, North Scituate, Duxbury Press, 1979 ; C. S. PREBISH, *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1999 ; C. S. PREBISH – K. K. TANAKA (dir.), *op. cit.* ; C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *op. cit.* ; S. E. SMITH – S. R. MUNT – A. K. T. YIP, *Cosmopolitan Dharma. Race, Sexuality, and Gender in British Buddhism*, Leiden – Boston, Brill, 2016 ; D. R. WILLIAMS – C. S. QUEEN (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Surrey, Curzon Press, 1999. Il faut cependant souligner la prédominance d'auteurs euro-américains dans la plupart de ces ouvrages au détriment de chercheurs asiatiques. De plus, il convient de noter une différence majeure qui existe entre notre approche du sujet et la majorité des études sur le bouddhisme de convertis au sein des *Buddhist Studies* : c'est celle d'établir fréquemment une comparaison par rapport aux réalités asiatiques. De même, nous prêtons peu d'attention à l'aspect imaginaire des représentations historiques que les Européens se font du bouddhisme, une autre caractéristique de la recherche au sein des *Buddhist Studies*. Pour les études sociologiques et anthropologiques sur le bouddhisme de convertis contemporain dans d'autres espaces géographiques, les lecteurs peuvent s'adresser à ces auteurs, sélectionnés à titre d'exemple : M. LAUDERE, « Introduction to Buddhism in Contemporary Lithuania. Groups and Their Activity », *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 6/1 (2013), p. 21-32 ; L. OBADIA, *Shalom Bouddha ! Judaïsme et bouddhisme, une rencontre inattendue*, Paris, Berg international, 2015 ; S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *Understanding Young Buddhists. Living out Ethical Journeys*, Leiden – Boston, Brill, 2017.

² Voir aussi P. E. HAMMOND – D. W. MACHACEK, *Soka Gakkai in America. Accommodation and Conversion*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1999 ; S. R. COUTINHO BORNHOLDT, *Missionary Strategies and Establishment of Soka Gakkai in Brazil*, Thèse de doctorat, Lancaster University, 2009.

³ À mi-chemin, entre un ouvrage de grand public et un ouvrage scientifique se trouve *Heureux comme Bouddha en France*, une compilation des textes sur le bouddhisme en France (G. GAUTHIER [dir.], *Heureux comme Bouddha en France*, Condé-sur-Noireau, Corlet, 2001).

⁴ J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot během formování nových identit a životních stylů v České republice*, Thèse de doctorat, Univerzita Karlova, 2012.

Finalement, nous aborderons la question de l'utilité d'une nouvelle recherche par rapport à des thématiques développées dans la présente thèse, telles que la culture de consommation, les organisations bouddhistes ou le style de vie.

2.1. La *Sōka-gakkai* en Europe

Nous commençons notre présentation sur la *Sōka-gakkai* en Europe par l'ouvrage de Bryan Wilson et Karel Dobbelaere *A Time to Chant* (1994)¹. Les auteurs insèrent leur analyse dans le cadre de la sociologie des nouveaux mouvements religieux et de la conversion, tirant les données d'une enquête menée principalement par le biais de questionnaires, puis complétée par des entretiens avec des pratiquants de la *Sōka-gakkai*. Ils montrent que le processus de l'adhésion commence le plus souvent dans le cadre des relations sociales et se poursuit par l'attrait des bienfaits matériels de la pratique religieuse. Progressivement, les adhérents valorisent d'autres effets de la pratique religieuse tels que le bonheur, la confiance en soi et le changement éthique. Dans une approche individualiste du sujet, les auteurs font le constat de la responsabilisation individuelle encouragée par le mouvement, ce qui correspond bien à l'éthique séculière britannique. Les membres s'engagent aussi progressivement dans l'organisation, jugée démocratique et défendue contre des accusations contraires². Il serait certainement bénéfique de pouvoir disposer d'une analyse plus profonde de l'organisation du mouvement dans cet ouvrage et d'une étude plus détaillée du rapport de la *Sōka-gakkai* avec les processus sociaux.

Pour sa recherche qualitative sur la *Sōka-gakkai* en France¹, Louis Hourmant se situe à la frontière entre les *Buddhist Studies* et la sociologie des religions, présentant une étude plus riche dans son analyse théologique que sociologique. Son travail est fortement ancré dans le contexte japonais. Le centre de sa recherche est celui du rôle de l'objet de culte (en japonais : *gohonzon*), une image contenant l'inscription de la phrase qui est récitée durant la pratique religieuse. Hourmant rend compte du processus où le croire est validé subjectivement par l'expérience authentique et, objectivement, par le recours au symbole religieux qui prend la forme de la récitation devant l'objet de culte. C'est ainsi que se développe la piété. Si l'auteur constate que les valeurs ne s'éloignent pas particulièrement de la société française, il ne développe, ni la sociologie des valeurs, ni l'analyse des transformations sociales. Son intérêt se situe davantage dans l'analyse de l'adaptation de la

¹ B. R. WILSON – K. DOBBELAERE, *A Time to Chant. The Soka Gakkai Buddhists in Britain*, Oxford, Claredon press, 1994.

² *Ibid.*, p. 166, 222-223.

Sōka-gakkai par rapport au Japon. L'expérience individuelle est plutôt sublimée dans une analyse du type idéal, qui atténue les différences et laisse peu de place à la parole des pratiquants. Finalement, un apport important de son travail figure dans le quatrième chapitre de sa thèse qui est consacré à l'organisation française².

Nous constatons que les auteurs travaillant sur la *Sōka-gakkai* proposent deux types de recherche, l'une quantitative et l'autre qualitative. Si le travail sur la *Sōka-gakkai* en Grande-Bretagne prend moins en considération des réalités japonaises, Hourmant en fait le point d'ancrage. Tout en apportant des données précieuses, la recherche sur l'organisation n'épuise pas le sujet, quoiqu'elle soit également abordée dans d'autres travaux sur le bouddhisme en France vers lesquels nous porterons maintenant notre regard.

2.2. Le bouddhisme de convertis en France

En ce qui concerne le bouddhisme en France, nous avons à notre disposition *Être bouddhiste en France*³ de Bruno Étienne et Raphaël Liogier, publié en 1997 et réédité en 2004, qui popularise la sociologie du bouddhisme. Son intérêt réside notamment dans la complexité des formes du bouddhisme qui y sont présentées parce que les auteurs traitent le bouddhisme des immigrés du Sud-Est asiatique, notamment celui des Vietnamiens, le bouddhisme zen, tibétain et aussi celui de la *Sōka-gakkai*. D'autres auteurs ne travaillent principalement que sur le bouddhisme de convertis en France. Tel est le cas de l'enquête réalisée par Frédéric Lenoir et publiée en 1999 sous le titre *Bouddhisme en France*, qui exclut même la *Sōka-gakkai*⁴. En revanche, Thierry Mathé choisit la *Sōka-gakkai* et le bouddhisme tibétain pour son étude de 2005 intitulée *Le bouddhisme des Français*⁵. De son côté, Lionel Obadia publie *Bouddhisme et Occident* dont une bonne partie est consacrée au bouddhisme tibétain en France⁶. Si nous ne présentons ici que brièvement ces études, c'est pour pouvoir les analyser ensemble parce qu'elles possèdent plusieurs sujets communs⁷.

¹ L. HOURMANT, *La construction du croire au sein du mouvement bouddhiste Sōka Gakkai en France*, Thèse de doctorat, EPHE, 2011.

² *Ibid.*, p. 222-277.

³ B. ÉTIENNE – R. LIOGIER, *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Hachette littératures, 2004².

⁴ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 1999.

⁵ T. MATHE, *Le bouddhisme des Français. Le bouddhisme tibétain et la Sōka Gakkai en France : contribution à une sociologie de la conversion*, Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2004.

⁶ L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan, 1999.

⁷ La thèse de Marion Dapsance manque dans notre présentation. Elle représente un travail plutôt descriptif (M. DAPSANCE, « Ceci n'est pas une religion ». *L'apprentissage du dharma selon Rigpa [France]*, Thèse de doctorat, EPHE, 2013). Nous nous interrogeons cependant sur sa neutralité au vu des jugements de valeur très forts émis par l'auteur (cf. aussi M. DAPSANCE, « Sur le déni de la religiosité du bouddhisme. Un instrument dans la polémique antichrétienne », *Le débat* 184/2 [2015], p. 179-186). Un autre manque à signaler est la thèse de Maria Bianchi soutenue en 2016 (M. BIANCHI, *Contextes, institution, intersubjectivité dans le processus de conversion à un groupe religieux minoritaire. L'exemple du bouddhisme Dzogchen*, Thèse de doctorat, Aix-Marseille, 2016). Le document n'est pas disponible pour la consultation.

Ces auteurs se situent souvent dans une réflexion sur l'acculturation ou l'adaptation du bouddhisme asiatique en Occident ou en France, allant jusqu'à se poser, à l'instar de Lenoir, la question du bouddhisme français. Ils n'hésitent pas non plus à présenter des données se référant aux pays asiatiques.

Le sujet de la conversion est récurrent dans ces travaux. Étienne et Liogier s'alignent sur le modèle de la vie chrétienne pour décrire les étapes de la vie bouddhiste¹. La conversion des Français au bouddhisme comme décision individuelle est pour eux le signal d'un « élan vers la spiritualité » plus qu'« un retour au religieux² ». Si Obadia développe les étapes de la conversion, c'est principalement pour montrer l'efficacité d'un processus central pour son analyse, celui de la propagande bouddhiste. Obadia comprend l'expression de propagation dans « son sens premier (qui date du XVI^e siècle) d'action institutionnelle en vue de propager une foi religieuse³ ». Bien que les Français croient être libres dans leur choix du bouddhisme, ils font l'objet d'un recrutement de la part des maîtres bouddhistes dans un cadre institutionnalisé⁴. Mathé analyse la conversion comme un processus de changement de croyances dans la modernité désenchantée par le choix d'un système de sens sur le « libre marché » des biens religieux⁵. Comme Obadia, il comprend la conversion au bouddhisme comme une continuité. Son regard théorique sur le religieux contemporain s'approche largement de celui de Lenoir sur la décomposition et la recomposition du croire, c'est-à-dire la dissolution identitaire et sa reconstruction, dans une situation de marché religieux.

Les auteurs se proposent également de procéder à une analyse de l'adhésion au collectif bouddhiste. Nous retrouvons à plusieurs reprises la différenciation interne de l'adhésion au collectif. Par exemple, Étienne et Liogier introduisent l'expression de « nouveaux proches du bouddhisme » – autrement dit de participants ponctuels éloignés des organisations bouddhistes –, et refuse de les désigner comme convertis⁶. Les autres figures sont des participants réguliers et des fidèles, différenciés en fonction de leur engagement dans la pratique bouddhiste⁷.

Inscrivant sa recherche dans le cadre théorique de la recomposition du croire dans la modernité tardive, Lenoir met l'identité religieuse au centre de son étude¹. D'après lui, le bouddhisme propose une plasticité identitaire tant pour ceux qui se tiennent à distance des centres que pour ceux qui les fréquentent. Il différencie de cette façon plusieurs groupes de personnes intéressées par le bouddhisme en fonction de leur engagement intellectuel et

¹ B. ÉTIENNE – R. LIOGIER, *op. cit.*, p. 77-154.

² *Ibid.*, p. 9.

³ L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 143.

⁴ *Ibid.*, p. 181-209.

⁵ T. MATHÉ, *op. cit.*, p. 14-22.

⁶ B. ÉTIENNE – R. LIOGIER, *op. cit.*, p. 68-69.

⁷ *Ibid.*, p. 68-69, p. 89.

collectif. Il interroge également la question de l'identité, plus particulièrement par rapport à l'identité chrétienne. Il postule même l'existence des « catho-kagyü » pour un certain groupe de bouddhistes français qui gardent la foi propre à la religiosité chrétienne tout en s'engageant dans le bouddhisme². L'auteur attribue des particularités du bouddhisme en Occident au bouddhisme en général, et reflète une longue tradition de l'adoption du bouddhisme en Occident qui veut voir dans le bouddhisme une ressemblance avec le catholicisme³, idée qui suppose une sorte de « cryptocatholicisme » sauvant le christianisme.

En abordant le collectif bouddhiste, les auteurs susmentionnés développent notamment la relation entre le maître bouddhiste et le disciple. Céline Campergue en a fait le socle de sa thèse, publiée en 2012⁴. Limitant sa recherche au bouddhisme tibétain en France, cette anthropologue identifie des facteurs exogènes (propagande, cause tibétaine) et endogènes (imaginaire sur le Tibet et contexte religieux français) de la diffusion du bouddhisme en France dans lequel le rôle des maîtres est central. Laissant la place aux discours des pratiquants, elle met surtout en avant l'aspect thérapeutique de la relation entre le maître et le disciple, le maître jouant ainsi largement le rôle d'un psychologue. Cette relation est surtout basée sur l'affectif, tout en s'inscrivant dans un rapport hiérarchique d'une institution bureaucratique. Elle peut mener dans certains cas à un rapport de soumission, voire à de l'abus de pouvoir.

Un autre sujet commun aux recherches sur le bouddhisme en France est celui de la vie quotidienne, qui reste cependant marginal au vu des autres sujets. Étienne et Liogier se penchent sur le comportement bouddhiste au quotidien dans une démarche assez idéaliste, déconnectée des récits individuels⁵. Lenoir, qui ne consacre que quelques pages à la religiosité quotidienne bouddhiste, montre comment la pratique apporte une amélioration dans la vie quotidienne, émotionnelle, éthique et sociale⁶. En même temps, il porte un regard critique sur cette religiosité : les pratiquants cherchent le développement de soi alors qu'ils devraient s'intéresser à l'abandon de l'ego et à la fin du cycle de vie, doctrines propres au bouddhisme en Asie. Pour Mathé, la ritualisation du quotidien permet à l'individu de découvrir son intériorité, de se perfectionner et de vivre le salut comme une manière de vivre⁷.

Le dernier sujet transversal est la relation du bouddhisme à la modernité. D'après Lenoir, le bouddhisme représente une réponse moderne à l'individualisation et à la

¹ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 29-80.

² *Ibid.*, p. 345.

³ D. S. LOPEZ JR., *Prisoners of Shangri-la...*, *op. cit.*, p. 24-40.

⁴ C. CAMPERGUE, *Le maître dans la diffusion et la transmission du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan, 2012.

⁵ B. ÉTIENNE – R. LIOGIER, *op. cit.*, p. 155-219.

⁶ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 233-254.

⁷ T. MATHE, *op. cit.*, p. 280-285.

rationalisation du monde moderne¹. Lenoir reprend des stéréotypes du bouddhisme comme religion moderne, ayant des affinités intrinsèques avec la modernité, tels que son caractère rationnel, la liberté de choix, l'absence de dieu et de dogme. Mathé partage cette opinion. Le bouddhisme critique la raison objective de la modernité en proposant lui-même une approche scientifique². En revanche, Obadia analyse la prétendue modernité du bouddhisme comme une démarche apologétique³. C'est dans un but missionnaire que le bouddhisme est présenté comme moderne, rationnel et non dogmatique, proposant un salut individuel. Il reproche aux postures approchant le bouddhisme de la modernité d'être trop près des discours d'interviewés et d'être influencées par un discours moderniste⁴.

La recherche sur le bouddhisme s'est bien développée en France ces dernières décennies, mais elle reste souvent traditionnelle dans son analyse sociologique du bouddhisme, profitant encore peu de la réflexion sociologique plus large. Les travaux tiennent encore trop compte des réalités du bouddhisme dans des pays asiatiques. Ceci n'est pas le cas pour la seule thèse tchèque en sciences sociales sur le bouddhisme de convertis contemporain.

2.3. Le bouddhisme de convertis en République tchèque

En République tchèque, les spécialistes du bouddhisme abordent principalement la question du bouddhisme en République tchèque dans des articles, à travers une approche souvent linguistique ou historique⁵. La thèse de doctorat de Cirklová constitue la contribution majeure sur le sujet du bouddhisme de convertis⁶. Après avoir présenté le contexte social et historique du bouddhisme, elle commence son étude sociologique par l'analyse du cadre organisationnel en présentant de grandes lignes du paysage organisationnel tchèque, sa structure et sa démographie, et le fonctionnement de plusieurs organisations bouddhistes tchèques avec une centralité sur des activités bouddhistes, dont la pratique religieuse méditative⁷.

La sociologue traite ensuite le bouddhisme dans le cadre de la sociologie des valeurs, en mettant l'accent sur leur transmission aux enfants dans des familles de convertis

¹ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 295-331.

² T. MATHE, op. cit., p. 209-256.

³ L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, op. cit., p. 119-141.

⁴ *Ibid.*, p. 97-98.

⁵ J. HOLBA, « Buddhismus a jeho reflexe v českých zemích mezi první světovou válkou a sametovou revolucí v roce 1989 », dans J. HONZIK (dir.), *Jednota v rozmanitosti. Buddhismus v České republice*, Praha, DharmaGaia, 2010, p. 32-35 ; J. ROZEHNALOVÁ, « Czech Perspectives on Buddhism, 1860-1989 », *Journal of Religion in Europe* 1 (2008), p. 156-181.

⁶ J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit.

⁷ *Ibid.*, p. 59-95.

tchèques. Elle part d'une recherche qualitative, de l'observation participante et des entretiens avec des pratiquants avancés affiliés au bouddhisme tibétain, zen et *theravāda*. Pour eux, le bouddhisme est une source de valeurs et de leur identité. Utilisant le schéma des valeurs du sociologue Shalom H. Schwartz, elle soutient que les pratiquants tchèques valorisent la sécurité à travers le sentiment d'adhésion à un groupe. Les valeurs de bienveillance, l'intérêt pour le bien des autres, et d'universalisme, comme la compréhension et la tolérance des autres, se manifestent dans leur comportement au quotidien. Ils sont ouverts aux changements et accentuent la maîtrise de soi, ce qui constitue une forme modifiée de la valeur de stimulation chez Schwartz.

Concernant la transmission du bouddhisme aux enfants, Cirklová note que les parents sont soit dans l'attente de la demande des enfants, soit adoptent une stratégie de transmission active, élevant explicitement leurs enfants dans le bouddhisme. Parmi les valeurs les plus importantes à transmettre se situe la sensibilité à la souffrance d'autrui.

Avec son approche, Cirklová ouvre une nouvelle perspective à la recherche sur le bouddhisme en sciences sociales. Tout en décrivant l'entrée du bouddhisme en Occident et en République tchèque au début de sa thèse, elle se concentre sur une analyse sociologique de discours et de pratiques de pratiquants tchèques, sans référence au bouddhisme en Asie. De plus, elle lie la sociologie des religions et la sociologie générale, enrichissant la sociologie des valeurs par l'analyse des valeurs minoritaires d'une religiosité contemporaine. Elle souligne par ailleurs la place de la vie quotidienne et des comportements dans cette vie.

Comme nous pouvons le voir, tous les chercheurs n'étudient pas de la même manière la question du bouddhisme de convertis. D'une part, les discours des pratiquants bouddhistes occupent une place inégale d'une étude à l'autre. D'autre part, si les Français privilégient beaucoup la sociologie de la conversion et donnent la place aux formes du bouddhisme en Asie, la recherche en République tchèque se situe plutôt du côté de l'étude sociologique générale. Il s'avère donc intéressant de poursuivre la recherche dans la direction indiquée par Cirklová.

3. Un style de vie inscrit dans des organisations et dans la culture de consommation

Dans un dernier temps, nous souhaitons confronter cette littérature sur le bouddhisme de convertis aux principaux concepts et interrogations mobilisés dans la présente thèse.

Premièrement, les auteurs ne prennent pas la culture de consommation comme base de leur analyse sociologique. De même, si les auteurs mentionnés ci-dessus constatent de façon unanime la domination des classes moyennes parmi les pratiquants, ils n'interrogent pas plus ce lien entre le bouddhisme et la position sociale des pratiquants bouddhistes. Nous reviendrons encore sur ces sujets dans la première partie pour la recherche sur le bouddhisme chez d'autres auteurs.

Deuxièmement, nous remarquons que peu d'attention a été portée aux organisations bouddhistes, à l'exception de la *Sōka-gakkai*, et à leur fonctionnement en France chez Étienne et Liogier, Lenoir ou Mathé. Le bouddhisme est présenté principalement comme une expérience individuelle. Ces études donnent l'impression d'une absence organisationnelle et de son rôle dans l'expérience bouddhiste des individus. Cependant, Hourmant, Campergue et Cirklová leur prêtent déjà attention pour montrer le contexte organisationnel : institutionnel pour Hourmant, économique et hiérarchique pour Campergue, et social pour Cirklová. Mais nous devons constater que les chercheurs accordent encore peu d'intérêt au fonctionnement organisationnel par rapport à la culture de consommation. Il reste ainsi encore des points peu considérés dans l'ancrage organisationnel.

Enfin, les notions de style de vie, d'identité et de classes sociales restent également peu développées. Le thème de l'identité est surtout abordé dans le sens de l'identité de converti, à savoir avec une connotation institutionnelle. Une autre approche que propose Cirklová est celle qui se centre sur l'identité et sa construction à partir de la question des valeurs. Ainsi, la problématique de l'identité n'est pas encore épuisée et de nouvelles approches plus dynamiques devraient permettre de faire évoluer la recherche.

Quant à l'approche du bouddhisme comme style de vie, cette démarche n'est pas évidente. Dans sa thèse, Cirklová suggère une opposition entre une religion et un style de vie¹. Elle se réfère aux pratiquants tchèques qui refusent catégoriquement d'identifier leur engagement bouddhiste à un style de vie, sans développer davantage cette question. Nous proposons l'hypothèse que les pratiquants s'en distancient du fait du caractère négatif que ce concept peut recouvrir à leurs yeux dans la description de leur pratique. Ce refus ne doit pas empêcher de mobiliser cette notion dans l'analyse de leur relation au bouddhisme.

Afin de pouvoir répondre à notre problématique de recherche, nous avons choisi d'entreprendre une étude sociologique qualitative sur des terrains organisationnels bien définis et par des méthodes multiples. Il est donc indispensable d'éclaircir notre méthodologie.

¹ J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 124-126.

Chapitre 2 Méthodologie de la recherche

Dans le cadre de la recherche qualitative qui est la nôtre, il est indispensable de rendre compte du déroulement de l'enquête qui a produit des données. Aussi, tenons-nous à expliquer les difficultés rencontrées et des changements d'interprétation. Nous présenterons ci-dessous le choix des terrains d'étude, les méthodes utilisées durant l'enquête et celles de leur analyse, l'approche épistémologique, et les difficultés auxquelles nous avons été confrontée. En nous inscrivant en partie dans le cadre de la théorie enracinée qui demande l'émergence d'une théorie à partir des données du terrain, nous n'émettrons pas à ce stade de notre travail d'hypothèse *a-priori*. Nous avons tenté de rester ouverte aux problématiques qui se dessinent à partir du terrain pour découvrir des phénomènes sociaux qui ne figuraient pas au départ de notre arrivée sur le terrain, ce qui est cohérent tant avec la posture épistémologique générale de la sociologie compréhensive, qu'avec la démarche de la théorie enracinée.

Pour comprendre le fonctionnement des organisations bouddhistes et le vécu des pratiquants, nous avons choisi plusieurs lieux d'enquête que nous allons présenter pour la France et pour la République tchèque. Dans un premier temps, nous expliquerons le choix de ces organisations bouddhistes. Puis, nous développerons deux méthodes principales de l'enquête : l'observation participante et les entretiens semi-directifs. Nous aborderons ensuite l'approche épistémologique compréhensive adoptée pour les entretiens. Nous traiterons également le fondement théorique et pratique de la théorie enracinée et notre adaptation de cette théorie. Pour l'analyse de deux terrains nationaux, nous expliquerons l'approche de cosmopolitisme méthodologique. Nous terminerons enfin notre présentation méthodologique par l'analyse de notre position subjective et de notre relation au terrain de l'enquête.

1. Le choix des organisations bouddhistes

Afin de pouvoir rendre compte du sujet de l'enquête, nous avons pris le parti de nous concentrer sur deux terrains nationaux, l'un français et l'autre tchèque, ce qui devait permettre la prise de distance (pour le terrain tchèque), l'enrichissement des regards et une portée plus générale des résultats. Le choix concret s'est imposé à nous au vu des moyens

financiers et humains qui peuvent y être consacrés. En effet, le fait de devoir réaliser seule cette recherche nous a contraint à restreindre l'envergure du terrain sur lequel nous allions devoir entreprendre nos enquêtes. Sont venues se rajouter les limites de nos capacités linguistiques et financières. Étant d'origine tchèque et entreprenant des études en France, ces deux terrains d'étude nous semblaient relever d'un choix logique : accessibles grâce à notre maîtrise des langues et à la proximité géographique de deux pays, l'accès étant également facilité par les connaissances sur place pour des séjours à frais réduits. De plus, le choix visait aussi à assurer une meilleure rigueur méthodologique qui aurait pu être compromise par une étude plus étendue.

Dans un second temps, nous avons pris la décision de ne travailler que sur certains lieux bouddhistes et auprès des personnes que nous allions y rencontrer. Après quelques observations participantes et des entretiens informels sur le terrain du bouddhisme ethnique en France et en République tchèque, surtout dans sa version vietnamienne, le projet initial d'inclure ce type de bouddhisme dans notre enquête a été abandonné pour des raisons de faisabilité de la recherche. Nous avons donc restreint notre enquête au bouddhisme de convertis. En ce qui concerne le choix des organisations relatives à ce bouddhisme, nous avons voulu trouver celles qui étaient représentatives du paysage du bouddhisme de convertis. Si les deux courants bouddhistes, *Theravāda*¹ et *Mahāyāna*², sont présents en France et en République tchèque, c'est surtout le bouddhisme *mahāyāna* qui domine avec 89,8 % des centres bouddhistes en France selon des estimations de 1998³ et 87 % pour la République tchèque en 2010⁴. Au sein du bouddhisme *mahāyāna*, le bouddhisme tibétain et le bouddhisme zen sont les plus répandus dans ces pays⁵. Aussi avons-nous interrogé les statistiques pour savoir quelle école à l'intérieur de ces formes de bouddhisme était la plus représentée. Ainsi, c'est surtout l'école *Kagyūpa*⁶ du bouddhisme tibétain et le *Zen sōtō* pour

¹ Le bouddhisme *theravāda* est pratiqué principalement dans le Sud-Est asiatique dans des pays comme le Sri Lanka. Il s'appuie sur des textes en *pāli*.

² D'après Paul Williams, le *Mahāyāna* commence à émerger à partir du IV^e siècle pour se solidifier au fil des siècles en opposition à d'autres formes du bouddhisme (P. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 3-6). Il est typique pour ce courant bouddhiste d'accentuer le concept de compassion, l'esprit éveillé né de la compassion pour tous les êtres (en sanskrit : *bodhicitta*), et la personne pleine de la compassion, résolue d'atteindre l'éveil pour le bonheur de tous les êtres (en sanskrit : *bodhisattva*).

³ P. RONCE, *Guide des centres bouddhistes en France*, Paris, Éditions Noësis, 1998.

⁴ J. HONZIK (dir.), *op. cit.*

⁵ Le recensement de Philippe Ronce indique 36,8 % de centres du bouddhisme tibétain et 53 % pour le bouddhisme zen en 1998 (P. RONCE, *op. cit.*). Pour la République tchèque, le bouddhisme tibétain représente 68 % et le bouddhisme zen 20 % de la population bouddhiste convertie en 2010 (J. HONZIK [dir.], *op. cit.*).

⁶ L'école *Kagyūpa* représente 61 % des bouddhistes tibétains en France en 1999 (L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 174). Les origines de cette école remontent au Xe siècle au Tibet. Les premiers ordres du bouddhisme tibétain commencent à être fondés à partir du XI^e siècle jusqu'à ce que quatre écoles principales se constituent : l'école *Sakyapa*, *Guélougpa*, *Kagyūpa* et *Nyingmapa* (J. POWERS, *Introduction to Tibetan Buddhism*, Ithaca – Boulder, Snow Lion Publications, 2007²). Les représentants de l'école *Sakyapa* obtiennent le pouvoir politique sur le Tibet avant qu'il passe au XVII^e siècle dans les mains des principaux maîtres, portant le titre honorifique de dalaï-lama, de l'école *Guélougpa*. Cette dernière est fondée au XV^e siècle par Tsongkhapa (1357-1419) et se caractérise schématiquement par l'accent sur la discipline monastique, l'étude et la méditation. Quant à l'école *Nyingma*, elle se réfère aux textes de la première venue du bouddhisme au Tibet et accentue l'enseignement oral. Pour la *Kagyūpa*, elle retrace ces origines au Xe siècle et notamment chez Marpa (1012-1097) et son disciple Milarepa (1040-1123). Une de ses quatre grandes sous-écoles est *Karma kagyū*, dont relève la *Diamond Way*, et une école plus récente est *Shangpa kagyū*, à l'origine de la *Bodhicharya France*, les deux organisations de notre terrain. Cette école *Kagyū* met au centre la relation entre le maître et le disciple. En parlant du bouddhisme tibétain, nous ne faisons pas référence à *bōn* qui revendique l'héritage prébouddhiste bien qu'il soit possible d'identifier des similarités avec le bouddhisme tibétain

le bouddhisme zen¹. À ces statistiques, il faut ajouter encore la *Sōka-gakkai* avec ses dix mille pratiquants en France², très peu développée toutefois en République tchèque.

En même temps, nous avons été contrainte pour d'autres raisons d'entreprendre principalement l'enquête dans deux villes, Strasbourg (474 500 habitants³), notre lieu d'habitation et de travail, et Prague (1 280 508 habitants⁴), ville où il nous a été commode de séjourner grâce à de nombreuses connaissances. Ces contraintes jointes aux questions financières, en absence de l'allocation de recherche et sans posséder de voiture, expliquent aussi notre volonté de choisir des lieux de pratique urbains pour des observations renouvelées, ce qui nous a permis de limiter les frais de déplacement. L'enquête nous a toutefois guidée à plusieurs reprises à nous en éloigner.

Malgré la différence de population entre chacune de ces deux villes, ce choix s'est montré propice parce que nous n'avons jamais rencontré d'autres chercheurs travaillant sur cette thématique. Campergue témoigne en effet d'une autre situation : des rencontres régulières avec d'autres chercheurs sur le bouddhisme⁵. Ainsi, étions-nous peut-être moins confrontée à un discours formaté face au chercheur⁶. Aussi cette situation était-elle avantageuse par rapport aux conditions de possibilité de rencontres bouddhistes en République tchèque, plus importante dans une grande ville.

Liant autant les données sur la représentativité que leurs limites géographiques, nous avons sélectionné cinq lieux bouddhistes urbains qui appartiennent tous à différentes organisations nationales et transnationales : le groupe local du *Mouvement Soka*, dite *Sōka-gakkai France*⁷ appartenant à la *Sōka-gakkai internationale*, le groupe local de la *Bodhicharya France* qui fait partie de la *Bodhicharya Internationale*, le *Groupe régional de l'Association Zen Internationale*, appelé communément *Centre de bouddhisme zen de Strasbourg pour l'Association Zen Internationale*, le groupe local du *Bouddhisme de la Voie du Diamant de la lignée Karma Kagyü*, dite la *Diamond Way tchèque* dans la présente étude pour souligner son appartenance à la *Diamond Way*, et le groupe local de la *Sótó Zen Česká*

selon Geoffrey Samuel (G. SAMUEL, *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1993, p. 12).

¹ Au IXe siècle en Chine naissent deux écoles qui nous intéressent : la *Ts'ao-tong* propage la méditation en position assise et silencieuse (en japonais : *zazen*) pour atteindre l'éveil contrairement à l'école *Linji* qui développe plutôt la tradition d'une courte histoire ou d'un dialogue succinct à méditer (en japonais : *kōan*). Ces deux écoles donnent les écoles *Sōtō* et *Rinzai* au Japon (H. DUMOULIN, *A History of Zen Buddhism* [trans. from the German by P. Peachey], New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 2011).

² N. CHELLI – L. HOURMANT, « Orientations axiologiques dans le bouddhisme du mouvement Soka Gakkai France. Le bouddhisme en Occident : approches sociologique et anthropologique », *Recherches sociologiques* 31/3 (2000), p. 89.

³ VILLE ET EUROMETROPOLE DE STRASBOURG, Atouts de Strasbourg | Développement & rayonnement | Strasbourg.eu, <<http://www.strasbourg.eu/developpement-rayonnement/atouts.jsessionid=D013B0D6533311CEEDC3506E4326C12A>>, le 20/11/2017.

⁴ ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, Stav a pohyb obyvatelstva v hl. m. Praze v roce 2016 | ČSÚ v hl. m. Praze, <<https://www.czso.cz/csu/xa/stav-a-pohyb-obyvatelstva-v-hl-m-praze-v-roce-2016>>, le 20/11/2017.

⁵ C. CAMPERGUE, *Le maître dans la diffusion...*, op. cit., p. 39.

⁶ Obadia constate la routinisation de ce discours pour le terrain lyonnais (entretien personnel, le 25/10/2010).

⁷ Nous retiendrons la dénomination *Sōka-gakkai* dans la suite de notre propos parce que c'est l'appellation qu'utilisent les pratiquants et par la recherche scientifique. Il est parfois d'usage d'utiliser l'expression « Mouvement bouddhiste Soka » pour l'ensemble des ramifications mondiales et la version française de la *Soka Gakkai Internationale* qui représente plusieurs organisations.

republika, membre de la *Zazen Internationale*. S'y sont ajoutés des groupes situés en campagne, avec éventuellement leurs associations plus ou moins autonomes, proches de ces groupes locaux et relevant des mêmes organisations nationales. L'observation participante a été plus restreinte dans ce deuxième type de lieu. Pour simplifier notre propos, nous utilisons des appellations suivantes pour parler de données obtenues pour chacune des organisations : la *Sōka-gakkai*, l'*Association Zen Internationale*, la *Bodhicharya France*, la *Diamond Way* et la *Sótó Zen ČR*.

En effet, il nous a été impossible de sélectionner les mêmes organisations bouddhistes dans les deux pays en raison de l'histoire différente du bouddhisme de convertis et de leur constitution inégale. La *Sōka-gakkai* est très peu présente en République tchèque et la *Diamond Way* n'a qu'une vingtaine de cotisants en France, notamment à Paris. La *Bodhicharya Internationale* tout comme l'*Association Zen Internationale* sont absentes en République tchèque. Par contre, la *Zazen Internationale* est d'origine française, mais elle n'est pas présente à Strasbourg.

C'est dans ces organisations et leurs lieux de pratique, notamment en milieu urbain, que nous avons mené l'enquête de terrain par des méthodes qualitatives.

2. Les méthodes ethnographiques utilisées

Dans le cadre de l'approche qualitative, il est important de présenter en détail les méthodes utilisées sur les terrains d'enquête pour démontrer le caractère contrôlé de la production des données de notre recherche. Afin de saisir notre sujet, nous avons opté pour deux principales méthodes ethnographiques de recherche¹ : l'observation participante dans des organisations bouddhistes et des entretiens semi-directifs avec des responsables et des pratiquants bouddhistes.

2.1. L'observation participante

Durant la période de notre enquête qui s'est étalée de l'automne 2010 jusqu'au printemps 2013 pour la France et l'hiver 2013 pour la République tchèque, nous avons eu

¹ L'analyse de documents ethnographiques a été secondaire par rapport à d'autres méthodes mobilisées. Nous avons recueilli des documents ethnographiques dans les organisations et sur leurs sites internet. Il s'agissait de livres, de brochures, d'affiches

recours de façon systématique à l'observation et, particulièrement, à l'observation participante. Elle constitue un outil de base complémentaire aux entretiens. Sa durée s'explique tant par des conditions extérieures que par notre volonté d'établir des liens de proximité avec nos divers interlocuteurs. Nous y reviendrons une nouvelle fois dans ce chapitre.

L'observation participante s'est déroulée dans toutes sortes d'espaces dédiés aux rencontres bouddhistes et toujours à nos frais (profitant entre autres des réductions aux étudiants ou des covoiturages avec les pratiquants). Nous avons effectué cette observation à découvert. Si nous n'avons pas annoncé la raison de notre présence systématique au début de chaque rencontre ou discussion, toutes les organisations ont été informées en amont de notre présence. Elles ont été contactées par courriel avant le début de l'enquête ou nous nous sommes présentée directement dans les différents espaces bouddhistes durant l'automne et l'hiver 2010 pour obtenir l'autorisation d'y conduire notre travail d'enquête.

Quant à la *Sōka-gakkai*, nous avons déjà été en contact avec cette organisation dans le cadre de notre Master 2 et avons procédé à une reprise de contact à l'automne 2010. Durant l'enquête elle-même sur la *Sōka-gakkai*, nous avons fréquenté une fois par mois différents appartements de pratiquants, dont particulièrement un pendant un an, au total, six différents appartements servant de lieux de rencontre. Tous ces appartements étaient situés à Strasbourg, à l'exception d'un qui était à Sélestat. Nous avons aussi suivi à plusieurs reprises l'organisation dans ses rencontres régionales. De plus, nous nous sommes rendue à un séminaire régional qui s'est déroulé entre le 16 et le 19 mai 2012 à Trets, et avons aussi eu l'occasion de visiter deux fois ses installations à Paris pour y effectuer des entretiens avec certains responsables nationaux.

En ce qui concerne l'*Association Zen Internationale*, nous avons choisi comme lieu de recherche le *Centre de bouddhisme zen de Strasbourg* que nous avons fréquenté plusieurs fois par semaine les premiers mois de l'enquête, puis par une fréquentation mensuelle répartie sur le reste de l'enquête. De plus, nous avons pris part à deux des journées de pratique bouddhiste (12 mars 2011 et 3 février 2012), à quelques enseignements au sein de l'Université populaire de la Krutenau au cours de l'année 2010 – 2011, ainsi qu'à des weekends de pratique au temple *Kosan Ryumon Ji* de Weiterswiller (du 9 au 11 mars 2012) et dans celui de la Gendronnière de Valaire situé dans le Loir-et-Cher (du 27 au 29 avril 2012). Nous avons également assisté aux nombreuses rencontres organisationnelles de l'association gérant le centre à Strasbourg.

La troisième association française étudiée a été la *Bodhicharya France* que nous avons visitée une fois par mois dans les locaux du *Centre de bouddhisme zen de*

Strasbourg. De plus, nous avons visité à plusieurs reprises son temple à Lusse dans les Vosges où nous avons pu séjourner du 14 au 16 octobre 2011 et du 17 au 20 août 2012. Nous y avons également participé à l'Assemblée générale de l'organisation qui s'est tenue le 24 juin 2012.

En République tchèque, grâce à plusieurs séjours de différentes durées d'une semaine à un mois, notre travail d'enquête a pu s'étaler sur un total de dix-huit semaines, avec, en plus, presque deux semaines en Allemagne, en France et en Slovaquie pour étudier les organisations du terrain tchèque.

Après avoir visité le centre de la *Diamond Way* à Prague durant différents jours de la semaine, nous y sommes revenue régulièrement chaque lundi et mercredi. Nous avons également participé à des journées d'enseignement durant des weekends, à deux séjours d'Ole Nydahl à Prague (du 27 décembre au 1er janvier 2010 et du 9 au 10 février 2013), à deux séminaires d'été, l'un à Těnovice (du 4 au 8 juillet 2012) et l'autre à l'*Europe Center* en Allemagne (du 8 au 12 août 2012). Enfin, pour compléter cette observation participante, nous avons suivi l'organisation sur internet en *streaming*, notamment pour des rencontres à l'*Europe Center* programmées entre le 2 et 14 août 2011 et entre le 5 et 7 août 2012.

En ce qui concerne la *Sótó Zen ČR*, nous avons participé à des rencontres le jeudi et aussi, plus tardivement, le lundi, ainsi qu'à la journée de pratique religieuse du samedi 3 mars 2012. Nous avons partagé quatre jours avec des pratiquants en Slovaquie lors du weekend de pratique du 4 au 7 octobre 2012, et deux jours en France, du 20 au 21 juillet 2013, au temple du Pic Lumineux situé sur le Larzac.

Durant ces observations participantes, nous avons bénéficié des mêmes statuts formels réservés aux autres simples pratiquants ou membres de l'association, lorsqu'ils étaient exigés.

Grâce à elles, nous avons pu rassembler un volume important de données qui ont été retranscrites et rendues anonymes pour être mises en perspective par un travail théorique¹. Mais leur contenu est inégal en raison du caractère spécifique de chaque terrain. De plus, ce sont souvent des notes prises à partir des discours des personnes tels qu'ils ont été retenus dans notre mémoire. Il s'agit des propos reconstitués à partir de nos souvenirs². En effet, il n'était pas souvent possible de prendre des notes³, à l'exception des situations de certains

la présentation des organisations bouddhistes, leurs enseignements et de trouver des éléments sur leur fonctionnement.

¹ Toutefois, nous mentionnons les noms des principaux responsables, surtout des présidents des associations ou des porte-parole, dans le cas où cette information est publique et qu'ils nous parlent dans le cadre formel de l'entretien.

² Voir Schwartz pour l'emploi de la mémoire dans l'enquête de terrain (O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF, 2002³, p. 46-50).

³ Lorsque nous l'avons encore fait au début de notre enquête, la prise de notes au milieu des personnes en méditation nous a toute de suite singularisé au point que le compagnon de la responsable de la communication avec des chercheurs de la

enseignements où les autres le faisaient, reportant les moments de rédaction à notre retour à domicile. Les rencontres de la *Sōka-gakkai* ont représenté une exception à cette règle. Notre assignation explicite et constamment renouvelée à chaque rencontre de cette organisation à notre statut officiel de chercheur nous a permis de noter en direct les propos exprimés lors des rencontres.

Si, malgré ces conditions inégales de prises de notes, nous mettons des propos que nous recueillons entre guillemets, nous précisons toutefois que leur origine provient de notre journal de terrain. Lorsque nous les mobilisons dans la thèse, nous les datons et identifions l'organisation nationale nonobstant l'endroit concret où nous les avons prises pour en faciliter l'identification.

2.2. Les entretiens semi-directifs

Nous avons déjà souligné l'usage d'entretiens comme seconde méthode de recueil de nos données. Nous avons opté plus particulièrement pour la méthode des entretiens semi-directifs afin d'obtenir des réponses à nos questionnements sur les organisations et pour accéder au vécu bouddhiste des pratiquants. En effet, tout en participant aux activités bouddhistes, notre expérience ne peut pas être considérée comme celle d'un pratiquant bouddhiste, du fait d'un malaise ressenti en pratiquant, sur lequel nous reviendrons, et de notre engagement temporaire motivé par une recherche sociologique. De plus, en dehors des espaces bouddhistes, le vécu des pratiquants ne nous a été principalement accessible qu'à travers des discours.

Nous n'opposons cependant pas l'observation participante aux entretiens. Si plusieurs entretiens, notamment ceux que nous avons entrepris avec des responsables, ont été réalisés sans que nous ayons appris à les connaître, d'autres s'étaient déroulés dans la durée. Les entretiens ont ainsi pu être approfondis par l'observation participante. Ils n'ont d'ailleurs été réalisés qu'au bout d'une année d'observation participante.

Nos entretiens ont été menés auprès de responsables et de pratiquants de différentes organisations bouddhistes dont la liste complète se trouve dans les annexes 3 et 4 de cette thèse. Lors de chaque mention dans le texte, nous indiquons le terrain national où l'entretien a été effectué, la fonction des responsables dans l'organisation concernée et des données sociodémographiques se rapportant aux pratiquants : pays, âge, niveau d'étude, catégorie socioprofessionnelle selon l'INSEE, et degré d'engagement dans le bouddhisme.

De façon globale, nous nous sommes entretenue avec vingt-neuf pratiquants et huit responsables en France, et avec vingt-et-un pratiquants et neuf responsables en République tchèque.

Pour les entretiens organisationnels, nous nous sommes d'abord intéressée à leur histoire et fonctionnement à travers les récits de leurs acteurs. Les responsables ont été contactés personnellement ou par l'intermédiaire des pratiquants. Il s'agissait de responsables d'unités locales, régionales, nationales ou même transnationales, qui étaient souvent des présidents d'associations bouddhistes, des secrétaires ou des responsables financiers, voire des porte-parole. Nous avons préparé à cette occasion un guide d'entretien (cf. Annexe 1) sur l'histoire de chaque organisation, son fonctionnement, sa gestion administrative, sa relation avec d'autres organisations et avec la société ambiante. Ce guide a été adapté pour des personnes occupant des fonctions plus spécialisées, financières ou administratives.

Pour les entretiens avec les pratiquants, c'est l'expérience vécue du bouddhisme des acteurs sociaux que nous avons cherché à saisir afin de comprendre leurs motivations, leurs raisons, leurs représentations et leurs pratiques. Nous avons conçu un guide d'entretien partant de nos questionnements initiaux et des thèmes qui ont émergé lors des observations participantes (cf. Annexe 2). Ce guide a été élaboré autour de sept thèmes principaux : rencontre avec le bouddhisme ; collectif bouddhiste ; pratiques religieuses ; rapport au Japon ou au Tibet et à la société ; croyances et éthique quotidienne. Nous avons systématiquement commencé l'entretien par la question : « Racontez-moi comment vous avez rencontré le bouddhisme. » L'adoption de cette méthode d'entretien permet aux acteurs de s'exprimer très librement tout en nous renseignant sur les sujets concernés et en nous facilitant la comparaison des expériences.

Nous avons d'abord cherché à nous entretenir avec des personnes que nous avons rencontrées pendant le temps de nos observations participantes. Avec certaines d'entre-elles, la confiance n'a pas pu s'établir dans la durée, notamment celles que nous avons croisées lors des weekends bouddhistes. Une seule personne nous a été recommandée par une connaissance interposée.

Parallèlement, nous avons cherché à rencontrer des personnes ayant différents niveaux d'engagement dans le bouddhisme. À la base des entretiens, nous les distinguons schématiquement en fonction du nombre d'années passées dans leur pratique religieuse : les pratiquants débutants, ayant jusqu'à deux ans de pratique bouddhiste occasionnelle ou régulière, ce qui correspond d'une certaine manière à la période de leur fréquentation d'un centre bouddhiste ; les pratiquants expérimentés ayant à leur acquis entre deux et quatre

ans de pratique régulière – de l'ordre d'une fois par semaine au moins – ; enfin, les pratiquants avancés qui pratiquent régulièrement depuis plus de quatre ans. Cette distinction est basée sur le constat que ces différentes durées répondent aux différentes expériences du bouddhisme.

Nous avons également cherché à respecter la répartition entre chaque sexe, tout en essayant d'établir un point équilibre entre des expériences féminines dans des organisations plus masculines et des expériences masculines dans des organisations où les femmes sont plus présentes.

Concernant la variable âge, nous avons surtout tenu à discuter avec un jeune et une personne plus âgée, consciente que cette démarche a peut-être biaisé l'âge moyen de notre échantillon. D'autres diversifications par âge ou encore profession étaient plus difficiles à mettre en œuvre car nous ignorions souvent ces indicateurs et n'accédions pas systématiquement à d'autres pratiquants pour assurer leur représentativité.

Si nos interviewés sont principalement de nationalité française et tchèque en raison des terrains choisis, nous avons également réalisé quelques entretiens avec des personnes de nationalités britannique, slovaque et taïwanaise présentes sur les terrains nationaux étudiés en tant que pratiquants. La diversification ethnique de l'échantillon a, quant à elle, été très limitée à cause d'une grande homogénéité des pratiquants.

En définitive, nous n'avons donc pas cherché à constituer un échantillon représentatif, mais plutôt à réunir différents points de vue de pratiquants en distinguant plusieurs variables.

La majorité des entretiens était enregistrée sur dictaphone si la personne en était consentante. Quelques entretiens étaient effectués avec prises des notes. Le lieu d'entretien était choisi par le pratiquant : il pouvait s'agir du domicile, d'un café ou du centre bouddhiste. Il faut noter qu'en République tchèque, nous n'avons été invitée qu'une seule fois au domicile d'un pratiquant, alors qu'en France la plupart des entretiens s'y sont tenus. Leur durée s'étalait entre trente-cinq minutes et trois heures trente, avec une moyenne d'entretien d'une heure et demie. Les entretiens ont été retranscrits avec leurs répétitions, erreurs, hésitations (« ... » pour des ruptures ou des hésitations courtes et « [silence] » pour des hésitations plus longues), des rires et des gestes venant accompagner les propos. Nous avons décidé de ne pas réécrire les entretiens pour ne pas risquer d'induire des changements de sens. Par ce fait, leur lecture peut parfois paraître, au premier abord, un peu obscure et nécessiter un effort de compréhension supplémentaire. Nous avons cependant choisi d'omettre certains groupes de mots, en le signalant par des crochets [...], ou de compléter de la même manière les propos de nos interviewés.

La mise en place, l'usage de ces méthodes, et les résultats ainsi obtenus ne sont toutefois pas dissociables de notre posture de chercheur et de sujet participant aux interactions sociales, ainsi que de la place qui nous est attribuée par nos enquêtés. Aussi, devient-il nécessaire d'éclairer le contexte de notre présence sur le terrain et des problèmes auxquels nous avons été confrontée lors de la réalisation de notre travail de recherche.

3. La subjectivité du chercheur et son interaction avec le terrain

Dans ce troisième sous-chapitre de notre approche méthodologique, nous nous proposons de décrire et d'analyser au plus près notre relation au bouddhisme et aux terrains de l'enquête, ainsi que notre propre engagement dans l'enquête. Nous clarifierons également notre posture épistémologique de la sociologie compréhensive face aux discours des pratiquants.

À l'exception des sites de la *Sōka-gakkai*, l'accès physique aux espaces bouddhistes a été relativement facile au vu de leur visibilité publique et de leur ouverture sur le mode marchand ou associatif. Par ailleurs, notre démarche a été facilitée par le taux de renouvellement assez important de participants aux activités collectives. La présence d'un nouveau participant ne posait pas d'interrogation particulière, mais il convenait par la suite d'établir une relation toute particulière propice au travail de recherche, qui oscillait en réalité entre familiarité et prise de distance, sans oublier les rapports de force susceptibles d'être mis en jeu.

3.1. La construction progressive de la familiarité

Nous avons tout d'abord cherché à nous rendre familière sur nos terrains. Cette démarche serait difficile sans notre attirance personnelle pour le bouddhisme. Procédant à ce que Pierre Bourdieu qualifie d'« auto-analyse¹ », il convient de mentionner que nous nous consacrons à l'étude scientifique du bouddhisme depuis de nombreuses années, notamment sous sa forme philosophique et scripturaire, aussi grâce à un apprentissage intensif du sanscrit durant les cinq années d'études supérieures en sciences des religions. Cet intérêt pour le bouddhisme n'est pas sans lien avec une fascination pour le sujet, son esthétique et

¹ P. BOURDIEU, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir éditions, 2004.

celui de son implantation en Occident au tout début de nos études universitaires. Dans le cadre de notre Master 2, nous avons entrepris l'analyse sociologique du bouddhisme en Occident par l'étude de la *Sōka-gakkai* en France, puis poursuivi dans une recherche doctorale nos questionnements sociologiques sur le bouddhisme en Occident.

Afin de bien mener une enquête ethnographique, il nous était d'abord nécessaire de nous immerger sur nos terrains d'enquête afin de mieux les comprendre :

« La capacité de comprendre non seulement ce qui se passe mais aussi les raisons de ce qui se passe, de maîtriser les principales logiques aussi bien cognitives que pragmatiques de ses interlocuteurs, autrement dit d'être à l'aise au sein de la culture que l'on étudie, relève d'un ensemble de processus d'imprégnation typiques de l'observation participante¹. »

En plus de la compréhension de l'engagement bouddhiste des pratiquants dans leurs espaces de pratique par notre propre implication, cette approche nous a permis de gagner la confiance de nos enquêtés, autant celle des responsables des associations bouddhistes que celle des pratiquants plus ordinaires. Afin de réussir cet objectif, nous avons cherché à nous familiariser avec le contexte des activités bouddhistes et avec leurs participants. Les organisations nous ont également fourni un contexte favorable en privilégiant le tutoiement entre les pratiquants, y compris avec les nouveaux venus.

Ces objectifs n'ont été rendus possibles que grâce à un investissement important sur le terrain. Au-delà de l'investissement financier, comme le dit Schwartz, une enquête de terrain consiste en « don de soi, de son temps, de son attention, de sa disponibilité », c'est-à-dire que le « voyeurisme de l'ethnologue – qui est prise de possession par le regard – se double ici d'un "écouteurisme" permanent caractérisé par la posture inverse² ». Nous ajouterons également le don de corps et de nos capacités personnelles. En effet, pour rencontrer des personnes et augmenter la possibilité de créer des liens, il devenait nécessaire de passer du temps dans des lieux de vie bouddhistes et de s'impliquer dans leurs activités. Ainsi, nous avons donc pris décision d'une présence la plus régulière en multipliant des occasions de participation. Aussi, avons-nous commencé à suivre des activités destinées aux débutants dans le but de mieux nous imprégner de l'enseignement bouddhiste, des techniques de pratique bouddhiste et des codes de comportement dans les différents lieux d'observation. Cette approche nous a aussi conduite à nous impliquer à une multitude d'activités (pratique bouddhiste, ménage, repas, promenades, travaux, etc.). Nous cherchions donc à accentuer le côté de participant.

Pour analyser cet investissement de soi, il paraît nécessaire de porter davantage d'intérêt à notre investissement corporel religieux. En effet, pratiquer le bouddhisme avec les

¹ O. DE SARDAN, « Le "je" méthodologique. Implication et explication dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie* 41/3 (2000), p. 434.

² O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, op. cit., p. 53.

enquêtés, ce qui nous semblait au départ peu propice à la création de liens personnels, s'est avéré devenir une nécessité absolue. Les liens de confiance entre pratiquants ne se réalisaient pas exclusivement par l'intermédiaire d'échanges de paroles. Nous avons donc considéré la pratique bouddhiste comme une méthode d'intégration au sein des collectifs bouddhistes. Être perçue comme pratiquante ou comme sociologue-pratiquante nous semblait indispensable pour les besoins de notre enquête. Un pratiquant n'a d'ailleurs pas manqué de nous exprimer que lors de notre prochaine venue au temple, nous viendrions pour nous-mêmes et non pas pour notre thèse¹. Nous avons parfois été tellement assimilée au collectif, y compris par les responsables d'organisations, que l'on nous a même demandé d'accueillir des visiteurs dans un temple zen pour leur donner des informations sur le lieu et la pratique du bouddhisme zen².

Cet investissement religieux n'était cependant pas évident. Les expériences du « vide mental », de « l'instant présent » ou de la « conscience du corps », pour reprendre des expressions des pratiquants, nous ont permis de bien mieux nous rapprocher des pratiquants et de comprendre ce qu'ils cherchaient à nous exprimer dans leurs propos liés aux pratiques religieuses. Mais pour nous, cet engagement corporel était aussi source de souffrance, de frustration, d'énerverment et parfois même de sentiment de perte de temps. Sur ce point, Olivier de Sardan exprime qu'il est difficile de mener une enquête ethnographique pour des activités qui « n'inspireraient que dédain ou ennui³ », ce qui fait que l'ethnographie apporte peu d'outils pour gérer des situations semblables. Ce rapport subjectif à la pratique méditative nous a également empêchée de participer à certains types de séjours bouddhistes et d'y prolonger notre présence au-delà quelques jours.

Si nous avons, de temps à autre, expérimenté ce que nos interviewés nous confiaient au moment des entretiens, nous n'avons jamais entrepris d'en faire une auto-analyse⁴. Notre expérience du bouddhisme n'a donc pas pu être identique à celle des pratiquants bouddhistes, puisque la familiarisation absolue en était exclue.

Nous avons aussi cherché à maintenir une relation régulière avec les pratiquants par des discussions informelles portant sur leurs expériences, leurs opinions et leurs vécus quotidiens. De ce fait, nous avons aussi révélé certains aspects de notre vie personnelle, de nos opinions et surtout, de notre recherche et notre intérêt pour le bouddhisme. Nous avons même partagé des moments de convivialité avec des pratiquants dans, mais aussi en dehors des espaces bouddhistes.

¹ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 15/10/2011.

² Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 18/09/2011.

³ O. DE SARDAN, *op. cit.*, p. 434.

⁴ Loïc Wacquant adopte également cette approche lors de son étude de la boxe dans un quartier populaire aux États-Unis (L. J. D. WACQUANT, « Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur », *Actes de la recherche en sciences sociales* 80/2 [1989], p. 33-67). Pour les terrains religieux, voir H. A. BERGER, *A Community of Witches. Contemporary Neo-paganism and*

En République tchèque, nous avons particulièrement eu l'impression d'une plus grande proximité avec nos enquêtés, que nous attribuons, au-delà de notre appartenance aux classes moyennes éduquées, au partage d'un même espace linguistique¹ et à la proximité de l'âge.

Dans les deux pays, des liens qui pouvaient être rapprochés de ceux de l'amitié se sont développés avec quelques pratiquants. La frontière qui existait entre nous et les interviewés est devenue par moments encore plus étroite, notamment en République tchèque où nous avons croisé sur le terrain quelques-uns de nos amis ou amis de nos amis, c'est-à-dire les personnes que nous avons connues avant l'enquête, à l'école ou à l'université, et en dehors de tout intérêt d'une enquête de terrain.

Toutefois, ces échanges informels n'ont pas toujours été possibles en raison du caractère des rencontres bouddhistes, et ils ne se sont parfois limités qu'à des interactions verbales plus fermées, notamment avec les représentants en France du bouddhisme zen.

Nous avons aussi constaté que le fait d'être une chercheuse nous a facilité notre mise en relations avec les pratiquants masculins, alors que nos liens ont été plus difficiles à nouer avec les pratiquantes. Ce contexte nous a obligée à devoir gérer certaines situations de séduction de la part des pratiquants.

Comme le constate aussi Schwartz, le sociologue s'épuise par la recherche de la familiarité entraînant le don de soi². Cet épuisement provient, d'une part, de la participation à toutes sortes d'activités sur une longue durée, de l'attente des réponses aux demandes d'entretien, de l'expérience de rendez-vous manqués, de la recherche de l'accès aux terrains de plus en plus larges, ou de démarches destinées à surmonter des interdictions de poursuivre l'enquête, obstacles sur lesquels nous reviendrons un peu plus loin dans ce chapitre. Par ailleurs, obligés de cumuler notre travail scientifique avec celui d'une activité salariée sur le long terme, mais aussi de devoir changer de direction de recherche, nous a souvent conduite à un état d'épuisement physique et mental. Nous comprenons donc bien ce que Schwartz dénomme le « don excessif³ ».

Witchcraft in the United States, Columbia, University of South Carolina Press, 1999 ; M. PAGIS, « From Abstract Concepts to Experiential Knowledge. Embodying Enlightenment in a Meditation Center », *Qualitative Sociology* 33/4 (2010), p. 469-489.

¹ Nous avons commencé notre enquête en France après un an d'études supérieures, ce qui nous a permis d'acquérir des compétences linguistiques en français suffisantes sans toutefois de nous faire bilingue.

² O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, *op. cit.*, p. 53.

³ *Ibid.*, p. 53.

3.2. La recherche de la « juste distance »

Tout au long de notre démarche de familiarisation s'est posée la question des limites de notre participation et de l'empathie que nous pouvions éprouver pour les pratiquants. En effet, nous l'avons déjà mentionné, la « conversion » au bouddhisme, c'est-à-dire le fait de devenir *insider*, ne nous semblait pas nécessaire pour bien conduire notre enquête de terrain¹, et elle nous était de plus inaccessible.

Il nous a donc fallu nous questionner davantage sur l'adoption de cette « juste distance² » avec les enquêtés dont parle Alban Bensa. Il s'agit d'une posture qui permet de rompre avec le sentiment de proximité. Il nous a donc paru important d'apprendre à prendre du recul, qui a été facilité par la distance que nous avons choisi d'entretenir avec la pratique bouddhiste. Nous avons aussi activement adopté la stratégie de nous présenter systématiquement aux responsables d'organisation en tant que sociologue, et n'avons pas non plus masqué notre identité universitaire aux pratiquants. C'est également cette posture du scientifique désintéressé que nous avons mise en avant lorsqu'on nous demandait de nous engager davantage dans le bouddhisme, dans des situations où certaines personnes essayaient de nous « convertir », et dans les cas où nous étions interrogée pour évaluer le bouddhisme ou porter un jugement sur telle activité bouddhiste ou sur tel maître. Nous avons aussi décliné, en nous revendiquant de notre statut de chercheur, la demande qui nous avait été exprimée de devenir le guide d'un temple zen.

Toutefois, nous n'avons pas systématiquement revendiqué l'identité exclusive de chercheur et nous ne nous sommes pas opposée à des remarques qui nous assignaient à un statut de pratiquant. Nous nous serions engagée d'une certaine façon dans le « cynisme méthodologique » dont parle de Sardan lorsqu'on laisse croire aux indigènes qu'on partage leurs convictions³.

Notre souci de prendre une certaine distance avec les pratiquants n'est pas éloigné de celui de certains responsables qui nous reprochaient d'être perçue comme pratiquante par les pratiquants eux-mêmes. Pour eux, notre longue présence sur le terrain avec notre participation aux activités bouddhistes devenait trompeuse pour les pratiquants. Ce sont surtout les responsables de la *Sōka-gakkai* et de la *Diamond Way* qui insistaient sur ce point, nous renvoyant indirectement à ce cynisme.

Depuis notre première rencontre avec l'organisation, et de façon répétée au moment de chaque nouvelle rencontre, la *Sōka-gakkai* nous obligeait de nous présenter en tant que

¹ Cf. O. DE SARDAN, *op. cit.*, p. 430-431.

² A. BENSA, « De la relation ethnographique. À la recherche de la juste distance », *Enquête* 1 (1995), p. 131-140 ; M. AVANZA, « Comment faire l'ethnographie quand on n'aime pas "ses indigènes" ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe », dans D. FASSIN – A. BENSA (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, 2008, p. 51.

³ O. DE SARDAN, *op. cit.*, p. 428.

chercheur et d'expliquer à l'ensemble des participants les raisons de notre présence. Une plus grande distance s'est alors établie entre nous et les pratiquants, ce qui nous a empêchée de pratiquer ce bouddhisme de l'intérieur. Pour la *Diamond Way*, l'interdiction d'accès au terrain déjà mentionnée a été causée par cette demande de mise à distance, tout comme l'interdiction de participer aux weekends de pratique religieuse du fait de notre statut de chercheur.

Les responsables nous renvoyaient de ce fait à notre condition de chercheur et demandaient qu'elle soit respectée à travers notre éloignement affectif et la vertu du désintéressement scientifique. Leur attitude montre donc que la minimisation totale de la distance n'était pas possible et que le fait de créer de la distance pouvait même être demandé par les participants de l'enquête.

Ainsi, notre volonté d'adopter la juste distance n'est pas non plus possible sans une interrogation sur la perception que les interviewés se font de nous, perception qui oscillait entre soit d'être comme eux une pratiquante, soit d'être une personne extérieure. Comme le résume l'anthropologue Bensa à partir du travail de Jeanne Favret-Saada : « [L]a juste distance en ethnologie est moins le maintien de l'observateur dans une voie moyenne, à mi-chemin de soi et de l'autre, que l'incessant parcours des différentes places que les membres de la société d'accueil vous assignent¹. »

Il se précise donc que « [l'ethnologue] ne fonctionnera jamais comme un tiers parmi d'autres² », et que la distance entre le chercheur et l'observé ne pourra jamais disparaître. En revanche, le chercheur peut adopter un statut entre la position émique, de l'intérieur, et étique, de l'extérieur : « Nettement plus intégré et familier, de par sa résidence locale et/ou sa présence prolongée et/ou sa compétence culturelle, qu'un simple visiteur ou un touriste, qu'un enquêteur ou un expert de passage, il [le chercheur] n'est pas pour autant un véritable acteur direct du jeu local. Il y a cependant son rôle propre³. » Dans notre cas, le rôle qui nous caractérisait le mieux serait celui de chercheur-pratiquant ou de chercheur-intéressé-par-le-bouddhisme.

C'est à partir de ce rôle ambigu que nous comprenons que la présence du chercheur perturbe nécessairement le milieu observé. Il faut assumer sa position d'observateur-perturbateur comme le conseille aussi Schwarz pour qui « [l'observateur] n'a jamais accès, en l'observé, qu'à des comportements induits par sa propre présence. Les personnages qu'il regarde sont des sujets modifiés par son observation, non les sujets "en eux-mêmes"¹ ». Mais l'assumer n'empêche pas d'essayer d'en tirer le meilleur parti : « Nous supposons donc que la rencontre de l'ethnologue représente pour ses interlocuteurs un événement

¹ A. BENSA, *op. cit.*, p. 136.

² O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, *op. cit.*, p. 47.

³ O. DE SARDAN, *op. cit.*, p. 433.

susceptible de précipiter chez eux des comportements perturbés signifiants, à travers lesquels ils vont lui exprimer quelque chose de ce qu'ils cherchent à être et à ne pas être². »

3.3. Les rapports de force

Il ne faut pas oublier que les enquêtés peuvent répondre à notre demande d'enquête dans le but de bénéficier de notre travail à leur tour. Comme l'exprime clairement Schwartz dans son enquête sur des ouvriers : « En fait, mes interlocuteurs ne pouvaient supporter ma demande qu'à une seule condition : qu'elle fût, d'une manière ou d'une autre, équilibrée par la leur propre³. »

Lorsque certains pratiquants ont appris la raison de notre présence sur leur lieu de pratique, un intérêt positif a plutôt été suscité chez eux, à tel point qu'ils venaient parfois vers nous sans que nous les ayons sollicités. À partir de ce moment, nous pouvions être identifiée comme une experte du bouddhisme. Les discussions s'orientaient alors sur des aspects doctrinaux, des adaptations du bouddhisme en Occident et sur l'objectif de notre recherche. Sur ce dernier point, nous avons cherché à rester très général, en l'expliquant comme un travail comparatif sur le bouddhisme en France et en République tchèque, leur fonctionnement organisationnel et les vécus individuels. Puisque le cadre théorique de la culture de consommation ne s'est imposé qu'à l'issue de notre enquête de terrain, la question du rôle de cette culture n'a jamais été abordée comme une réaction vis-à-vis de notre sujet de thèse.

Lors de la conduite de nos entretiens, nous avons constaté que notre rencontre donnait aux pratiquants la possibilité d'éclairer certaines particularités de leur engagement, mais aussi d'approfondir leur propre réflexion sur le bouddhisme. Dans ce sens, nos interactions s'inscrivaient donc dans la continuité de la réflexivité encouragée par la pratique bouddhiste et permettaient aussi aux participants de notre étude de structurer et d'accroître leur identité de pratiquants.

Notre enquête nous a également permis de donner une certaine forme de reconnaissance aux pratiquants et à leurs organisations dans la situation de marginalisation dans laquelle ils pouvaient se trouver. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Pour les organisations, notre présence traduisait aux yeux des responsables une certaine validation de leur bouddhisme et l'ouverture organisationnelle vers l'extérieur. C'est dans cette même

¹ O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, op. cit., p. 41.

² *Ibid.*, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 39.

logique qu'il faut situer certaines interdictions relevées sur les terrains d'étude, comme par exemple, l'évitement de sujets polémiques ou l'étouffement des conflits dans les organisations. Il nous a ainsi été impossible d'assister à une discussion sur un nouveau centre à Prague, pour lequel la municipalité avait commencé à dresser quelques obstacles¹. Par leurs discours et comportements, les pratiquants pouvaient ainsi chercher à construire une bonne image d'eux-mêmes et des organisations auxquelles ils étaient rattachés.

Notre présence pouvait aussi être perçue comme un moyen de nous convertir au bouddhisme, ou des personnes qui lui étaient extérieures. Un moine nous a ainsi exprimé que notre travail était un moyen d'attirer au bouddhisme des personnes qui ne l'auraient pas rencontré autrement². Notre présence pouvait donc aussi servir à propager le bouddhisme.

Le pouvoir ne se situait donc pas nécessairement du côté du chercheur. Nous pouvions même être mise en situation de subordination du fait que, par notre participation, nous nous inscrivions dans la structure hiérarchique des organisations bouddhistes, reflétant l'identité plus proche d'un pratiquant ordinaire que celle d'un responsable ou d'un virtuose bouddhiste. Certaines rencontres nous restaient donc inaccessibles, de même que ne nous étaient pas transmises des informations destinées à certains groupes avancés de pratiquants.

Ce jeu de pouvoir ne pouvait toutefois pas instaurer des relations égalitaires, car si les pratiquants cherchaient à bénéficier de notre présence, nous nous nourrissions de leurs vécus personnels pour les besoins de notre enquête et pour en tirer profit dans le milieu universitaire, ce que Schwartz avait déjà souligné dans son enquête sur les ouvriers³. Ce rapport déséquilibré figurait un autre versant du cynisme de l'enquêteur, parce qu'il concernerait l'ensemble des interactions qui échappaient aux règles de l'échange social et se rapprochaient davantage d'une usurpation de l'intimité des acteurs : « L'oscillation constante entre vol et don excessif interdit à la relation enquêteur/enquêtés d'atteindre cette équilibration par réciprocité qui caractérise le véritable échange⁴. » Ainsi, les enquêtés s'opposent à ce rapport inégalitaire. Tous n'étaient pas favorables ou inconditionnellement ouverts. Certains avaient décliné notre demande d'entretien, alors que d'autres se maintenaient à distance de nous. Dans ce sens, la situation la plus problématique s'est trouvée dans la *Sōka-gakkai* puisque, une fois que nous étions présente lors d'une rencontre bouddhiste, il était impossible de nous éviter. Les pratiquants étaient donc limités dans leur liberté de décider eux-mêmes de participer ou non au travail d'enquête. Nous avons ainsi appris indirectement que notre présence n'était pas la bienvenue pour tous. Ce malaise est

¹ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 04/07/2012.

² Journal de terrain de la *Sótó Zen ČR*, le 05/10/2012.

³ O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, op. cit., p. 50-53.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

aussi à mettre en relation avec le caractère particulier de l'activité de la *Sōka-gakkai*, où les pratiquants sont invités à révéler des aspects intimes de leur vie.

Nous pouvons mieux comprendre ce jeu de pouvoir lors des analyses de notre présence sur les terrains de la *Sōka-gakkai* et la *Diamond Way*. Souvent montrées du doigt par le grand public ou par la recherche universitaire, ces organisations oscillent entre leur quête de reconnaissance et d'ouverture vers l'extérieur, et le souci de se préserver. C'est sa recherche de reconnaissance et sa volonté de se montrer accueillante qui ont rendu possible notre accès à la *Sōka-gakkai* et le renouvellement de nos contacts¹. Parallèlement, notre présence sur le terrain dans le cadre de l'observation participante a nécessité l'établissement d'un contact permanent avec des responsables locaux et nationaux de l'organisation. Ses responsables vivaient dans la crainte qu'elle fasse, en raison d'expériences antérieures, une nouvelle fois l'objet d'une étude diffamatoire ou anti-sectaire. Notre présence sur le terrain a donc été tolérée plutôt qu'encouragée. À titre d'exemple, lors d'un séminaire bouddhiste, la responsable locale nous a présentée aux participants en soulignant que nous n'étions là que pour observer et qu'il ne fallait donc pas nous adresser la parole² ! L'ouverture s'est donc jointe à la restriction de notre liberté d'enquêter dans l'objectif de minimiser des possibilités d'interactions non maîtrisées par l'organisation.

Cette crainte envers ce que nous représentions et la volonté de maîtriser leurs relations à notre égard se sont également manifestées au sujet des entretiens. Nous avons été contrainte de nous rendre à Paris à deux reprises pour expliquer notre approche aux responsables de *Sōka-gakkai*, et de leur envoyer notre problématique de recherche avec le guide d'entretien dans une version abrégée. Malgré nos efforts, nous n'avons obtenu l'autorisation d'entreprendre des entretiens qu'à partir de l'hiver 2011, avec un encadrement très strict : interdiction du dictaphone, choix des pratiquants par l'organisation et présence d'une tierce personne au moment de l'interview. Nous avons trouvé ces deux dernières demandes impossibles à respecter. Notre situation n'a pu être débloquée que grâce à l'intervention d'un chercheur confirmé connu par l'organisation. Nous avons ainsi pu choisir nos interlocuteurs qui pouvaient nous autoriser l'usage du dictaphone et nous mettre à les interviewer individuellement. L'organisation tenait donc à nous permettre de poursuivre notre recherche, pour être légitimée par elle tout en la craignant. En cherchant à en assurer la

¹ Le premier contact avec le mouvement a été pris par téléphone en novembre 2009 après plusieurs tentatives inabouties par la voie électronique. Nous avons demandé à la secrétaire du siège organisationnel à Paris de nous mettre en relation avec un responsable strasbourgeois, en nous présentant comme sociologue intéressé scientifiquement et personnellement par la *Sōka-gakkai*. À la suite de cet appel, nous avons été contactée à mi-décembre par la responsable régionale, et introduite dans un groupe de jeunes dirigé par une jeune fille. Ces deux personnes sont devenues nos interlocutrices régulières pendant l'année d'enquête liée à la préparation de notre Master 2.

² Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 16/05/2012.

maîtrise, elle attestait le déséquilibre de pouvoir entre notre statut de chercheur et celui de l'organisation religieuse qu'elle représentait.

Auprès de la *Diamond Way*, le terrain d'étude s'est également montré plus difficile d'accès pour la conduite de notre enquête. Si notre présence sur ce terrain a finalement été acceptée, c'est surtout du fait de notre attache universitaire en France, de notre niveau d'étude et du caractère de notre recherche qui portait également sur d'autres organisations bouddhistes. Ces aspects étaient aussi les garants de notre neutralité vis-à-vis de l'organisation, qui se méfiait de la recherche sociologique pour avoir été critiquée antérieurement, par des milieux académiques tchèques, pour son adaptation du bouddhisme et ses tendances sectaires. Dans la recherche de reconnaissance de son ouverture au monde académique et au monde extérieur dans sa globalité, nos déplacements pour participer à des activités bouddhistes ont été encouragés et nous étions régulièrement adressée aux personnes responsables. Cependant, à une exception, il ne nous a pas été possible de participer aux rencontres organisationnelles, qui n'étaient ouvertes qu'aux pratiquants.

Par ailleurs, sa direction nationale conseillait à des pratiquants de la prévenir de toute demande d'entretien et d'entreprendre avec nous les interviews sans dictaphone. Enfin, pendant la période d'hiver 2012, un entretien a été annulé par l'organisation et nous nous sommes trouvée exclue du terrain d'étude après y avoir été accueillie durant un mois. La situation s'est ensuite stabilisée grâce à notre départ pour la France et la fin imminente de l'enquête elle-même.

Comme pour la *Sōka-gakkai*, la *Diamond Way* a voulu montrer son ouverture en nous autorisant son accès et en encourageant le développement de notre travail de recherche, tout en restreignant nos possibilités d'enquête afin de maîtriser son image. Nous nous trouvons donc sur un terrain mouvant entre l'alliance et la méfiance, notamment dans ces deux organisations, qui nous avaient ouvert certaines portes tout en en fermant d'autres.

Pour Schwartz, la situation d'instrumentalisation qui conduit à déposséder les enquêtés semble propre à la méthode ethnographique. Elle ne peut pas être résolue par la consultation postérieure des résultats par les enquêtés. Comme le montre cet auteur, l'objectivation des enquêtés dans une analyse sociologique ne donne qu'une possibilité illusoire sur un possible retour de l'ethnologue sur le terrain, afin de discuter des résultats avec les personnes concernées :

« Il ne servirait à rien d'espérer annuler les effets de cette dépossession en misant sur un hypothétique "retour" de l'enquête vers les enquêtés : qui peut croire, en effet que ceux-

ci, à la lecture d'un livre où leur vie est réifiée, supporteraient le simple fait de leur propre objectivation ainsi que la manière dont il est parlé d'eux¹ ? »

Cette analyse ayant été confirmée par notre propre expérience du retour sur le terrain avec l'ébauche de notre mémoire de Master 2, nous n'avons pas entrepris de démarche de consultation de notre thèse par les participants.

Pour nous résumer, nous nous sommes donc investie physiquement et affectivement sur les terrains d'étude choisis pour chercher à comprendre le phénomène du bouddhisme de convertis, et pour accéder plus facilement à l'expérience des pratiquants. En nous rendant familière, nous nous sommes rapprochée des enquêtés en en payant le prix par un épuisement. En même temps, notre expérience ethnographique atteste d'un univers bouddhiste organisé, hiérarchique et parfois contraignant dans lequel l'enquêteur se comporte de façon cynique entre familiarité et prise de distance pour recueillir des données auprès de la population étudiée. Aussi, le fait d'explicitier notre démarche et les obstacles que nous avons rencontrés représente également un processus nécessaire dans l'approche méthodologique, parce qu'ils impactent la production des données finales, perturbées par l'enquête elle-même.

4. L'approche compréhensive et les méthodes inductives d'analyse

Après avoir développé le contexte dans lequel nos données ont été collectées, les méthodes que nous avons mobilisées et les interrogations soulevées par nos expériences de terrain, il nous appartient maintenant de préciser comment ce matériel a été analysé. Aussi avons-nous trouvé essentiel de partir d'une démarche inductive qui s'est mise en place dans le cadre épistémologique de la sociologie compréhensive, et donc de tracer des lignes significatives de cette tradition sociologique. Lors du processus d'analyse, cette approche se lie aussi à l'inspiration de la théorie enracinée.

¹ O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, op. cit., p. 52.

4.1. La sociologie compréhensive comme approche épistémologique

Il convient de clarifier la posture épistémologique qui a guidé notre choix des méthodes et notre approche de l'analyse de l'observation participante et des entretiens. Nous avons cherché à accéder à la connaissance sociologique à travers le « sens subjectif » que les pratiquants donnent à leurs engagements bouddhistes et vécus de bouddhistes. La principale démarche que nous avons adoptée est donc celle de la sociologie compréhensive. Sans la présenter de façon exhaustive¹, il convient de dire qu'elle invite à « comprendre par interprétation [...] l'activité sociale et par là [...] expliquer causalement [...] son déroulement et ses effets² ». Pour Max Weber, les actions significatives des acteurs sociaux sont donc situées au centre de l'intérêt : « [E]xpliquer une activité sociale, c'est montrer qu'elle est le résultat d'un sens subjectivement visé qu'il s'agit de comprendre³. » C'est ce sens qui motive l'activité sociale. Sa compréhension sociologique se fait par l'interprétation et par l'approche rationnelle. L'action est donc comparée à des expériences analogues et des possibilités d'explication des motivations des acteurs sont imaginées.

En accord avec le sociologue Patrick Watier et la démarche de la sociologie compréhensive, nous passerons de la compréhension ordinaire à la compréhension savante qui relève « du raffinement ou du contrôle du sens commun plutôt que celle de la rupture⁴ ». Ce constat s'appuie sur le présupposé que les sujets interrogés partagent un monde commun avec le sociologue⁵. Par ailleurs, comme les autres acteurs sociaux, le sociologue part des mêmes capacités d'imagination et d'interprétation acquises dans la vie courante, d'un savoir ordinaire. Ce sens commun traduit une « capacité cognitive, mais aussi [un] savoir social sur le social⁶ ». Dans cette perspective, nous donnerons aux acteurs sociaux la capacité de s'exprimer sur leurs actions et leurs raisonnements et d'en rendre compte.

Toutefois, ce choix ne veut pas dire que le « savoir intuitif » est déjà une science⁷ : il est développé par le sociologue. Nous considérons de plus qu'il est possible de chercher ce sens subjectif et de construire un savoir scientifique, parce que l'approche compréhensive ne signifie pas la paraphrase ni l'alignement sur les discours des pratiquants. Il convient donc de poursuivre le mouvement de distanciation dans l'analyse pour objectiver des données en nous assurant de notre position de neutralité axiologique, c'est-à-dire de la posture méthodologique selon laquelle le sociologue ne devrait pas porter de jugement sur les faits

¹ Voir la synthèse de Patrick Watier (P. WATIER, *Une introduction à la sociologie compréhensive*, Belfort, Circé, 2002).

² M. WEBER, *Économie et société*, I : *Les catégories de la sociologie* (trad. par J. Freund et al., sous la direction de J. Chavy – É. de Dampierre), Paris, Pocket, 1995, p. 28.

³ F. GONTHIER, « Weber et la notion de "compréhension" », *Cahiers internationaux de sociologie* 116/1 (2004), p. 37.

⁴ P. WATIER, « La compréhension revisitée », *Sociétés* 114/4 (2011), p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 17-20.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁷ *Ibid.*, p. 22.

étudiés¹. Il lui appartient de les interpréter en respectant l'objectivité scientifique. Ses propres valeurs et convictions n'ont pas à interférer.

Dans cette démarche compréhensive, nous prenons donc en compte la dimension normative des discours bouddhistes. Il se peut en effet que différentes motivations ont pu entraîner des discours qui ne reflètent pas simplement la réalité, situation courante en recherche qualitative selon le sociologue Frédéric Gonthier². Cet auteur montre que les discours des acteurs sociaux peuvent également être marqués par la norme sociale³. Pour sa part, Bourdieu suggère ainsi de prendre les discours comme des représentations de la réalité, dont l'objectif est d'être partagées afin d'agir sur l'interlocuteur⁴.

En effet, durant les discussions et les entretiens, nous avons rapidement remarqué, notamment chez les pratiquants plus expérimentés, une volonté de se tenir au plus près de l'enseignement bouddhiste orthodoxe. Cette normativité dogmatique des discours des acteurs sociaux religieux a déjà été soulignée par la sociologue des religions canadienne Géraldine Mossière dans le cas particulier des converties musulmanes⁵. Il s'agit du fait que les pratiquants tiennent des propos normatifs par rapport à leur groupe bouddhiste et à son enseignement. Ils peuvent se positionner davantage en tant que représentants du bouddhisme que comme des pratiquants singuliers. Ils peuvent ainsi chercher à transmettre la doctrine bouddhiste de façon orthodoxe au lieu de partager avec nous leurs propres opinions et vécus. Cependant, dans notre optique, les discours normatifs co-construisent ce vécu en tant qu'idéaux à viser et à transmettre.

Il devenait donc nécessaire de prendre conscience de la capacité des interviewés à utiliser des stratégies lors de l'enquête⁶, les découvrir pour dépasser des *a priori* positifs du terrain, et revenir d'une « hallucination » ou d'une « représentation très théâtralisée » sur terre pour problématiser les discours et les observations⁷. Pour Bensa, cette position rend par la suite possible « de dévoiler l'autre simultanément de l'intérieur (« tel qu'en lui-même ») et de l'extérieur (tel qu'il apparaît à l'observation)¹ ».

C'est à partir de cette posture épistémologique que nous avons entrepris l'analyse en nous inspirant aussi de la théorie enracinée.

¹ M. WEBER, *Essais sur la théorie de la science* (trad. de l'allemand et introduit par J. Freund), Paris, Plon, 1965.

² F. GONTHIER, « Conduire un entretien. Les quatre temps », dans S. ABRIAL – J.-P. BOZONNET – F. GONTHIER *et al.*, *Enquêtes qualitatives, enquêtes quantitatives*. Sous la direction de P. Bréchon, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2011, p. 51-52.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.

⁵ G. MOSSIERE, *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 60.

⁶ F. BONNET, « La distance sociale dans le travail de terrain. Compétence stratégique et compétence culturelle dans l'interaction d'enquête », *Genèse* 73/4 (2008), p. 59.

⁷ O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, *op. cit.*, p. 55.

4.2. La théorie enracinée comme méthode d'analyse

Afin de pouvoir réaliser l'analyse de nos données dans la continuité de notre posture épistémologique de la sociologie compréhensive, nous avons choisi de nous inspirer de la théorie enracinée, sans l'adopter de façon globale pour des raisons pragmatiques liées au déroulement de notre recherche.

L'origine de la théorie enracinée se situe dans les années 1960 dans l'ouvrage de Barney Glaser et d'Anselm Strauss *Discovery of Grounded Theory* (1967)². Elle se démarque de l'approche déductive³, pour prôner une approche inductive. Son principe est qu'une théorie peut naître des données collectées et analysées de façon créative sans qu'elle ait été définie à l'avance⁴. Méthode compréhensive, la théorie enracinée situe la rupture épistémologique par rapport à des théories préexistantes. Dans sa version plus pragmatique, supposant une certaine connaissance sociologique, elle est présentée par Anselm Strauss et Juliet Corbin dans *Les fondements de la recherche qualitative* (2004) :

« Nous ne plaquons pas nos interprétations sur les données pas plus que nous ne laissons les interprétations émerger des données. Nous reconnaissons davantage l'élément humain dans l'analyse et la potentialité de distorsions possibles de sens. C'est la raison pour laquelle nous estimons important que l'analyste valide ses interprétations par la comparaison constante d'une partie des données à l'autre⁵. »

Suivant cette attitude pragmatique, ces derniers auteurs recommandent une connaissance sociologique préalable du sujet de recherche qu'il faut approfondir durant le déroulement de la recherche⁶. Les données doivent être comparées à d'autres exemples de la recherche sociologique pour faciliter l'émergence de catégories spécifiques au terrain de recherche. Ce sont des faits empiriques qui vérifient la validité d'un concept.

La théorie enracinée ne vise pas de validation d'hypothèses, mais elle part d'une question initiale formulée de façon élargie⁷. Le chercheur est guidé par les données de l'enquête dans un mouvement constant de va-et-vient entre le terrain et ses hypothèses explicatives :

« L'essence de la théorisation est constituée par l'interaction entre l'élaboration des inductions (dérivation des concepts, de leurs propriétés et des dimensions des données) et des déductions (faire des hypothèses par rapport aux relations entre les concepts,

¹ A. Bensa, *op. cit.*, p. 132.

² B. G. GLASER – A. L. STRAUSS, *Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine, 1967.

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴ A. STRAUSS – J. CORBIN, *Les fondements de la recherche qualitative. Techniques et procédures de développement de la théorie enracinée* (trad. de l'anglais par M.-H. Soulet), Fribourg, Academic Press Fribourg, 2004, p. 30-31.

⁵ *Ibid.*, p. 172.

⁶ *Ibid.*, p. 67-77.

⁷ *Ibid.*, p. 28-30.

relations qui dérivent elle aussi des données, mais de données qui ont été abstraites des données brutes par l'analyste)¹. »

Nous pouvons illustrer cette approche pour notre propre travail de recherche. En parallèle à l'analyse de nos données empiriques, nous les avons confrontées aux théories sociologiques relatives aux sectes religieuses ou l'individualisation du croire, inspirées principalement des travaux de Hervieu-Léger². Mais, très rapidement, nous avons été conduite à chercher des théories sociologiques qui nous permettraient de mieux saisir le sens de nos données, comme celles portant sur la logique de services, l'identité ou le tournant subjectif, auxquelles nous ne nous étions pas référée au début de l'approche théorique de notre sujet de recherche. Ces aspects théoriques fonctionnaient davantage comme des hypothèses explicatives auxquelles nous guidaient des cas empiriques de notre recherche considérés comme indices, et qui étaient continuellement confrontées à d'autres données empiriques.

Plus concrètement, la construction théorique commence par l'ordonnancement conceptuel, c'est-à-dire « l'organisation de données dans des catégories discrètes [...] en fonction de leurs propriétés et de leurs dimensions, puis de l'utilisation de la description pour élucider ces catégories³ ». Ces catégories traduisent des thèmes ou des concepts qui sont reliés entre eux. Elles sont décrites à l'aide de plusieurs propriétés dont chacune peut être mesurée. Par la suite, les concepts sont liés par des énoncés de relations et placés dans un schème logique et systématique qui explique le phénomène étudié.

Les catégories émergent dans le processus de codage qui est une forme de fragmentation des données. Ce codage doit être très détaillé au début puisqu'il s'appuie sur une microanalyse des données. Il est conseillé de procéder au codage « ligne par ligne » pour faire apparaître des catégories⁴. À ce stade, les auteurs conseillent de faire évoluer les questions posées aux interviewés en fonction des premières analyses, ce que nous n'avons pas fait, ayant choisi de conserver le guide d'entretien tout au long de la recherche. En effet, les premières analyses ont été effectuées lorsque la recherche de terrain a été déjà suffisamment avancée du côté français, mais bien moins du côté tchèque. Ne sachant pas si le terrain tchèque allait produire des résultats similaires, nous avons conservé le guide d'entretien pour assurer une éventuelle comparaison entre les deux terrains nationaux.

De plus, l'obligation de travailler pour gagner notre vie impliquant peu de temps disponible pour une distanciation par rapport aux données, leur analyse n'a pu véritablement être effectuée qu'à l'issue de l'enquête de terrain. Ce n'est qu'à la suite de notre éloignement

¹ *Ibid.*, p. 43.

² Par exemple D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*

³ A. STRAUSS – J. CORBIN, *op. cit.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

physique des enquêtés que nous avons pu nous détacher des particularités de chaque terrain.

Face à des données, le chercheur adopte d'abord l'outil analytique du « codage ouvert » pour identifier des concepts, des propriétés et des dimensions¹. Il s'agit le plus souvent des codes qui retiennent la formulation exacte des individus comme, par exemple, « Dalaï-lama », « bouddhisme » ou « pratique ». Par ce codage systématique, le chercheur interprète les propos des interviewés. Nous avons systématiquement codé cinq entretiens avec des pratiquants débutants et avancés. Ce travail nous a permis de déterminer plusieurs centaines de codes que nous avons regroupés dans des codes plus élargis. De ce fait, les codes utilisés sont ancrés dans des données, bien que leur dénomination finale s'inspire déjà de la réflexion sociologique, comme par exemple le terme de « réflexivité » pour différents processus cognitifs identifiés lors de nos entretiens. Cet ancrage fonctionne comme l'une des manières de prévention du risque de surinterprétation².

En parallèle avec le code ouvert, le chercheur procède au « codage axial » pour constituer des catégories, en cherchant des relations et en définissant des propriétés et des dimensions. Grâce à ces codages, les codes deviennent des catégories étoffées :

« Même si le codage axial se différencie du codage ouvert quant à son objectif, il ne s'agit pas nécessairement d'étapes analytiques séquentielles, pas plus que l'étiquetage n'est distinct du codage ouvert. Le codage axial nécessite certes que l'analyste ait quelques catégories, mais aussi le sens de la manière dont les catégories interreliées commencent à émerger lors du codage ouvert³. »

Grâce à ce codage axial, on peut développer des catégories et établir des relations entre elles. Par exemple, nous avons rassemblé sous le code unique de « réflexivité » les codes de « doute », de « concentration » ou d'« esprit ». Ce code devient ainsi une catégorie dont le « doute » ou la « concentration » ou l'« esprit » sont des propriétés, c'est-à-dire des caractéristiques. Il se rapporte aux codes des « émotions » et de l'« éthique » qui constituent dans ce sens des modalités de cette réflexivité. De la même manière, on pourrait aussi créer un axe autour du code de « réflexivité » allant de l'ignorance des émotions jusqu'à l'intuition émotionnelle. Ce sont des dimensions de la réflexivité, de l'absence de réflexivité à l'idéal de la réflexivité. Enfin, le rapport de la réflexivité au code « pratique » a été décelé. Cette catégorie fonctionne comme le stimulateur de la réflexivité et l'élément à l'origine de son changement.

¹ *Ibid.*, p. 133-176.

² Selon le sociologue Bernad Lahire, chaque interprétation sociologique est une surinterprétation mais le sociologue doit faire attention à ce que celle-ci soit menée de façon contrôlée (B. LAHIRE, « Risquer l'interprétation. Pertinences interprétatives et surinterprétations en sciences sociales », *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie* 3 [1996], p. 61-87).

³ A. STRAUSS – J. CORBIN, *op. cit.*, p. 158.

Pour poursuivre le processus de codage, les auteurs conseillent le « codage sélectif », l'analyste n'effectuant le codage que de certaines parties du corpus. Nous n'avons pas retenu cette technique, mais avons sélectionné plusieurs dizaines de codes par l'intermédiaire desquels nous avons codé les autres entretiens. Cette solution a été choisie en raison de la diversité des bouddhismes étudiés, et du fait qu'il nous semblait que des données étaient susceptibles de nous apporter de nouveaux éléments d'analyse.

Il existe des logiciels qui permettent d'aider un chercheur dans la construction d'une théorie enracinée. Strauss et Corbin conseillent d'utiliser le logiciel Atlas t.i.¹ produit par l'université de Berlin, et mis sur le marché en 1993. Ce logiciel n'est que l'un des nombreux logiciels destinés à l'analyse qualitative de données, et dénommés également CAQDAS (*Computer Assisted Qualitative Data Analysis Software*). Il s'agit d'outils d'organisation et de codage de différents types de données². Ces logiciels ont un grand potentiel. Il convient toutefois d'éclairer leur usage, et tout d'abord ne pas croire à une analyse automatique des données par le logiciel. La place de chercheur reste irremplaçable pour la construction d'une théorie. Ensuite, le travail avec le logiciel n'est pas évident et nécessite un apprentissage approfondi de son utilisation, pour éviter par exemple le risque d'une démultiplication des codes, ou celui de se retrouver avec des codes sans lien avec le modèle conceptuel³. Le chercheur peut même se persuader de trouver un sens dans certains codes.

Ainsi, au vu de notre approche compréhensive et de notre inspiration par la théorie enracinée, il convient de lire la thèse comme le résultat des allers-retours entre le terrain et la théorie bien que, dans notre présentation matérielle, nous ayons privilégié de rendre d'abord explicites les théories sociologiques avant de présenter les résultats de l'enquête. En réalité, nous avons progressé parallèlement dans les parties théorique et empirique. Par conséquent, la première partie théorique est à comprendre comme issue du travail de l'analyse entre les connaissances sociologiques et empiriques. Elle n'existait pas avant la fin de l'analyse des données empiriques. Les différents concepts sociologiques qui y sont présentés ont été continuellement confrontés aux données empiriques pour être finalement écartés, précisés ou enrichis.

¹ *Ibid.*, p. 319.

² B. SMIT, « Computer Assisted Qualitative Data Software. Friend or Foe », *South African Computer Journal* 35 (2005), p. 107-111.

³ S. A. BONG, « Debunking Myths in Qualitative Data Analysis », *Forum: Qualitative Social Research* 3/2 (2002), <<http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0202107>>, le 26/06/2019.

5. Quelle méthode comparative ?

En dernier lieu, nous voulons présenter les lignes de notre démarche comparative au niveau macrosociologique. La comparaison entre les formes bouddhistes européennes et asiatiques est caractéristique d'une partie importante des études sur le bouddhisme. Nous avons compris que la multiplicité des terrains étudiés ne nous permettrait pas de développer cette approche en raison du temps consacré à la recherche dans le cadre d'une thèse et de son étendue. De plus, du fait de l'orientation que nous avons donnée à notre recherche, nous avons trouvé plus pertinent – au bout de trois ans d'approfondissement de nos connaissances sur les bouddhismes japonais et tibétain¹ – de nous consacrer à l'analyse macrosociologique du contexte social des pays étudiés, et en particulier de la culture de consommation, au détriment de la comparaison avec les réalités asiatiques.

Quant à l'approche de nos deux terrains nationaux, nous avons commencé notre enquête à la manière d'une étude comparative supposant deux cadres sociaux distincts : celui de la France et celui de la République tchèque. Les sociologues Ulrich Beck et Natan Sznaider dénomment cette approche « nationalisme méthodologique² » (en anglais : « *methodological nationalism* ») qui privilégie l'adéquation du concept de société à l'espace de l'État-nation. Le nationalisme méthodologique « assimile les sociétés aux sociétés nationales et considère les États et leurs gouvernements comme le point d'intérêt principal de l'analyse socio-scientifique³ ». Cependant, au cours de notre enquête, nous avons déjà perçu une très grande proximité dans les discours des pratiquants, leurs différences se situant davantage dans les différentes formes de bouddhisme pratiquées qu'entre les pratiquants français et tchèques eux-mêmes. Ce constat s'est largement confirmé dans la suite de notre analyse. Nous n'étions d'ailleurs pas la seule à découvrir une proximité de deux cas nationaux pour le bouddhisme de convertis. La sociologue Michal Pagis l'avait aussi relevé dans son étude sur les pratiquants bouddhistes *theravāda* en Israël et aux États-Unis⁴. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi d'opter pour la position soutenue

¹ Cette décision a été prise au cours de la troisième année de la thèse après nos lectures approfondies de différents ouvrages et leur comparaison avec les terrains étudiés. Il s'agissait des livres comme H. DUMOULIN, *op. cit.*, 2011 ; M. C. GOLDSTEIN – M. T. KAPSTEIN (dir.), *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*. With a Foreword by O. Schell, Berkeley – London, University of California Press, 1998 ; *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation and Memory*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2000 ; D. MATSUNAGA – A. MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism*, Los Angeles – Tokyo, Buddhist Books International, 1992-1993 ; K. MATSUO, *A History of Japanese Buddhism*, Folkestone, Global Oriental, 2007 ; I. READER, *Religion in Contemporary Japan*, Basingstoke – London, Macmillan, 1991 ; G. RENONDEAU, *La doctrine de Nichiren*, Paris, PUF, 1953 ; G. SAMUEL, *op. cit.*

² U. BECK – N. SZNAIDER, « Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences. A Research Agenda », *British Journal of Sociology* 57/1 (2006), p. 1.

³ « [...] equates societies with nation-state societies and sees states and their governments as the primary focus of social-scientific analysis. » (*ibid.*, p. 3, traduction personnelle).

⁴ M. PAGIS, « From abstract concepts... », *op. cit.*, p. 474.

par le « cosmopolitisme méthodologique¹ » (en anglais : « *methodological cosmopolitanism* »).

Pour le cosmopolitisme méthodologique, « l'organisation nationale comme le principe structurant de l'action sociale et politique ne peut plus servir de point de référence pour guider l'observateur en sciences sociales² ». Ainsi, dans son analyse, le sociologue ne devrait pas partir systématiquement d'une situation nationale. Au lieu de figer et de renforcer les différences, le cosmopolitisme les accepte « en présentant les Autres comme différents et égaux³ ». L'optique cosmopolite conçoit des frontières nationales, territoriales, ethniques, sans contours clairs. Elle perçoit même les individus engagés dans la situation cosmopolite, comme des acteurs de la complexification du monde. Quant à l'aspect méthodologique du cosmopolitisme, si l'État-nation est un concept valable pour l'acteur social et politique, il ne l'est pas forcément pour le sociologue. Le cosmopolitisme méthodologique est donc une posture analytique qui ne nie pas les différences nationales et n'affirme pas la fin de l'État-nation.

Nous avons adopté cette méthodologie parce qu'elle est mieux adaptée à l'analyse de la situation cosmopolite où les phénomènes globaux émergent et sont partagés dans le monde : « [Le cosmopolitisme méthodologique] prend les variantes de la modernité et leur interdépendance globale comme le point de départ pour la réflexion théorique et pour la recherche empirique⁴ ». Le sociologue doit partir de la situation de la modernité partagée qui est en même temps nécessairement variée et interconnectée⁵. Nous assistons au processus du développement des sociétés modernes plurielles et liées ensemble, c'est-à-dire cosmopolites. Ainsi, convient-il de définir les « principes de base » (en anglais : « *basic principles* ») de ces modernités cosmopolites (en anglais : « *cosmopolite modernities* »), les dynamiques et les processus modernes communs⁶ qu'ils suscitent, afin de pouvoir définir la modernité d'un terrain national à l'autre.

Cette approche n'exige cependant pas que les dynamiques modernes prennent partout les mêmes formes institutionnelles⁷. Par exemple, la dynamique moderne de l'individualisation, qui naît dans un contexte démocratique en Europe et se traduit par des

¹ U. BECK – N. SZNAIDER, *op. cit.*, p. 1.

² « [...] *national organization as a structuring principle of societal and political action can no longer serve as the orienting reference point for the social scientific observer.* » (*Ibid.*, p. 4, traduction personnelle).

³ U. BECK, « Nationalisme méthodologique – cosmopolitisme méthodologique. Un changement de paradigme dans les sciences sociales » (trad. de l'anglais par B. Boudou), *Raisons politiques* 54/2 (2014), p. 107.

⁴ « [...] *takes the varieties of modernity and their global interdependencies as a starting point for theoretical reflection and empirical research.* » (U. BECK – E. GRANDE, « Varieties of Second Modernity. The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research », *British Journal of Sociology* 61/3 [2010], p. 412, traduction personnelle).

⁵ Nous retrouvons déjà une idée proche chez Shmuel Noah Eisenstadt (S. N. EISENSTADT, « Multiple Modernities », *Daedalus* 129/1 [2000], p. 1-29), mais cet auteur conçoit différentes modernités autonomes avec des dynamiques propres à chacune d'entre-elles. Il souligne les différences. Les auteurs théorisant le cosmopolitisme méthodologique développent cette théorisation autrement avec des processus modernes interconnectés, accentuant leurs points communs (U. BECK – E. GRANDE, *op. cit.*, p. 414).

⁶ *Ibid.*, p. 413, 415.

⁷ *Ibid.*, p. 415.

lois sur la liberté individuelle, ne s'inscrit pas dans le droit de la même façon en Chine où elle n'est pas associée à la démocratie, bien qu'elle soit présente dans la biographie des Chinois.

Dans notre analyse, cette posture signifie que nous partons d'une base commune sociale, celle de la modernité tardive et celle de la culture de consommation. Nous cheminerons ainsi bien au-delà du cadre national pour considérer la problématique du bouddhisme de convertis dans la culture de consommation, tout en l'étudiant principalement en France et en République tchèque dans une perspective micro-, méso- et macrosociologique.

Si, en l'absence d'une approche comparative systématique, nous avons opté pour le choix de conserver deux terrains nationaux, c'est aussi pour montrer que l'analyse du religieux contemporain ne dépend pas nécessairement d'un cadre purement national. C'est cette conception du contexte social qui fournit l'arrière-plan commun au fonctionnement organisationnel et au vécu individuel, à partir duquel les éventuelles différences nationales peuvent être observées. Ces différences sont à démontrer, elles ne constituent pas le point de départ de l'analyse¹. La nationalité peut donc, parmi d'autres, intervenir comme une variable explicative. Elle n'est pas naturalisée. Nous sommes aidée dans cette conception de l'aspect national par notre approche compréhensive qui s'intéresse aux actions significatives qui construisent la structure macrosociologique.

¹ *Ibid.*, p. 430.

Première partie
Le cadre conceptuel et théorique de
la recherche

Afin d'étudier notre objet, le bouddhisme de convertis dans la culture de consommation, il nous semble important de présenter le cadre théorique dans lequel s'inscrit notre recherche. Nous verrons les principaux concepts et théories sociologiques qui relèvent tant de la sociologie des religions que de la sociologie générale, indispensables pour analyser le contexte religieux, social et historique, et les notions clés. Mise en place à travers des allers-retours entre la théorie scientifique et l'analyse empirique, cette partie théorique nous permettra de penser le religieux institutionnel et hors institutions, les transformations dont résulte la forme actuelle du bouddhisme de convertis, et la culture de consommation. Nous verrons émerger les théories sur les organisations religieuses, les styles de vie et celles sur les classes sociales dans ce contexte culturel.

Nous observerons ainsi que le cadre sociologique proposé par la présente thèse n'apporte pas de théorie unifiée qui saurait répondre d'emblée à notre problématique et dans laquelle nous ferions entrer notre thèse. Précisons également que les éléments théoriques apportés dans cette partie ne visent aucunement l'exhaustivité, mais représentent les principales notions mobilisées ultérieurement. Ils constituent des références et des outils théoriques pour caractériser notre objet de recherche. Le fait de les rassembler dans une seule partie nous évitera de proposer de longs développements théoriques dans la deuxième partie de la thèse.

Avant d'aller plus loin, il faut d'emblée éclaircir notre terminologie concernant le religieux. Nous utiliserons le terme de religion¹ pour désigner une institutionnalisation du religieux². Dans ce contexte, le « religieux » renvoie de façon plus générale à la sphère religieuse. Les auteurs de langue anglaise auxquels nous nous référons principalement ne

¹ Le rôle de cette thèse n'est ni de définir le concept de religion, ni de résumer la recherche épistémologique sur la religion qui est un domaine très large et très diversifié. La sociologie des religions ne propose pas en effet de définition unanimement acceptée de la religion (Y. LAMBERT, « La "Tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass* 38/1 [1991], p. 73-85). D'un côté, nous trouvons des définitions substantives, privilégiant son contenu et, de l'autre côté, des définitions fonctionnelles, accentuant sa fonction. Le représentant le plus connu du premier groupe est Edward Burnett Tylor avec sa définition cognitive de la religion comme « la croyance aux êtres spirituels » (en anglais : « *the belief in Spiritual Beings* ») de 1871 (E. B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, I, London, John Murray, 1873², p. 424). Il faut comprendre cette définition dans le contexte du projet des Lumières qui serait à l'origine du concept de religion (W. E. ARNAL, « Définition », dans W. BRAUN – R. T. MCCUTCHEON [dir.], *Guide to the Study of Religion*, Cassell, London – New York, 2000, p. 23-24). Elle prolonge la tradition moderne en démarquant implicitement la religion de la science et reflète ainsi indirectement la critique de l'irrationalité adressée aux Églises. Cette définition substantive évoque les caractéristiques essentielles de la religion. Elle exclut d'office les religions qui ne contiennent pas ces types de croyances et omet l'influence sociale (voir D. L. PALS, *Eight Theories of Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2006², p. 46). Cette dernière est privilégiée par Émile Durkheim qui propose une définition fonctionnaliste de la religion en 1912 : « [U]ne religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. » (É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Présentation par M. Maffesoli, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 95-96). Durkheim explique que la religion crée une cohérence et une solidarité sociales grâce à des croyances et des rituels partagés. Or, cette analyse permet d'inclure des phénomènes non religieux remplissant la condition intégratrice invoquée par Durkheim. D'autres définitions apparaissent dans le temps, cherchant à combler les manques des précédentes. Afin de dépasser la conceptualisation du religieux centré sur le Dieu ou sur l'opposition sacré/profane, Lambert propose, par exemple, d'associer à la religion ce qui se réfère à des « d'être(s), de force(s) ou d'entité(s) dépassant les limites objectives de la condition humaine » (Y. LAMBERT, « La "Tour de Babel"... », *op. cit.*, p. 82). Pour les propositions plus récentes, voir : C. TAROT, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008 ; T. A. TWEED, *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*, Cambridge (Mass.) – London, Harvard University Press, 2008.

² F. GAUTHIER, « La religion à l'ère de la mondialisation. Au-delà de la division privé-public », dans A. CAILLE – S. DUFOIX (dir.), *Le tournant global des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2013, p. 220.

font pas souvent de distinction entre la religion et le religieux, d'où l'usage que nous faisons du terme de religion pour parler du religieux comme de la sphère religieuse. Cette pratique est aussi adoptée par commodité de langage¹.

Quant à la religiosité, différents auteurs traités apportent leur propre définition. Nous pouvons proposer d'abord la définition des sociologues Georg Simmel et de Danièle Hervieu-Léger. Pour Simmel, la religiosité est une caractéristique psychologique humaine qui devient religion par une mise en forme élaborée de la religiosité. Pour lui, comme « qualité intime de la vie et mode de fonctionnement incomparable de certaines existences [la religiosité] conquiert en quelque sorte, dans son cheminement à travers la multiplicité des contenus qu'offre le monde, une substance pour soi, et s'oppose ainsi à elle-même, le monde de la religion face au sujet de la religion² ». La religiosité est présente de manière diffuse dans une multitude de formes sociales avant de se constituer en forme de socialisation comme la religion.

Hervieu-Léger préfère au vocabulaire de la religiosité le concept de croire :

« On désigne, sous ce terme, l'ensemble des convictions, individuelles et collectives, qui ne relèvent pas du domaine de la vérification, de l'expérimentation, et, plus largement, des modes de reconnaissance et de contrôle qui caractérisent le savoir, mais qui trouvent leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent. Si l'on parle, à propos de cet ensemble, de "croire", plutôt que de "croyance", c'est qu'on y incorpore, outre les objets idéels de la conviction (les croyances proprement dites), toutes les pratiques, les langages, les gestes, les automatismes spontanés dans lesquels ces croyances sont inscrites³. »

Cette définition de croire cherche à englober une multitude d'actions religieuses, mais attire l'attention sur l'acte de croire en tant qu'activité cognitive⁴. Elle oppose le croire et les connaissances et permet d'inclure implicitement du croire non religieux. Finalement, la dimension subjective apparaît moins développée dans cette définition. Nous retiendrons par conséquent les termes de « religieux » et de « religiosité » qui nous paraissent mieux adaptés et linguistiquement plus justes.

À la religiosité abstraite de Simmel et au croire de Hervieu-Léger, présentant des limites épistémologiques, nous proposons la terminologie apportée par Gauthier sur la religiosité en tant que « religieux tel qu'il est vécu par les acteurs et nécessairement à distance de la religion prescrite⁵ ». Nous reviendrons sur cette définition notamment avec la sociologue des religions américaine Meredith B. McGuire et son concept de religieux-vécu, mais nous souhaitons partir pour le moment de cette définition de religiosité dans le sens du vécu religieux subjectif.

¹ Cf. F. GAUTHIER, « La religion à l'ère de la mondialisation... », *op. cit.*, p. 220.

² G. SIMMEL, *La religion*. Postface de P. Watier (trad. de l'allemand P. Ivernel), Belval, Circé, 1998, p. 18.

³ D. HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 105.

⁴ Notre terrain ne nous permet pas de confirmer cette place des croyances par rapport aux pratiques religieuses.

⁵ F. GAUTHIER, « La religion à l'ère de la mondialisation... », *op. cit.*, p. 220.

Le premier chapitre sera consacré à l'analyse de la modernité tardive et du religieux à travers des théories macrosociologiques sur la sécularisation, l'individualisation et la subjectivisation du religieux. Dans le deuxième chapitre, nous présenterons des théories sur les organisations religieuses et des concepts développant le sujet du religieux-vécu. Le troisième chapitre abordera l'histoire du bouddhisme de convertis en Occident et plus particulièrement en France et en République tchèque. Nous y tracerons également les principales théories sur sa transformation dans la modernité et en Occident. Le quatrième chapitre nous fournira des clés d'analyse pour la culture de consommation. Nous inclurons dans ce chapitre également différentes théories sur le religieux et le bouddhisme dans la culture de consommation pour donner le contexte à la théorie retenue, celle du religieux constitué en style de vie. Le cinquième chapitre apportera des éléments sur le fonctionnement des entreprises de service dans la culture de consommation et l'impact de celles-ci sur les organisations religieuses. Il introduira également de façon transversale différentes théories sociologiques sur le style de vie et l'identité. Nous prêterons plus particulièrement attention à l'identité subjective de sujet authentique définie par le philosophe Taylor. Enfin, dans le sixième chapitre, nous ferons une analyse détaillée des classes moyennes et de leurs caractéristiques.

Chapitre 1 Le religieux dans la modernité tardive

Nous chercherons dans un premier temps à définir, de manière synthétique, le contexte macrosociologique du religieux dans lequel s'inscrit notre objet d'étude. Il s'agit du religieux dans la modernité tardive. Il nous semble pertinent de procéder à un découpage entre les études consacrées principalement à la religion institutionnelle et celles centrées sur le religieux hors des institutions religieuses, suivant la théorisation du fait religieux chez des auteurs analysés.

Avant de nous intéresser plus particulièrement à ce sujet, cette première phase de la présentation théorique sera consacrée à la définition de la modernité et de la modernité tardive comme un ensemble de processus macrosociologiques. En effet, pour les sociologues des religions, c'est la modernité et ses processus qui causent les transformations macrosociologiques du religieux.

Nous verrons ensuite les théories sur la religion au XXe siècle, rassemblées sous le concept de sécularisation, désignant avant tout le déclin du religieux institutionnel et l'individualisation du religieux causés par la modernité. Nous montrerons également comment la sécularisation s'organise en France et en République tchèque.

Bien que les auteurs travaillant sur la sécularisation s'intéressent à la religiosité individuelle, celle-ci fait avant tout l'objet d'analyses de la part d'auteurs traitant le religieux hors institutions, la religion prenant la forme du religieux-vécu quotidien et subjectif ou de la spiritualité. À cet égard, nous pouvons nous demander également si le bouddhisme lui-même est une religion ou une spiritualité. Nous verrons comment le choix d'une de ces qualifications peut influencer notre recherche.

1. Les caractéristiques de la modernité et de la modernité tardive

Si la sécularisation théorise les dynamiques qui traversent le religieux au XXe siècle, face à la modernité, il faut d'abord analyser cette modernité. Cette présentation ne se veut cependant aucunement exhaustive. Elle ne reprend que quelques grandes lignes dans une logique introductive, c'est-à-dire des traits communs de la modernité et de sa continuité dans la modernité tardive.

La modernité désigne au départ la période qui émerge en Europe et aux États-Unis à la fin du XVIII^e siècle¹. Elle est en rupture avec la société prémoderne de l'absolutisme royal, des privilèges, de l'inégalité naturelle, de l'économie agricole dominante et du catholicisme comme religion d'État. La modernité que nous présentons est conçue comme un ensemble de processus interconnectés et communs. Notons toutefois que tous les chercheurs ne sont pas d'accord sur cette proposition d'une modernité unique, postulant plusieurs variantes de la modernité comme le sociologue israélien Shmuel Noah Eisenstadt :

« Tandis que le point de départ a été une fois le programme culturel de la modernité dans sa version occidentale, les développements plus récents ont enregistré une multitude de formations culturelles et sociales qui dépassent largement les aspects homogénéisant de la version originale². »

Eisenstadt propose de réfléchir en termes de modernités multiples plutôt que de se référer à une modernité unique.

Concernant les principes de base de la modernité, nous ne retiendrons que quelques processus caractéristiques : l'urbanisation, l'industrialisation, la pluralité fonctionnelle, l'État-nation, l'individualisation, le capitalisme consumériste, la rationalisation et la bureaucratisation.

La société moderne est une société urbaine et industrialisée³. Les campagnes s'accommodent du mode de vie urbain et des demandes de la population qui vit majoritairement en ville. La production concentrée en ville est principalement de type industriel.

Cette société moderne est rendue complexe par sa structuration sociale en différents groupes et classes et par la dynamique des fonctions sociales. Nous approfondirons plus loin cette question de classes⁴, mais nous souhaitons préciser dès à présent notre approche, à savoir que l'espace social est hiérarchisé et occupé par différents groupes sociaux, catégorisés et classés selon des critères économiques, culturels, moraux et symboliques. La société est également divisée en de nombreuses structures institutionnelles, économiques, politiques, religieuses ou encore familiales vitales pour les acteurs sociaux.

¹ A. DAWSON, *Sociology of Religion*, London, SCM Press, 2011.

² « *While the common starting point was once the cultural program of modernity as it developed in the West, more recent developments have seen a multiplicity of cultural and social formations going far beyond the very homogenizing aspects of the original version.* » (S. N. EISENSTADT, *op. cit.*, p. 24, traduction personnelle).

³ A. DAWSON, *Sociology of Religion*, *op. cit.*, p. 2-3.

⁴ R. PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexes*, Paris, La Dispute, 2007, p. 7-23 ; B. SKEGGS, *Class, Self, Culture*, London – New York, Routledge, 2004, p. 2-26. Nous utilisons le pluriel pour parler des classes ouvrières, moyennes ou supérieures parce que nous considérons la catégorie de classe comme diversifiée (cf. J. DAMON, *Les classes moyennes*, Paris, PUF, 2013, p. 3).

L'organisation politique par excellence de la société moderne est celle de l'État-nation¹. Celui-ci dispose d'une souveraineté politique, militaire, juridique et administrative sur une population et un territoire donné. Sa forme politique se démocratise au XXe siècle.

La société moderne valorise également l'individu². Ce processus moderne de l'individualisation se caractérise par l'affaiblissement des contraintes institutionnelles et des organisations collectives familiales, étatiques ou scolaires³. Ainsi, par rapport aux contraintes typiques des sociétés prémodernes, les individus disposent de plus de liberté dans les différents domaines de leur vie, du choix de la profession au choix d'un style de vie⁴.

Une autre caractéristique de la société moderne est le capitalisme consumériste, caractérisé par une économie monétaire centrée sur le profit, l'accumulation de richesses et le contrôle pris par la consommation sur la vie des individus grâce au soutien apporté par le système bancaire⁵. Le développement du capitalisme consumériste comme celui de l'individualisation est associé à l'émergence des classes moyennes.

Nous développerons son côté consumériste du capitalisme plus tard. Dans cette introduction, nous présenterons le capitalisme consumériste par rapport au marché qui se globalise à l'échelle du monde⁶. En économie, il se caractérise par un fonctionnement neutre, libre et compétitif, ajustant l'offre et la demande à travers l'outil du prix⁷. Le sociologue britannique Don Slater articule la conception libérale du marché de la manière suivante :

« Le marché dans le sens néo-classique est un mécanisme qui traduit les préférences individuelles, exprimées individuellement, en la répartition de ressources organisée socialement parmi différents sphères de la production et parmi les individus avec différents types et degrés de désirs. Son aspect crucial est le fait qu'on puisse attribuer tous les événements sur le marché, tous les résultats (différences en prix, niveaux de production, types de marchandise) aux individus et leur recherche des intérêts privés⁸. »

Sur ces marchés libéraux, les entreprises et les individus sont libres de vendre, d'acheter et de choisir⁹. Pour les économistes, les consommateurs y poursuivent leurs

¹ L. WOODHEAD, « Modern Contexts of Religion », dans L. WOODHEAD – H. KAWANAMI – C. PARTRIDGE (dir.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London – New York, Routledge, 2009², p. 1-12.

² L. WOODHEAD, « Modern Contexts of Religion », *op. cit.*, p. 7-8.

³ Z. BAUMAN, *The Individualized Society*, Cambridge, Polity – Oxford – Malden (Mass.), Blackwell, 2001 ; U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, London – Thousand Oaks – New Delhi, Sage Publications, 2002 ; A. GIDDENS, *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1994 ; G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993².

⁴ A. DAWSON, *Sociology of Religion*, *op. cit.*, p. 4.

⁵ L. WOODHEAD, « Modern Contexts of Religion », *op. cit.*, p. 6-7.

⁶ C.-A. MICHALET, *Qu'est-ce que la mondialisation ? Petit traité à l'usage de ceux et celles qui ne savent pas encore s'il faut être pour ou contre*, Paris, Éditions La Découverte, 2004.

⁷ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge, Polity, 1997, p. 41.

⁸ « The neo-classical market is a mechanism for translating individual preferences, privately formulated, into a socially coordinated allocation of resources among different spheres of production and between individuals with different kinds and degrees of desire. Its crucial aspect is that all events in the market-place, all outcomes (different prices, levels of production, kinds of goods etc.) can be explained as the result of individuals pursuing privately defined interests. » (*Ibid.*, p. 41, traduction personnelle).

⁹ *Ibid.*, p. 40-50.

intérêts utilitaires en se comportant de façon rationnelle grâce à la connaissance de leurs besoins. Mais ces théories sont loin de la réalité du marché qui est un espace social comme l'indique Slater. En effet, contrairement aux économistes, les sociologues théorisent le marché comme un espace régi avant tout par des acteurs sociaux¹ : « Les marchés, dans ce sens, ne sont pas simplement des phénomènes économiques, mais ils sont les manifestations et les institutions sociales complexes². » Ce sont par exemple des fabricants, des commerçants, des éditeurs, des distributeurs qui gèrent le marché, en déterminent l'accès et le fonctionnement. Les individus entrent en relation entre eux et avec les autres consommateurs pour effectuer des achats, développer des relations sociales ou passer du temps libre. Des biens et des compétences arrivent sur ce marché et deviennent des marchandises ou des services, ce que les Anglo-Saxons dénomment la « *commoditization*³ », « la marchandisation, c'est-à-dire la transformation des choses en marchandise échangeable sur le marché à un certain prix fixe et monétaire⁴ » (en anglais : « *commoditization, that is the transformation of a good into a commodity exchangeable on the market at a certain fixed monetary price* »). Par conséquent, le marché devient un médiateur important pour les individus parce que leurs besoins individuels de consommation y trouvent des réponses de façon exponentielle⁵. La manière de vivre dépend de la médiation marchande entre l'individu et la culture matérielle et symbolique⁶. Mais l'accès au marché et les choix que l'individu peut y faire sont déterminés par les moyens financiers et les préférences personnelles, qui sont eux-mêmes les expressions de la classe, du sexe⁷, de l'ethnicité ou de l'âge⁸.

Comme le montre Max Weber, le capitalisme se répand grâce à l'accélération de la production et la rationalisation grandissante de la vie individuelle et de la société⁹. Weber

¹ *Ibid.*, p. 4, 40-54.

² « *Markets, in this sense, are not purely economic but complex social events and institutions.* » (*Ibid.*, p. 54, traduction personnelle).

³ R. SASSATELLI, *Consumer Culture. History, Theory, Politics*, Los Angeles – London – New Delhi [etc.], Sage Publications, 2007, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 4 (traduction personnelle).

⁵ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 4.

⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁷ Nous entendons la catégorie sociale de sexe dans sa théorisation des rapports sociaux de sexe développée par le sociologue français Roland Pfefferkorn (R. PFEFFERKORN, *Genre et rapports sociaux de sexe*. Postface de C. Vidal, Lausanne, Éditions Page Deux – Paris, Éditions Syllepse, 2016³). Nous privilégions l'expression « sexe » à son équivalent d'origine anglo-saxonne de « genre ». Pour nous, il s'agit de désigner le fait que le sexe est issu d'une fabrication sociale. Notre approche s'inscrit dans la conception des rapports sociaux de sexe comme les rapports de pouvoir, des rapports de l'oppression entre les hommes et les femmes qui se combinent avec les rapports de pouvoir de classe.

⁸ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 155 ; D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 26.

⁹ L'analyse de l'émergence du capitalisme est entreprise par Weber dans son ouvrage *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Édité, traduit et présenté par J.-P. Grossein, avec la collaboration de F. Cambon, Paris, Gallimard, 2003). La rationalité économique moderne à l'origine du capitalisme est expliquée par Weber à partir de conduites religieuses issues du protestantisme puritain et plus particulièrement du calvinisme. D'après lui, l'éthique sociale de la culture capitaliste est une obligation éthique de produire et d'accumuler le capital de manière rationnelle. Pour qu'un tel esprit puisse naître, il faut que le travail soit considéré comme une fin en soi et que l'entrepreneur développe certaines qualités éthiques comme maîtrise de soi, sang-froid, refus d'ostentation, de luxe. Pour Weber, ces qualités morales personnelles viennent de l'éthique protestante qui, dans sa version calviniste, introduit une éthique de vie rationnelle, systématique, cohérente et ascétique. De plus, le travail y est un devoir venant de Dieu et le profit a une signification religieuse parce qu'un travail productif témoigne qu'on a été choisi par Dieu. Cela amène Weber à affirmer qu'il existe une affinité élective entre l'éthique de vie calviniste et le développement du capitalisme moderne.

définit la rationalisation par l'attitude ascétique de l'individu et par l'accent mis sur la calculabilité et l'efficacité dans l'action rationnelle dirigée vers un but, ce qui aboutit à la bureaucratisation organisationnelle¹. La rationalisation et la bureaucratisation constituent ainsi des processus modernes.

Les sociologues comme Anthony Giddens², Ulrich Beck³ ou Edgard Grande⁴ montrent que les sociétés du XXe siècle entrent dans une nouvelle forme de la modernité, celle évoquée dans les ouvrages de ces auteurs par la « modernité avancée » (en anglais : « *advanced modernity* »), la « modernité tardive » (en anglais : « *late modernity* »), la « nouvelle modernité » (en anglais : « *new modernity* »), la « seconde modernité » (en anglais : « *second modernity* ») ou encore la « modernité cosmopolite » (en anglais : « *cosmopolitan modernity* »)⁵. Cette modernité est dans la continuité des processus déjà en place en les approfondissant⁶. Par exemple pour le capitalisme, il s'agit de la « *marketization* », c'est-à-dire de la tendance grandissante de la marchandisation de la vie et de la médiation grandissante des aspects de la vie par le marché⁷. D'autres processus viennent s'y rajouter comme ceux de la globalisation et de la médiatisation⁸.

Pour la globalisation, notons que les auteurs français préfèrent parfois le terme de mondialisation. Relevons aussi que les expressions « globalisation » et « transnationalisation » peuvent être considérées comme interchangeables, et qu'un phénomène est transnational lorsque celui-ci ne s'est répandu que dans un nombre limité de pays ou qu'il n'a pas de point de départ concret⁹, tandis que ce même phénomène est international lorsque son expansion est liée aux rapports interétatiques¹⁰. Nous nous contenterons de ne pas faire de distinction entre la globalisation et la transnationalisation, et conserverons le sens que traduit le concept d'internationalisation.

Selon le sociologue britannique James Beckford, la globalisation peut être expliquée comme la circulation grandissante à l'échelle mondiale tant des personnes que des idées et de l'argent, souvent sous une forme standardisée. Grâce aux médias, les événements distants se rapprochent dans le temps et l'espace¹. Avec la globalisation, il s'agit d'une intensification et d'une « complexification » des mouvements et des liens déjà en cours à

¹ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 130-131, 285-320.

² A. GIDDENS, *op. cit.*

³ U. BECK, *Risk Society. Towards a New Modernity* (transl. by M. Ritter), London – Newbury Park, Sage, 1992.

⁴ U. BECK – E. GRANDE, *op. cit.*

⁵ Il existe aussi des sociologues posant comme principe l'existence d'une rupture avec la modernité et considérant que les sociétés vivent dans la postmodernité (G. LIPOVETSKY, *op. cit.* ; J. BAUDRILLARD, *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*. Préface de J. P. Mayer, Paris, Gallimard, 1970).

⁶ L. WOODHEAD, « Modern Contexts of Religion », *op. cit.*, p. 10.

⁷ A. DAWSON, *Sociology of Religion*, *op. cit.*, p. 5.

⁸ L. WOODHEAD, « Modern Contexts of Religion », *op. cit.*, p. 10.

⁹ J.-P. BASTIAN, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », dans J.-P. BASTIAN – F. CHAMPION – K. ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris – Montréal – Budapest [etc.], L'Harmattan, p. 100.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

l'échelle du monde². Malcolm Waters souligne que le processus est le plus avancé dans le domaine de la culture, d'où résulte son homogénéisation³. Pour Ronald Robertson, nous assistons à une universalisation du particulier et à une particularisation de l'universel⁴. Ce mouvement accentue donc aussi l'affaiblissement de la diversification culturelle.

L'expansion des médias et leur pouvoir grandissant dans la société sont désignés par l'expression « *mediatization*⁵ ». Ainsi, les informations se propagent rapidement par l'intermédiaire des médias de la communication de masse comme la télévision, la radio ou encore internet⁶. C'est un processus qui est complexe et décentralisé. On y trouve aussi de nouveaux espaces de communication interpersonnelle et d'expression⁷.

C'est par rapport à ces processus modernes de l'urbanisation, de l'industrialisation, de la pluralité fonctionnelle, de l'État-nation, de l'individualisation, du capitalisme consumériste, de la rationalisation, de la bureaucratisation qu'il faut comprendre les changements du religieux que les sociologues englobent dans le cadre de la sécularisation.

2. La sécularisation de la religion

Constatant les changements du religieux, les chercheurs se mettent à les théoriser surtout à partir des années 1950 en lien avec les processus modernes et à postuler la sécularisation du religieux dans la modernité tardive. Olivier Tschannen suggère de comprendre la sécularisation en tant que paradigme, c'est-à-dire un modèle théorique partagé par un groupe de chercheurs dans un but explicatif⁸. Ce paradigme de la sécularisation émerge aux alentours des années 1960 et se précise surtout dans les années 1970. Pour le résumer, il postule que, face à la modernité, la religion est en perte de vitesse. Il est devenu courant de se référer à la sécularisation pour décrire le processus historique dans lequel le contexte social devient de moins en moins religieux, voire que la religion disparaît complètement.

Il ne s'agit pas pour nous de débattre la réalité de la sécularisation, mais de montrer ses arguments. Nous présenterons la sécularisation telle qu'elle est expliquée chez les

¹ J. A. BECKFORD, *Social Theory and Religion*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2003, p. 118-119.

² J.-P. BASTIAN – F. CHAMPION – K. ROUSSELET, « La globalisation du religieux. Diversité des questionnements et des enjeux », dans J.-P. BASTIAN – F. CHAMPION – K. ROUSSELET (dir.), *op. cit.*, p. 10.

³ M. WATERS, *Globalization*, London – New York, Routledge, 1995, p. 124-156.

⁴ R. ROBERTSON, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992.

⁵ L. WOODHEAD, « Modern Contexts of Religion », *op. cit.*, p. 10.

⁶ A. GIDDENS – P. W. SUTTON, *Sociology*, Cambridge – Malden, Polity, 2013⁷, p. 767.

⁷ *Ibid.*, p. 774-775.

⁸ O. TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992, p. 17-44.

auteurs concrets comme Peter Berger, Thomas Luckmann, Danièle Hervieu-Léger, ou encore Rodney Stark, Roger Finke et William Bainbridge. Puis, la sécularisation sera abordée par l'optique adoptée par Linda Woodhead comme la mise en marché du religieux. Nous chercherons à démontrer à travers ces analyses que la sécularisation est à comprendre plus comme la transformation du religieux institutionnel et de la religiosité individuelle que comme la disparition de la religion.

2.1. Les théories de la sécularisation

Nous commencerons notre analyse de la sécularisation avec Peter Berger qui dans *The Sacred Canopy* (1967) théorise la sécularisation comme la conséquence de la perte du pouvoir de la sphère religieuse sur d'autres sphères en raison du capitalisme et de l'industrialisation¹. Avec l'extension de ces éléments modernes, leur caractère rationnel se propage, ce qui étend la sécularisation à d'autres domaines sociaux et entraîne la différenciation en différentes sphères sociales. La différenciation introduit ensuite des structures de plausibilité non religieuses à côté des religieuses, différenciées également du fait de la pluralisation religieuse. Il en résulte la sécularisation de la société. La religion perd ainsi son importance dans différentes sphères sociales. Mais il faut s'intéresser au traitement du religieux par Berger. En effet, lorsqu'il analyse la religion, il se réfère au religieux institutionnel.

Du côté des individus, Berger souligne l'individualisation du religieux². Les individus sont libres de choisir parmi différentes options religieuses qui se présentent à eux. Dans ce processus de l'individualisation, le religieux se transforme en étant adopté pour répondre à des questions morales et psychologiques de l'individu. Il s'agit de la mondianisation du religieux dans la modernité où les intérêts religieux centrés sur les rétributions après la mort cèdent la place aux intérêts mondains.

Toutefois, à la fin des années 1990, Berger³ pointe une autre tendance, à savoir la vitalité des institutions religieuses traditionnelles en termes de « *désécularisation*¹ » (en anglais: « *deseccularization* »). Il cherche alors à démontrer la vitalité renouvelée des religions. Ainsi, pour Berger, la modernité peut avoir des effets sécularisants et la religion

¹ P. L. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Anchor Books, 1967.

² *Ibid.*, p. 145-147.

³ P. L. BERGER, « The Deseccularization of the World. A Global Overview », dans P. BERGER (dir.), *The Deseccularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Centre – Grand Rapids (Mich.), William B. Eerdmans, 1999, p. 1-18.

décliner et, en même temps, un mouvement de contre-sécularisation peut apparaître². Il nous faut préciser toutefois que ces analyses concernent surtout le religieux institutionnel.

La différenciation fonctionnelle, la perte de l'influence du religieux institutionnalisé, la pluralisation des donneurs de sens et l'individualisme religieux sont également abordés par le collaborateur de Berger, Thomas Luckmann, dans son ouvrage *The Invisible Religion* (1967)³. « Porteur passif⁴ » du paradigme de sécularisation, Luckmann contribue au débat en analysant surtout la privatisation de la religion dans le contexte moderne⁵. Pour lui, la socialisation de la religion a été administrée jusqu'à récemment par les Églises. Mais la religion se sécularise à cause de l'industrialisation et de l'urbanisation qui conduisent à la différenciation de la société, à des logiques différentes pour chaque domaine social. Les différentes sphères sociales s'autonomisent de l'emprise de la religion institutionnelle et dans la sphère de la religion institutionnelle elle-même, la différenciation sociale cause la privatisation de la religion. Ce statut de la religion privée en fait une « *invisible religion* ».

Dans cette situation, les individus choisissent librement la religion qui leur convient sans être socialisés par des institutions religieuses publiques ecclésiales. Il en résulte une religion privée affirmée comme un choix : « À partir du moment où la religion est définie en tant qu'« affaire privée », l'individu peut choisir de l'assortiment de significations ultimes ce qui lui convient, guidé uniquement par les préférences, déterminées par sa biographie sociale⁶. » En construisant son identité, l'individu choisit librement sa vision religieuse du monde dans une situation de pluralité en fonction de ses besoins. Il adapte les éléments religieux disponibles et crée à partir d'eux son système privé et individuel de signification religieuse. Luckmann renforce ainsi l'idée d'une individualisation et d'une autonomisation de la religiosité individuelle à l'époque moderne.

La religion apporte dorénavant des réponses aux besoins privés et se centre donc notamment sur la sphère émotionnelle : « Les thèmes religieux trouvent leur origine dans les expériences du « domaine privé ». Ils reposent principalement sur les émotions et les

¹ Nous préférons l'anglicisme de désécularisation à la traduction française de réenchantement qui a son origine dans la traduction de « *Entzeuberung der Welt* » de Weber par le « désenchantement du monde » (M. WEBER, *L'éthique protestante...*, op. cit., p. 132). Or, Weber parle de la démagification du monde, du recule et de la disqualification de la magie.

² D'autres auteurs théorisent la vitalité des institutions religieuses dans le cadre de la globalisation du religieux. Voir M. WATERS, op. cit. ; R. ROBERTSON, op. cit. ; P. BEYER, *Religion and Globalization*, London – Thousand Oaks – New Delhi, Sage, 1994. Les recherches plus récentes sont souvent consacrées à l'étude de situations dans lesquelles les religions sont considérées plutôt comme parties prenantes du processus de la globalisation : Par exemple : J.-P. BASTIAN – F. CHAMPION – K. ROUSSELET (dir.), op. cit. ; S. FATH, *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Paris, Éditions Autrement, 2008 ; R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, op. cit.. Un autre courant de la recherche montre l'émergence du religieux grâce à la médiatisation. Par exemple pour Stig Hjarvard, les médias confirment la sécularisation tout en contribuant à une « re-sacralisation » (en anglais : « *re-sacralization* ») (S. HJARVARD, « The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change », *Northern Lights* 6/1 [2008], p. 9-26).

³ T. LUCKMANN, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan Company – London, Collier-Macmillan, 1967.

⁴ O. TSCHANNEN, op. cit., p. 259.

⁵ T. LUCKMANN, op. cit.

⁶ « *Once religion is defined as a "private affair" the individual may choose from the assortment of "ultimate" meanings as he sees fit – guided only by the preferences that are determined by his social biography.* » (*Ibid.*, p. 99, traduction personnelle).

sentiments¹. » Il formule ici une variante à la mondanisation du religieux développée par Berger.

Cette religion privée n'est soutenue que par des relations sociales familiales, amicales, de travail, de voisinage ou de loisirs qui peuvent constituer des « institutions secondaires² » (en anglais : « *secondary institutions* »). Il s'agit par exemple de groupes informels de personnes partageant des convictions religieuses ou des médias. Cette religion privatisée, perdant son attachement institutionnel, est moins stable et moins riche que la religion institutionnelle. Par rapport à Berger, Luckmann ajoute donc au paradigme de la sécularisation l'analyse de la privatisation du religieux individualisé. En effet, pour lui, la religion individualisée n'a pas de rôle public, d'où sa conception de religion invisible. La religion institutionnelle attachée à l'État représente la norme de la présence publique de la religion dans la théorie luckmannienne et ce n'est que sous cette forme que la religion peut prétendre à un rôle public.

Attardons-nous un instant sur la notion de privé et public chez Luckmann. Au départ, la dichotomie privé/public partait d'une séparation entre le domaine public du politique, relatif aux intérêts collectifs, et le domaine privé concernant les acteurs sociaux individuels agissant pour leurs intérêts au sein d'associations³. Il faut noter qu'il s'agit d'une dichotomie libérale née de la conception du social par la classe bourgeoise. Cette conception est adoptée par Luckmann.

Cette dichotomie est remplacée par une autre, plus restrictive et spatialement déterminée¹. Dans cette conception moderne, développée à partir de la précédente, le public s'élargit et désigne dorénavant les institutions étatiques, la société civile – domaine des associations, des médias, des syndicats, etc. – et le travail. Le privé, quant à lui, est associé à l'espace domestique. Ainsi, la théorisation luckmannienne peut se trouver réinterprétée dans ce sens plus restreint du privé.

Pour notre recherche, nous gardons cette dichotomie dans sa conception moderne, mais nous entendons la vie privée dans le sens de la vie personnelle vécue au quotidien, ce que nous développerons plus tard dans ce chapitre.

Comme le montre Luckmann, la religion ne disparaît pas nécessairement dans la modernité. Elle se reconfigure et se renouvelle. Hervieu-Léger cherche à expliquer la sécularisation par rapport au religieux institutionnel, en la liant à la recherche d'un nouveau religieux. Quand la religion est définie comme une lignée croyante, elle est identifiée à la

¹ « *Religious themes originate in experiences in the "private sphere." They rest primarily on emotions and sentiments* » (*Ibid.*, p. 103, traduction personnelle).

² *Ibid.*, p. 104-106.

³ D. SLATER, « Public/private », dans C. JENKS (dir.), *Core Sociological Dichotomies*, London – Thousand Oaks – New Delhi, Sage, 1998, p. 138-150.

religion institutionnelle. La sécularisation est alors interprétée comme l'interruption de la chaîne de mémoire religieuse et associée à la désinstitutionnalisation du domaine religieux². Le sens religieux social et individuel n'est plus régulé par les institutions religieuses. Les croyances et les croyants s'éparpillent. Pour Hervieu-Léger, cette situation est à mettre en lien avec un défaut de la transmission : « La transmission est le mouvement même par lequel la religion se constitue comme religion à travers le temps : elle est la fondation continuée de l'institution religieuse elle-même³. » Lorsque la transmission religieuse est rompue, la religion se décompose. La religion est la religion institutionnelle transmise socialement par la famille, l'école, et pratiquée localement et régulièrement dans une paroisse⁴.

Dans cette situation de dérégulation du religieux institutionnel, Hervieu-Léger observe le « processus d'individualisation et de subjectivisation du croire⁵ ». Les croyants n'expriment pas le besoin de s'attacher à une institution religieuse⁶. Nous assistons à la création de nouvelles formes d'un religieux devenu dérégulé et non institutionnel et représentant un « appauvrissement de l'imaginaire religieux » par rapport à des traditions religieuses⁷. Ce sont des « spiritualités », des croyances « à la carte » ou le « religieux "flottant"⁸ ». Hervieu-Léger ne les considère plus en tant que religion⁹. Ce refus part d'une conception normative de la religion en tant que religion institutionnelle¹⁰.

Hervieu-Léger attribue ainsi à la modernité la situation paradoxale du déclin de la religion institutionnelle et de la pertinence continue des croyances. En effet, la modernité, tout en encourageant la rationalisation, l'autonomisation individuelle et la différenciation sociale, crée sa propre « utopie¹¹ ». Elle promet un monde idéal, réalisable ici-bas, ce qui est en contradiction avec l'état actuel des choses qui se caractérise davantage par « un univers d'incertitudes¹² ». D'où la persistance du croire.

Des auteurs américains proposent une autre interprétation de la sécularisation dans la « théorie du choix rationnel ». Il s'agit par exemple de Rodney Stark, Roger Finke ou William Bainbridge d'après qui la place des Églises est prise par de nouvelles organisations

¹ De nouveau, cette dichotomie continue à être sexuée et déterminée par l'origine sociale. En effet, les représentations du public sont associées au masculin alors que le privé est marqué comme féminin et tient ses représentations de la famille des classes moyennes : familiarité, émotions, intimité, sécurité, etc. (D. SLATER, « Public/private », *op. cit.*, p. 138-147).

² D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*, p. 18-22.

³ *Ibid.*, p. 67.

⁴ *Ibid.*, p. 89-109.

⁵ D. HERVIEU-LEGER, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, p. 74.

⁶ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*, p. 53.

⁷ D. HERVIEU-LEGER, « Nouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », dans F. CHAMPION – D. HERVIEU-LEGER (dir.), *De l'émotion en religion. Nouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, p. 241.

⁸ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*, p. 22, 138-140.

⁹ D. HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, *op. cit.*, p. 181, 202-203.

¹⁰ Cf. L. WOODHEAD, « Five Concepts of Religion », *International Review of Sociology/Revue Internationale de Sociologie* 21/1 (2011), p. 122 ; F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN – L. WOODHEAD, « Introduction. Religion in Market Society », dans T. MARTIKAINEN – F. GAUTHIER (dir.), *Religion in the Neoliberal Age. Political Economy and Modes of Governance*, Surrey – Burlington, Ashgate, 2013, p. 6.

¹¹ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*, p. 29-39.

¹² *Ibid.*, p. 40.

religieuses. Par conséquent, la sécularisation signifie la perte de pouvoir des institutions religieuses. Ces auteurs considèrent les organisations religieuses comme des entreprises concurrentielles proposant des biens à des clients qui prennent des décisions de manière rationnelle et utilitaire pour décider de leur affiliation religieuse¹. Leur choix est régi par une logique de coûts et de récompenses. Le marché des biens proposés doit répondre à des besoins très diversifiés, sinon la participation religieuse décline, comme c'est le cas en Europe².

Il est possible de critiquer, pour son regard simpliste, cette théorie sur l'individu rationnel qui se base sur les travaux de l'économiste Gary Becker. Ce dernier considère que les individus font des choix rationnels et déterminés économiquement à tous les niveaux de décision³ alors qu'il faut inclure le rôle des relations sociales de l'individu dans ses prises de décision. De plus, la théorie du choix rationnel ne prend pas en considération le contexte culturel qui limite, par exemple, la possibilité de choix⁴. Elle restreint également la vision de la religiosité individuelle qui peut dépendre des relations sociales et de valeurs individuelles et dont l'intensité est liée aussi à des exigences doctrinales.

En dernier lieu, nous tenons à présenter la théorisation du religieux sur le marché. Cette approche macrosociologique place le processus de la sécularisation dans une autre perspective, sans remettre en question la sécularisation comme déclin de la religion institutionnelle et comme changement du religieux. Nous avons déjà vu que la théorie du choix rationnel s'approche d'une représentation de la religion comme un marché. Ainsi, si l'on supprimait le mot « religieux », nous serions face à une théorie économique libérale des marchés libres, concurrentiels, assurant l'équilibre entre l'offre et la demande, et dans laquelle les individus choisissent en fonction des demandes utilitaires auxquelles répondent les produits proposés⁵. Mais l'application des théories libérales sur le religieux réduit le phénomène à une conception économique libérale⁶. Or, comme nous l'explique Raymond Lemieux, le religieux se transforme par sa « mise en marché » dans la modernité tardive :

« [L]’expression marché des biens de salut, que nous avons alors employée, est plus qu’une simple métaphore. Elle ne veut pas dire que les valeurs religieuses du monde contemporain se produisent comme dans un marché (ce à quoi certains commentateurs

¹ R. STARK – W. S. BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*. New York – Bern – Paris, Peter Lang, 1987 ; R. STARK – R. FINKE, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2000.

² R. STARK – L. IANACCONE, « A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe », *Journal for the Scientific Study of Religion* 33/3 (1994), p. 230.

³ G. S. BECKER, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1976.

⁴ S. BRUCE, « Les limites du “marché religieux” », *Social Compass* 53/1 (2006), p. 33-48.

⁵ F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 6-8.

⁶ *Ibid.*, p. 6-8.

ont tenu à réduire notre problématique). Elle indique au contraire qu'elles se produisent par leur mise en marché¹. »

C'est cette mise en marché du religieux que nous souhaitons analyser maintenant. Nous avons vu que l'une des dynamiques modernes est le capitalisme consumériste et que nous assistons à l'importance grandissante du marché dans la société. Dans l'introduction de l'ouvrage *Religion and Change in Modern Britain* (2011), la sociologue des religions britannique Linda Woodhead propose une analyse macrosociologique de la mise en marché du religieux, principalement dans sa version institutionnelle et dans le contexte britannique². Autrement que le fait Berger, cette interprétation explique le déclin du religieux institutionnel par l'impact de l'économie capitaliste. Elle remet implicitement en question la pertinence des analyses du religieux à partir des logiques propres à différentes institutions sociales.

Comme le constate Woodhead, la religion s'est façonnée par sa relation à l'État, dans les années 1950 et 1960 avec la mise en place de l'État-providence³. Les Églises se retrouvent sans ressources matérielles ni fonction sociale, comme dans le domaine de l'éducation, de la santé ou de la sécurité sociale⁴, reprises par l'État. Par conséquent, les institutions ecclésiastiques se fondent dans le social et la religion devient socialement moins visible. De surcroît, la population bénéficiant de l'État-providence perd de plus en plus son intérêt pour la religion institutionnelle. Au moins en partie, elle commence à adhérer à l'idéologie portée par l'État-providence prônant l'accomplissement d'un bonheur séculier. Les régimes communistes, quant à eux, suppriment par la force tout pouvoir aux institutions religieuses⁵.

Dans le contexte de cette « dérégulation » (en anglais : « *deregulation* ») du religieux institutionnel par l'État, de nouveaux acteurs religieux surgissent à partir des années 1970, cette fois-ci sur le marché. De nouvelles formes du religieux sont proposées aux individus au travers d'activités commerciales individuelles ou organisationnelles. Leur accès est directement lié aux moyens promotionnels mis en œuvre par les entrepreneurs dans les librairies, médias ou autres cadres. Il en résulte un paysage religieux diversifié, occupé davantage par des femmes et des acteurs minoritaires⁶.

¹ R. LEMIEUX, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique* 33 (1999), p. 32.

² L. WOODHEAD, « Introduction », dans L. WOODHEAD – R. CATTO (dir.), *Religion and Change in Modern Britain*, London – New York, Routledge, 2012, p. 1-33.

³ Cette période correspond également en France à la mise en place de l'État-providence comme modèle économique et politique (S. BERSTEIN – P. MILZA, *Histoire du XXe siècle*, II : *Le monde entre guerre et paix [1945-1973]*, Paris, Hatier, 1996, p. 75-83).

⁴ Ce processus est entamé en France bien avant avec la laïcité.

⁵ Voir pour la Tchécoslovaquie de l'époque K. KAPLAN, *Nekrvavá revoluce*, Praha, Mladá Fronta, 1993, p. 220-236.

⁶ Cela explique pourquoi des auteurs comme Hervieu-Léger peuvent avoir l'impression de la décomposition des croyances. Comme le constate Guy Redden au sujet du *New Age* : « *The amorphousness of the New Age does not denote the entropic randomness of religion in an institutional vacuum. Rather, the New Age is diffuse, because it is diffused through marketisation.* » (G. REDDEN, « The New Age. Towards a Market Model », *Journal of Contemporary Religion* 20/2 [2005], p. 242).

L'État essaie de réagir à cette nouvelle situation et cherche à « re-réguler¹ » (en anglais : « *reregulate* ») le religieux. Mais cette nouvelle régulation n'est plus, pour Woodhead, celle d'une domination. Le religieux se trouve plutôt administré par l'État à travers le soutien financier de groupes accrédités ou par la législation qui vise à prévenir des formes radicales du religieux.

Dans la situation où le religieux se développe en relation avec le marché, ces nouveaux acteurs religieux possèdent, selon Woodhead, « l'esprit d'entreprise », ils sont « démocratiques et individualisés ou autonomes² » (en anglais : « *entrepreneurial, democratized, and individualized or autonomized* »). Ils adoptent les principes du marché et les organisations religieuses sont plus libres, loin des structures bureaucratiques centralisées, proches des entreprises et tournées vers l'individu.

Ces nouveaux représentants du religieux introduisent une relation contractuelle avec les individus et établissent des accords volontaires et marchands avec eux. Par conséquent, « [l]es nouveaux entrants sur le marché spirituel sont plus centrés sur le soutien des individus dans la vie quotidienne, encourageant de nouvelles formes d'identité et de styles de vie, et associant les personnes qui partagent les mêmes idées et les mêmes valeurs dans une grande pluralité de formes des alliances religieuses³ ». Ces nouvelles formes religieuses sont aussi centrées sur l'individu par le contenu intramondain et les liens de sociabilité adaptés qu'elles proposent. Contrairement à la théorie développée par Hervieu-Léger, leur position sociale n'est pas discréditée par leur rejet hors de la sphère religieuse.

Ainsi, tout en étant interprétée différemment, la sécularisation ne signifie pas la disparition du religieux, mais propose un cadre d'analyse portant l'attention sur la perte du pouvoir du religieux, notamment pour le religieux institutionnel. Cela s'associe à l'individualisation, à la privatisation et à la mondanisation du religieux selon les auteurs. De plus, de nouvelles formes organisationnelles et individuelles apparaissent à l'échelle méso-sociale et microsociale.

Il ne faut cependant pas oublier que nous pouvons associer à la sécularisation les processus modernes qui traversent également d'autres sphères sociales. Ce n'est pas juste le religieux qui s'individualise ou se désinstitutionnalise. Le processus moderne de l'individualisation, comme la domination de la valeur individuelle, concerne d'autres institutions sociales, causant un mouvement de désinstitutionnalisation au-delà de la sphère religieuse. La marchandisation s'applique progressivement à l'ensemble de ces institutions

¹ L. WOODHEAD, « Introduction », *op. cit.*, p. 22-24.

² *Ibid.*, p. 19 (traduction personnelle).

³ « *The new entrants to the spiritual marketplace are more focused on supporting individuals in their everyday lives, fostering new kinds of identity and lifestyle, and linking the like-minded and like-hearted to one another in a vast plurality of different forms of religious alliance.* » (*Ibid.*, p. 27, traduction personnelle).

et ces processus sociaux associés au religieux touchent les pays que nous avons choisis comme terrains d'analyse.

2.2. Exemples de sécularisation en France et en République tchèque

Pour parler de la transformation macrosociologique du religieux en France et en République tchèque, les auteurs recourent au vocabulaire de la sécularisation comme nous avons déjà pu l'observer pour la France dans les travaux que nous avons cités.

Pour comprendre la situation du religieux institutionnel en France à l'époque moderne, il faut commencer par la fin du XVIIIe siècle et le Concordat napoléonien. La position dominante de l'Église catholique dans la France de l'Ancien Régime¹ et ses pouvoirs politique et social sont ébranlés par la Révolution de 1789. En 1801, Napoléon conclut avec le Saint-Siège un Concordat instaurant le système des « cultes reconnus » (catholicisme, protestantisme, judaïsme) qui continue à régir jusqu'à nos jours la relation entre l'État et la religion en Alsace-Moselle². Une telle solution ne convient plus à la fin du XIXe siècle. Le conflit entre les deux France, la « fille aînée de l'Église » et la « fille de la Révolution », veut être résolu par la séparation des Églises et de l'État en 1905³. Ces lois laïques positionnent l'État en tant que garant de la laïcité, empêchant toute ingérence de l'Église catholique dans le domaine public, c'est-à-dire celui de la politique, soumis désormais au principe de neutralité. Dans la laïcité à la française, la religion s'organise en tant qu'association, n'ayant aucune légitimation sociale et politique. L'État républicain, quant à lui, a le devoir d'assurer la liberté de conscience et de culte.

Toutefois, en France, l'introduction de ce principe politique n'implique pas nécessairement la sécularisation comme l'entendent les classiques de la théorie. Elle poursuit un processus de laïcisation, de l'éloignement de l'Église catholique de la politique et de la société. À l'échelle de la religiosité individuelle, la religion institutionnelle, et surtout le catholicisme, demeure une référence commune jusqu'aux années 1960⁴ : 90 % des Français s'identifient au catholicisme et 30 % fréquentent régulièrement la messe en 1950⁵. Une

¹ J. BAUBEROT, *L'histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2007⁴.

² *Ibid.*, p. 20-21.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ Voir pour le catholicisme Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne. La religion in Limerzel de 1990 à nos jours*, Paris, Éditions du Cerf, 1985. Encore dans la première moitié du XXe siècle, la commune locale en Bretagne étudiée par Lambert vit entre la terre et le ciel en respectant un système associant des croyances religieuses, des attitudes et des convictions morales, sociales et politiques issues de la religion institutionnelle. Les croyances et les pratiques religieuses contrôlent toute la vie quotidienne et tous les rôles sociaux. Le calendrier social est le calendrier liturgique. La transmission religieuse se fait à l'école, à l'église et dans la famille.

⁵ P. PORTIER, « Les mutations du religieux dans la France contemporaine », *Social Compass* 59/2 (2012), p. 195-196.

rupture macrosociale intervient au milieu des années 1960¹. Le catholicisme perd progressivement son statut de source principale commune pour la vie sociale et son empreinte sur la société française diminue². C'est également une période de la diversification du religieux à l'échelle macrosociale. Nous pouvons situer plus particulièrement dans les années 1965-1975 l'arrivée et l'émergence de nouvelles formes de religion, dont le bouddhisme, et de mouvements religieux³, se développant hors des institutions religieuses traditionnelles.

En 2006, nous pouvons constater la diversification du religieux institutionnel et la baisse de l'identification individuelle institutionnelle à travers les chiffres suivants : les catholiques représentent 51 % de la population française⁴, les protestants en constituent 3 % tandis que 4 % de la population se réclament de l'islam et 1 % du judaïsme. Jusqu'à 50 % de Français ne se réclament d'aucune religion en 2008, un pourcentage comparable à celui de la République tchèque comme le constate l'historien français Philippe Portier lui-même⁵. Parallèlement, s'impose le constat du développement croissant du religieux non institutionnel, entamé déjà dans les années 1960⁶. Il existe, par exemple, une grande demande d'ouvrages « ésotériques » dans les librairies⁷. Se développe aussi un religieux au croisement de la philosophie, de la psychologie et des « ressources psycho-philosophiques⁸ ». Ainsi, dans les rouages de la modernité et de la modernité tardive, le religieux institutionnel en France perd en influence dans la société et en identification individuelle. En même temps, le religieux se diversifie et de nouvelles formes religieuses apparaissent hors du cadre institutionnel. Force est de constater, toutefois, que le christianisme continue à représenter la norme religieuse.

Comme en France, à la fin du XVIIIe siècle, nous constatons la domination du religieux institutionnel dans la religiosité individuelle et dans la société tchèque. Les catholiques sont majoritaires dans les pays tchèques⁹ et l'Église catholique est l'Église d'État, celle de l'Empire austro-hongrois¹⁰. Si cette situation perdure au XIXe siècle, il est important de souligner que, progressivement, une identité nationale tchèque s'affirme sans

¹ Y. LAMBERT, « La religion en France des années soixante à nos jours », *Données sociales*, INSEE (2002), p. 565-567.

² D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003 ; Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne...*, *op. cit.*

³ G. CHOLVY – Y.-M. HILAIRE, *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004)*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 32 ; J. VERNETTE, *Sectes et réveil-religieux. Quand l'Occident s'éveille*, Mulhouse, Éditions Salvator, 1976, p. 176-197.

⁴ H. TINCQ, « Les Français sont de moins en moins catholiques », *Le Monde* (10/01/2007), p. 9.

⁵ P. PORTIER, *op. cit.*, p. 201-202.

⁶ Y. LAMBERT, « La religion en France... », *op. cit.*, p. 565 ; P. PORTIER, *op. cit.*, p. 200-201.

⁷ G. CHOLVY – Y.-M. HILAIRE, *op. cit.*, p. 134.

⁸ N. GARNOUSSI, « Le développement de nouvelles ressources de sens "psycho-philosophiques". Dérégulation des savoirs et nouvelle offre idéologique », *Social Compass* 52/2 (2005), p. 197-210.

⁹ Les pays tchèques (la Bohême, la Moravie et la Silésie) font partie de l'Empire austro-hongrois de cette époque jusqu'en 1918.

¹⁰ D. VACLAVIK, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha, Grada, 2010, p. 53-92.

référence à l'appartenance confessionnelle catholique, tout particulièrement lors de la fondation de la Tchécoslovaquie en 1918.

Comme en France, nous observons les changements du religieux institutionnel, en particulier pour la période suivant la Seconde Guerre mondiale. Si nous constatons que le catholicisme domine la religiosité tchèque jusqu'aux années 1950¹ – 76 % de Tchèques se reconnaissent dans l'Église catholique et 15 % disent appartenir aux Églises protestantes² –, ces chiffres changent rapidement, dans les années suivantes, parce que le pays traverse un grand bouleversement sociopolitique à cause du durcissement du régime communiste. Les communistes arrivent au pouvoir en 1948 et le pays se trouve alors sous l'influence soviétique³. Cette situation marque le début du système totalitaire, le seul parti communiste centralisant la gestion bureaucratique de tous les aspects de la société. Le régime communiste durcit sa politique dans les années 1950⁴. Les mesures répressives contre les élites et les non-communistes touchent aussi les Églises, et notamment l'Église catholique⁵. Leurs structures sont paralysées et des biens matériels confisqués⁶. Des structures étatiques ecclésiastiques sont créées. Les communistes envisagent d'« athéiser » progressivement la population en prônant l'idéologie étatique de l'athéisme marxiste-léniniste⁷. Les manifestations religieuses publiques sont réprimées et les croyants font l'objet d'une oppression constante.

À la suite de cette situation politique, les indicateurs de la religiosité institutionnelle enregistrent une baisse sensible⁸. En 1967, 44 % des Tchèques se disent chrétiens et 9,5 % fréquentent régulièrement l'office du dimanche⁹. Le déclin de la religion institutionnelle se poursuit aussi dans la période postérieure à 1950 et s'accélère, comme en France, dans les années 1960.

Dans le même temps, la religiosité institutionnelle connaît un certain renouveau grâce à l'affaiblissement de la pression exercée sur les Églises dans les années 1960¹⁰. En effet, dans la deuxième moitié des années 1960, les communistes réformés, c'est-à-dire ceux qui souhaitent transformer le communisme sans pour autant introduire la pluralité politique ou mettre fin à l'économie planifiée, gagnent de plus en plus d'influence. Plus de gens se déclarent croyants et participent aux activités religieuses institutionnelles. Les formes

¹ *Ibid.*, p. 98-100.

² ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, *Obyvatelstvo podle náboženské víry a pohlaví podle výsledků sčítání lidu v letech 1921, 1930, 1950, 1991, 2001 a 2011*, Praha, Český statistický úřad, 2016, <<https://www.czso.cz/documents/10180/20548149/-4032130118.pdf/e161cf74-4650-424c-b276-154bdcd6ec31?version=1.0>>, le 03/09/2014.

³ K. KAPLAN, *op. cit.*, p. 133-366.

⁴ L. KALINOVÁ, *Společenské proměny v čase socialistického experimentu. K sociálním dějinám v letech 1945-1969*, Praha, Academia, 2007, p. 124-129.

⁵ K. KAPLAN, *op. cit.*, p. 202.

⁶ D. VÁCLAVÍK, *op. cit.*, p. 99-110.

⁷ *Ibid.*, p. 106-110.

⁸ *Ibid.*, p. 106-110.

⁹ *Ibid.*, p. 111-114.

¹⁰ *Ibid.*, p. 111-114.

religieuses hors institutions traditionnelles comme le yoga ou le bouddhisme font également leur apparition¹.

Mais la situation politique empêche ce renouveau de continuer et cette pluralisation de se développer, surtout de façon officielle. Craignant l'avancée de la libéralisation de la politique, plusieurs républiques communistes d'Europe centrale et orientale, ainsi que l'Union soviétique, réunies au sein du Pacte de Varsovie, envahissent la Tchécoslovaquie en août 1968, ce qui met fin aux réformes². Cette intervention permet au régime communiste de se consolider à nouveau et de durcir sa politique dans cette période de « normalisation », comme cette situation sera qualifiée³. Les organisations de la décennie précédente seront fermées et remplacées par celles soutenant le régime⁴ qui réintroduit la censure, les répressions et la surveillance. Les frontières sont fermées. Une pluralisation religieuse ne s'amorce qu'à partir des années 1980. Les horoscopes se popularisent et des livres portant sur une « spiritualité alternative » commencent à apparaître⁵ dans des réseaux clandestins avant d'être accessibles dans les librairies.

En Tchécoslovaquie, le régime communiste prend fin en 1989 à la suite de la Révolution de velours. En 1993, le pays se scinde en deux entités distinctes : la République tchèque et la République slovaque. Les indicateurs de la religiosité institutionnelle tchèque, en 2011, font apparaître que l'appartenance religieuse institutionnelle a diminué⁶ jusqu'à 21 %⁷, 34 % des Tchèques indiquent qu'ils ne sont liés à aucune confession et 45 % d'entre eux ne se sont pas prononcés. Les catholiques représentent au total 10 % de la population. Diverses Églises protestantes rassemblent 1,5 % de la population. Les communautés juives, musulmanes, hindoues, bouddhistes et membres d'autres mouvements religieux constituent moins d'1% de la population. La pluralité est également encouragée par le développement de la littérature religieuse et « spirituelle » ayant trait au chamanisme, aux Indiens nord-américains, à l'astrologie, au *New Age*, à l'« ésotérisme » et bien d'autres encore⁸. Mais comme dans les autres pays d'Europe centrale et orientale, les nouvelles formes religieuses institutionnelles et hors institutions font une véritable percée à partir des années 1990⁹. Toutefois, comme en France, malgré une pluralisation du domaine religieux, la norme religieuse reste associée au christianisme qui domine les statistiques.

¹ K. WERNER, communication personnelle, le 20/10/2010.

² M. OTAHAL, *Normalizace 1969-1989. Příspěvek ke stavu bádání*, Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2002, p. 50-59.

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ *Ibid.*, p. 50-62.

⁵ D. VÁCLAVÍK, *op. cit.*, p. 123-129.

⁶ Contrairement aux autres pays d'Europe centrale et orientale, l'adhésion religieuse n'enregistre pas d'augmentation dans les années 1990 et 2000 (M. TOMKA, *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*, Berlin – New York, De Gruyter, 2011, p. 65).

⁷ ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, *Obyvatelstvo podle náboženské víry...*, *op. cit.*

⁸ Z. R. NEŠPOR, *Příliš slabí ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha, Kalich, 2010, p. 122-126.

⁹ *Ibid.*, p. 122-126 ; M. TOMKA, *op. cit.*, p. 5.

En 2013, entre en vigueur la loi de 428/2013 Sb sur la restitution des biens des institutions ecclésiastiques confisqués par le régime communiste et sur les financements de ces institutions, ce qui conduit, comme en France, à la séparation complète des Églises et de l'État. À terme, aucune Église ne sera plus payée par l'État.

Bien que la sécularisation tchèque se déroule avant tout sous le régime communiste, son évolution se rapproche de celle de la France, avec le déclin du religieux institutionnel et la pluralisation du religieux institutionnel et hors institutions.

Tant pour la France¹ que pour la République tchèque², les auteurs qualifient les changements observés pour le religieux à l'échelle macrosociologique en termes de sécularisation. Les sociétés française et tchèque sont des sociétés modernes dans lesquelles le religieux institutionnel est en déclin, alors que d'autres formes de religieux se développent, dans un contexte sécularisé, mais marqué encore par une domination religieuse chrétienne.

Pour compléter l'analyse des transformations macrosociologiques du religieux contemporain impactées par la sécularisation des institutions religieuses, l'individualisation et la privatisation du religieux, il nous faut encore faire appel aux auteurs qui travaillent sur le religieux hors institutions religieuses.

3. La subjectivisation du religieux

Les théories de la sécularisation, tout en se centrant sur la religion et son rapport à la société, apportent également des réflexions sur la dimension individuelle du religieux dans la modernité tardive. Nous avons parlé de l'individualisation, de la privatisation et de la mondanisation du religieux individuel.

Afin d'approfondir notre compréhension de ce religieux individuel dans la modernité tardive, nous souhaitons présenter les regards macrosociologiques du religieux hors institutions, à travers les études de sociologues Meredith B. McGuire et de Paul Heelas et de Linda Woodhead *et al.* Notre objectif est de recentrer notre regard sur l'individu et sa perception du religieux, son vécu religieux et son appropriation subjective du religieux.

Nous aborderons d'abord la question du religieux-vécu. Ensuite, nous nous intéresserons à la notion de spiritualité. Finalement, nous élargirons notre propos à la

¹ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne...*, *op. cit.*, p. 13.

² D. VÁCLAVÍK, *op. cit.*, p. 34-50.

classification de spiritualité pour le bouddhisme, afin de clarifier notre classification du bouddhisme en tant que religion.

3.1. Le religieux-vécu et la spiritualité de la vie subjective

Afin de pouvoir analyser les pratiques et les croyances qui se développent à distance des prescripteurs institutionnels, la sociologue américaine des religions, McGuire, déconnecte le vécu religieux au quotidien par les personnes, du religieux prescrit par les institutions religieuses, en développant le concept de « religieux-vécu¹ » (en anglais : « *lived religion* »)². Dans *Lived Religion* (2008)³, McGuire le définit en tant que

« La religion et la spiritualité pratiquées, expérimentées et exprimées par les personnes ordinaires (plutôt que par des porte-parole officiels) dans le contexte de leur vie quotidienne. [...] La notion de "religieux-vécu" est utile pour différencier entre l'expérience réelle de personnes religieuses et la religion prescrite basée sur des croyances et des pratiques définies par l'institution⁴. »

Le religieux-vécu est le religieux individuel au quotidien, qui se distingue du religieux institutionnel pour McGuire. Ce religieux-vécu concerne les pratiques et les croyances vécues, c'est une religiosité liée et intégrée dans la vie quotidienne :

« Afin de comprendre les vies religieuses modernes, nous devons essayer de saisir la complexité, la diversité et la fluidité du religieux tel qu'il est pratiqué par des individus ordinaires dans le contexte de leur vie quotidienne. Bien que les études sur les organisations et les mouvements religieux continuent à être pertinentes, elles ne sont pas en mesure de saisir la qualité des vies quotidiennes et religieuses des personnes⁵. »

Si le religieux-vécu peut suivre des croyances et des pratiques prescrites, il s'exprime sous formes non institutionnalisées, plus individuelles ou dans le cadre des activités quotidiennes du travail ou de l'aide sociale. En effet, les dimensions religieuses et quotidiennes ne sont pas vécues séparément par les personnes religieuses qui abordent leur vie dans sa globalité à travers le religieux-vécu.

¹ Traduction de F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux », *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 41/1 (2012), p. 95.

² D'autres auteurs travaillent sur le religieux-vécu, par exemple N. T. AMMERMAN, *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*, New York, Oxford University Press, 2014 ; R. A. ORSI, *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven – London, Yale University Press, 2002².

³ M. B. MCGUIRE, *Lived Religion. Faith and Practices in Everyday Life*, New York, Oxford University Press, 2008.

⁴ « [...] religion and spirituality [which are] practiced, experienced, and expressed by ordinary people (rather than official spokespersons) in the context of their everyday lives. [...] The term "lived religion" is useful for distinguishing the actual experience of religious persons from the prescribed religion of institutionally defined beliefs and practices. » (*Ibid.*, p. 12, traduction personnelle).

⁵ « To understand modern religious lives, we need to try to grasp the complexity, diversity, and fluidity of real individuals' religion-as-practiced, in the context of their everyday lives. Although studies of religious organizations and movements are still relevant, they cannot capture the quality of people's everyday religious lives. » (*Ibid.*, p. 213, traduction personnelle).

Pour comprendre un peu mieux ce concept de religieux-vécu, il faut définir ce que nous entendons par « le quotidien ». Susie Scott, spécialiste britannique de la microsociologie, définit le quotidien comme ce qui est répétitif, routinier et familier¹. Le quotidien « est ce que nous supposons être terre-à-terre, familier et ordinaire [...] il est routinier, répétitif et rythmé [...] nos vies quotidiennes nous apparaissent comme privées et personnelles, comme le produit de nos choix individuels² ». Le quotidien se réfère aux espaces de vie où « les gens font (réalisent, reproduisent et occasionnellement défient) la vie sociale, tous les jours³ ». Dans leur étude sur le quotidien des jeunes bouddhistes en Grande-Bretagne, les sociologues des religions britanniques Page et Yip conseillent d'élargir le quotidien à la vie personnelle⁴. Pour eux, cette conception nous permet de saisir les processus sociaux et les structures sociales qui continuent à influencer le quotidien, à restreindre les actions individuelles, à conduire à la conformité ou à provoquer des résistances. Comme le propose la sociologue britannique Vanessa May, la vie personnelle renvoie à un soi relationnel, connecté aux autres personnes de son entourage, intimes, proches ou collègues⁵. C'est une vie domestique, de travail, de relations marchandes ou de participation au politique. Elle dépasse la dichotomie privé/public à travers des relations avec des proches et des étrangers. Elle s'insère de façon relationnelle également dans la structure sociale, construite par elle et agissante sur elle⁶. Par conséquent, nous suggérons de comprendre le religieux-vécu comme la religiosité qui s'exprime dans ce domaine de l'ordinaire, du quotidien et du personnel.

Ce religieux-vécu accorde une attention particulière aux pratiques religieuses : « [L]e religieux-vécu est basé davantage sur les pratiques religieuses que sur les idées ou les croyances religieuses⁷ ». Les croyances y sont interprétées par rapport aux pratiques, en tant que connaissances les mettant en place. Ces pratiques sont religieuses dès lors que les individus leur donnent un sens religieux. Les acteurs religieux « s'engagent, soit seuls ou en groupes, dans les pratiques rituelles quotidiennes qui répondent, en les prenant dans leur ensemble, aux dimensions spirituelles, physiques et émotionnelles de leur vie, de leurs relations et de leur identité⁸ ». Comme le suppose la définition du religieux-vécu, les

¹ S. SCOTT, *Making Sense of Everyday Life*, Cambridge – Malden, Polity Press, 2009, p. 2.

² « [...] is that which we presume to be mundane, familiar and unremarkable [...] that which is routine, repetitive and rhythmic [...] our everyday lives appear to us private and personal, the product of our individual choices » (*Ibid.*, p. 2, traduction personnelle).

³ « [...] people do (perform, reproduce, and occasionally challenge) social life, day to day » (*Ibid.*, p. 1, traduction personnelle).

⁴ S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 154.

⁵ V. MAY, « Introducing a Sociology of Personal Life », dans V. MAY (dir.), *Sociology of Personal Life*. With Contribution of W. Bottero *et al.*, Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 1-10 ; V. MAY, « Conclusion. Why a Sociology of Personal Life », dans V. MAY (dir.), *op. cit.*, p. 168-172.

⁶ Les auteurs anglo-saxons utilisent souvent le terme d'*agency* pour nommer cette capacité individuelle d'agir et de contrôler sa vie dans la société régie par différentes formes de pouvoir (*Ibid.*, p. 170).

⁷ « [...] religion-as-lived is based more on such religious practices than on religious ideas or beliefs » (M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 15, traduction personnelle).

⁸ « [...] engage in everyday ritual practices, alone or in groups, that address – as a unity – the spiritual, physical, and emotional aspects of their lives, relationships, and selves. » (*Ibid.*, p. 137, traduction personnelle).

pratiques religieuses ont le pouvoir d'influencer les individus de différentes manières, physique, émotionnelle ou religieuse. La religiosité cherche alors à impliquer le corps, l'esprit et l'âme.

Comme l'atteste McGuire, le phénomène de « bricolage », rassemblement de différentes pratiques et croyances, n'a rien d'exceptionnel dans le religieux-vécu, même dans l'histoire des religions. Il est plutôt caractéristique du religieux-vécu : « [L]e religieux-vécu individuel n'est pas fixé, unifié ou encore moins cohérent¹ ». Pour McGuire, la cohérence de ce religieux-vécu n'est pas à chercher dans un agencement logique des pratiques et des croyances, mais dans la cohérence pratique, c'est-à-dire existentielle : « Il doit faire sens dans la vie quotidienne de l'individu² », et pragmatique : « [I]l doit être efficace, "marcher", dans le sens d'accomplir le but désiré³ ». Le religieux-vécu est ainsi une religiosité pratique et pragmatique au quotidien.

Nous voulons revenir encore sur la notion de spiritualité utilisée par McGuire pour définir le religieux-vécu. Nous avons déjà mobilisé cette notion dans notre présentation, en citant Hervieu-Léger qui s'en sert pour qualifier de nouvelles formes religieuses, sans les inclure dans la catégorie de religion. La spiritualité est ainsi opposée à la religion. Pour McGuire, la religion en tant que religieux-vécu et religiosité sont des synonymes de la spiritualité⁴ : « J'utilise le terme de "spiritualité" pour décrire *les façons quotidiennes par lesquelles les gens ordinaires s'occupent de leur vie spirituelle*⁵. » Le terme de spiritualité est ainsi repris chez elle pour désigner le religieux-vécu, différent du religieux institutionnel.

En nous appuyant sur les travaux de McGuire et de Hervieu-Léger, nous pouvons constater que, progressivement, ce terme de spiritualité s'impose au sein de la sociologie des religions pour désigner une religiosité non institutionnalisée et de nouvelles formes religieuses, y compris celles associées d'une manière ou d'autre aux religions institutionnalisées⁶. Comme le remarque Obadia, il arrive que, dans la volonté des sociologues des religions de dépasser les limites épistémologiques du concept de religion, jugé trop lié à son origine judéo-chrétienne, et de trouver un terme plus adapté à la modernité religieuse, ils adoptent le concept de spiritualité à la place de religion¹.

On rassemble sous l'appellation de spiritualité, parfois couplée avec l'adjectif « alternative », une multitude de pratiques et de croyances qui n'appartiennent pas

¹ « [...] individuals' lived religions are not fixed, unitary, or even particularly coherent. » (*Ibid.*, p. 185, traduction personnelle).

² « It needs to make sense in one's everyday life » (*Ibid.*, p. 15, traduction personnelle).

³ « [...] it needs to be effective, to "work", in the sense of accomplishing some desired end » (*Ibid.*, p. 15, traduction personnelle).

⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁵ « I am using the term "spirituality" to describe the everyday ways ordinary people attend to their spiritual lives. » (*Ibid.*, p. 98, traduction personnelle).

⁶ Cf. G. VINCETT – L. WOODHEAD, « Spirituality », dans L. WOODHEAD – H. KAWANAMI – C. PARTRIDGE (dir.), *op. cit.*, p. 124.

nécessairement à une religion particulière². Mais la spiritualité peut trouver de l'inspiration dans les religions traditionnelles, orientales ou les religions indigènes, des Indiens par exemple. Les sociologues des religions Giselle Vincett et Linda Woodhead proposent une typologie de la spiritualité en quatre catégories : les pratiques corps-âme-esprit comme le *reiki*, le yoga, le *New Age*³, le paganisme et la spiritualité théiste dans des religions monothéistes comme la kabbale⁴.

Dans cette approche scientifique, étique, du terme de spiritualité, est ainsi désignée l'expérience personnelle non systématisée par l'institution religieuse qui accentue les pratiques spirituelles et l'individu unique et holiste⁵. Ce dernier concept est utilisé par Vincett et Woodhead pour définir « l'interconnexion des choses⁶ » (en anglais : « *the interconnectedness of things* »). Cela peut être la connexion entre le corps, l'esprit et l'âme, avec le soi authentique, la nature ou le cosmos. Pour James Beckford, l'holisme saisit une forme de lien sacré entre l'ensemble et ses parties : « [L]'imaginaire holiste situe le sacré précisément dans la relation discernée entre le soi et le contexte cosmique. [...] C'est dans la réciprocité entre le soi et le cosmos que le sens de sacré est situé¹. » Le sacré se trouve dans les relations réciproques entre les éléments corporels, matériels, naturels et spirituels. Il s'agit d'abord de développer une unité avec soi-même en se connectant à son vrai soi et en le développant. Une fois ce vrai soi atteint, il doit ensuite être mis en accord avec l'environnement naturel, matériel et cosmique. Conçu comme faisant partie de l'univers, il est ainsi sacralisé par ce lien. Beckford met l'accent tant sur l'unité de soi avec d'autres éléments que sur le caractère relationnel de la connexion de soi à ces éléments. Mais il s'agit moins d'une interprétation moniste du terme que d'une interprétation relationnelle

¹ L. OBADIA, « "Désoccidentaliser" encore les sciences des religions ? L'anthropologie contemporaine et la modélisation des traditions asiatiques en France et en Europe », *Revue des sciences sociales* 49 (2013), p. 124.

² G. VINCETT – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 321-329.

³ Le terme *New Age* est « un mot à la mode » (en anglais : « *a buzzword* ») qui « réfère à une large série de pratiques et de croyances spirituelles qui ont pour dénominateur commun, le fait d'être perçues comme "alternatives" dans le cadre de la société occidentale dominante » (en anglais : « *refers to a wide array of spiritual practices and beliefs which share as their most common denominator the fact that they are perceived as "alternative" from the perspective of mainstream Western society* ») (W. J. HANEGRAAF, « *New Age religion* », dans L. WOODHEAD – H. KAWANAMI – C. PARTRIDGE [dir.], *op. cit.*, p. 340, traduction personnelle). Il trace ses origines immédiates dans la contre-culture des années 1960 et surtout dans les croyances aux extraterrestres, mais aussi dans l'occultisme du XIXe siècle, qui lui-même est dans la continuité de l'ésotérisme occidental.

⁴ En sociologie des religions française apparaît également le terme de « nébuleuse mystique-ésotérique » pour aborder ces phénomènes. Françoise Champion le privilégie dans son analyse du renouveau religieux dans le processus de sécularisation à partir des années 1970. Ce terme part de la dichotomie avec la religion et désigne un phénomène composé « de groupes, de réseaux très divers, pouvant se rattacher à de grandes religions orientales, correspondre à des syncrétismes ésotérique 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. [...] C'est l'existence de liens avec certaines revues, maisons d'édition, librairies, avec certains salons d'expositions, lieux de stage, centres de conférences, etc., jouant, de fait, un rôle de structuration de cette nébuleuse, qui permet d'en décider. » (F. CHAMPION, « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », dans F. CHAMPION – D. HERVIEU-LEGER [dir.], *op. cit.*, p. 17). L'auteure y inclut, par exemple, le *New Age* ou le yoga en ajoutant sous cette appellation également des groupes plus structurées comme des associations bouddhistes en France (F. CHAMPION, « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique », *Archives de sciences sociales des religions* 67/1 [1989], p. 156). Ce terme est parfois mobilisé avec d'autres notions comme les nouveaux mouvements religieux sur lesquels nous reviendrons dans le deuxième chapitre de la première partie pour englober l'ensemble des transformations du religieux dans le contexte sécularisé français.

⁵ G. VINCETT – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 320.

⁶ *Ibid.*, p. 320.

parce que c'est le lien qui sacralise l'individu. Eeva Sointu et Linda Woodhead, dans un article commun « Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood », accentuent le caractère holiste des relations interpersonnelles : l'individu se découvre comme authentique grâce à des pratiques holistes et se sent connecté à des personnes de son entourage².

Il faut toutefois noter que cet usage scientifique est précédé par un usage interne aux religions. En effet, il est issu, dans un premier temps, d'une approche émique, fondée sur le regard intérieur³. La spiritualité désignait l'accent mis sur le côté mystique des religions traditionnelles dans le discours des personnes religieuses. Mais à partir du XIXe siècle, le terme est utilisé par opposition à ces traditions. Dans cette perspective, la religion est perçue comme dogmatique et la spiritualité comme touchant une expérience profonde individuelle. Le terme de spiritualité dévalorise alors indirectement la religion et son usage nécessite une réflexion critique.

L'ouvrage de référence sur la spiritualité est *The Spiritual Revolution* (2005) par Heelas, Woodhead et un groupe de collaborateurs⁴. Dans le cadre d'une enquête qualitative dans une ville britannique de taille moyenne, Kendal, les auteurs cherchent à vérifier à quel point il est possible de qualifier la situation actuelle du religieux de « révolution spirituelle⁵ » (en anglais : « *spiritual revolution* »). Ils partent de l'opposition entre religion et spiritualité. S'ils n'adoptent pas un point de vue dévalorisant envers la spiritualité hors du religieux institutionnel, ils l'associent toutefois au religieux non institutionnel, contrairement aux recherches menées ultérieurement et dans lesquelles la spiritualité peut figurer au sein des religions institutionnelles. Ils postulent le déclin progressif du religieux institutionnel traditionnel, centré sur une autorité extérieure, au profit de l'expansion progressive de la spiritualité, devenu un religieux non institutionnel valorisant le sujet religieux. Ils distinguent donc la religion confessionnelle, « *life-as religion* », et religion non-confessionnelle, « *subjective-life spirituality*⁶ ». La religion confessionnelle privilégie la source transcendantale de l'autorité (être fidèle, respectueux, remplir des obligations, servir les autres et obéir à Dieu), contrairement à la spiritualité qui s'adresse à la source subjective (la recherche et le

¹ « [...] holistic imagery locates the sacred precisely in the perceived relationship between the self and a cosmic context. [...] It is in the reciprocity between self and cosmos that a sense of sacredness is located. » (J. A. BECKFORD, « Holistic Imagery and Ethics in New Religious and Healing Movements », *Social Compass* 31/2-3 [1984], p. 270, traduction personnelle).

² E. SOINTU – L. WOODHEAD, « Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood », *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/2 (2008), p. 267.

³ G. VINCETT – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 319-337.

⁴ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden – Oxford – Carlton, Blackwell Publishing, 2006.

⁵ *Ibid.*, p. x.

⁶ *Ibid.*, p. 5.

développement du soi, son caractère unique et holiste)¹. Cette spiritualité se développe dans le milieu holiste contrairement au milieu ecclésial privilégiant la vie-comme religion.

Au vu de leur hypothèse, les auteurs arrivent à la conclusion que bien que l'expression de révolution spirituelle semble être trop forte, nous assistons à un changement important. Il s'agit moins de l'expansion des organisations du milieu holiste au détriment des organisations ecclésiales, mais plutôt du développement de la religiosité subjective et des groupes qui la prennent en compte.

Leur étude s'appuie sur la théorisation de la religiosité individuelle à travers sa subjectivisation, posture privilégiée aux théories de l'individualisation du religieux dans la modernité tardive. L'apparition de cette religiosité subjective est due au tournant subjectif dans la modernité dont l'avènement est théorisé par Charles Taylor². Nous reviendrons sur ce philosophe canadien dans le chapitre 5 au sujet de l'identité, mais nous pouvons résumer dès à présent ce changement culturel comme un tournant dans lequel l'individu, par sa subjectivité et son authenticité, devient la source de la signification et de l'autorité. Heelas et Woodhead *et al.* résument les domaines de la vie subjective de cette manière : « [É]tats de conscience, états d'esprit, souvenirs, émotions, passions, sensations, expériences corporelles, rêves, sentiments, conscience intérieure, et sentiments – y compris sentiments moraux comme compassion³ ». Aussi, la religiosité inspirée par cette vie subjective s'intéresse-t-elle à la vie émotionnelle et morale.

De cette manière, la spiritualité accentue l'interconnexion de différents phénomènes, c'est-à-dire le regard holiste de l'individu. Les participants cherchent à devenir eux-mêmes et progressent en se connectant à leur véritable soi ou à une énergie. Ils visent l'unité, une meilleure relation avec leur corps, un équilibre émotionnel, l'établissement d'une dimension spirituelle de la vie. Ils inscrivent leur chemin personnel dans un chemin spirituel centré sur le développement de leur subjectivité, unique par définition.

Dans le milieu holiste, la religiosité s'exprime à travers une multitude de pratiques religieuses, de la méditation au yoga en passant par l'aromathérapie. Ces pratiques encouragent les expériences de la vie subjective et leur qualité. Les acteurs religieux ne cherchent pas à se conformer aux obligations et aux normes sociales⁴ : « On se focalise beaucoup plus sur l'amélioration de la vie par l'encouragement de la qualité des expériences

¹ « Thus the congregational domain and holistic milieu of Kendal are largely separate and distinct worlds. The one emphasizes life-as and the normativization of subjectivities, the other subjective-life and the sacralization of unique subjectivities. In the former, self-understanding, change, the true life, is sought by heeding and conforming to a source of significance which ultimately transcends the life of this world; the latter, self-understanding, change, the true life, is sought by seeking out, experiencing and expressing a source of significance which lies within the process of life itself. » (*Ibid.*, p. 31, traduction personnelle).

² C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité* (trad. de l'anglais par C. Melançon), Paris, Éditions du Cerf, 1994.

³ « [...] states of consciousness, states of mind, memories, emotions, passions, sensations, bodily experiences, dreams, feelings, inner conscience, and sentiments – including moral sentiments like compassion. » (P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 3, traduction personnelle).

⁴ *Ibid.*, p. 29-30.

personnelles – appartenant à la personne – qu’à l’amélioration de la qualité des expériences qui se conforment aux rôles attribués¹. » Heelas et Woodhead *et al.* qualifient même la spiritualité de la vie subjective comme une « pratique de l’expérience plutôt qu’une pratique d’un système de croyances ; cultiver plutôt que réprimer l’unique ; la liberté d’explorer et d’exprimer la vérité de sa propre existence que d’adhérer à la vérité de la tradition² ». Par la spiritualité, la vie s’améliore de façon subjective dans les domaines émotionnel, éthique, social et de santé vers plus de bonheur et de bien-être. Nous retrouvons ici l’accent porté sur les domaines émotionnels, moraux et thérapeutiques de la religion individualisée et privatisée, relevé dans les travaux de Luckmann et Berger.

Mais le subjectivisme religieux n’est pas nécessairement individuel, un « subjectivisme individuel » (en anglais : « *individuated subjectivism* ») – centré sur soi-même et sur l’acquisition des externalités, des objets ou de la réussite –, peut mener au « subjectivisme relationnel³ » (en anglais : « *relational subjectivism* »). Le subjectivisme relationnel se développe en relation avec les autres. C’est « le développement de sa vie subjective, devenir soi-même, soustraire son rapport à la vie, à travers ses relations avec les autres⁴ ». Les personnes qui y sont engagées s’intéressent davantage aux autres. Pour Woodhead, le subjectivisme relationnel s’applique surtout dans la vie personnelle⁵, dans le domaine des relations sociales intimes, tant dans le passé avec les proches qui sont morts, que dans le présent dans le cadre familial, professionnel et associatif. Ainsi, la religiosité subjective n’est pas nécessairement une religiosité individualiste et son caractère relationnel ne se limite pas non plus au temps présent.

D’ailleurs, selon les auteurs, nous assistons à l’émergence de nouvelles formes associatives de la spiritualité. La subjectivisation n’est pas non plus l’individualisation dans le sens de l’atomisation. Nous pouvons observer la communalisation religieuse des sujets authentiques : « [L]e développement du “moi” de leur vie à travers le “nous” du groupe et des rencontres de face-à-face⁶. » La spiritualité n’est donc pas nécessairement une affaire solitaire. Ses adeptes peuvent fréquenter des groupes ou des professionnels. Ces derniers agissent en mettant l’accent sur « l’importance de “servir” leurs participants⁷ » (en anglais : « *the importance of “serving” their participants* »), l’individu étant au centre de leur intérêt.

¹ « *The focus is very much on making life work by enhancing the quality of personal – belonging-to-the-person – experiences rather than on improving the quality of experiences by conforming to life-as roles.* » (*Ibid.*, p. 30, traduction personnelle).

² « *[...] practice of experience rather than the practice of belief system ; the cultivation rather than the repression of the unique ; the freedom to explore and express the truth of one’s being rather than adhering to the truth of tradition* » (*Ibid.*, p. 80, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 96.

⁴ « *[...] developing one’s own subjective-life, be/coming oneself, relating to one’s life, through one’s relationships* » (*Ibid.*, p. 97, traduction personnelle).

⁵ L. WOODHEAD, « *New Forms of Public Religion. Spirituality in Global Civil Society* », dans W. HOFSTEE – A. KOUIJ (dir.), *Religion Beyond its Private Role in Modern Society*, Leiden, Brill, 2013, p. 47-49.

⁶ « *[...] developing the “me” of their lives by way of the “we” of group and one-to-one encounters* » (P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 29, traduction personnelle).

⁷ *Ibid.*, p. 28 (traduction personnelle).

Les auteurs s'intéressent particulièrement à la notion de bien-être. En effet, ils incluent la spiritualité de la vie subjective dans la culture du bien-être, centrée sur le sentiment d'être bien avec soi-même¹. Cette culture traduit le tournant subjectif et le propage efficacement grâce à l'intérêt porté au bien-être subjectif partagé avec la spiritualité de la vie subjective. Ce bien-être s'y traduit de multiples façons : la culture de fitness, la littérature du bien-être, le jardinage, le développement personnel, la beauté, les clubs de santé, les stations thermales, la spiritualité, etc. D'après Heelas et Woodhead *et al.*, ceux qui évoluent vers la spiritualité de la vie subjective sont déjà engagés dans cette culture du bien-être et recherchent un approfondissement. La spiritualité de la vie apporte ainsi des compléments au bien-être subjectif. Notons que pour ces auteurs, l'accès à la culture du bien-être est déterminé par la variable de sexe. Ils montrent que ce sont surtout les femmes qui participent à la culture du bien-être et s'impliquent dans le milieu spirituel. L'explication donnée est que les femmes auraient une approche relevant du subjectivisme relationnel, en raison de l'injonction qui leur est faite par la société de témoigner de l'intérêt aux autres et de s'en sentir responsables.

Une dernière remarque sur la sociologie du religieux-vécu et de la spiritualité s'impose. Tout comme il serait possible de ne pas strictement séparer le milieu holiste du milieu institutionnel, d'après François Gauthier, il convient de traiter le religieux contemporain dans son ensemble comme le religieux-vécu, c'est-à-dire qu'il faut s'intéresser au religieux-vécu tant pour la religiosité institutionnelle que pour la religiosité développée hors institution². Ce regard du religieux-vécu ne refuse ni l'influence des organisations religieuses, ni ne se prive de l'étude du vécu organisationnel³.

Pour résumer ce sous-chapitre, les auteurs rendent compte de la religiosité quotidienne et subjective qui s'exprime notamment à travers les pratiques religieuses, dans les activités quotidiennes et dans des relations avec les proches. C'est une religiosité subjective et holiste, tournée vers les émotions et la morale, donnant place à de nouvelles sociabilités religieuses et projetant l'individu dans un processus de développement⁴.

¹ *Ibid.*, p. 85.

² F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 95-96.

³ N. T. AMMERMAN, « Introduction. Observing Religious Modern Lives », dans N. T. AMMERMAN (dir.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 5.

⁴ Cf. avec les caractéristiques dégagées pour la nébuleuse mystique-ésotérique par Champion : « une voie mystique intramondaine », la « centralité de l'expérience intime », « réinventer l'unité », la « responsabilité et pensée magique », « l'amour contre la peur », « une réassurance éthique », « une itinérance confiante », « l'expérience de "réalité non ordinaires" » (F. CHAMPION, « La nébuleuse mystique-ésotérique... », *op. cit.*, p. 17-69). Notons que la conclusion sur cette nébuleuse, proposée par l'auteur elle-même, confirme l'idée de Gauthier sur la nécessité de traiter le religieux dans son ensemble sans postuler les singularités. En effet, la nébuleuse mystique-ésotérique « représente la pointe extrême d'une sensibilité qu'on retrouve dans l'ensemble du champ religieux » (*Ibid.*, p. 69).

Tant McGuire que Heelas et Woodhead *et al.* mentionnent le bouddhisme qui peut être étudié comme le religieux-vécu¹ et représente la spiritualité de la vie subjective². Il est donc nécessaire de se poser la question de la place du bouddhisme dans ces classifications du religieux.

3.2. Le bouddhisme entre la religion et la spiritualité

Dans la présente étude, nous traitons le bouddhisme comme un fait religieux et plus particulièrement en tant que religion. De nombreux auteurs s'accordent sur cette approche, tant du bouddhisme en Asie, que du bouddhisme de convertis en Occident au XXe siècle³. Cependant, la recherche scientifique et les discours des acteurs proposent encore de privilégier le concept de spiritualité pour le bouddhisme⁴. Ainsi, notre posture épistémologique de traiter le bouddhisme comme une religion n'est pas évidente. Le bouddhisme est-il une religion ou une spiritualité ? Quelles sont les conséquences de cette classification pour la présente étude ?

Comme nous le montre Obadia, s'il ne fait plus de doute dans la communauté scientifique que le bouddhisme appartienne au domaine religieux, les chercheurs peuvent avoir tendance à utiliser le terme de spiritualité pour parler du bouddhisme⁵ à l'exemple de McGuire ou de Heelas et Woodhead *et al.*⁶ Mais nous avons déjà montré que le terme de spiritualité n'est pas neutre en raison de son origine issue du discours émique. Il est d'ailleurs mobilisé par les personnes bouddhistes. Ces discours peuvent conceptualiser le bouddhisme comme spiritualité parce que la religion est perçue négativement⁷, ce qui découle de l'imaginaire du bouddhisme mystique, rationnel et philosophique⁸. En accord avec Obadia, nous y voyons la volonté de conférer au bouddhisme une image moderne et non dogmatique d'une expérience proprement personnelle, unificatrice et pratique.

¹ M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 100-101.

² P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 24.

³ Voir par exemple P. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 1 ; D. S. LOPEZ JR., *The Story of Buddhism...*, *op. cit.*, p. 14 ; L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte, 2007, p. 5 ; R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, *op. cit.*, p. 55-64 ; J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 49-57 ; C. PREBISH, *Luminous passage...*, *op. cit.*, p. ix ; B. R. WILSON – K. DOBBELAERE, *op. cit.*, p. 33.

⁴ L. OBADIA, « "Désoccidentaliser" encore les sciences des religions ?... », *op. cit.*, p. 122-129.

⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁶ D'autres auteurs constatent l'existence de cette dichotomie comme D. L. MCMAHAN, *The Making of Buddhist Modernism*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 4-5 ; R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, *op. cit.*, p. 8. Les sociologues qui l'utilisent sont, par exemple, D. HERVIEU-LEGER, « La religion des Européens », dans G. DAVIE – D. HERVIEU-LEGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, Édition La Découverte, 1996, p. 15 ou F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*

⁷ L. OBADIA, « "Désoccidentaliser" encore les sciences des religions ?... », *op. cit.*, p. 127.

⁸ Cf. L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, *op. cit.*, p. 34-40 ; D. S. LOPEZ JR. (dir.), *Curators of Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1995, p. 6-8.

Or, n'oublions pas que les caractéristiques évoquées ci-dessus pour justifier l'analyse du bouddhisme en tant que spiritualité, sont aussi celles qui définissent la spiritualité dans l'approche étique, scientifique et critique. Si au départ le terme de spiritualité devait remplacer celui de religion jugé trop occidental, son sens est biaisé car il porte également des traces de la pensée du discours émique. C'est la raison pour laquelle, selon nous, la notion de religion continue à rendre compte du phénomène du bouddhisme contemporain. Cette position épistémologique, qui ne différencie pas religion et spiritualité, est également soutenue par François Gauthier et Jean-Philippe Perreault pour qui la spiritualité n'est qu'un concept « dans l'air du temps¹ », couramment utilisé pour désigner une religiosité subjective qui prend ses distances avec les institutions religieuses.

En adoptant cette posture qui ne fait pas de distinction entre religion et spiritualité, nous voulons également affirmer le droit de nous inspirer de la recherche sur le religieux non institutionnel, défini en termes de spiritualité ou de religieux-vécu. Pour cela, nous concevons le bouddhisme comme une religion qui englobe aussi la dimension du religieux-vécu, de l'expérience subjective, non pas *sui generis*, mais socialement produite. Dans notre conception, la religiosité, comme le religieux-vécu, se développe tant en référence au religieux institutionnalisé que hors institution.

Pour résumer, dans la présente thèse, nous proposons de concevoir le bouddhisme comme une religion dans des sociétés nationales sécularisées, sans postuler de différence avec la spiritualité. Nous considérons la religiosité bouddhiste en tant que religieux-vécu, religiosité de la vie quotidienne et personnelle, marquée notamment par la pratique rituelle. Nous nous intéresserons à l'aspect individuel et subjectif de développement du soi authentique, formaté par les organisations bouddhistes. Il nous faudra ainsi encore approfondir la sociologie des organisations religieuses et la sociologie du religieux-vécu.

¹ F. GAUTHIER – J.-P. PERREAULT, « Jeunes et religion dans la société de consommation. État des lieux et prospective », dans F. GAUTHIER – J.-P. PERREAULT (dir.), *op. cit.*, p. 14-15.

Chapitre 2 La sociologie du religieux dans la modernité tardive

Dans le premier chapitre, nous avons présenté des théories macrosociologiques du religieux dans la modernité tardive. À travers elles, nous avons approché deux thématiques méso- et microsociologique du religieux organisé et du religieux individuel. Dans les théories de la sécularisation, la sociologie des religions met en relief la perte d'influence des institutions religieuses, constatant même la désinstitutionalisation du religieux. En même temps, nous avons observé l'émergence de nouvelles formes organisées du religieux, par exemple en rapport avec le marché.

Du côté de la religiosité individuelle, les auteurs postulent sa privatisation, individualisation et subjectivisation. Les travaux sur le religieux-vécu et la spiritualité suggèrent d'ailleurs de prendre en considération notamment les pratiques religieuses, les états émotionnels, sans oublier la sociabilité religieuse.

Cela nous invite donc à réfléchir sur différents concepts concernant le religieux organisé et le religieux-vécu en portant notre attention sur les formes organisationnelles religieuses, les pratiques religieuses, les émotions religieuses et la sociabilité religieuse.

Nous nous attacherons donc, dans un premier temps, à comprendre différentes notions associées au religieux organisé comme la secte, l'institution, l'association et l'entreprise. Nous nous intéresserons à la pratique religieuse en étudiant les théories sur les rituels et le corps, puis celles sur les émotions, notamment religieuses, et, enfin, celles sur la sociabilité religieuse entre la *communitas* et la communauté.

1. De l'Église à l'entreprise

Les développements récents de la sociologie des religions, notamment par rapport aux théories de la sécularisation, ont pu causer des réticences de cette discipline pour le sujet organisationnel, en particulier en Europe, comme le constate le sociologue Christophe Monnot¹. Les sociologues des religions européens ont plutôt tendance à se préoccuper

¹ C. MONNOT, *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse*. Avec une postface de M. Chaves, Zurich – Genève, Seismo, 2013, p. 18.

davantage de la religiosité individualisée et négligent la recherche sur les organisations religieuses¹. Cependant, cela ne veut pas dire que cette sociologie ne peut pas nous fournir des éléments d'analyse du religieux organisé.

La référence, devenue classique, pour étudier le religieux organisé est Weber et sa dichotomie idéal-typique² du pouvoir religieux entre Église et secte. Pour Weber, l'Église s'oppose à la secte³. Elle est une représentante de l'institution qui est un groupement rationnel, dont les règles sont valables pour toute personne remplissant des conditions de naissance et de domicile, sans adhésion explicite de sa part⁴. Avec ses tendances universelles et « monopolistique[s] », l'Église administre un territoire par son système paroissial⁵, un système local, géographiquement limité avec une paroisse visible dans son environnement. Elle possède un pouvoir fondé sur l'autorité légale qui est exercée sur l'ensemble des personnes nées en son sein dans un territoire donné : « L'Église "invisible" est ici *plus large* que la secte "visible"⁶. » Cela signifie que le collectif de type Église inclut un nombre plus important de personnes que celles « *religieusement qualifiées*⁷ ». Tous ses membres ne sont pas forcément croyants, elle rassemble des personnes « justes » et « injustes⁸ ».

Par contre, la secte est choisie volontairement par ses membres. Ces personnes, « personnellement qualifiées du point de vue religieux⁹ », sont toutes religieuses « régénérées¹⁰ ». Par conséquent, l'appartenance à la secte est plus de type associatif et le pouvoir de la secte se limite à ces personnes. Cette dichotomie se montre toutefois insuffisante au vu des nouvelles formes organisationnelles du religieux contemporain¹¹.

¹ La situation n'est pas identique de l'autre côté de l'Atlantique. La sociologie américaine des religions n'hésite pas à aborder le sujet des organisations religieuses comme les théoriciens du choix rationnel ou les chercheurs travaillant sur les congrégations Nancy Ammerman ou Mark Chaves, par exemple (N. T. AMMERMAN – A. E. FARNSLEY II – T. ADAMS *et al.*, *Congregation and Community*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1997 ; N. T. AMMERMAN – J. W. CARROLL – C. S. DUDLEY *et al.* [dir.], *Studying Congregations. A New Handbook*, Nashville, Abingdon Press, 1998 ; M. CHAVES, *Congregations in America*, Cambridge, Harvard University Press, 2004).

² Pour Weber, un idéal-type est un « moyen de la connaissance » du sociologue (M. WEBER, *Essais sur la théorie...*, *op. cit.*, p. 275). C'est un concept général, rassemblant les traits typiques d'un phénomène, sorte de reconstruction stylisée. C'est un schéma rationalisé, construit en fonction de la question de départ : « On obtient un idéal-type *en accentuant* unilatéralement *un ou plusieurs* points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés *isolément*, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un *tableau de pensée* homogène [*einheitlich*]. » (*Ibid.*, p. 271) Ce cadre conceptuel n'existe pas empiriquement comme tel. On ne peut que constater comment le phénomène réel s'approche ou au contraire s'écarte de l'idéal-type. Mais en soi, il n'a pas à se conformer à l'idéal-type comme à une sorte de norme.

³ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 97-100.

⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁵ *Ibid.*, p. 100.

⁶ M. WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 269.

⁷ *Ibid.*, p. 267.

⁸ *Ibid.*, p. 183.

⁹ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 100.

¹⁰ M. WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 183.

¹¹ Cette typologie est par la suite développée par d'autres auteurs comme Troeltsch (E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, I : *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1919) ou Wilson (B. R. WILSON, *Les sectes religieuses* [trad. de l'anglais par P. Frédéric], Paris, Hachette, 1970) pour n'en nommer que quelques-uns. Mais le problème de ces théories est, en partie, leur position normative qui reprend l'attitude de l'Église en dénigrant les sectes. Ainsi, nous constatons l'usage péjoratif de l'expression du terme secte, déployé également dans la sociologie des religions française et tchèque. D'autres typologies sont proposées par des auteurs qui cherchent à contourner la terminologie sectaire en la remplaçant par la notion de nouveau mouvement religieux (E. BARKER, *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London, HMSO, 1989 ; R. WALLIS, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London – Boston, Routledge – Kegan

Dans la sociologie des religions actuelle, les sociologues du choix rationnel considèrent les organisations religieuses en tant qu'entreprises concurrentielles¹. Woodhead² affirme que, dans la situation où le religieux se développe en relation avec le marché, les nouveaux acteurs religieux s'orientent désormais vers un fonctionnement de mode entrepreneurial³. Heelas et Woodhead *et al.* montrent qu'il s'établit de nouvelles formes de relations de type associatif ou de rapport entre client et praticien⁴. Jörg Stolz rapproche les institutions religieuses des organisations à but non lucratif : elles fonctionneraient « comme organisations à but non lucratif⁵ ». Elles ne sont plus des institutions, parce qu'il est possible d'observer l'existence du statut de membre dans les Églises, et leur organisation est gérée par le bénévolat, sans recherche de profit. Les auteurs suggèrent ainsi d'ajouter aux théories classiques de la division idéal-typique en Église et secte, celle des associations et des entreprises et d'interroger la notion de profit.

Pour définir l'association, nous pouvons mobiliser une fois de plus Weber qui propose la division entre deux autres idéaux-types de relations sociales, celui de l'association et celui de l'institution⁶. L'association naît du consentement rationnel, délibéré d'individus disposant d'intérêts communs, contrairement à l'institution où cet accord n'apparaît pas. Les individus réalisent dans l'association un projet collectif. Leur action sociale est conçue dans la continuité. L'association ne cherche pas à exercer de pouvoir au-delà de ses membres, parce que c'est « un groupement formé par entente dont les règlements statutaires ne revendiquent de validité que pour ceux qui y entrent librement de leur chef⁷ ». Pour Weber, c'est ce point qui distingue l'association de l'institution⁸. Les décisions d'une association ne concernent que ses membres qui la rejoignent volontairement pour réaliser un but commun.

Paul, 1984, p. 9-39). Toutefois, cette terminologie n'est pas univoque non plus (cf. F. CHAMPION – L. HOURMANT, « Nouveaux mouvements religieux » et sectes », dans F. CHAMPION – M. COHEN [dir.], *Sectes et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 69-77). Mais nous ne nous attardons pas sur ces auteurs, notamment pour des raisons pratiques. Confrontant leurs théories à notre terrain de recherche, nous constatons un relativement faible apport explicatif et un certain vieillissement de ces théories par rapport aux préoccupations actuelles et à celles de notre thèse. Pour leur mobilisation récente en sociologie du bouddhisme, voir notre mémoire de Master 2 (Z. BARTOVA, *La Sōka-gakkai France comme l'exemple d'une implantation de la Sōka-gakkai en Europe*, Mémoire de Master 2, Université de Strasbourg, 2010).

¹ R. STARK – R. FINKE, *op. cit.* ; STARK – BAINBRIDGE, *op. cit.*

² L. WOODHEAD, « Introduction », *op. cit.*, p. 19, 27.

³ Voir par exemple les entrepreneurs musulmans dans P. HAENNI, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, 2005, p. 33-38.

⁴ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 29.

⁵ J. STOLZ, « Églises en compétitions. La concurrence entre l'offre religieuse et l'offre séculière dans les sociétés modernes », dans J.-P. BASTIAN (dir.), *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Bern – Berlin – Bruxelles [etc.], Peter Lang, p. 130.

⁶ Si nous opposons ici l'association à l'institution, c'est pour suivre le propos de Weber, bien que la recherche actuelle dans le domaine des organisations ne sépare pas ces notions et montre les processus de l'institutionnalisation au sein des organisations. Voir pour la sociologie des organisations : P. J. DIMAGGIO – W. W. POWELL, « Le néo-institutionnalisme dans l'analyse des organisations », *Politix* 10/40 (1997), p. 113-154 ; J. W. MEYER – B. ROWAN, « Institutionalized Organizations. Formal Structure as Myth and Ceremony », *American Journal of Sociology* 83/2 (1977), p. 340-363 ; W. W. POWELL – P. J. DIMAGGIO (dir.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1991. Pour la sociologie des religions, voir Monnot (C. MONNOT, *Croire ensemble...*, *op. cit.*). En partant de son étude quantitative des organisations religieuses suisses effectuée entre 2007 et 2010, l'auteur suggère d'analyser des groupes religieux à partir de la question de l'institutionnalisation, son caractère et son degré. D'après lui, l'institutionnalisation concerne l'ensemble des organisations religieuses, tant les institutions ecclésiales traditionnelles que les nouvelles organisations religieuses, constituées en associations.

⁷ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 94.

⁸ *Ibid.*, p. 94.

L'association peut inclure, pour Weber, les associations à but déterminé ou l'association basée sur l'échange. Intervient, entre autres, la question de profit. Il est possible que l'association prenne la forme d'une entreprise : « Nous entendons par entreprise [*Betrieb*] une activité continue en *finalité* [*kontinuierliches Zweckhandeln*] et par *groupement organisé en entreprise* [*Betriebsverband*] une sociation comportant une direction administrative à caractère continu, agissant en finalité¹. » Dans la sociologie contemporaine, l'entreprise est une forme d'organisation. Le concept d'organisation, quant à lui, apparaît avec la modernité, les changements dans les relations sociales et leur bureaucratisation². Les organisations se constituent pour assurer une multitude d'activités et répondre à divers besoins individuels. Il est possible de définir l'organisation comme une entité avec un nom, un but, des adhérents dont l'appartenance est bien définie. Une frontière est tracée entre elle et son environnement. Une organisation formelle se structure autour de la division du travail et une organisation des responsabilités, créant une hiérarchie. Dans sa forme particulière d'entreprise, elle vise un but bien défini pour lequel elle emploie tous les moyens³. C'est « une unité économique, juridiquement autonome, organisée pour produire des biens ou des services pour le marché » afin de les vendre, en retirant un profit réparti entre les propriétaires⁴. Afin d'augmenter le profit, l'entreprise cherche continuellement à baisser les coûts de fonctionnement et à être rentable. Avec ses employés, elle fonctionne selon une logique de contrat : un travail individuel en échange d'un salaire⁵.

Les sociologues des associations Jean-Louis Laville et Renaud Sainsaulieu dans leur ouvrage *Association* (2013)⁶ ajoutent, pour le contexte juridique et social français, que l'association est par définition à but non lucratif, c'est-à-dire qu'elle ne partage pas de bénéfices avec ses propriétaires⁷. Si l'association à but non lucratif est commerciale, ce n'est pas sa raison d'être, parce qu'elle ne cherche pas le profit pour ses membres. En effet, Laville et Sainsaulieu montrent que le financement associatif est plus complexe que celui des entreprises. Leurs ressources économiques ne proviennent pas uniquement du domaine marchand, une partie non négligeable est issue du fonctionnement solidaire. Il existe ce

¹ *Ibid.*, p. 94.

² H. LUNE, *Understanding Organizations*, Cambridge – Malden, Polity Press, 2010, p. 1-18.

³ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 94.

⁴ V. GALLEGU – J. MOUTTE – J. REYSZ, *Initiation à la gestion des entreprises*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2012, p. 7-8.

⁵ Nous omettons consciemment la dimension de la communication entrepreneuriale, c'est-à-dire le marketing, car notre centre d'intérêt est focalisé sur les ressources organisationnelles proposées par les organisations bouddhistes aux pratiquants, la logique de leur fonctionnement et de leur financement pour leur mise en place dans la structure organisationnelle. Nous proposons de consacrer une étude ultérieure à cet aspect des organisations bouddhistes. Il est possible de se référer à ces auteurs : M. EINSTEIN, *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, London – New York, Routledge, 2008 ; F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 1-24 ; A. R. JAIN, « Branding Yoga. The Cases of Iyengar Yoga, Siddha Yoga and Anusara Yoga », *Approaching Religion 2/2* (2012), p. 3-17 ; C. B. JONES, « Marketing Buddhism in the United States of America. Elite Buddhism and the Formation of Religious Pluralism », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 27/1* (2007), p. 214-221 ; J.-C. USUNIER – J. STOLZ (dir.), *Religion as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*, Burlington, Ashgate, 2014.

⁶ J.-L. LAVILLE – R. SAINSAULIEU, *L'association. Sociologie et économie*, Paris, Pluriel, 2013, p. 21-64.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

qu'ils appellent « l'économie plurielle¹ » des associations qui se compose d'une « hybridation des ressources² » dans laquelle nous trouvons de l'économie marchande de prestations commerciales et de cotisations des adhérents. Les associations se caractérisent aussi par « l'économie non monétaire » lorsque « la répartition des biens et services ne passe pas par la médiation monétaire³ ». On peut y inclure tant l'autoproduction que le bénévolat. Les bénévoles agissent dans une logique de « réciprocité⁴ ». Ils apportent de l'expertise non rémunérée. Nous observons « l'économie non marchande » dans leur fonctionnement financier⁵. Celle-ci est définie par une économie « où elle [l'association] reçoit des contributions dans le cadre des revenus de transfert, ainsi que des dons privés⁶ », le premier cas de figure incluant la redistribution étatique des moyens financiers, le deuxième les donations de toutes sortes.

De la typologie Église-secte à des réflexions sur les associations et les entreprises, la sociologie des religions propose de nouvelles directions dans l'analyse des organisations religieuses. Elle ne thématise toutefois pas encore suffisamment ses concepts et ne répond pas aux questionnements posés sur le profit. Entre entreprises et associations, le profit n'occupe pas en effet la même place au sein de l'organisation. Ce sujet des organisations religieuses est encore moins développé par la sociologie du bouddhisme française ou tchèque.

2. La sociologie des organisations de bouddhisme de convertis

Obadia reproche à la recherche sur le bouddhisme d'adopter le discours émique, propre aux partisans bouddhistes, sur l'absence de l'institution dans l'expansion du bouddhisme et sur son caractère individualiste. Cette thèse individualiste est à prendre comme un élément de la propagation bouddhiste à l'intention du public éloigné et méfiant des institutions chrétiennes, non pas comme une réalité objective du bouddhisme en Europe⁷.

¹ *Ibid.*, p. 76.

² *Ibid.*, p. 65.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ *Ibid.*, p. 74. Les auteurs s'inspirent ici de Polanyi et d'une action économique intéressée et désintéressée se situant dans le cadre des relations sociales (K. POLANYI, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Préface de L. Dumont [trad. de l'anglais par C. Malamoud – M. Angeno], Paris, Gallimard, 1983).

⁵ J.-L. LAVILLE – R. SAINSAULIEU, *op. cit.*, p. 73.

⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁷ L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 143-156.

Nous avons vu, dans notre analyse de l'état de la recherche sur le bouddhisme de convertis en France et en République tchèque, que le sujet des organisations bouddhistes est traité inégalement et reste encore sous-développé. Si Hourmant, Campergue ou Cirklová défient l'imaginaire individualiste du bouddhisme, ils n'épuisent pas la théorisation du fonctionnement organisationnel du bouddhisme de convertis en France et en République tchèque.

Un regard particulier sur les organisations bouddhistes, dépassant les structures nationales, est proposé par Liogier qui, dans *Le bouddhisme mondialisé* (2004)¹, analyse les organisations relevant principalement du bouddhisme de convertis dans leurs dimensions locales, nationales et transnationales. L'intérêt est porté surtout sur leur transplantation en Occident et les transformations induites par ce processus en conjuguant les phénomènes de la globalisation et du religieux. Ces interrogations dépassent toutefois les objectifs et les possibilités de la présente thèse qui, d'une part n'inclut pas explicitement de comparaisons avec les réalités asiatiques du bouddhisme, d'autre part n'est pas en mesure de saisir les dynamiques globales des organisations religieuses à cause de leur multiplicité et de l'impossibilité de comparer les mêmes organisations en France et en République tchèque.

Pour analyser le religieux et le bouddhisme contemporain, il est donc nécessaire de prendre en considération les différents types organisationnels, au-delà des institutions et des groupements sectaires. En effet, il s'agit là de rassemblements volontaires, temporaires et contractuels de types associatifs ou entrepreneuriaux.

Nous tournons à présent notre regard vers la sociologie du religieux-vécu dans la modernité tardive.

3. La sociologie du religieux-vécu dans la modernité tardive

Un cadre organisationnel structure le religieux-vécu pour une partie de la religiosité contemporaine. Comme le soulignent les travaux de recherche cités précédemment, cette religiosité met en valeur la pratique religieuse, les émotions et le vécu collectif. Nous avons confronté ces théorisations à notre objet de recherche et à différentes théories socioanthropologiques. Les approfondissements de ces sujets émanent de différents courants socioanthropologiques, portés par des auteurs aussi divers que Catherine Bell, Victor Turner, Marcel Mauss, Linda Woodhead, Ole Riis et Max Weber.

¹ R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, op. cit., p. 228-295.

Nous présenterons dans un premier temps la problématique en lien avec les rituels pour ensuite passer aux émotions religieuses. Nous finirons cette brève introduction à la sociologie du religieux-vécu par les concepts sur les collectifs religieux.

3.1. Les rituels et le corps en rituels

McGuire nous place clairement dans la perspective de la pratique religieuse comme objet central de l'analyse du religieux-vécu. L'étude des pratiques à travers l'analyse des rituels est un sujet de recherche familier pour la sociologie des religions classique. Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, le père fondateur de la sociologie, Émile Durkheim, fait du rituel un élément central dans son analyse de la religion¹. Il montre que les rites en tant que « modes d'action déterminés » assurent le maintien de la religion et de la société². Complémentaires aux croyances qui les précèdent, ils permettent de tisser des liens sociaux. Ce sont donc les activités religieuses qui actualisent les représentations religieuses et amènent les individus à adopter ces croyances : « [L]es rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes³. » Dans cette vision durkheimienne du rituel, les croyances précèdent l'action religieuse qui les renforce.

Pour remettre en question cette séparation entre rituel et croyances, Catherine Bell propose une autre vision du rituel⁴. Sa définition s'écarte de la dichotomie entre rite et croyance, action et représentation, qui impliquerait la conception du rituel comme un moyen d'intégration des croyances par l'action. Pour Bell, cette vision du rituel peut aboutir à un rituel devenu activité automatique, imitative et formelle⁵. Elle refuse également de définir le rituel par rapport à la répétitivité de l'action fixe et préfère l'inscrire dans un autre système d'opposition. Mais au lieu de le définir frontalement, elle s'intéresse plutôt au processus de ce qu'elle appelle la ritualisation qui crée le rituel :

« Nous allons utiliser le terme de ritualisation pour attirer l'attention sur la façon par laquelle certaines activités sociales se distinguent stratégiquement par rapport à d'autres. Dans un sens préliminaire, la ritualisation est un moyen d'agir qui est conçu et orchestré afin de se différencier et de privilégier ce qui est fait par rapport à d'autres activités, souvent plus quotidiennes⁶. »

¹ É. DURKHEIM, *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 82.

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ « [...] I will use the term "ritualization" to draw attention to the way in which certain social actions strategically distinguish themselves in relation to other actions. In a very preliminary sens, ritualization is a way of acting that is designed and

Dans cette optique, le rituel est une activité sociale qui, par son processus, se différencie des autres activités, notamment les plus quotidiennes. Pour pouvoir nommer le rituel, il faut avant tout définir l'activité à laquelle il s'oppose et déterminer les stratégies qui créent cette opposition : « Agir de façon rituelle est avant tout une manière de faire, caractérisée par des contrastes nuancés et une évocation des différences stratégiques et chargées de valeurs¹. » Bell suggère qu'il existe des enjeux de pouvoir dans l'élaboration du contraste qui fournissent du pouvoir symbolique au rituel. En même temps, ce pouvoir nécessite l'accord des participants, ce qui fait de la ritualisation un moyen de construction de la communauté. Pour illustrer son propos, nous pouvons suivre Bell qui choisit elle-même une activité collective, la messe chrétienne. Cette dernière diffère du repas ordinaire par différentes stratégies, comme l'absence de nourriture suffisante pour manger à sa faim. Cette différence stratégique en fait un rituel. Ce statut lui reste attaché, même pour une messe improvisée, sans objets traditionnels ni espace religieux. Dans ce cas, la différence avec un repas ordinaire persiste et les participants peuvent en ajouter d'autres par rapport à la messe conventionnelle. Cette distinction n'est pas neutre, parce qu'elle porte un jugement sur la messe conventionnelle, considérée comme trop rigide.

Il est donc important de souligner que le caractère rituel d'une activité dépend du contexte et de sa perception par les participants, « ce qui est un rituel est toujours fortuit, provisoire et défini par la différence² ». Cette conception du rituel revalorise la pratique religieuse et donne du pouvoir à l'acteur religieux. La centralité de l'individu dans la vision du rituel, chez Bell, correspond bien à une valeur individuelle moderne bien que cette approche puisse être problématique pour l'analyse du rituel dans d'autres contextes culturels.

Chez Bell, l'individu est également présent dans son analyse de la transformation individuelle par le processus de ritualisation. L'auteur dit, en effet, que le processus de ritualisation transforme le corps. Les personnes qui maîtrisent les rituels acquièrent une « maîtrise rituelle³ » (en anglais : « *ritual mastery* ») par le « corps rituel » (en anglais : « *ritual body* ») : « Nous utilisons le terme de maîtrise rituelle pour désigner la maîtrise pratique des procédés de la ritualisation en tant que connaissance incorporée, en tant que sens du rituel perçu par son exercice¹. » Le corps s'y trouve façonné, devient un corps rituel, et en passant par les différents niveaux de maîtrise, acquiert progressivement l'habileté rituelle.

orchestrated to distinguish and privilege what is being done in comparison to other, usually more quotidian, activities. » (*Ibid.*, p. 74, traduction personnelle).

¹ « *Acting ritually is first and foremost a matter of nuanced contrasts and evocation of strategic, value-laden distinctions.* » (*Ibid.*, p. 90, traduction personnelle).

² « [...] *what is ritual is always contingent, provisional, and defined by difference* » (*Ibid.*, p. 91, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 94-108.

Une autre conceptualisation du rituel, qui nous permettrait de nous intéresser plus au rituel lui-même qu'à sa constitution, est repérable chez Victor Turner. À partir de sa recherche de terrain en Afrique dont il rend compte dans *The Ritual Process* et *Dramas, Fields, and Metaphors* durant les années 1970², Turner montre que le rituel est un processus³ au cours duquel la vie quotidienne est liée à des idéaux de la société. Il est également possible de le concevoir comme un moyen d'associer la structure à l'antistrukture. La structure symbolise les rôles sociaux, les normes, les règles, les conflits quotidiens et l'aspect séculier du monde. L'antistrukture se définit par opposition à la structure. Elle se situe au-delà de la structure, représente des idéaux et relève du domaine du sacré⁴. Le conflit qui existe entre la structure, l'ordre quotidien, et l'antistrukture, l'idéal de la société, est possible à surmonter justement par le rituel. Ce dernier supprime la structure et fait entrer les individus dans l'antistrukture. C'est à ce titre que le rituel est une activité sociale parce que la société est le résultat de la dialectique entre la structure et l'antistrukture. Par le rituel, la société trouve des solutions à ses conflits et évolue⁵.

Pour définir le rituel, Turner s'appuie sur les réflexions de l'anthropologue français Arnold Van Gennep. Ce dernier divise les rites de passage en trois phases : la séparation, la marginalisation ou la liminalité, et la réintégration, nommée aussi phase postliminale. Turner, quant à lui, s'attache notamment à la problématique du moment liminal du rituel. D'après lui, cette dimension liminale est au cœur même de tout rituel. C'est un moment antistrukturel qui donne du pouvoir au rituel. La liminalité se définit donc par opposition à la structure et diffère de l'ordre. Son statut est donc relatif. Dans son caractère antistrukturel, elle représente un domaine hors de la vie quotidienne, un « moment dans le temps et hors du temps⁶ » (en anglais : « *moment in and out of time* »). Cependant, ce n'est pas un moment supposé durer, elle est éphémère.

Du point de vue individuel, la liminalité a un statut ambigu. C'est une phase « entre-deux⁷ » (en anglais : « *betwixt and between states* ») : « [P]endant la période "liminaire" intermédiaire, les caractéristiques du sujet rituel (le "passager") sont ambiguës ; il passe à

¹ « I use the term "ritual mastery" to designate a practical mastery of the schemes of ritualization as an embodied knowing, as the sense of ritual seen in its exercise. » (*Ibid.*, p. 107, traduction personnelle).

² V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Chicago, Aldine ; V. TURNER, *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1974.

³ Pour les interprétations et les usages actuels, voir G. ST JOHN (dir.), *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*, New York – Oxford, Berghahn Books, 2008.

⁴ Turner reprend ici la dichotomie devenue classique du profane et du sacré, connue de l'œuvre de Durkheim (É. DURKHEIM, *op. cit.*).

⁵ Nous constatons que Turner base son analyse sur les rites dans des sociétés de petite taille. Il serait possible de remettre en question cette analyse pour les sociétés de la modernité tardive, dans lesquelles le rituel ne concerne pas nécessairement toute la société. Mais nous considérons que ces analyses peuvent être valables également pour la modernité tardive si on renforce le côté idéal et antistrukturel en donnant au rituel un sens large. Puis, Turner s'intéresse aussi à l'individu et son expérience, ce qui permet de retenir son analyse.

⁶ V. TURNER, *The Ritual Process...*, *op. cit.*, p. 96, traduction prise de V. TURNER, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure : « le rituel et le symbole : une clé pour comprendre la structure sociale et les phénomènes sociaux »* (trad. de l'anglais par G. Guillet), Paris, PUF, 1990.

⁷ V. TURNER, *The Ritual Process...*, *op. cit.*, p. 138.

travers un domaine culturel qui a peu ou aucun des attributs de l'état passé ou à venir¹. » Le statut de l'individu n'est pas clair dans la phase liminale. Il s'extrait des conventions auxquels il était soumis, peut s'habiller différemment, se comporter de façon humble, respecter l'autorité, être muet, etc. La liminalité est aussi une source de potentiel en raison de son caractère transformateur de l'individu. Le moment liminal du rituel est un moment qui arrache l'individu au quotidien avant de l'y faire retourner. Mais l'individu en sort changé et intègre la structure avec un nouveau statut et de nouveaux pouvoirs. La phase liminale est autant un moment transitoire que transformateur pour l'individu.

Pour accomplir un rituel, l'individu utilise son corps à travers des gestes ou des mouvements et progressivement, selon Bell, acquiert une maîtrise corporelle de ce rituel. Il faut donc également aborder le corps dans le rituel. Pour cela, nous proposons de tourner notre regard vers l'anthropologue français Marcel Mauss. Dans son article « Les techniques du corps », transcription d'une conférence donnée en 1934², Mauss cherche à déterminer l'influence sociale sur les pratiques corporelles. Dans cette analyse du corps, il souligne la nécessité d'une étude plurielle du corps, sujet négligé par la tradition cognitive de la sociologie³ :

« Je savais bien que la marche, la nage, par exemple, toutes sortes de choses de ce type sont spécifiques à des sociétés déterminées ; que les Polynésiens ne nagent pas comme nous, que ma génération n'a pas nagé comme la génération actuelle nage. Mais quels phénomènes sociaux étaient-ce⁴ ? »

Face à l'absence conceptuelle pour désigner différentes attitudes corporelles, Mauss qualifie la danse ou la nage par le concept de techniques du corps, à savoir « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps⁵ ». Ce sont des modes d'agir corporel « traditionnel[s] et efficace[s]⁶ », propres aux corps sains. Ils diffèrent d'une société à l'autre, se transforment dans l'histoire et dépendent de l'éducation, des normes ou du prestige.

Une technique du corps contient plusieurs dimensions pour permettre de saisir l'« homme total » : physique, psychique et sociale⁷. Pour l'aspect physique, une technique du

¹ « [...] during the intervening "liminal" period, the characteristics of the ritual subject (the "passenger") are ambiguous ; he passes through a cultural realm that has few or none of the attributes of the past or coming state » (V. TURNER, *The Ritual Process...*, op. cit., p. 94).

² Le texte est édité dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*. Précédé d'une introduction à l'œuvre de M. Mauss par C. Lévi-Strauss, Paris, PUF, 2010¹², p. 365-386.

³ Cf. M. L. LYON, « The Material Body, Social Processes and Emotion. "Techniques of the Body" Revisited », *Body and Society* 3/1 (1997), p. 83-84.

⁴ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 366.

⁵ *Ibid.*, p. 365.

⁶ *Ibid.*, p. 371.

⁷ Au vu de cette séparation entre dimension physique et psychologique, il est nécessaire de rappeler qu'elle obéit à la vision cartésienne différenciant corps et esprit (M. L. LYON, op. cit., p. 83-101). Elle est contrée par Merleau-Ponty qui postule que toute activité humaine est *a priori* corporelle. L'homme ne possède pas son corps, mais il est son corps (M. MERLEAU-PONTY,

corps est envisagée comme technique grâce à la présence de la dimension mécanique. Elle est un acte qui « est senti par l'auteur *comme un acte d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique* et qu'il est poursuivi dans ce but¹ ». Le corps devient l'objet et l'outil de la personne qui mobilise la technique du corps, « le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps² ».

La dimension psychique, quant à elle, s'associe aux états mentaux de l'activité corporelle traditionnelle. Elle renferme, par exemple, des états émotionnels, implicitement inconscients, que le corps peut contrôler grâce à des techniques particulières : « C'est grâce à la société qu'il y a sûreté des mouvements prêts, domination du conscient sur l'émotion et l'inconscience³. »

Pour la dimension sociale, Mauss montre que l'apprentissage se fait dans le cadre de relations hiérarchiques. Il utilise à ce sujet le terme de « dressage⁴ » pour parler des gestes accomplis à l'intérieur : « L'enfant, l'adulte, imite des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui⁵ ». Ce savoir-faire est à l'origine du respect et du prestige des personnes : « C'est précisément dans cette notion de prestige de la personne qui fait l'acte ordonné, autorisé, prouvé, par rapport à l'individu imitateur, que se trouve tout l'élément social⁶. » Pour les individus socialisés, l'imitation dépend de ce prestige accordé au transmetteur parce qu'il incarne à lui seul l'aspect social de la technique du corps.

Concernant le choix du terme désignant les postures et les gestes d'une activité rituelle, Mauss est plus ambigu. D'une part, il s'aligne sur la division classique entre « techniques » et « rites » pour dire que ces derniers ne sont pas accomplis pour des raisons physiques, mais religieuses et symboliques⁷ et il différencie ainsi activité physique et religieuse en associant les techniques du corps à des activités purement physiques. D'autre part, il parle de techniques du corps au sujet du yoga ou des techniques de la respiration adoptées pour des buts religieux. Il nous paraît donc approprié d'adopter sa terminologie pour le rituel.

Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945). Toutefois, l'imaginaire bouddhiste, comme nous le verrons, reproduit cette dichotomie. C'est la raison pour laquelle l'analyse maussienne reste pertinente.

¹ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 372.

² *Ibid.*, p. 372.

³ *Ibid.*, p. 386.

⁴ *Ibid.*, p. 374.

⁵ *Ibid.*, p. 369.

⁶ *Ibid.*, p. 369.

⁷ *Ibid.*, p. 371.

3.2. Les émotions religieuses dans le religieux-vécu

Le travail de Heelas et Woodhead *et al.* développe l'idée, déjà présentée par Luckmann, qui associe le religieux et le domaine émotionnel. Mais nous constatons que les sociologues ont parfois tendance à traiter les émotions de façon unilatérale, à l'image de Mauss¹, qui mentionne les émotions dans le cadre de l'aspect psychologique des techniques du corps². Pour lui, elles représentent des passions inconscientes et non contrôlées, sujettes au façonnement par la société³. Cependant, les techniques du corps sont également à l'origine des états émotionnels, comme nous le rappelle l'anthropologue de la médecine, Margot L. Lyon⁴. Il en découle qu'il faut prendre en considération l'origine sociale des émotions, comme le suggère déjà Durkheim⁵. Chez ce dernier, l'émotion n'est pas une expression purement individuelle. Il le montre notamment avec l'exemple d'une forte émotion extatique, celle de l'« effervescence collective⁶ ». Celle-ci est engendrée par un rituel collectif et contribue à la cohésion sociale du groupe et à transmettre des croyances. C'est le groupe auquel l'individu appartient qui est à l'origine des émotions religieuses. L'individu ressent les émotions voulues par le groupe durant le rite, ce qui renforce son attachement au groupe.

Riis et Woodhead restent dans cette lignée de réflexion en poursuivant l'étude des émotions religieuses et sociales⁷, dans leur ouvrage *A Sociology of Religious Emotion* (2010)⁸. Face à l'émergence de nouvelles formes religieuses accentuant les émotions et à l'insuffisance de travaux récents de la sociologie des religions sur le sujet des émotions, ils synthétisent la recherche sociologique sur cette problématique et proposent leur propre analyse des émotions religieuses dans le cadre des « régimes émotionnels » (en anglais : « *emotional regimes* ») et plus particulièrement de régimes émotionnels religieux⁹.

Avant d'expliquer ce que ces auteurs entendent par régimes émotionnels, il faut aborder la définition qu'ils donnent de l'émotion. Pour Riis et Woodhead, celle-ci « implique un état intérieur, mais aussi un sentiment *au sujet de* quelque chose ou de quelqu'un¹ » qui s'expriment pour être partagés avec les autres. Cette dimension relationnelle impacte

¹ M. L. LYON, *op. cit.*, p. 88.

² M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie, op. cit.*, p. 386.

³ Nous retrouvons une approche semblable, dans la sociologie des religions, chez Hervieu-Léger qui considère que l'« expérience religieuse émotionnelle » est « originaire » : elle précède la socialisation religieuse chez l'individu et fonde la religion dans la société. Elle est maîtrisée, rationalisée et rendue stable par la religion institutionnalisée, résultat du processus de la « domestication » émotionnelle. Ce passage est nécessaire, d'après Hervieu-Léger, parce que l'émotion primaire est une expérience religieuse dangereuse tant pour l'individu que pour la société (D. HERVIEU-LEGER, « Nouveaux émotionnels contemporains... », *op. cit.*, p. 219-228).

⁴ M. L. LYON, *op. cit.*, p. 90.

⁵ É. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 318, 324-338.

⁶ « [...] la concentration de la population a lieu quand un clan ou une portion de tribu est convoqué dans ses assises et que, à cette occasion, on célèbre une cérémonie religieuse [...]. Parce que les facultés émotives et passionnelles du primitif ne sont qu'imparfaitement soumises au contrôle de sa raison et de sa volonté, il perd aisément la maîtrise de soi » (*Ibid.*, p. 324).

⁷ Cf. l'approche contemporaine de la sociologie des religions française chez Y. FER, « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives de sciences sociales des religions* 131-132 (2005), p. 143-163.

⁸ O. RIIS – L. WOODHEAD, *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

⁹ *Ibid.*, p. 10-11.

nécessairement les émotions ressenties individuellement. Les émotions sont sociales, non seulement parce qu'elles sont relationnelles, mais aussi parce qu'elles sont vécues au sein de structures socioculturelles et concernent donc les autres qui, avec les contextes sociaux, participent à leur construction. Ainsi, si les émotions sont des états sentimentaux intérieurs, la sociologie ne devrait pas les prendre pour autant pour une affaire privée : « [L]’émotion est “à la fois...et” plus que “ou (bien)...ou (bien)” : en même temps personnelle et relationnelle ; privée et sociale ; biologique et culturelle ; active et passive². » Grâce à cette approche de Riis et Woodhead, nous pouvons saisir tant le côté personnel que le côté social des émotions.

Riis et Woodhead montrent qu'en fonction des contextes sociaux, différents régimes émotionnels se constituent et forment par la suite des émotions éprouvées individuellement³. Ces régimes émotionnels sont des modèles sociaux cohérents, des éventails structurés indiquant aux individus des émotions à sentir et à exprimer dans un contexte social : « [U]n régime émotionnel tient ensemble un éventail d'émotions et précise leur rythme, leur sens, leur moyen d'expression, et leur combinaison⁴. » Il s'agit d'une sorte de programme émotionnel émanant d'une autorité culturelle, institutionnalisée ou non :

« Au cœur de chaque régime émotionnel est un “programme émotionnel” unique. En servant d’une comparaison musicale, il est possible de dire que ce programme se caractérise par une échelle distinctive de notes émotionnelles. Certains programmes ont une tonalité de la peur, de la compétitivité et de la jalousie ; d’autres de l’excitation, de la joie et de l’amusement. Les programmes exhaustifs à l’image de ceux des religions mondiales organisent des notes émotionnelles dans des harmonies solides⁵. »

Ainsi, les régimes émotionnels s'approchent structurellement, mais diffèrent l'un de l'autre en fonction des variations internes. Les auteurs appellent ces modèles émotionnels de « régimes » pour souligner également le côté normatif auquel les individus sont supposés se conformer au risque de sanctions.

Pour les régimes émotionnels religieux, la qualification de régime émotionnel du religieux dépend de son inscription dans le domaine religieux et de l'association d'un régime émotionnel à une « “autre disposition” qui va au-delà de celles de la vie quotidienne⁶ ». Par conséquent, « les émotions religieuses sont avant tout les émotions qui font partie intégrante

¹ « [...] involve an inner state, but it is also a feeling about something or someone » (*Ibid.*, p. 21-22, traduction personnelle).

² « [...] emotion is “both-and” rather than “either/or” : both personal et relational ; private and social ; biological and cultural ; active and passive » (*Ibid.*, p. 5, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 10-12.

⁴ « [...] an emotional regime holds together a repertoire of different emotions, and specifies their rhythm, significance, mode of expression, and combination. » (*Ibid.*, p. 10, traduction personnelle).

⁵ « At the heart of any emotional regime is a unique “emotional programme”. Using a musical analogy, we can say that such a programme is characterized by a distinctive “scale” of emotional notes. Some have dominant notes of fear, competitiveness, and envy ; others of excitement, joy, and fun. Comprehensive programmes – like those of world religions – organize emotional notes into sustainable harmonies. » (*Ibid.*, p. 47-48, traduction personnelle).

⁶ « [...] to an “alternate ordering” that goes beyond the orderings of everyday life. » (*Ibid.*, p. 70, traduction personnelle).

des régimes émotionnels religieux¹ ». N'importe quelle émotion peut devenir émotion religieuse, cela dépend du contexte social.

Riis et Woodhead argumentent que les régimes émotionnels religieux sont incorporés, notamment, dans des enseignements religieux, des pratiques, des objets, des paysages, des bâtiments, des symboles et des personnes exemplaires². Ces transmetteurs émotionnels peuvent se trouver proposés et ainsi validés par un collectif religieux. Nous voyons que les émotions ont donc des dimensions psychologique, sociale, cognitive, symbolique et matérielle³.

Les individus intériorisent les régimes émotionnels pour en faire des moyens d'expression de leurs émotions :

« Se joindre à une religion signifie de connaître de nouveaux sentiments au sujet de soi-même, des autres, de la société et du monde. Les personnes religieuses apprennent à résonner des notes émotionnelles approuvées par les religions de leur appartenance et de le faire de façon autorisée par les communautés de l'appartenance. De cette manière, leurs vies émotionnelles se forment en fonction des modèles cohérents et approuvés⁴. »

L'appartenance à une communauté religieuse s'exprime par l'adoption de son régime émotionnel. Lorsque les individus intériorisent ce régime, ils ressentent ses émotions. Néanmoins, cette intériorisation se fait à différents degrés et les individus nouent des relations émotionnelles personnelles avec différents éléments du régime émotionnel religieux.

En soulignant le fait que les régimes émotionnels s'inscrivent également dans des contextes sociaux, Riis et Woodhead analysent deux formes émotionnelles qui, d'après eux, dominant dans la modernité tardive. Ce sont l'« expressivisme chaleureux » (en anglais : « *warm expressivism* ») qui valorise le bonheur, et la « rationalité froide » (en anglais : « *cool rationality* ») qui se caractérise par un contrôle émotionnel et la prédominance d'une approche froide et calme⁵. Concernant le premier régime émotionnel, les auteurs constatent qu'il existe une incitation sociale dans la modernité tardive à être heureux : « La profusion de ressources culturelles caractéristiques dans la modernité tardive, le collapse du consensus culturel, et la pression pour atteindre l'autonomie et la réalisation de soi augmentent la pression sur l'individu d'accomplir la prospérité émotionnelle dont le

¹ « [...] *religious emotions are first and foremost those emotions that are intergral to religious regimes* » (*Ibid.*, p. 10, traduction personnelle).

² *Ibid.*, p. 81-104.

³ Notons que Riis et Woohead sous-estiment, dans leur exposé, la dimension corporelle des émotions. En effet, il faut comprendre que la dimension émotionnelle est inhérente au corps, comme le souligne Lyon : « *Active bodies are emotional bodies ; emotion is embodied.* » (M. L. LYON, *op. cit.*, p. 90). Dans son interprétation des techniques du corps, l'émotion, constituée par une technique du corps, est avant tout corporelle.

⁴ « *To join a religion is to experience a new way of feeling about self, others, society, and the world. Religious people learn to sound the emotional notes approved by the religions to which they belong, and to do so in ways that are authorized by their communities of belonging. In doing so, their emotional lives are formed according to an approved pattern of coherence.* » (O. RIIS – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 11, traduction personnelle).

⁵ *Ibid.*, p. 176-186.

bonheur et le bien-être représentent des marqueurs¹. » Comme nous le verrons encore dans le quatrième chapitre de la première partie et comme le constatent Riis et Woodhead, la place du bonheur est notamment encouragée par la culture de consommation. En même temps, la deuxième forme de régime émotionnel attire notre attention sur l'importance de la relaxation et de l'apaisement émotionnel contrôlé dans la modernité tardive². Dans les deux cas, le cadre des émotions modernes impose plus de détachement émotionnel, dans le sens où ce sont des versions plus froides des émotions qui sont valorisées, comme le bien-être et l'apaisement plutôt que l'excitation.

Toujours pour ces deux auteurs, ces émotions typiquement modernes se retrouvent réunies dans la spiritualité. Ils constatent, en effet, que celle-ci englobe dans son régime émotionnel « le calme, l'assurance, l'acceptation de soi, la confiance en soi, la capacité de rester en paix, la douceur, la joie tranquille et la compassion affectueuse³ » (en anglais : « *calm assertiveness, self-acceptance, self-confidence, peaceableness, gentleness, tranquil joy, and loving compassion* »).

Notons encore que le bonheur est une émotion perçue positivement et opposée aux émotions négatives comme la colère. Cette dichotomie correspond à la norme émotionnelle de la modernité tardive⁴. Il s'agit ici de la différenciation moderne entre émotions positives et négatives, or cette dichotomie n'a pas toujours existé. L'époque victorienne, par exemple, considérait la colère ou la peur comme des émotions justes et utiles. Les hommes bourgeois, notamment, étaient autorisés à exprimer leur colère et cette attitude était valorisée.

3.3. Des collectifs aux communautés religieuses

Le dernier point de la sociologie du religieux-vécu que nous souhaitons aborder, est sa dimension collective, qui transparaît chez Heelas et Woodhead *et al.* quand ils montrent que la diversité des activités du milieu holiste se caractérise par la prolifération de groupes d'élection. Ainsi, la religiosité de la modernité tardive se définit par l'importance de « la mise

¹ « *The late modern profusion of cultural resources, breakdown of cultural consensus, and pressures for autonomy and self-realization increase the pressure to achieve emotional prosperity, whose markers are happiness and well-being.* » (*Ibid.*, p. 184, traduction personnelle).

² P. N. STEARNS, *American Cool. Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York – London, New York University Press, 1994, p. 1-31 ; voir aussi N. ELIAS, *La civilisation des moeurs* (trad. de l'allemand par P. Kamnitzer), Paris, Calmann-Lévy, 1973.

³ O. RIIS – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 163 (traduction personnelle).

⁴ P. N. STEARNS, *op. cit.*, p. 1-31 ; voir aussi N. ELIAS, *op. cit.*

en commun volontaire de croyances, de valeurs et de références communes¹ » dans la situation où « le culte ne rassemble plus la communauté naturelle qu'était l'espace paroissial, mais un échantillon de militants plus ou moins dispersés² ».

Concernant le rituel, cette dimension collective est développée par Turner, qui propose qu'à l'étape liminale de rituels collectifs, correspond une sociabilité liminale. Turner appelle *communitas* cette socialisation du moment de l'antistructure³. Elle est en rupture avec les codes ordinaires de sociabilité qui relèvent des normes sociales, comme l'amitié. Les individus, dans la *communitas*, sortent de la structure et se sociabilisent, pendant des moments éphémères dans une *communitas* spontanée d'êtres concrets, égaux, solidaires et anonymes. La *communitas* disparaît à la fin du rituel, lorsque les individus réintègrent une nouvelle structure et son système de rôles.

Il reste que Turner idéalise largement la *communitas*, en sous-estimant son caractère humiliant et structurel⁴. Pour répondre à ce type de critique, Turner postule l'existence de la *communitas* avec des règles et une hiérarchie qui se constituent à partir de l'expérience concrète et éphémère de la *communitas*. La *communitas* peut donc devenir une « *communitas* normative⁵ » (en anglais : « *normative communitas* ») avec des règles qui assurent sa durabilité, par exemple dans des monastères.

Weber propose un autre regard sur la sociabilité religieuse, en l'élargissant au-delà du rituel. En effet, à côté de l'association, forme de sociabilité fondée sur un accord rationnel, Weber caractérise la communauté par le partage de « certaines qualités⁶ », auquel s'ajoute un sentiment subjectif d'appartenance. La communauté trouve donc sa source dans le caractère émotionnel ou traditionnel de l'appartenance. Ce « sentiment commun » induit une orientation mutuelle de comportement⁷. Il est ainsi possible de parler d'un processus de communalisation (en allemand : *Vergemeinschaftung*), c'est-à-dire de la construction de la communauté.

Dans le cadre de la sociologie des religions, Weber analyse un type particulier de communauté, la communauté à relations émotionnelles⁸ constituée autour d'une personne charismatique⁹. Avant de présenter ses caractéristiques, il faut définir le concept de charisme et de domination dont il est l'expression. La domination signifie le pouvoir ou l'autorité d'un

¹ D. HERVIEU-LEGER, « Expériences sociales, expérimentations du sens et religion. Trajectoires typiques », dans R. J. CAMPICHE (dir.), *Cultures, jeunes et religions en Europe*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 285.

² J.-P. BASTIAN, « Pour une redéfinition du concept de minorité religieuse dans l'Europe contemporaine », dans J.-P. BASTIAN – F. MESSNER (dir.), *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, Paris, PUF, 2007, p. 67.

³ V. TURNER, *The Ritual Process...*, op. cit., p. 94-132 ; V. TURNER, *Dramas, Fields, and Metaphors...*, op. cit., p. 131-207.

⁴ R. CHLUP, « Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I », *Religio* 13/1 (2005), p. 24-25.

⁵ V. TURNER, *Dramas, Fields, and Metaphors...*, op. cit., p. 170.

⁶ M. WEBER, *Économie et société*, I..., op. cit., p. 80.

⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁸ Nous préférons cette expression à celle de "communauté émotionnelle", utilisée dans la traduction française pour l'expression allemande de *Gemeinde* (*Ibid.*, p. 322). Il nous semble plus juste.

⁹ *Ibid.*, p. 204-211, 322.

individu sur un groupe. Les obéissants ne répondent à cette demande d'autorité qu'à condition de reconnaître sa légitimité. Dans une démarche idéale-typique, Weber définit trois types de légitimité : légale-rationnelle, traditionnelle et charismatique. La domination traditionnelle repose sur la validité de la tradition. On obéit à la personne parce qu'on respecte la tradition. La domination légale-rationnelle, quant à elle, crée l'inégalité parmi les individus, en étant fondée sur « la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens¹ ». Finalement, Weber associe la domination charismatique à la soumission au « caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire » ou encore à « la qualité extraordinaire d'un personnage », bref à des capacités individuelles qui sortent de l'ordinaire². La domination repose alors sur l'autorité d'un individu, qui émane de ses seules capacités individuelles.

Autour d'une telle personne charismatique, peut se former une communauté caractérisée par des relations émotionnelles entre le « prophète » et ses « disciples ». C'est le prophète charismatique qui possède le pouvoir de décision sur le groupe de disciples. Ces derniers vivent comme une masse de personnes égales, dans une forme de « communisme d'amour ou de camaraderie³ », en partageant un territoire. Avec le temps, le charisme peut se routiniser et le groupe peut se consolider.

Les recherches sur les organisations religieuses et sur le religieux-vécu nous montrent qu'il faut s'éloigner de la vision institutionnelle et traiter également l'expérience individuelle dans ses dimensions pratique, corporelle, émotionnelle et collective.

En prenant en considération la culture de consommation, nous allons voir maintenant comment d'autres analyses et concepts théoriques viennent compléter l'étude des organisations et de la religiosité à l'époque contemporaine. Mais avant de faire ce pas, nous trouvons indispensable de présenter l'histoire du bouddhisme de convertis en Occident, que les chercheurs situent précisément dans ce contexte de la modernité.

¹ *Ibid.*, p. 289.

² *Ibid.*, p. 289, 320.

³ *Ibid.*, p. 322.

Chapitre 3 Le bouddhisme de convertis dans la modernité

Nous avons montré comment la religion institutionnelle se transforme dans la modernité tardive en perdant de sa pertinence sociale dans le processus de la sécularisation. À la désinstitutionnalisation de cette religion sont associées l'individualisation et la subjectivisation de la religiosité. C'est dans ce contexte que s'implante le bouddhisme de convertis en France et en République tchèque.

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à l'histoire et aux transformations du bouddhisme de convertis¹ en Occident² et dans des terrains nationaux étudiés à partir du XIXe siècle. Cette temporalité est donnée par notre intérêt pour le bouddhisme dans la modernité et par la réalité historique : les Occidentaux avaient longtemps ignoré le bouddhisme en tant que religion possédant une certaine unité³. Notre approche suivra donc des « modèles historiques » en présentant les principaux événements⁴.

Nous verrons dans un premier temps l'histoire du bouddhisme de convertis en Occident et plus particulièrement en France à partir de la recherche orientaliste jusqu'aux statistiques actuelles. Dans un deuxième temps, nous présenterons les spécificités du contexte historique tchèque. Le dernier temps sera consacré aux données sociodémographiques pour chaque pays pour une sous-population de bouddhistes convertis,

¹ Bien qu'il soit également intéressant d'inclure l'histoire du bouddhisme ethnique dans notre présentation pour l'Occident et chaque pays, nous ne voulons pas alourdir notre propos. Nous croyons également que cette absence ne nuit pas à la compréhension du développement du bouddhisme de convertis, parce que ces deux types de bouddhisme se sont développés longtemps de façon assez autonome, à quelques exceptions comme la *Sōka-gakkai*. La fondation des centres du bouddhisme zen et du bouddhisme tibétain est associée aux Occidentaux (M. BAUMANN, « Buddhism in Europe. Past, Present, Prospects », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN [dir.], *op. cit.*, p. 95). Dans les années 1990, le bouddhisme ethnique et le bouddhisme de convertis ont peu de contacts ensemble aux États-Unis (R. H. SEAGER, « American Buddhism in the Making », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN [dir.], *op. cit.*, p. 106 ; R. FIELDS, « Divided Dharma. White Buddhists, Ethnic Buddhists and Racism », dans C. S. PREBISH – K. K. TANAKA [dir.], *op. cit.*, p. 196-206). La spécialiste du bouddhisme tibétain Amy Lavine fait pour cette période récente le même constat (A. LAVINE, « Tibetan Buddhism in America... », *op. cit.*, p. 110). De même, le zen en Occident se caractérise par l'absence de liens dans cette période (D. L. MCMAHAN, « Repackaging Zen for the West », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN [dir.], *op. cit.*, p. 223). Cette situation n'exclut toutefois pas la présence des maîtres asiatiques dans des centres de bouddhisme de convertis.

² Nous entendons par l'Occident l'espace géographique de l'Europe occidentale et des États-Unis. Nous nous référons à des travaux historiques sur le bouddhisme de convertis en Occident de la plume de Stephan Batchelor et de Frédéric Lenoir pour appuyer cette délimitation (S. BATCHELOR, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley, Parallax Press, 1994 ; F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999). Nous ne le prenons pas comme un espace possédant une culture uniforme occidentale. C'est le XIXe et la première moitié du XXe siècle qui nous intéressent dans la partie historique. Nous n'y incluons donc pas d'autres pays, contrairement aux auteurs du *Westward Dharma* qui interprètent l'Occident de façon plus large à la fin du XXe siècle (C. S. PREBISH – M. BAUMANN [dir.], *op. cit.*). Notons également que malgré l'éloignement de Lenoir de la recherche académique, nous souhaitons utiliser son ouvrage historique notamment pour ses données sur le bouddhisme en France dont il est l'une des sources précieuses nous permettant de ne pas avoir à entreprendre des recherches trop approfondies de notre côté.

³ S. BATCHELOR, *op. cit.*, p. 167-171, 192, 229.

⁴ Cf. L. OBADIA, « Le bouddhisme et la globalisation culturelle. Modèles analytiques, controverses, et enjeux théoriques », dans J. SCHEUER – P. SERVAIS (dir.), *Passeurs de religions entre orient et occident*. Avec la collaboration de F. Mirguet, Louvain-la-Neuve, Bruylant academia, 2004, p. 78-81.

celle des pratiquants bouddhistes, en partant des recherches de plusieurs auteurs et de l'enquête que nous avons réalisée. Nous terminerons enfin ce chapitre par les théories cherchant à rendre compte des transformations du bouddhisme en Occident.

1. L'histoire du bouddhisme de convertis en Occident et en France

Le bouddhisme est introduit par deux éléments proprement occidentaux : la recherche orientaliste et par la théosophie qui se basent sur des ressources avant tout scripturaires. Il est donc possible de décrire ses débuts dans les termes du chercheur américain Jan Nattier qui, pour différencier les façons par lesquelles le bouddhisme s'implante en Amérique, parle dans ce cas de « bouddhisme importé » (en anglais : « *import buddhism* »), à savoir le bouddhisme introduit par les Occidentaux¹. Quant aux orientalistes européens, surtout allemands, anglais et français², ils développent le sujet du bouddhisme au XIXe siècle, privilégiant avant tout le bouddhisme *theravāda* et ses ressources textuelles en *pāli*³. Les enseignements de ces textes sont jugés plus authentiques que d'autres textes bouddhistes et d'autres formes postérieures du bouddhisme⁴. Leur bouddhisme est décrit comme étant sans hiérarchies, ni rituels ni Dieu⁵. Dans une autre interprétation orientaliste positive⁶, le bouddhisme est considéré comme « la réaction rationaliste et humaniste contre la prêtrise du [...] Brahmanisme⁷ » (en anglais : « *a rationalist and humanist reaction against the priestcraft [of] Brahmanism* »). Cette interprétation est parfois utilisée par des orientalistes, y compris les français, pour pointer la puissance de la réforme sociale du bouddhisme – chez Edgar Quinet (1803-1875) ou Ernest Renan (1823-1892) –, ou qu'il est célébré face au christianisme – par Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) ou Jules Ferry (1832-1893).

Pour comprendre ces images orientalistes du bouddhisme, il faut les mettre dans un premier temps dans le contexte des dynamiques modernes telles que la recherche sur les origines et l'évolutionnisme, d'où l'intérêt philologique, et celui de l'impact des Lumières et du

¹ J. NATTIER, « Who is a Buddhist ? Charting the Landscape of Buddhist America », dans C. S. PREBISH – K. K. TANAKA (dir.), *op. cit.*, p. 189.

² L'exemple en est E. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, I, Paris, Imprimerie royale, 1844.

³ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 86-87.

⁴ Voir aussi S. BATCHELOR, *op. cit.*, p. 239-245.

⁵ Pour plus de détails et les auteurs concrets, voir L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 28-51, 61-64 ; F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme...*, *op. cit.*, p. 90-154.

⁶ À cette époque, nous rencontrons également des opinions orientalistes opposées au bouddhisme comme celle de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (1805-1895) (M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 86).

⁷ D. S. LOPEZ JR., *Prisoners of Shangri-la...*, *op. cit.*, p. 31 (traduction personnelle).

rationalisme qui inspirent la perception rationnelle du bouddhisme¹. Ces visions du bouddhisme sont également compréhensibles à la lumière de la volonté de réforme sociale en Europe – pour l'interprétation révolutionnaire du Bouddha – ou dans le cadre de la recherche de l'alternatif ou du renouveau chrétien – pour leurs nombreuses comparaisons avec le christianisme².

Plus généralement, les approches orientalistes sont lisibles à partir des réflexions du théoricien littéraire Edward Saïd sur l'approche orientaliste expliquée dans *L'Orientalisme*³. Comme l'argumente Saïd, l'Orient, du Japon au Levant, est une construction occidentale de l'Autre : « L'Orient a presque été une invention de l'Europe, depuis l'Antiquité lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques, de souvenirs et de paysages obsédants, d'expériences extraordinaires⁴. » Cela ne veut pas dire que cette image presque féerique de l'Orient n'a pas de références réelles⁵ en Orient, mais Saïd cherche à montrer « la cohérence interne de l'orientalisme et de ses idées sur l'Orient [...], en dépit, ou au-delà, ou en l'absence, de toute correspondance avec un Orient "réel"⁶ ». Ajoutons que cette différenciation n'est pas neutre. Par des discours et des représentations de l'Orient, l'Occident se construit lui-même par contraste.

De plus, l'image de l'Orient est faite par l'Occident dans une logique hiérarchique de différents rapports de force : « L'Orient a été orientalisé [...] parce qu'il *pouvait être rendu* oriental⁷. » Il serait toutefois simpliste de limiter ce pouvoir de l'Occident sur l'Orient au pouvoir politique du colonialisme⁸ bien que ce dernier soit à sa base :

« [Il s'agit d'] une certaine volonté ou intention de comprendre, parfois de maîtriser, de manipuler, d'incorporer même, ce qui est un monde manifestement différent (ou autre et nouveau) ; surtout, il [l'orientalisme] est un discours qui n'est pas du tout en relation de correspondance directe avec le pouvoir politique brut¹. »

L'Orient dépasse ainsi la désignation d'un espace géographique, colonisé dans une large partie, pour être aussi une conception morale et culturelle qui infériorise l'autre à l'Est. Dans cette entreprise d'infériorisation, l'Orient est rabaissé, étant traité entièrement comme autre, pour magnifier l'Occident. Cette approche orientaliste s'institutionnalise dans une

¹ Pour plus de détails et les auteurs concrets, voir L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 28-51, 61-64 ; F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme...*, *op. cit.*, p. 90-154.

² Pour plus de détails et les auteurs concrets voir L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 28-51, 61-64 ; F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme...*, *op. cit.*, p. 90-154.

³ E. W. SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Préface à l'édition française de T. Todorov (trad. de l'américain par C. Malamoud, préface de l'auteur [2003] trad. par S. Meininger, postface de l'auteur traduite par C. Wauthier), Paris, Éditions du Seuil, 2005². Cf. L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, *op. cit.*, p. 6 ; R. KING, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*, London – New York, Routledge, 1999, p. 143-160.

⁴ E. W. SAÏD, *op. cit.*, p. 13.

⁵ Par exemple, pour le bouddhisme, comme le souligne Richard King, les bouddhistes asiatiques ne sont pas entièrement absents de la construction orientale du bouddhisme, parce qu'ils sont des informateurs des chercheurs bien que ces derniers situent le « vrai » bouddhisme dans des livres (R. KING, *op. cit.*, p. 150).

⁶ E. W. SAÏD, *op. cit.*, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 18. Notons qu'y participent notamment des intellectuels et des bourgeois, c'est-à-dire des classes favorisées.

⁸ La colonisation désigne l'expansion européenne sur des territoires étrangers gouvernés par la suite militairement, légalement et politiquement par des pays européens (L. WOODHEAD, « Introduction », *op. cit.*, p. 5).

approche scientifique de l'Orient qui devient une construction savante de l'Orient non civilisé. Pour Saïd, les orientalistes sécularisent l'image de l'Orient forgée par des missionnaires en la rapportant aux études scientifiques, surtout philologiques.

Dans cette logique orientaliste, le bouddhisme, notamment le *Theravāda*, se montre précieux pour l'Occident en tant que version ancienne de l'Occident lui permettant sa régénération. Le bouddhisme est utilisé pour reconstruire l'Occident. Cherchant des origines, les orientalistes confèrent un statut mystique et traditionnel à l'Inde et au Tibet, faisant ainsi de l'Occident un espace culturel rationnel et moderne². De surcroît, cette approche confère à l'Occident le droit à juger le bouddhisme et de justifier le colonialisme des pays bouddhistes³. Dans cette approche orientaliste, le bouddhisme reste exotique et conserve son statut d'infériorité bien que cette version de l'orientalisme – « extrême orientalisme » dans les termes d'Obadia⁴ – garde un regard plutôt positif sur le bouddhisme contrairement à l'orientalisme proche-oriental⁵. Ainsi, la version orientaliste du bouddhisme est une version appropriée par l'Occident pour ses propres besoins.

C'est également dans la lignée de la présentation orientaliste du bouddhisme au XIXe siècle que s'inscrit la deuxième source principale du bouddhisme en Occident, également d'origine occidentale, la théosophie⁶. Cette dernière est fondée par Henry Steel Olcott (1832-1907) et Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) en 1875 à New York⁷. Il s'agit d'un mouvement ésotérique qui se propage en Europe, y compris en France. La théosophie présente son enseignement comme une science de l'intérieur et l'identifie au bouddhisme *theravāda*⁸. Débarrassé des éléments de la pratique populaire, le bouddhisme devient un enseignement rationnel dont la sotériologie accentue l'acteur individuel et son développement⁹. En tant que « philosophie morale¹⁰ », il se trouve réinterprété par le prisme de la théosophie en termes d'individualisme et de rationalisme moderne.

C'est dans ce contexte de la recherche orientaliste et de la théosophie que quelques Européens deviennent moines du *Theravāda* en partant dans des pays asiatiques à la fin du XIXe et au début du XXe siècle¹¹. Parmi eux, plusieurs retournent dans leur pays d'origine,

¹ E. W. SAÏD, *op. cit.*, p. 25.

² R. KING, *op. cit.*, p. 147-153.

³ D. S. LOPEZ JR., « Introduction », dans D. S. LOPEZ JR. (dir.), *op. cit.*, p. 11-12.

⁴ L. OBADIA, « Paradoxes, utopies et cécités du modernisme en religion. Le cas du bouddhisme de France », *Archives de sciences sociales des religions* 167 (2014), p. 298.

⁵ Cf. R. KING, *op. cit.*, p. 154.

⁶ S. BATCHELOR, *op. cit.*, p. 271; D. S. LOPEZ JR., *Prisoners of Shangri-la...*, *op. cit.*, p. 5.

⁷ S. BATCHELOR, *op. cit.*, p. 267-271.

⁸ Par ailleurs, la théosophie participe également à la propagation de l'imaginaire positif du Tibet parce qu'elle postule que son enseignement y avait été gardé secret. Spécialiste du bouddhisme tibétain, Donald S. Lopez Jr. précise qu'il s'agit de la version pure d'un enseignement millénaire qui n'est pas à confondre avec la pratique bouddhiste au Tibet. Cette interprétation est, d'après Lopez, un autre versant de la dynamique de colonisation : le Tibet n'est pas colonisé, ce qui encourage des spéculations romantiques idéalistes à son sujet (D. S. LOPEZ JR., *Prisoners of Shangri-la...*, *op. cit.*, p. 4-6).

⁹ H. S. OLCOTT, *Le bouddhisme selon le canon de l'Église du Sud et sous forme de catéchisme*. Approuvé et recommandé pour l'usage dans les Écoles bouddhistes par E. Sumangala, grand prêtre de Sripada... principal du Widdogdaya Parivena, école de théologie bouddhiste, Paris, Publications théosophiques, 1905³⁷.

¹⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹¹ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 87.

comme le Britannique Allan Bennett (1872-1923), qui avait séjourné en Birmanie¹. Mais le premier moine français, Georges Maës (1899 ?- ?), ne se convertit au bouddhisme *theravāda* qu'en 1939 en restant au Sri Lanka².

Dans la période de l'entre-deux-guerres, un autre phénomène apparaît. Il s'agit de la création de sociétés savantes au sein des classes moyennes et supérieures³ qui prennent la forme d'associations laïques bouddhistes, relevant une fois de plus surtout du bouddhisme *theravāda*. Leur intérêt pour le bouddhisme serait avant tout intellectuel⁴. En plus de l'influence de l'orientalisme et de la théosophie⁵, ces associations se développent en Europe grâce aux rencontres des Européens avec des bouddhistes asiatiques en Asie et en Occident⁶. Se constituent même les premiers réseaux et organisations transnationaux bouddhistes tel que *Mahā Bodhi Society* d'origine asiatique et d'inspiration théosophique. Ce sont surtout les Allemands et les Britanniques qui s'y montrent les plus actifs, comme Paul Dahlke (1865-1928) d'origine allemande⁷. En France, le premier groupe est mis en place en 1929 par Grace Constant-Lounsbery (1876-1964) sous le nom de la *Société des amis du bouddhisme*⁸.

Au début du XXe siècle s'ajoute également à l'orientalisme et la théosophie le « bouddhisme exporté⁹ » (en anglais : « *export Buddhism* »), répandu dans une logique missionnaire. Nous l'avons brièvement mentionné au sujet des sociétés savantes. Il faut donc également prendre en compte le rôle des bouddhistes asiatiques dans l'histoire du bouddhisme de convertis en Occident. Ils propagent ce que le spécialiste du bouddhisme Heinz Bechert caractérise de « modernisme bouddhique¹⁰ ». Ce terme suggère une réinterprétation du bouddhisme sous l'influence des intellectuels européens, de la théosophie, et par le retour par les textes anciens pour restituer le bouddhisme originel en le rationalisant. Le bouddhisme devient par la suite de ce travail une philosophie portant l'accent sur la méditation¹¹. Il est ainsi aussi façonné par l'esprit orientaliste, mais cette fois-ci de l'intérieur¹². Ce courant démarre au sein d'une élite monastique au Sri Lanka et dans l'Asie Sud-Est¹³. L'un de ses représentants est Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), maître

¹ S. BATCHELOR, *op. cit.*, p. 40-41.

² L'information provient de F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme...*, *op. cit.*, p. 221, qui n'indique cependant pas les dates précises de la vie de ce moine.

³ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 90.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵ *Ibid.*, p. 87-90; L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 92-93.

⁶ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 87-89; L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 89-93.

⁷ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 90.

⁸ S. BATCHELOR, *op. cit.*, p. 318-319; H. BECHERT, « Le bouddhisme dans le monde moderne. Le renouveau du bouddhisme à l'Est et à l'Ouest », dans H. BECHERT – R. GOMBRICH (dir.), *Le monde du bouddhisme*. Préface de J. Auboyer (trad. de l'anglais par H. Denès – J. Huet), Paris, Thames & Hudson, 1999, p. 273.

⁹ J. NATTIER, *op. cit.*, p. 189.

¹⁰ H. BECHERT, *op. cit.*, p. 264-277.

¹¹ M. BAUMANN, « Protective Amulets... », *op. cit.*, p. 57.

¹² E. GOLDBERG, « Buddhism in the West. Transplantation and Innovation », dans S. C. BERKWITZ (dir.), *Buddhism in World Cultures. Comparative perspectives*, Santa Barbara – Denver – Oxford, ABC-CLIO, 2006, p. 288.

¹³ Lopez caractérise de modernisme bouddhique également l'enseignement du Dalai-lama actuel (D. S. LOPEZ JR., *Prisoners of Shangri-la...*, *op. cit.*, p. 184-186).

zen séjournant au début du XXe siècle aux États-Unis¹. Dans son interprétation du Zen, Suzuki souligne l'expérience. Mais comme l'indique le chercheur sur le Zen Robert H. Sharp, cette interprétation trace son origine tant dans des prémisses du bouddhisme japonais du XIXe siècle que dans des œuvres des intellectuels européens, tel que le psychologue des religions américain William James², auteur connu pour son travail sur l'expérience religieuse exceptionnelle³.

À partir des années 1960, le paysage bouddhiste change en se complexifiant, ce qui nous conduit à restreindre notre regard à l'Europe. Ce changement est d'ordre quantitatif et qualitatif. En ce qui concerne la transformation quantitative, la population du bouddhisme de convertis s'élargit. Nous constatons une multiplication et une diversification d'organisations bouddhistes de différentes écoles bouddhistes dans de nombreux pays⁴ de l'Europe occidentale⁵. Le bouddhisme de Nichiren arrivé dans la décennie 1950 grâce aux immigrants japonais, est suivi par le développement du bouddhisme zen. Le bouddhisme tibétain⁶ s'impose notamment à partir des années 1980⁷. Ce dernier passe de « difformité propre au Tibet⁸ » (en anglais : « *deformity unique to Tibet* ») à un réservoir authentique du bouddhisme et le Tibet devient « un remède pour la civilisation occidentale malade, un tonifiant pour restaurer son esprit⁹ » (en anglais : « *the cure for an ever-ailing Western civilization, a tonic to restore its spirit* »).

¹ F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme...*, op. cit., p. 246-247.

² Les auteurs européens sont en effet étudiés par Suzuki et son entourage japonais, ce qui est ignoré en Occident : « *Moreover, those aspects of Zen most attractive to the Occident – the emphasis on spiritual experience and the devaluation of institutional forms – were derived in large part from Occidental sources. Like Narcissus, Western enthusiasts failed to recognize their own reflection in the mirror being held out to them.* » (R. H. SHARP, « The Zen of Japanese Nationalism », dans D. S. LOPEZ JR. [dir.], op. cit., p. 140).

³ Le zen réinterprété par Suzuki mobilise également des intérêts nationalistes et anticolonialistes. Comme le constate Sharf, pour Suzuki, le Zen est en même temps « *the foundation of all authentic religious insight, both Eastern and Western* » que « *Japanese Zen constitutes not only the essence of Buddhism, but also the essence of the Japanese spirit* » (*Ibid.*, p. 127-129). C'est l'expérience zen par des Japonais qui est ainsi accentuée et la capacité d'Occidentaux de l'atteindre est mise en question, voire exclue. De cette façon, Suzuki fait explicitement preuve d'un « chauvinisme culturel » (en anglais : « *cultural chauvinism* ») pour Sharf (*Ibid.*, p. 139).

⁴ Il s'agit d'une situation improbable en Asie (M. BAUMANN – C. S. PREBISH, « Paying Homage to the Buddha in the West », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN [dir.], op. cit., p. 4).

⁵ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », op. cit., p. 91-94 ; R. H. SEAGER, op. cit., p. 113.

⁶ Le bouddhisme tibétain est d'abord dénigré en tant que lamaïsme par les missionnaires chrétiens pour qui il s'agit d'un « plagiat diabolique » (en anglais : « *demonic plagiarism* ») du christianisme (D. S. LOPEZ JR., *Prisoners of Shangri-la...*, op. cit., p. 27). Par exemple, le missionnaire jésuite Ippolito Desideri (1684-1733) le voit en termes de « *superstitious paganism* », « *false beliefs of this sect* », « *work of the Devil* » (L. ZWILLING [dir.], *Mission to Tibet. The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri, S.J.* [transl. by M. J. Sweet], Boston, Wisdom Publications, 2010, p. 194, 299). La persévérance de cette image au XIXe siècle est également due aux enjeux de colonisation. Le Tibet est dépeint comme l'Autre barbare par rapport au bouddhisme *theravāda* et à l'Occident, ce qui donne toute légitimité à l'entreprise coloniale européenne de le civiliser.

⁷ Il est aussi importé par des Européens qu'il est exporté dans un souci de la préservation de la culture tibétaine à la suite de l'invasion chinoise dans les années 1950 (A. LAVINE, op. cit., p. 100). En effet, en 1950, la Chine se revendique le contrôle politique du Tibet. Elle a pour conséquence l'annexion du Tibet au sein de la république communiste chinoise en 1951 et l'exil des dizaines de milliers de Tibétains dans les années à venir, y compris de maîtres bouddhistes, notamment dans le nord de l'Inde ou au Népal, mais aussi dans d'autres pays du monde (J. POWERS, op. cit., p. 150-180).

⁸ D. S. LOPEZ JR., *Prisoners of Shangri-la...*, op. cit., p. 16.

⁹ *Ibid.*, p. 10. Différents auteurs participent à cette réinterprétation en présentant une image positive du Tibet comme Alexandra David-Néel (A. DAVID-NEEL, *Voyage d'une parisienne à Lhasa. À pied et en mendiant, de la Chine à l'Inde à travers le Thibet*, Paris, Plon, 1927) et Tenzin Gyatso (T. LOBSANG RAMPA, *Le troisième œil. Autobiographie d'un lama tibétain* [trad. de l'anglais par J. Legris], Paris, Albin Michel, 1957). Son image idéalisée est également transmise par la production hollywoodienne et des films comme *Little Buddha* (1995), *Seven Years in Tibet* (1997), ou *Kundun* (1998).

Pour le changement qualitatif¹, un nouveau type d'engagement gagne en popularité en Europe, celui de la pratique de la méditation². Progressivement, une partie de bouddhistes convertis devient distinctement des pratiquants bouddhistes. C'est dans cette période de la deuxième moitié du XXe siècle que le bouddhisme de convertis s'organise en Europe et en France à travers les monastères³ et également autour des maîtres d'origine locale⁴. De plus, il s'autonomise progressivement du *New Age* dans les années 1980⁵.

Ces transformations quantitatives et qualitatives du bouddhisme de convertis sont attribuées par les auteurs à différents éléments propres à l'Europe de l'époque. Le spécialiste allemand du bouddhisme Martin Baumann l'associe au développement du marché littéraire bouddhiste⁶ et aux déplacements transnationaux des maîtres asiatiques⁷. Christopher Partridge ajoute le rôle de la sécularisation⁸, l'infiltration de la religiosité dans la culture générale des années 1960, la normalisation des croyances religieuses associées à l'Orient, l'augmentation de l'immigration et le mouvement de la contre-culture⁹.

Toutefois, malgré les importants changements décrits ci-dessus, pour Baumann, ce n'est que dans les années 1990 que nous assistons à une véritable croissance exponentielle du bouddhisme de convertis en Europe, y compris en France¹⁰. En tout, environ deux cent quatre-vingts centres bouddhistes sont actifs en France à la fin des années 1990¹¹, avec treize congrégations monastiques officiellement reconnues en 2017¹². La majorité de ces centres appartient au bouddhisme de convertis, soit 85 % selon le recensement de Philippe Ronce en 1998¹³. Le bouddhisme *mahayāna* – représentant notamment le bouddhisme tibétain et le bouddhisme zen – reste dominant avec 88 % de centres selon des estimations de 2013 données par Cécile Campergue¹⁴. À ces statistiques, il faut encore ajouter la *Sōka-*

¹ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 92.

² Notons que la méditation bouddhiste est l'activité minoritaire d'une minorité de bouddhistes asiatiques (M. BAUMANN – C. S. PREBISH, *op. cit.*, p. 3). Elle est traditionnellement réservée aux moines alors que les laïcs cherchent à accumuler les mérites en soutenant surtout matériellement des moines qui, à leur tour, exercent des rituels pour le compte des laïcs, et en partant en pèlerinage (D. S. LOPEZ JR., *The Story of Buddhism...*, *op. cit.*, p. 139-168).

³ Cf. pour le bouddhisme tibétain en France L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 115.

⁴ Cf. pour le bouddhisme tibétain en France F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme...*, *op. cit.*, p. 293.

⁵ D. CUSH, « British Buddhism and the New Age », *Journal of Contemporary Religion* 11/2 (1996), p. 195-208 ; L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 110.

⁶ La seule traduction des livres bouddhistes classiques est une forme de transformation du bouddhisme parce que ces livres n'ont jamais été disponibles au grand public jusqu'au XIXe siècle et n'ont pas été destinés à être lus librement sans progression définie par une école bouddhiste et sans suivi d'un maître (J. GARFIELD, « Translation as Transmission and as Transformation », dans N. BHUSHAN – J. L. GARFIELD – A. ZABLOCKI [dir.], *TransBuddhism. Transmission, Translation, Transformation*, Amherst, University of Massachusetts Press – Northampton, Kahn Liberal Arts Institute of Smith College, p. 89-104).

⁷ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 92.

⁸ Cf. M. SPULER, « The Development of Buddhism in Australia and New Zealand », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *op. cit.*, p. 144.

⁹ C. PARTRIDGE, *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, I, London – New York, T&T Clark, 2004, p. 97-100.

¹⁰ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 93.

¹¹ *Ibid.*, p. 96.

¹² Les Congrégations bouddhistes de France – L'UBF : Fédération des Associations Bouddhistes de France, <<http://www.bouddhisme-france.org/adherents/congregations/article/les-congregations-bouddhistes-de-france.html>>, le 11/06/2017.

¹³ Il faut préciser que ce chiffre est très approximatif. Par exemple, la *Sōka-gakkai* n'est représentée que par un seul centre (P. RONCE, *op. cit.*).

¹⁴ C. CAMPERGUE, *Le maître dans la diffusion...*, *op. cit.*, p. 14. Pour le bouddhisme tibétain, Campergue indique environ deux cents centres en 2013 (*Ibid.*, p. 16). Éric Rommeluère en recense trente-huit en 1997 pour le bouddhisme zen (E. ROMMELUÈRE,

gakkai avec ses dix mille pratiquants¹. Une bonne partie de ses centres et d'organisations se regroupe dans l'*Union bouddhiste de France*², fondée en 1986 en tant qu'organe représentatif par rapport aux autorités étatiques³. Cette dernière rassemble quatre-vingts organisations bouddhistes en 2017⁴. Son existence a contribué à l'acquis de nombreux bénéfices pour les bouddhistes français, comme une forme de reconnaissance officielle et différents autres privilèges tels qu'un jour férié, une émission télévisée ou des aumôneries⁵.

En ce qui concerne les bouddhistes en France, le nombre global des convertis est largement inférieur aux bouddhistes ethniques. Les statistiques de la fin des années 1990 donnent des estimations de 350 000 bouddhistes (0,6 % de la population) pour l'ensemble de la population bouddhiste en France⁶, dont 50 000 bouddhistes convertis⁷. Obadia évoque, quant à lui, 700 000 bouddhistes français dont une minorité de bouddhistes convertis en 2014⁸. Pour la population de pratiquants bouddhistes, nous trouvons des statistiques chez Lenoir pour la fin des années 1990. Ils seraient 12 000 pour une population de cinq millions de « sympathisants » bouddhistes⁹.

Nous voyons que les sources de l'implantation du bouddhisme de convertis en Occident et en France sont multiples, de la recherche orientaliste aux maîtres asiatiques modernistes en passant par la théosophie, toutes ces ressources influencées par une approche orientaliste. Nous ne sommes surtout témoins de son développement que depuis la deuxième moitié du XXe siècle. À présent, nous pouvons tourner notre regard vers l'histoire du bouddhisme en République tchèque.

Guide du zen, Paris, Librairie générale française, 1997). Ces chiffres pour le bouddhisme tibétain et zen relèvent principalement du bouddhisme de convertis.

¹ N. CHELLI – L. HOURMANT « Orientations axiologiques dans le bouddhisme du mouvement Soka Gakkai France. Le bouddhisme en Occident : approches sociologique et anthropologique », *Recherches sociologiques* 31/3 (2000), p. 89.

² D'après Baumann, ce type d'organisation représentative nationale prolifère partout en Europe et est dominé par les convertis européens (M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 98-99).

³ J.-F. GANTOIS, « Le miroir du Dharma », dans G. GAUTHIER (dir.), *op. cit.*, p. 80.

⁴ Annuaire des membres – L'UBF : Fédération des Associations Bouddhistes de France, <<http://www.bouddhisme-france.org/adherents/annuaire-des-membres/>>, le 3/09/2017.

⁵ J.-F. GANTOIS, *op. cit.*, p. 80-81 ; A. KONE-EL-ADJI, « Le Bouddha cathodique. Construction de l'image du bouddhisme à la télévision française », dans P. BRECHON – J.-P. WILLAIME (dir.), *Médias et religions en miroir*, Paris, PUF, 2000, p. 93-119 ; S. LE BARS – O. WANG-GENH, « Les détenus bouddhistes auront bientôt leurs propres aumôneries de prison. L'Union bouddhiste de France a été un peu prise au dépourvu par la demande des autorités », *Le Monde* (02/01/2012), p. 11.

⁶ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 96.

⁷ Aux États-Unis, la proportion des bouddhistes convertis dans la population bouddhiste relève de 58,4 % (B. G. SMITH, *op. cit.*, p. 310).

⁸ L. OBADIA, « Paradoxes, utopies... », *op. cit.*, p. 295-296.

⁹ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 91.

2. L'histoire du bouddhisme de convertis en République tchèque

Dans les pays tchèques¹, le bouddhisme est d'abord présent grâce aux études des intellectuels tchèques² s'inspirant des travaux d'orientalistes occidentaux, essentiellement français et allemands³. Comme partout en Occident, le bouddhisme *theravāda* est considéré dans l'approche orientaliste tchèque comme étant le plus authentique. Il est identifié au bouddhisme originaire, un bouddhisme sans Dieu, rationnel et dépourvu de rituel. Sa comparaison avec le christianisme est également présente dans cette recherche orientaliste. De même, nous retrouvons l'image de Bouddha en tant que réformateur social⁴. Nous pouvons en déduire le partage de caractéristiques orientalistes communes entre les perceptions du bouddhisme en Occident et dans les pays tchèques à la fin du XIXe siècle et au début du XXe.

Une autre source qui encourage l'intérêt pour le bouddhisme pour la période de l'entre-deux-guerres, et pour cette fois-ci déjà en Tchécoslovaquie est à nouveau la théosophie⁵. La *Československá buddhistická společnost* (en français : *Société bouddhiste tchécoslovaque*), fondée dans les années 1920, appartient à l'organisation bouddhiste transnationale *Mahā Bodhi Society* que nous avons vue précédemment pour son importance dans la propagation du bouddhisme dans le monde et ses liens théosophiques⁶. Sa branche tchèque regroupe quelques individus dont l'intérêt pour le bouddhisme semble se limiter à la dimension intellectuelle, à l'exemple des sociétés savantes ailleurs en Europe et en France.

Pour l'intérêt plus religieux, il n'est présent qu'au début du XXe siècle sous la forme du bouddhisme importé par l'entrepreneur Leopold Procházka (1879–1944)⁷. Désigné comme le « premier bouddhiste tchèque », ce dernier se convertit tout seul au bouddhisme *theravāda* au début du XXe siècle. Imprégné puissamment des idées orientalistes, théosophiques, notamment à travers les auteurs allemands et des rencontres avec d'autres

¹ Précisons que l'histoire du bouddhisme de convertis en République tchèque est autant l'histoire du bouddhisme dans les pays tchèques au sein de l'Empire austro-hongrois et en Tchécoslovaquie que celle de la République tchèque actuelle.

² Le travail le plus important est celui de V. LESNÝ, *Buddhismus. Buddha a buddhismus pálijského kánonu*, Kladno, Jar. Šnajdr, 1921.

³ J. ZUBATÝ, « Buddhismus », dans J. KORAN (dir.), *Ottův slovník naučný*, IV : *Bianchi-Giovini – Bžunda*, Praha, J. Otto, 1891, p. 836-837 ; V. LESNÝ, *Buddhismus...*, *op. cit.*

⁴ Son opposition contre l'élite cléricale brahmanique est valorisée, ce qui représente une critique implicite du pouvoir de l'Église catholique (I. J. HANUS, « Buddha », dans F. L. RIEGER [dir.], *Slovník naučný*, I : *A. – Bžeduchové*, Praha, Kober a Markgraf, 1860, p. 939-940). Au-delà du contexte des idées socialistes comme nous l'avons vu en Europe, il faut prendre en considération la lutte nationale et sociale tchèque au sein de l'Empire austro-hongrois dans lequel l'Église légitime le régime politique en place (J. ROZEHNALOVÁ, *op. cit.*, p. 160). Le passage par l'Orient exotique fournit des arguments pour les revendications nationalistes.

⁵ Les avis discordants au sujet du bouddhisme existent comme chez Franke au début du XXe siècle (E. FRANKE, « Buddhismus », *Česká revue* 1 [1907–1908], p. 262–268 ; E. FRANKE, « Buddhismus II », *Česká revue* 1 [1907–1908], p. 345–349). Puis, tous les intellectuels tchèques ne sont pas non plus favorables aux conversions au bouddhisme de la même manière qu'elles sont critiquées en Europe. Chez Otakar Pertold le bouddhisme est critiqué pour ne pas être une religion, mais une éthique philosophique (O. PERTOLD, « Jest buddhismus náboženství vhodné pro Evropana? », *Volná myšlenka* [1910–1911], p. 225–227, 260–263).

⁶ J. ROZEHNALOVÁ, *op. cit.*, p. 170.

⁷ Z. TRÁVNÍČEK, *Leopold Procházka. První český buddhista*, Brno, Masarykova univerzita, 2002.

bouddhistes occidentaux comme l'Allemand Dahlke¹, il suit ainsi la tendance qui s'est généralisée en Occident. De plus, il s'intègre dans les relations internationales bouddhistes de l'époque. Mais, accompagnant son intérêt intellectuel, son intérêt pour la pratique de la méditation reste exceptionnel dans le paysage bouddhiste tchèque avant la Seconde Guerre mondiale.

Le premier moine tchèque est son ami Martin Novosad (1908–1984), d'origine modeste. Il devient moine Nyanasata Thera dans le bouddhisme *theravāda* au Sri Lanka en 1939², modèle de conversion au bouddhisme connu d'ailleurs aussi en Europe. Par conséquent, le monachisme bouddhiste est absent du paysage tchèque de l'entre-deux-guerres.

Interrompue par la Seconde Guerre mondiale, la reprise des activités bouddhistes est initiée par Karel Werner (1925-) qui s'engage dans la pratique du *Theravāda* après la découverte littéraire de *O buddhistické meditaci* (en français : *De la méditation bouddhiste*) de Procházka³ en 1940⁴. D'autres personnes se joignent à lui à partir de la deuxième moitié des années 1940. L'intérêt pour le bouddhisme devient donc un intérêt plus pratique, à l'image du développement du bouddhisme de convertis en Europe. Une certaine libération des conditions politiques du régime communiste antireligieux des années 1960, permet à Werner de fonder en 1968 l'association bouddhiste *Československý buddhistický kroužek* (en français : *Cercle bouddhiste tchécoslovaque*). Mais son existence est interrompue par l'arrivée des armées du Pacte de Varsovie en août 1968 qui oblige Werner d'émigrer en Grande-Bretagne.

La consolidation du régime communiste athée du début des années 1970, et sa politique répressive face à toute forme d'organisation non communiste, ne sont pas favorables au développement des religions de façon générale et encore moins des religions non traditionnelles. Toutefois, d'après la recherche sociohistorique du bouddhisme à l'époque communiste de la sociologue des religions tchèque Petra Tlčimuková⁵, les pratiquants bouddhistes continuent à se rencontrer après 1968. Leurs activités de discussion et de pratique se déroulent souvent en cachette dans des appartements de particuliers parce qu'elles peuvent leur valoir la prison, comme ce fût le cas pour Vlastimil Marek (1946-), la figure emblématique du bouddhisme zen tchèque de l'époque⁶.

¹ *Ibid.*, p. 49.

² *Ibid.*, p. 41.

³ L. PROCHÁZKA, *O buddhistické meditaci*, Bratislava, CAD Press, [1930].

⁴ K. WERNER, communication personnelle, le 20/12/2010.

⁵ P. TLČIMUKOVÁ, « Buddhist Memories of Normalization in Czechoslovakia », *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 8/1 (2015), p. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 30.

Pour d'autres changements qualitatifs, au vu de la situation politique, les personnes intéressées par le bouddhisme et sa pratique se rassemblent dans des groupes informels. Selon la recherche entreprise par Tlčimuková, il semble que ces groupes sont fluctuants et que l'adhésion à eux est fluide¹. De plus, le bouddhisme fait partie d'un ensemble vague de « spiritualité orientale » (en anglais : « *eastern spirituality* ») dans laquelle domine le yoga², ce qui conduit cette auteure à constater « l'interconnexion et le caractère inclusif de différentes "pratiques alternatives", y compris le végétarisme et la méditation³ » (en anglais : « *the interconnectedness and inclusivity of different sorts of "alternative practices", vegetarianism and meditation included* »). Mentionnons à ce titre trois auteurs, František Drtikol (1883-1961), Květoslav Minařík (1908-1974)⁴ et Eduard Tomáš (1908–2002)⁵ qui incluent le bouddhisme dans leur enseignement religieux à côté du mysticisme chrétien. Cette situation nous rappelle bien le lien jusqu'aux années 1980, entre le bouddhisme et le *New Age* dans d'autres pays européens.

À cette époque, tout comme d'ailleurs en Europe occidentale, le bouddhisme se développe aussi de façon quantitative, mais avec de nouvelles spécificités. S'il touche une population encore très restreinte, il parvient cependant à se diversifier comme nous l'avons constaté pour l'Europe occidentale. Nous avons déjà abordé la présence du *Theravāda* et du bouddhisme zen⁶. Le bouddhisme exporté par des bouddhistes asiatiques joue un rôle plutôt marginal à cause de la fermeture des frontières, bien qu'un groupe de pratiquants de la *Sōka-gakkai* se constitue grâce aux Japonais venant d'Autriche et des contacts qui existent avec le Sri Lanka⁷. Des relations se développent surtout à l'échelle de l'Europe et avec les bouddhistes des États-Unis. Les pratiquants tiennent également leurs informations des traductions provenant des maîtres asiatiques, américains ou des textes bouddhistes classiques publiés clandestinement⁸.

Sans pouvoir empêcher la présence du bouddhisme de convertir sur son sol, le régime communiste réussit à en limiter l'impact. La situation change avec le tournant politique postérieur à 1989. La période allant de 1990 au début des années 2000 correspond à la floraison des organisations du bouddhisme de convertis, mais ce changement n'est pas entièrement tributaire de l'évolution politique puisque nous le constatons également dans d'autres pays européens⁹. Globalement en 2010, il existe vingt-six organisations du

¹ *Ibid.*, p. 27-28.

² *Ibid.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 27 (traduction personnelle).

⁴ J. HOLBA, « Buddhismus a jeho reflexe... », *op. cit.*, p. 34-35.

⁵ J. CÍRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 42.

⁶ V. MAREK, *Český zen a umění naslouchat*, Praha, Radost, 1994 ; M. SLAVICKÁ, « Když se setkají dva zloději, nemusí se představovat. Aneb několik vzpomínek na český buddhismus doby normalizace », dans J. HONZÍK (dir.), *op. cit.*, p. 37-38.

⁷ P. TLČIMUKOVÁ, *op. cit.*, p. 28-33.

⁸ V. MAREK, *op. cit.* ; P. TLČIMUKOVÁ, *op. cit.*, p. 33.

⁹ Cf. J. CÍRKLOVÁ, « Development of Interest in Buddhism in the Czech Republic », *Journal of Global Buddhism* 10 (2009), p. 7.

bouddhisme de convertis, qui rassemblent quatre-vingts centres bouddhistes¹. Il convient de signaler une particularité du bouddhisme de convertis tchèque : la domination nette de structures organisationnelles bouddhistes de convertis par la *Diamond Way*. Cirklová constate aussi à ce sujet que plus de la moitié des centres bouddhistes appartiennent à des organisations transnationales². Le bouddhisme tchèque participe de cette façon pleinement à la globalisation du bouddhisme et à la création de réseaux transnationaux.

Du point de vue de la division en écoles du bouddhisme de convertis, le bouddhisme *mahāyāna* prévaut, comme en France, avec 87 % en 2011³. Ce sont surtout des écoles bouddhistes tibétaines⁴, rattrapant rapidement l'arrivée tardive au début des années 1990, et celles promouvant le *Zen*⁵. Au vu du poids numérique de la *Diamond Way*, c'est l'école *Kagyüpa* qui domine le paysage du bouddhisme tibétain, alors que la *Sōka-gakkai* ne rassemblerait que plusieurs dizaines d'adeptes.

Contrairement à la France, il n'existe pas de nos jours d'organisation bouddhiste représentative en République tchèque. Cirklová constate même qu'au milieu des années 2000 différentes organisations bouddhistes n'entretenaient même pas de contact⁶. Ce serait sa recherche qui les aurait incitées à se rapprocher, ce qui a conduit à la rédaction d'un ouvrage commun *Jednota v rozmanitosti* (en français : *L'unité dans la diversité*)⁷. Nous attribuons cette situation à l'absence de pression étatique et à la situation historique particulière des organisations bouddhistes, qui ont privilégié dans un premier temps la quête d'une identité propre et d'une autonomie après la période communiste. En effet, encore dans les années immédiatement postérieures à 1989, les frontières restent floues entre les courants bouddhistes et d'autres formes religieuses⁸. Si cette perméabilité permet la fondation de l'organisation unique *Buddhistická společnost* (en français : la *Société bouddhiste*) en 1991, rassemblant toutes les écoles bouddhistes dans le but d'officialiser l'existence du bouddhisme en Tchécoslovaquie, la constitution d'organisations bouddhistes

¹ J. HONZÍK (dir.), *op. cit.*

² J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 68.

³ J. HONZÍK (dir.), *op. cit.*

⁴ Au XIXe siècle, de la même manière que dans la recherche occidentale, le bouddhisme tibétain est considéré comme une religion à part et est méprisé par des orientalistes tchèques en tant que lamaïsme (J. MALÝ, « Lamaismus », dans F. L. RIGER [dir.], *Slovník naučný*, IV : I – Lžidimitrij, Praha, I. L. Kober, 1865, p. 1142). Il est infériorisé pour élever le christianisme. Un chapitre sur lui n'est ajouté dans l'ouvrage de référence sur le bouddhisme de Vincenc Lesný que dans sa version de l'après-guerre en 1948 (V. LESNÝ, *Buddhismus*, Praha, Samcovo knihkupectví, 1948). Critique du bouddhisme tibétain comme une religion dégénérée – l'idée répandue en Europe à l'époque –, Lesný en devient fasciné, probablement sous l'influence de David-Néel (J. ROZEHNALOVA, *op. cit.*, p.173) dont les livres commencent à être traduits à partir des années 1930 (A. DAVID-NEEL, *O žebrácké holi do svatého města. [cesta Pařížanky do Lhasy]* [trad. du français H. Jost], Praha, Česká grafická Unie, 1931). En même temps, la critique du bouddhisme tibétain perdure. C'est le ritualisme, le pouvoir des monastères et le caractère superstitieux qui en font l'objet principal (J. ROZEHNALOVA, *op. cit.*, p. 174-176 ; voir par exemple K. BEBA, « *Tajemný Tibet*, Praha, Naše vojsko, 1958). Les idées traditionnellement associées au lamaïsme sont reprises parce qu'elles correspondent bien à la ligne officielle athée du régime communiste et légitiment l'invasion chinoise. L'orientalisme en tant que construction savante de l'Orient est instrumentalisé pour justifier la domination politique.

⁵ Le bouddhisme tibétain représente 68 % et le bouddhisme zen 20 % de la population bouddhiste convertie (J. HONZÍK [dir.], *op. cit.*).

⁶ J. CIRKLOVÁ, communication personnelle, l'hiver 2013.

⁷ J. HONZÍK (dir.), *op. cit.*

⁸ Cf. l'entretien avec Jakub Kadlec, président de la *Diamond Way* tchèque.

spécifiques dans les années 1990 entraîne sa disparition avant le début du nouveau millénaire¹.

Quant au nombre des personnes se déclarant bouddhistes, nous disposons de données précises depuis le recensement de 2011². Ainsi, l'appartenance au bouddhisme est revendiquée par 6 101 individus, dont 3 484 pour la *Diamond Way*. Il nous semble pertinent de constater que ce chiffre ne concerne que des bouddhistes convertis parce que la population d'origine des pays traditionnellement bouddhistes regroupe 71 586 personnes en 2012³. L'enquête réalisée par Cirklová en 2007 tente de chiffrer le nombre de pratiquants jugés actifs par les organisations bouddhistes centrées sur la pratique religieuse et l'estime à 1 097 personnes⁴.

À travers les mêmes sources en pays tchèques qu'en France, les recherches orientalistes, la théosophie et les cercles savants conduisent à l'implantation du bouddhisme de convertis depuis la première moitié du XXe siècle. Comme en France, nous constatons le développement progressif de l'intérêt intellectuel à la pratique méditative. Le paysage bouddhiste se diversifie ensuite dans la deuxième moitié du XXe siècle, mais son élargissement au-delà des initiés, son organisation et son autonomisation sont plus lents qu'en France, ne se situant notamment qu'après 1989. Le bouddhisme de convertis tchèque suit ainsi le mouvement européen généralisé de son développement et de son expansion.

Pour mieux connaître la population du bouddhisme de convertis qui nous intéresse, celle des pratiquants bouddhistes, nous nous proposons d'aborder leurs caractéristiques sociodémographiques en France et en République tchèque à partir des résultats de différentes recherches, complétées par notre enquête.

3. Les caractéristiques sociodémographiques des pratiquants bouddhistes

Dans sa recherche sur des pratiquants du bouddhisme tibétain et du bouddhisme zen dans les années 1990 en France, Lenoir constate que la population des pratiquants français

¹ T. VYSTRČIL, « Buddhistická společnost a sametoví buddhisté devadesátých », dans J. HONZIK (dir.), *op. cit.*, p. 49-51.

² ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, ODBOR STATISTIKY OBYVATELSTVA, *Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu*, Praha, Český statistický úřad, 2014, <<https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0>>, le 03/09/2014.

³ Nous y trouvons principalement des Vietnamiens, des Chinois, des Mongols, des Japonais et des Coréens (ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, c01b10t.xlsx - c01b10t.pdf, <[http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/7C00563328/\\$File/c01b10t.pdf](http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/7C00563328/$File/c01b10t.pdf)>, le 03/09/2014).

⁴ J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 70.

est citadine¹, ce qui se confirme dans notre enquête, menée aux centres urbains. Notre enquête permet également d'affirmer que les pratiquants bouddhistes restent encore largement blancs malgré une légère diversification ethnique qui concerne plus particulièrement la *Sōka-gakkai*. Cette domination ethnique est aussi observée par le sociologue James William Coleman pour le bouddhisme de convertis aux États-Unis dans les années 1990². Quant à leur nationalité, nous nous sommes entretenus avec des Français à l'exception de deux personnes d'origine anglaise et taïwanaise.

Lenoir montre que ce sont avant tout les femmes qui pratiquent le bouddhisme : 55 % de femmes par rapport à 45 % d'hommes³. Nous pouvons constater dix ans plus tard que la situation n'a guère changé. Les femmes prédominent toujours avec 57 % dans notre échantillon d'interviewés, moins représentatif que celui de Lenoir. Cette prévalence féminine semble être caractéristique pour les pratiquants bouddhistes parce qu'elle est aussi constatée par Coleman aux États-Unis⁴. Elle reflète les tendances générales dans le domaine religieux en Occident où les femmes sont globalement plus présentes et actives dans les organisations religieuses⁵. De plus, elle est cohérente avec la dynamique de la féminisation du bouddhisme en Occident⁶. Nous suggérons qu'elle peut également relever de la construction sociale de la féminité⁷. Il faut toutefois noter que la population féminine n'est pas répartie de la même manière dans les organisations étudiées tant chez Lenoir⁸ que dans nos terrains d'études. Dans les différents lieux de pratique fréquentés durant l'enquête de terrain, les femmes dominent dans une large majorité les rencontres de la *Sōka-gakkai*⁹, sont plus nombreuses dans le bouddhisme tibétain et sont minoritaires dans le bouddhisme zen. Nous reviendrons sur les explications de ce phénomène dans la deuxième partie de notre travail.

Quant à l'âge moyen des pratiquants, il est de 43 ans chez Lenoir aussi bien que dans notre échantillon¹⁰. Mais, contrairement à Lenoir qui situe la plupart des pratiquants entre 35 et 50 ans, nous constatons une représentation importante de personnes de plus de 50 ans. Pour le contexte états-unien, Coleman situe l'âge moyen de 46 ans à partir duquel il

¹ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 120.

² J. W. COLEMAN, « The New Buddhism. Some Empirical Findings », dans D. R. WILLIAMS – C. S. QUEEN (dir.), op. cit., p. 94.

³ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 116-117.

⁴ J. W. COLEMAN, op. cit., p. 94.

⁵ T. WALTER – G. DAVIE, « The Religiosity of Women in the Modern West », *The British Journal of Sociology* 49/4 (1998), p. 640 ; C. MONNOT, op. cit., p. 126.

⁶ K. K. TANAKA, « Epilogue. The Colors and Contours of American Buddhism », dans C. S. PREBISH – K. K. TANAKA (dir.), op. cit., p. 289.

⁷ L'historien Callum Brown le propose dans son ouvrage sur le christianisme en Grande-Bretagne. Il montre que le christianisme de l'époque de 1800 à 1960 a construit la piété en tant que caractéristique féminine (C. G. BROWN, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation, 1800-2000*, London, Routledge, 2001).

⁸ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 116-117.

⁹ L'enquête effectuée dans l'organisation en 2006 indique 70,26 % de femmes (CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, « Étude sur la vie familiale des pratiquants du culte du bouddhisme de Nichiren », dans CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, *Le droit du culte du bouddhisme de Nichiren en France. Doctrine juridique et jurisprudence, annexes*, Sceaux, Consistoire Soka du Bouddhisme de Nichiren, 2009, p. 1-5). L'enquête de Wilson et Dobbelaere sur la *Sōka-gakkai* en Grande-Bretagne apporte un pourcentage moins élevé de 59,5 % de femmes (B. R. WILSON – K. DOBBELAERE, op. cit., p. 42).

¹⁰ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 118-120.

explique le bouddhisme de convertis par l'effet de génération des « *baby-boomers*¹ », à savoir des enfants nés après la Seconde Guerre mondiale qui participent au bouleversement culturel dans les années 1960. Notons que cette explication n'est pas suffisante parce que d'autres tranches d'âge sont présentes dans des lieux de pratique concernés par notre recherche.

En ce qui concerne le statut social des pratiquants bouddhistes, nous nous accordons sur le constat de Lenoir d'un niveau d'étude élevé, à savoir le passage par l'enseignement supérieur pour 64 % d'entre eux² et pour presque les deux tiers de pratiquants interrogés à travers notre enquête. Ces chiffres dépassent la moyenne nationale française qui est en 2012 de 29 % pour les hommes et de 32,9 % pour les femmes³.

Pour ce qui concerne les emplois occupés, Lenoir cite des professions libérales, des cadres, des enseignants ou des professionnels médico-sociaux. Pour la *Sōka-gakkai*, Hourmant indique cette forte représentation du personnel de l'éducation, des cadres et des professions libérales, y compris artistiques⁴. Nous avons interrogé, quant à nous, des enseignants, une banquière, des ingénieurs, des cadres commerciaux et techniques, des informaticiens, des psychothérapeutes, un artiste, des éducateurs spécialisés, des animateurs, une assistante maternelle, une assistante dentaire, des auxiliaires de la vie sociale, un ouvrier et un « futur agriculteur », selon ses dires. Pour résumer, un tiers de nos interviewés occupent un poste à responsabilité de cadre et les professions intermédiaires rassemblent un quart de la population étudiée.

Au niveau du salaire, deux tranches sont surreprésentées à parts égales : ceux qui vivent avec moins ou avec l'équivalent d'un salaire minimal de 1 100 € et ceux qui gagnent plus de 2 300 €. Cependant, plus que 60 % de pratiquants gagnent plus que le salaire minimum⁵. Puis, la proportion non négligeable de personnes « sans emploi » est également à nuancer au vu de la présence d'un étudiant, de deux retraités, d'une femme au foyer et d'une nonne. L'ensemble de ces données nous permet d'inclure la majorité de pratiquants bouddhistes dans la tranche des classes moyennes, ce qui correspond également aux résultats de Coleman aux États-Unis⁶. Toutefois, nous pouvons observer que les pratiquants

¹ J. W. COLEMAN, *op. cit.*, p. 94 ; B. G. SMITH, *op. cit.*, p. 313.

² F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 121.

³ INSEE, Enseignement supérieur–Tableaux de l'Économie Française | Insee, <<https://www.insee.fr/fr/statistiques/1288360?sommaire=1288404>>, le 05/06/2017.

⁴ L. HOURMANT, *La construction du croire...*, *op. cit.*, p. 267

⁵ Pour Damon, les classes moyennes françaises correspondent en 2010 à la tranche de salaires se situant entre 1 142 € à 2 477 € pour une personne vivant seule si l'on considère qu'elles représentent 60 % de la population, ou à la tranche de salaire se situant (en 2009) entre 1 146 € au 2 456 €, à savoir respectivement 70 % et 150 % du revenu médian (J. DAMON, *op. cit.*, p. 34). Ignorant les montants précis des revenus se situant au-dessus de 2 300 €, nous pouvons cependant supposer que les personnes interviewées n'appartiennent pas aux classes supérieures, voire à la bourgeoisie par rapprochement avec les postes professionnels occupés.

⁶ J. W. COLEMAN, *op. cit.*, p. 95.

des classes populaires se font plus nombreux depuis ces dernières années¹, notamment dans la population des pratiquants de la *Sōka-gakkai* de notre enquête.

Quant aux caractéristiques sociodémographiques des pratiquants bouddhistes en République tchèque, nous nous appuyons sur l'enquête de Cirklová et sur la nôtre. Notre enquête nous a fait découvrir, comme en France, une population citadine. C'est également un milieu ethniquement très homogène qui rassemble des pratiquants de couleur exclusivement blanche. Il faut toutefois préciser qu'au contraire de la France, une plus grande homogénéité ethnique caractérise la population tchèque dans son ensemble. À l'exception d'une Slovaque, les pratiquants interrogés sont tous de nationalité tchèque.

Les hommes sont plus nombreux que les femmes dans l'enquête de Cirklová², dans le recensement de 2011 (61 %)³, et parmi nos interviewés (58 %). Ces chiffres contredisent les statistiques nationales de croyants institutionnels où dominent les femmes avec 56 %⁴ et diffèrent des données sur les pratiquants français. La religiosité bouddhiste n'est ainsi pas nécessairement une affaire de femmes. Comme en France, nous observons des différences en fonction du bouddhisme pratiqué. Si, dans notre enquête, les hommes fréquentent aussi souvent que les femmes les activités du bouddhisme tibétain, ce qui n'est pas le cas en France, ils prédominent largement comme en France les rencontres du bouddhisme zen.

Cirklová situe la plupart des bouddhistes tchèques dans la tranche d'âge de 25 à 35 ans⁵. Notre enquête révèle un âge moyen de 31 ans et la plupart des pratiquants interviewés sont âgés entre 20 et 40 ans. Sur le terrain tchèque nous n'avons pas rencontré de personnes de plus de 60 ans, mais avons constaté que les pratiquants sont en moyenne plus jeunes que les pratiquants français. La pratique bouddhiste n'est donc pas comme le suggère Coleman l'activité d'une génération. Nous émettons l'hypothèse que c'est probablement le retard dans le développement des centres bouddhistes, de la spiritualité alternative et de la culture de consommation lié au régime communiste, qui est à l'origine de la différence d'âge moyen des pratiquants, parce que d'autres caractéristiques sociodémographiques s'en rapprochent.

Pour ce qui est de leur posture dans la structure sociale, il faut tout d'abord considérer leur niveau d'étude. Dans les entretiens qualitatifs réalisés par Cirklová auprès de personnes très avancées dans la pratique bouddhiste, l'échantillon est principalement composé de personnes éduquées issues de l'enseignement supérieur⁶. Elles sont au moins

¹ D'après Obadia, ce constat concerne notamment des centres situés dans les zones périphériques des villes (L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, op. cit., p. 189).

² J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 89-90.

³ ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, *Obyvatelstvo podle náboženské víry...*, op. cit.

⁴ ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, ODBOR STATISTIKY OBYVATELSTVA, *Náboženská víra obyvatel...*, op. cit.

⁵ J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot během...*, op. cit., p. 88.

⁶ *Ibid.*, p. 112.

deux tiers à avoir une licence ou de la préparer au moment de l'entretien dans le cadre de notre recherche, alors que la moyenne nationale est 12,5 % pour les personnes de 15 ans et plus¹. Cette donnée nous montre que, comme en France, la population des pratiquants bouddhistes tchèques est en moyenne plus éduquée.

Si Cirklová s'est entretenue avec des spécialistes de différents domaines professionnels tels que la santé, l'éducation, la recherche, le milieu artistique et celui des ingénieurs et des traducteurs², notre enquête nous a fait découvrir des personnes qui occupent souvent des emplois de cadres dans les secteurs public et privé, ou des professions intermédiaires ou libérales. Nous nous sommes entretenus avec d'actuels ou de futurs professionnels : informaticien, juriste, ingénieur, chercheur, cadre en marketing, manager, banquier, architecte, enseignant, assistant sociale, entrepreneur, infirmière, assistant de l'administration, comptable, gérant d'une boutique, employé. Pour les deux tiers d'entre eux, le salaire net se situe entre 20 000 Kč et 29 000 Kč, ce qui correspond à un salaire moyen, voire moyen-plus³. Seules quelques personnes, dont deux étudiants, ont un salaire inférieur à cette moyenne. Il nous paraît pertinent de dire que la population des pratiquants bouddhistes tchèques occupe un statut social comparable, voire plus privilégié que celui que l'on rencontre en France, et appartient aux classes moyennes et moyennes supérieures.

Mais notre regard historique et statistique resterait incomplet sans aborder la question des caractéristiques du bouddhisme de convertis issues du processus historique de son implantation en Occident. En effet, comme nous l'avons soulevé brièvement au sujet de la recherche scientifique, de la théosophie et du bouddhisme asiatique, le bouddhisme de convertis en Occident a aussi été traversé par des transformations. Obadia le commente ainsi : « [S]on arrivée [du bouddhisme] en Occident devrait se traduire logiquement par une nouvelle forme d'acculturation⁴. » Baumann, quant à lui, parle de la « transplantation » du bouddhisme dans le cas allemand qui aboutit à l'adaptation innovante du bouddhisme à un

¹ ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, *Úroveň vzdělání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu*, Praha, Český statistický úřad, 2014, <<https://www.czso.cz/csu/csu.nsf/informace/cpmz090613.doc>>, le 29/12/2012, p. 19.

² J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot během...*, op. cit., p. 113.

³ Le salaire moyen brut étant 20 000 Kč et médian brut 24 000 Kč au 29/12/2012 (ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, Průměrné mzdy | ČSÚ, <<http://www.czso.cz/csu/csu.nsf/informace/cpmz090613.doc>>, le 29/12/2012), ce qui correspondrait respectivement à 800 € et 960 €. Damon cite des statistiques européennes pour les personnes vivant seules qui situent les classes moyennes en République tchèque entre 441 € et 829 € par mois en 2010 si nous considérons que les classes moyennes occupent 60 % de la population (J. DAMON, op. cit., p. 35). Il serait aussi possible de prendre comme mesure le revenu médian et situer les classes moyennes entre 426 € et 912 € (en 2009). Les pratiquants appartiennent aux classes moyennes, même si nous prenons en considération qu'à Prague, lieu d'habitation de la grande majorité des personnes interrogées, les salaires sont plus élevés que dans d'autres régions tchèques, c'est-à-dire que le plafond devrait être plus haut pour les classes moyennes pragoises (T. KOSTELECKÝ – M. MIKESZOVA, « "V Praze je blaze" anebo co si myslíme o životě lidí žijících v našem hlavním městě a co z toho je pravda », dans H. MARIKOVA – T. KOSTELECKÝ – T. LEBEDA et al. [dir.], *Jaká je naše společnost. Otázky, které si často klademe...*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2010, p. 131-147).

⁴ L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, op. cit., p. 93.

nouveau contexte socioculturel¹, ce qu'Ellen Goldberg, chercheuse en sciences des religions canadienne, suggère d'élargir pour l'Occident². Si les auteurs analysent ce processus et ses résultats notamment pour l'aire géographique occidentale de l'Europe occidentale et des États-Unis, nous considérons que leurs analyses sont aussi valables pour la République tchèque au regard de son développement historique. Elles nous fournissent le socle pour notre propre recherche qui situe le bouddhisme dans le contexte de la culture de consommation, sans chercher à reprendre le travail des spécialistes dans ces études comparatives.

4. Quelle adaptation du bouddhisme de convertis en Occident ?

Pour mieux comprendre les résultats des transformations que le bouddhisme va traverser lors de son passage en Occident, nous souhaitons présenter brièvement le contexte sociopolitique et religieux du Japon et du Tibet de l'époque prémoderne jusqu'à la moitié du XXe siècle, c'est-à-dire jusqu'au moment du vrai développement du bouddhisme de convertis en Occident.

Au Tibet, le bouddhisme se forme dans le contexte de l'économie agricole et pastorale³ et il représente la religion du gouvernement de Lhassa depuis le XVIIe siècle⁴. Jusqu'aux années 1960, marquées par la révolution culturelle chinoise faisant suite à l'annexion du Tibet dans les années 1950, le bouddhisme est la religion de la majorité de la population tibétaine dont il ordonne la conception de l'existence humaine, la vie quotidienne, le temps annuel et la perception de la géographie⁵. Cette population tibétaine soutient les monastères bouddhistes dans lesquels une grande partie des Tibétains vit. Ce n'est qu'avec l'arrivée chinoise que débute la modernisation du pays et que le bouddhisme tibétain s'extrait de l'époque prémoderne⁶.

Quant au bouddhisme au Japon, il est principalement associé à une population rurale⁷ et à un pouvoir étatique jusqu'au XIXe siècle⁸. Après son entrée au Japon, il prend assez rapidement en charge les rituels funéraires qui se poursuivent de nos jours¹. C'est la raison pour laquelle le bouddhisme est perçu au Japon comme une religion assombrie et

¹ M. BAUMANN, « The Transplantation of Buddhism to Germany. Processive Modes and Strategies of Adaptation », *Method and Theory in the Study of Religion* 6/1 (1994), p. 35-61.

² E. GOLDBERG, *op. cit.*, p. 285.

³ G. SAMUEL, *op. cit.*, p. 33-44.

⁴ J. POWERS, *op. cit.*, p. 136-139.

⁵ M. C. GOLDSTEIN, « Introduction », dans M. C. GOLDSTEIN – M. T. KAPSTEIN (dir.), *op. cit.*, p. 1-13 ; G. SAMUEL, *op. cit.*

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 544.

⁷ I. READER, *op. cit.*, p. 102.

⁸ K. MATSUO, *op. cit.*, p. 225-226.

démodée². Traditionnellement, il n'est pas séparé du shintoïsme, les activités religieuses des Japonais s'entremêlant et leur appartenance peut facilement être double, voire encore concerner une autre structure religieuse³. Contrairement au Tibet, la modernisation du Japon commence déjà à l'époque Meiji (1868-1912) à cause de la pression occidentale⁴. La modernisation inclut également l'adoption de la science occidentale, l'influence des valeurs et des idées occidentales et la présence grandissante des élites éduquées à l'occidentale.

Nous voyons donc que le bouddhisme est une religion de la population entière ou d'une bonne partie de celle-ci, associée à d'autres religions, avec un lien étroit au pouvoir politique et se développant dans des sociétés rurales. Au vu de ces données, les transformations du bouddhisme en Occident apparaissent comme une évidence, avec un déjà possible commencement sur son sol au Japon. En effet, de nombreux auteurs montrent que le bouddhisme de convertis prend une forme particulière en Occident.

Nous commencerons nos analyses sur l'adaptation du bouddhisme en Occident par le sociologue français des religions Raphaël Liogier et sa théorisation de l'occidentalisation du bouddhisme, pour passer ensuite à des théories portant sur les acculturations nationales, puis pour voir plus particulièrement la transformation du bouddhisme liée à la modernisation par le professeur américain des sciences des religions David L. McMahan. Enfin, nous développerons ces transformations à travers les théorisations plus générales du tournant religieux de l'Occident vers l'Est et leurs différentes logiques avec les chercheurs britanniques Colin Campbell (sociologue), Christopher Partridge (sciences des religions) et Richard King (bouddhologue).

Liogier cherche à saisir l'adaptation du bouddhisme en Occident dans l'ouvrage *Le bouddhisme mondialisé*⁵. Il part de la prémisse selon laquelle le bouddhisme s'occidentalise déjà en Asie, au Japon par exemple, en réaction à l'Occident, à la colonisation et au contexte politique local et global. Ce bouddhisme occidentalisé est né de la réinterprétation du bouddhisme en fonction des catégories européennes par les bouddhistes asiatiques, puis par les Occidentaux. Ce bouddhisme occidentalisé prend différentes formes dont celle « solidariste-universaliste⁶ ». Sous cette orientation, il s'agit d'un bouddhisme rationalisé, démocratisé, solidaire, engagé politiquement, qui se répand en Occident grâce au contexte politique commun de l'activisme social. Ce bouddhisme occidentalisé unifie le bouddhisme à l'échelle mondiale, les différences ne devenant qu'esthétiques. Il est dominé par la tendance

¹ J. READER, *op. cit.*, p. 16, 84-87.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 2-7.

⁴ E. O. REISCHAUER, *Histoire du Japon et des Japonais, I : Des origines à 1945* (trad. de l'anglais et annoté par R. Dubreuil), Paris, Édition du Seuil, 1997³, p. 133-208.

⁵ R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, *op. cit.*

⁶ *Ibid.*, p. 17.

« individuo-globaliste¹ » qui lie le développement individuel à la conscience globale : « L'important consiste à percevoir le monde [...] à travers "mon" développement personnel, ou de regarder le monde à travers "notre" devenir global². » L'individu s'y responsabilise pour le monde entier.

Pour Liogier, l'adhésion de la part des Occidentaux à cette forme du bouddhisme équivaut à « une sorte d'émigration culturelle qui se rapporte à une remise en cause de certaines composantes identitaires occidentales³ ». Les individus quittent leur identité d'origine à la recherche d'une « identité alternative⁴ ». Ils finissent par adopter des valeurs non occidentales, ce qui se fait dans une forme de protestation contre la modernité rationnelle et la morale judéo-chrétienne. Ainsi, même si le bouddhisme devient occidentalisé, Liogier lui attribue des valeurs qui ne le sont pas, ce qui peut sembler contradictoire.

Il est ensuite possible d'adresser une autre critique à son concept de l'Occident lui-même. Liogier part d'un présupposé de l'existence d'un Occident culturellement plutôt homogène. Or, il est difficile de définir et de trouver tout simplement cette « culture occidentale⁵ ». C'est pourquoi Obadia suggère de parler des adaptations locales nationales telles que le « bouddhisme français⁶ » ou le « bouddhisme américain⁷ ». Le chercheur sur le bouddhisme Kenneth K. Tanaka définit d'ailleurs dès 1998 plusieurs traits de ce bouddhisme américain⁸ : la séparation en bouddhisme ethnique et en bouddhisme de convertis, la démocratisation, la place importante des laïcs, des femmes, des minorités sexuelles, la méditation, l'engagement social et l'éclecticisme⁹.

Une troisième manière d'interpréter les transformations du bouddhisme en Occident est celle que propose David L. McMahan dans son ouvrage *The Making of Buddhist Modernism* (2008)¹⁰. Dans la continuité de la réflexion de Bechert sur le modernisme bouddhique à la fin du XIXe siècle, déjà entamé en Asie, McMahan qualifie le bouddhisme en Occident comme étant une « tradition hybride¹ » (en anglais: « *hybrid tradition* ») née de la rencontre entre les cultures asiatiques et le colonialisme, sa réforme en Asie et sa représentation en Occident.

La modernité occidentale est définie chez McMahan dans les mêmes termes que ceux de Charles Taylor avec des caractéristiques comme le monothéisme, la rationalité, la

¹ *Ibid.*, p. 80-84.

² *Ibid.*, p. 81.

³ *Ibid.*, p. 117.

⁴ *Ibid.*, p. 379.

⁵ L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, *op. cit.*, p. 93.

⁶ D. GIRA, « Les bouddhistes français », *Esprit* 233 (1997), p. 130-148.

⁷ C. PREBISH., *American Buddhism*, *op. cit.* ; D. R. WILLIAMS – C. S. QUEEN (dir.), *op. cit.* ;

⁸ K. K. TANAKA, *op. cit.*, p. 287-298.

⁹ Cf. avec le résumé des caractéristiques du bouddhisme en Occident chez L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, *op. cit.*, p. 93-96.

¹⁰ D. L. MCMAHAN, *The Making of Buddhist Modernism*, *op. cit.*

scientificité, le romantisme, l'intériorité et l'importance de la vie quotidienne. Par conséquent, dans le processus de la modernisation effectué tant par une partie des maîtres asiatiques que par les Occidentaux, le bouddhisme se transforme dans la direction de la détraditionnalisation, de la démythologisation et de la psychologisation. Dans le premier processus, c'est l'individu qui fait autorité contrairement à la tradition ; sa vie est valorisée ainsi que son intériorité et son expérience. La démythologisation signifie que les mythes sur l'univers et sur sa structure – le mont Meru, entouré de ciels et d'enfers habités par des êtres divers, etc. – sont rendus cohérents avec la science et réinterprétés comme la réalité interne ou symbolique, des états mentaux ou des symboles pour signifier, par exemple la pauvreté. L'accent sur les états internes reflète la psychologisation qui touche aussi des divinités bouddhistes : ces êtres réels deviennent les états d'esprit. McMahan montre ainsi l'importance d'étudier la modernité, notamment la rationalité et le romantisme et sa théorisation par Taylor, pour comprendre le bouddhisme en Occident.

Ces théorisations des résultats de l'adaptation du bouddhisme en Occident pourraient s'inscrire dans des approches plus larges qui théorisent les adaptations des religions orientales en Occident. Nous souhaitons ainsi présenter la notion d'« orientalisation » (en anglais : « *easternisation* ») dont se revendiquent plusieurs auteurs en lui attribuant différentes interprétations. Nous partons de Partridge qui, dans son ouvrage *The Re-Enchantment of the West* (2004)² réagit à la théorisation de l'orientalisation de l'Occident prônée par Colin Campbell³. Pour comprendre la présence en Occident des concepts tels que la réincarnation ou la pratique de la méditation, Campbell mobilise la dichotomie wébérienne de l'Occident et de l'Orient qui seraient des cultures diamétralement opposées⁴. Il reste convaincu que « le paradigme culturel et traditionnel de l'Occident ne domine plus les soi-disant sociétés "occidentales", mais il a été remplacé par un paradigme oriental⁵ ». Pour Campbell – nous avons vu Liogier pour une interprétation du bouddhisme proche –, l'impact des éléments de la culture orientale sur la culture occidentale est tel qu'il s'agit de l'orientalisation de l'Occident. Cet auteur base ce constat sur l'observation des multiples déplacements qui vont de la conception du divin de la transcendance à l'immanence, du salut à la déification de soi, de l'institution ecclésiale à un collectif amorphe autour d'un maître, du dualisme au monisme, de l'action à la contemplation, de la raison à l'émotion, etc.

¹ *Ibid.*, p. 5.

² C. PARTRIDGE, *The Re-Enchantment of the West...*, I, *op. cit.*

³ Cf. aussi avec A. DAWSON, « East is East, Except When it's West. The Easternisation Thesis and the Western Habitus », *Journal of Religion & Society* 8/1 (2006), p. 1-13.

⁴ C. CAMPBELL, « The Easternisation of the West », dans B. WILSON – J. CRESSWELL (dir.), *New Religious Movements. Challenge and Response*, London – New York, Routledge – Institute of Oriental Philosophy European Centre., p. 35-48.

⁵ « [...] the traditional Western cultural paradigm no longer dominates in so-called "Western" societies, but that it has been replaced by an "Eastern" one » (*Ibid.*, p. 40, traduction personnelle).

L'orientalisation désigne ainsi le processus dans lequel l'état d'esprit oriental se substitue progressivement à celui propre à l'Occident à partir des années 1960.

Or, non seulement Campbell part d'un jugement essentialiste des religions asiatiques, mais il se réfère même à des interprétations stéréotypées issues de l'orientalisme. Son approche refuse également de voir de l'hétérogénéité en Orient et la présence d'éléments attribués aux religions orientales en Occident, ne prenant pas en compte la diversité intérieure. Ces réflexions amènent Partridge à remettre en question l'approche de Campbell. Partridge, quant à lui, suggère d'interpréter l'approche orientaliste au XIXe siècle, dans le sens où les auteurs cherchent de l'inspiration à l'Orient¹ pour mieux exprimer leur propre façon de penser. Les idées orientales deviennent des « parallèles exotiques de leurs propres idées² » (en anglais : « *exotic parallels of their own* »). De la même manière, le tournant théosophique vers l'Est et plus particulièrement vers le bouddhisme est à saisir à partir de la façon de penser occidentale : « La théosophie n'est pas la pensée orientale en Occident mais la pensée occidentale avec une touche orientale³. » D'après lui, cette démarche continue à être présente dans l'approche des religions orientales des années 1960. Une nouvelle fois, « la pensée orientale a été transformée dans les esprits occidentaux, façonnés dans le contexte de la modernité tardive par une approche éclectique du bricolage envers la religion, et par l'immanentisme néoromantique, optimiste, évolutionniste, détraditionnalisé et mystique⁴ ».

Pour Partridge, la manière de penser proprement occidentale est d'autant plus à l'origine de l'intérêt pour les religions orientales, que c'est elle qui détermine leur interprétation. Il s'agit de l'idéalisme romantique dans son versant mystique occidental – le « néoromantisme⁵ » (en anglais : « *neo-Romanticism* ») –, l'ésotérisme occidental et l'intérêt occidental pour la religion naturelle, c'est-à-dire que la culture occidentale s'approprie les croyances et les pratiques orientales qui lui correspondent. Il s'agit concrètement des valeurs de l'individualisme, du progrès, de l'unité avec le divin ou du refus d'autorité, d'un « immanentisme optimiste, évolutionnaire, détraditionnalisé et mystique¹ » (en anglais : « *optimistic, evolutionary, detraditionalized, mystical immanentism* »). Partridge propose ainsi de regarder les transformations des idées orientales en Occident dans le cadre de l'imaginaire néo-romantique. L'orientalisation est donc « l'influence, l'intégration, l'importation, ou l'adoption des croyances, des idées et des pratiques explicitement

¹ Partridge continue à s'inspirer chez Weber pour la distinction entre l'Orient et l'Occident comme Campbell, mais il prévient de sa compréhension essentialiste, dualiste et uniforme. Il l'utilise plus pour le besoin de son argumentation, la reprenant aussi des discours émiques des formes religieuses étudiées.

² C. PARTRIDGE, *The Re-Enchantment of the West...*, I, *op. cit.*, p. 89.

³ « *Theosophy is not Eastern thought in the West, but Western thought with an Eastern flavour.* » (*Ibid.*, p. 90-91, traduction personnelle).

⁴ « *Eastern thought is being processed in Western minds, shaped as they are by a late modern context, an eclectic, bricolage approach to religion, and neo-Romanticism* » (*Ibid.*, p. 106, traduction personnelle).

⁵ *Ibid.*, p. 112.

orientales dans ce qui ressemble vaguement à des éléments *orientaux*, mais ce qui a plutôt des origines dans des traditions explicitement occidentales² ». On emprunte à l'Orient des homologues de la pensée occidentale tout en restant dans la pensée occidentale néo-romantique. L'auteur défie par cette interprétation non seulement Campbell, mais aussi Liogier qui voient dans l'adoption du bouddhisme une appropriation de la manière de penser inhérente au bouddhisme asiatique.

Il faut signaler que l'attitude de Partridge ne signifie pas qu'il évacue la réalité asiatique comme telle de la construction du bouddhisme en Occident. Comme le précise Richard King plus particulièrement pour le bouddhisme, les éléments du bouddhisme présents en Occident trouvent des équivalents dans des réalités asiatiques, ce qui leur a justement permis d'être adoptés³ :

« Nous n'acceptons pas l'idée extrême que les notions modernes du bouddhisme ne sont que les projections imagées ou les fantasmes occidentaux sans relation ou sans rapport aux textes bouddhistes ou aux pratiques bouddhistes actuelles. Mon point de vue est plutôt que le "bouddhisme" a été représenté dans l'imagination occidentale de façon à ce qu'il reflète les préoccupations, les intérêts et les intentions proprement occidentaux. Toutefois, les bouddhistes asiatiques et leur littérature sacrée n'ont pas été complètement réduits au silence par le regard orientaliste, bien qu'ils aient été manipulés, conceptuellement encadrés, et ainsi transformés par les intérêts et les aspirations occidentaux. Néanmoins, il est nécessaire de reconnaître les moyens par lesquels les bouddhistes ont répondu au regard orientaliste et ainsi ont contribué aux représentations orientalistes du "bouddhisme"⁴ ».

Contrairement à Partridge qui oublie le rôle de la mission religieuse asiatique dans le processus d'orientalisation, King, en accord avec des analyses de Bechert, Sharf ou McMahan, montre que les bouddhistes asiatiques contribuent eux-mêmes aux transformations du bouddhisme en Occident, à travers les notions modernes et orientalistes, sans pour autant être leurs simples reproducteurs. Ils les ont travaillées de façon créative⁵. Ainsi, le bouddhisme en Occident est issu d'un processus multidimensionnel d'échanges culturels non réductible à une forme d'influence.

Pour résumer toutes ces approches sur l'adaptation du bouddhisme en Occident, Liogier théorise la tendance individuel-globaliste du bouddhisme occidentalisé, alors que des acculturations nationales sont montrées sous les formes de la démocratisation, de la

¹ *Ibid.*, p. 96.

² « [...] the influence, absorption, import, or adoption of explicitly Eastern beliefs, ideas, and practices, not simply to that which looks vaguely Eastern, yet is more likely to have roots in explicitly Western traditions. » (*Ibid.*, p. 118, traduction personnelle).

³ R. KING, *op. cit.*, p. 148-150.

⁴ « I do not accept the extreme view that modern notions of Buddhism are merely imaginary projections or Western fantasies that bear no relationship to, or correspondence with, Buddhist texts or actual Buddhist practices. My point is rather that "Buddhism" has been represented in the Western imagination in a manner that reflects specifically Western concerns, interests and agendas. Asian Buddhists and their sacred literature, however, have not been wholeheartedly silenced by the Orientalist gaze, though they have been manipulated, conceptually framed and thereby transformed by Western interests and aspirations. Nevertheless, we should acknowledge the ways in which Buddhists have responded to the Orientalist gaze and thereby contributed to Orientalist representations of "Buddhism". » (*Ibid.*, p. 149, traduction personnelle).

⁵ *Ibid.*, p. 156.

féminisation, de la laïcisation, etc. McMahan constate la détraditionnalisation, la démythologisation et la psychologisation du bouddhisme moderniste. Il est même possible de voir dans l'adaptation du bouddhisme des réinterprétations d'éléments occidentaux par leurs équivalents bouddhistes. Ainsi, si la transformation du bouddhisme en Occident est une donnée indéniable, sa logique et son caractère constituent l'objet du débat scientifique. Nous pouvons toutefois constater que l'adaptation du bouddhisme en Occident puisse résulter d'une pluralité de dynamiques et de ressources, tant propres à l'Occident qu'aux pays asiatiques. Ce résumé nous permet de donner la profondeur historique et comparative à notre propre travail qui cherche surtout à saisir le bouddhisme des pratiquants bouddhiste dans le contexte socioculturel de la culture de consommation. C'est vers elle et son impact général sur le religieux que nous tournons à présent notre regard.

Chapitre 4 Le religieux dans la culture de consommation

Nous venons de résumer l'histoire du bouddhisme de convertis en France et en République tchèque avec ses origines au XIXe siècle et sa situation actuelle diversifiée, qui concerne une population surtout issue des classes moyennes dans les deux pays. Par la même occasion, nous avons présenté différentes théories qui cherchent à saisir le caractère des changements que le bouddhisme a traversé dans la modernité en se développant en Occident. Bien que les auteurs ne s'accordent pas sur l'appellation attribuée à ces changements, leurs causes et leurs contours concrets, ils sont toutefois unanimes pour constater d'importantes transformations. C'est à partir de ce constat que nous pouvons entamer notre propre analyse du bouddhisme de convertis, et plus particulièrement de sa population de pratiquants bouddhistes et des organisations mises à leur disposition dans la culture de consommation.

Pour analyser les organisations bouddhistes sélectionnées et le religieux-vécu de pratiquants bouddhistes étudiés dans la culture de consommation, le présent chapitre se donne pour objectif de traiter théoriquement les analyses macrosociologiques se rapportant au religieux et au bouddhisme dans cette culture. Dans cette thèse, la culture de consommation sera définie comme l'ensemble des pratiques consommatoires, des identités de consommateurs, des valeurs et des styles de vie qui lui sont propres. Ces aspects seront progressivement explicités dans ce chapitre alors que concept de style de vie sera traité plus spécifiquement dans le chapitre 5.

Il nous appartient tout d'abord de clarifier notre position sur la culture de consommation et du religieux tel qu'il se développe au sein de cette culture. Rappelons que dans le chapitre 1, nous avons dénommé le capitalisme consumériste comme étant l'une des caractéristiques de la modernité tardive, et insisté davantage sur sa dimension capitaliste, à savoir celle du marché et les transformations du religieux institutionnel que son entrée sur le marché allait induire. Dans le présent chapitre, nous souhaitons développer davantage le versant consumériste de cette caractéristique, et l'entreprendrons dans le cadre analytique de la culture de consommation pour laquelle la modernité représente un contexte général. L'appellation de culture (ou de société) de consommation ne sera pas comprise, dans notre étude, dans le sens péjoratif¹ que nous trouvons dans le langage

¹ Cf. R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 2.

courant ou dans de nombreuses analyses de la consommation dans la modernité¹. Elle ne sera pas non plus considérée comme une culture superficielle et, de ce fait, ne nous conduira pas à la dévalorisation de la consommation et de la culture matérielle. Avec Slater, nous souhaitons en revanche prendre au sérieux la culture de consommation parce qu' « il n'y a rien d'insignifiant dans la culture de consommation bien que les arguments disant qu'elle réduit la vie sociale à un matérialisme trivial soient répandus depuis des décennies² ».

Pour expliquer notre vision de la culture de consommation, nous mobiliserons principalement les sociologues de la culture (*Cultural Studies*) Roberta Sassatelli³, Don Slater⁴ et Celia Lury⁵. Contrairement à d'autres auteurs qui travaillent sur la pratique de consommation en tant que telle⁶, ces auteurs privilégient une approche culturelle en cherchant moins à analyser la consommation et ses pratiques que la culture de consommation, c'est-à-dire l'aspect culturel des pratiques de consommation avec leurs valeurs, leurs significations et leurs normes. Ils proposent également des synthèses de travaux sur la consommation et la culture de consommation en y apportant leurs propres analyses. Aussi pouvons-nous les présenter individuellement. La sociologue italienne Sassatelli s'intéresse à la culture de consommation à travers, notamment, des travaux sur les nouvelles formes de consommation et sur la culture de « *fitness*⁷ ». Le sociologue anglais Slater travaille, entre autres, sur la sociologie de la culture et de l'économie, et est également l'auteur de l'ouvrage *Market society*⁸. Quant à l'auteure anglaise Lury, elle s'est spécialisée dans la sociologie de la culture et notamment, la théorie culturelle, la culture de consommation et plus spécifiquement au phénomène de « *branding* » de la création de marques⁹.

Il faut également comprendre ce choix d'auteurs par rapport à notre approche du religieux dans la culture de consommation. Nous nous inspirerons des dernières recherches faites dans ce domaine par les sociologues des religions François Gauthier, Tuomas Martikainen et Linda Woodhead, et de leur approche culturelle du religieux dans la société de consommation qu'ils ont présenté dans leur ouvrage *Religion in Consumer Society*

¹ J. BAUDRILLARD, *op. cit.* ; T. VEBLEN, *Théorie de la classe de loisir*. Précédé de *Avez-vous lu Veblen ?* par R. Aron (trad. de l'anglais par L. Evrard), Paris, Gallimard, 1970 ; T. W. ADORNO, « L'industrie culturelle », *Communications* 3 (1964), p. 12-16.

² « [...] there is nothing trivial about consumer culture – though arguments that it reduces social life to a trivial materialism have been common currency for several centuries. » (D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 3, traduction personnelle).

³ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*

⁴ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*

⁵ C. LURY, *Consumer Culture*, Cambridge – Malden, Polity, 2011².

⁶ B. HEILBRUNN, *La consommation et ses sociologies*. Sous la direction de F. de Singly, Paris, Armand Colin, 2015³.

⁷ R. SASSATELLI, *Fitness Culture. Gyms and the Commercialisation of Discipline and Fun*, Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan, 2010.

⁸ D. SLATER – F. TONKISS, *Market Society. Markets and Modern Social Theory*, Cambridge, Polity, 2001.

⁹ C. LURY, *Brands. The Logos of the Global Economy*, London – New York, Routledge, 2004.

(2013)¹. Pour ces chercheurs, il s'agit de montrer l'impact de cette société sur le religieux à partir d'un ensemble de valeurs et de modèles culturels propres à cette société. Ils citent explicitement des auteurs mentionnés ci-dessus pour appuyer leurs propos.

Mais ces auteurs ne sont pas les seuls à travailler sur la question du religieux en lien à la culture de consommation ou à ses aspects. Dans un deuxième temps, d'autres travaux de chercheurs seront sollicités et viendront s'ajouter à ceux du religieux institutionnel et non institutionnel sécularisé, individualisé et subjectivé dans la modernité tardive de notre chapitre 1. En effet, les travaux des chercheurs du chapitre 1 portent parfois sur la dimension qui associe le religieux à la culture de consommation que nous n'avons pas développée dans notre analyse du religieux dans la modernité tardive. Ce lien montre une fois de plus que la culture de consommation est une culture moderne, et sa compréhension nous permet d'approfondir la compréhension du religieux dans la modernité. En résumé, les analyses sociologiques du religieux dans leur relation à la culture de consommation se regroupent en trois grands ensembles différenciés que nous développerons progressivement : celui du modèle économique qui utilise un vocabulaire de même nature de façon presque métaphorique, celui d'inspiration marxienne de la critique de la destruction du religieux par la culture de consommation, et celui de l'approche plus culturelle du partage des valeurs et des significations par la culture de consommation et par le religieux qui s'y développe.

Dans un dernier temps, ce chapitre aura pour objectif de discuter les théories macrosociologiques du bouddhisme dans la culture de consommation, qui se rangent presque exclusivement du côté de la critique de la culture de consommation et de ses effets néfastes sur le bouddhisme qui succombe, résiste ou lui propose une alternative.

Nous aborderons tout d'abord la définition de la culture de consommation et son développement historique, ce qui nous permettra de souligner ses principales caractéristiques, dont en particulier les valeurs qui lui appartiennent en propres. Nous étudierons ensuite le religieux et son rapport à la culture de consommation avec des auteurs du modèle économique, ceux qui lui opposent des critiques et ceux qui accentuent l'approche culturelle du religieux dans la culture de consommation. Ce chapitre portera enfin sur l'analyse des travaux scientifiques sur le bouddhisme dans la culture de consommation, dont nous soulignerons le caractère unilatéral et unanimement critique de ses effets.

¹ F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *Religion in Consumer Society...*, *op. cit.* ; F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 1-24.

1. La culture de consommation : histoire et caractéristiques

Avant de pouvoir entreprendre l'aspect historique de la formation de la culture de consommation et de ses caractéristiques, nous pensons nécessaire d'en proposer une définition en nous appuyant sur les travaux des sociologues mentionnés ci-dessus qui analysent dans leurs travaux ce qu'ils appellent la « *consumer culture* ». Cette notion peut se traduire en français comme la culture de consommation, la culture de la consommation, la culture consumériste ou la culture de consommateurs¹. Tout en prenant compte ces variantes, nous préférons retenir le concept de culture de consommation qui nous semble englober toutes les autres significations et nous permet d'aller au-delà de l'étude des seules pratiques de consommation², à l'image du terme « société de consommation » qui est souvent utilisé, notamment par le philosophe français Jean Baudrillard³, pour décrire la société où la consommation prend une place cruciale.

À l'instar de Sassatelli, nous utilisons les concepts de société de consommation et de culture de consommation de façon interchangeable⁴. Néanmoins, rejoignant la sociologue italienne, et les autres auteurs déjà cités⁵, nous trouvons préférable d'utiliser celui de culture de consommation afin d'accentuer que c'est l'aspect culturel, à savoir ses principes et valeurs, qui nous intéresse en priorité⁶, sans occulter ses dimensions économique et inégalitaire⁷ sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre 7 dans la partie consacrée aux classes⁸. Le concept de culture lui-même est défini chez Sassatelli par : « [L]ensemble de pratiques significatives à travers lesquelles les acteurs sociaux s'orientent dans le monde⁹. » Nous adopterons donc ici l'approche anthropologique de la « culture-style » du sociologue français Jean-Claude Passeron¹⁰. Cet auteur distingue la « *culture-style* », la « *culture déclarative* » et la « *culture-corpus* ». La culture-style est l'« ensemble des modèles de représentation et de pratique qui régularisent, en ajoutant leurs effets, l'usage des technologies matérielles, l'organisation des moments de la vie sociale, des catégories de la

¹ Cf. F. GAUTHIER, « Les ressorts symboliques du consumérisme. Au-delà de la marchandise, le symbole et le don », dans A. CAILLE – P. CHANIAL – B. COVA *et al.*, *Consommer, donner, s'adonner. Les ressorts de la consommation*, Paris, La Découverte, 2014, p. 142-145.

² C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 11.

³ J. BAUDRILLARD, *op. cit.*

⁴ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 1-2.

⁵ Pour Lury, « *this book is about consumer culture [...] it is not concerned with consumption practices in and of themselves, but rather with the significance and character of the values, norms and meanings produced in such practices.* » (C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 11). Voir aussi D. SLATER, « The Sociology of Consumption and Lifestyle », dans C. CALHOUN – C. ROJEK – B. S. TURNER (dir.), *The Sage Handbook of Sociology*, London – Thousand Oaks – New Delhi, Sage, 2005, p. 175.

⁶ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 4, 6.

⁷ C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 11.

⁸ La notion de la société de consommation pourrait induire un groupe de personnes qui occupe un territoire donné et qui possède une identité commune, à l'exemple des sociétés nationales, alors que nous sommes intéressés par une forme de société.

⁹ « [...] the ensemble of meaningful practices through which social actors orient themselves in the world » (R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 4, traduction personnelle).

¹⁰ J.-C. PASSERON, *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel, 2006², p. 493-508.

pensée ou des sentiments d'un groupe¹ ». Cette conception de la culture inclut tous les faits sociaux d'une culture qui s'y trouvent ainsi associés en constituant des liens fonctionnels ou structurels : valeurs, techniques de corps, instruments, catégories mentales et affectives, etc. Elle diffère de la culture déclarative décrite « [d]ans le mythe, l'idéologie, la religion ou la philosophie² ». C'est une culture discursive qui parle du groupe, de son origine et de son fonctionnement, de son caractère supérieur. Par exemple, elle « explicite ce qu'elle entend faire de l'homme dans l'éducation ou ce qu'elle exige de lui comme représentant accompli de la vertu quotidienne³ ». Finalement, la culture-corpus est une culture comme « corpus d'œuvres valorisées », c'est-à-dire d'œuvres d'art légitimes⁴.

À partir de la deuxième moitié du XXe siècle la culture de consommation ou la société de consommation sont des appellations qui sont attribuées à des sociétés occidentales à cause de la place du processus social de la consommation⁵. La consommation y prime. Cependant, du point de vue historique, la consommation en soi n'est pas nouvelle. Elle désigne la mobilisation des ressources matérielles et immatérielles, leur achat et leur usage symbolique par des pratiques et des discours⁶. En effet, la consommation peut avoir pour but la satisfaction d'un besoin individuel comme la faim, mais en même temps, elle peut aussi marquer symboliquement des relations sociales : par exemple, la nourriture servie s'insère dans la structure culturelle de ce qui est mangeable ou non et participe à la création des relations sociales⁷. Elle est également un moyen de communication et de création de sens⁸. La consommation comme usage ne signifie toutefois pas l'épuisement de la ressource consommée, comme par exemple l'écoute d'un CD. Son sens est plus large. Lury la qualifie « en termes de *l'appropriation et de la transformation*⁹ » (en anglais : « *in terms of appropriation and transformation* »). La ressource en question n'est pas non plus forcément une marchandise (en anglais : « *commodity* »), mais il peut s'agir de la consommation d'un cadeau ou d'un produit fabriqué par soi-même¹⁰. En ce qui concerne la culture de consommation, elle est historiquement originale parce que la consommation y devient centrale : « La culture de consommation est une forme de la culture matérielle dans laquelle le consommateur émerge comme identité¹¹. » Dans la culture de

¹ *Ibid.*, p. 494.

² *Ibid.*, p. 495.

³ *Ibid.*, p. 495-496.

⁴ *Ibid.*, p. 493-508.

⁵ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 2.

⁶ *Ibid.*, p. 2-3, 10.

⁷ D. SLATER, « The Sociology of Consumption... », *op. cit.*, p. 175.

⁸ M. DOUGLAS – B. ISHERWOOD, *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. With a New Introduction, London – New York, Routledge, 1996.

⁹ C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 10 (traduction personnelle).

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹¹ « *Consumer culture is a type of material culture in which the consumer emerges as an identity* » (*Ibid.*, p. 9, traduction personnelle).

consommation, la consommation s'impose tant comme pratique sociale que dans le domaine identitaire. Elle fait émerger l'identité du consommateur. Nous reviendrons sur cette notion d'identité dans le chapitre 5.

Dans la culture de consommation, la consommation nomme des processus qui se déroulent par l'intermédiaire du marché capitaliste et qui concernent couramment des besoins de la vie quotidienne, c'est-à-dire que leur assouvissement dépend de plus en plus de la marchandise¹. La marchandise est un produit mis sur le marché et échangeable par l'intermédiaire d'un prix. Cette transformation du produit en marchandise correspond au processus de la « marchandisation² » (en anglais : « *commoditization* »). En empruntant le vocabulaire de Weber de sa définition du concept de capitalisme³, Sassatelli caractérise la société de consommation de la manière suivante :

« [L]a société de consommation est une forme de la société dans laquelle "la satisfaction des besoins quotidiens" se fait "par les moyens capitalistes". Ceci veut dire que les besoins quotidiens sont satisfaits par l'acquisition et l'usage des marchandises, des biens qui sont produits pour être échangés et qui sont vendus sur le marché. [...] [N]on seulement nous satisfaisons nos besoins de base à travers les marchandises dans la société de consommation, mais nous concevons l'achat et l'usage des biens comme des actes de "consommation". De plus, nous sommes habitués à être traités en tant que consommateurs⁴. »

Comme nous l'avons déjà souligné, il ne faut cependant pas limiter la compréhension des marchandises à des seuls biens matériels ; elles peuvent également être immatérielles même si le contexte matériel de leur consommation reste très présent. Slater parle de la transformation en marchandises de « signes et de représentations (par exemple les informations, les logiciels), de services et d'"expériences" (par exemple le tourisme, les loisirs)⁵ » (en anglais : « *signs and representations [for example information, software], of services and "experiences" [for example tourism, leisure]* »). Cette marchandisation peut concerner l'individu et son identité qui est à vendre, par exemple, sur le marché du travail⁶. Tout peut donc devenir une marchandise⁷. Dans la culture de consommation, la vie quotidienne est ainsi touchée continuellement par les relations marchandes.

Finalement, la culture de consommation est une culture moderne qui se développe dans un processus historique directement lié à la modernité. C'est une forme historique de la

¹ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 2.

² *Ibid.*, p. 4.

³ M. WEBER, *General Economic History*. With a New Introduction by I. J. Cohen, New Brunswick – London, Transaction Books, 1981.

⁴ « [...] consumer society is a type of society in which "the satisfaction of daily needs" is realized "through the capitalist mode". This is to say, that daily desires are satisfied through the acquisition and use of "commodities", goods which are produced for exchange and are on sale on the market. [...] in the consumer society we not only satisfy our most elementary daily needs through commodities ; we also conceptualize the purchase and use of goods as acts of "consumption". Furthermore, we are accustomed to being addressed as "consumers" » (R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 2, traduction personnelle).

⁵ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 32 (traduction personnelle).

⁶ *Ibid.*, p. 85 ; Z. BAUMAN, *Consuming Life*, Cambridge – Malden, Polity, 2007.

⁷ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 27.

culture qui s'impose en Occident à partir de la modernité¹. Elle se développe non seulement dans la modernité, mais s'y impose comme mode culturel dominant. La culture de consommation est en effet le « moyen dominant de la reproduction culturelle qui s'est développé en Occident durant la modernité² » (en anglais : « *the dominant mode of cultural reproduction developed in the west over the course of modernity* »). Pour Slater, « la société moderne est *dans son ensemble* une culture de consommation³ » (en anglais : « *modern society is in toto a consumer culture* »). Sa compréhension est donc nécessaire pour comprendre la vie moderne.

La culture de consommation est une forme historique de culture qui s'inscrit dans la modernité. Nous la présenterons donc sous sa dimension historique pour montrer que son développement s'est étalé sur plusieurs siècles et a été influencé par divers processus. Nous donnerons des exemples concrets du développement de cette culture dans sa version consumériste de masse en France et en République tchèque après la Seconde Guerre mondiale. Nous résumerons ensuite différentes interprétations de la consommation, de représentations de consommateurs et de leur place dans cette culture. Les analyses historiques et sociologiques laisseront apparaître des points communs à la culture de consommation sous la forme des principales valeurs propres à cette culture que nous développerons à la fin de ce sous-chapitre.

1.1. L'histoire de la culture de consommation

Sassatelli offre une synthèse historique de l'émergence de la culture de consommation, en résumant différentes recherches historiques et sociologiques pour en tracer une image complexe⁴. Comme le constate elle-même la sociologue italienne : « Les historiens, les sociologues et les anthropologues d'aujourd'hui sont enclins à préférer des explications qui englobent plusieurs facteurs pour expliquer la naissance et le développement de la soi-disant société de consommation¹. » À partir la deuxième moitié du XVIIe siècle et tout au long du XVIIIe siècle dans de nombreux pays européens, la consommation comme pratique sociale enregistre d'importants changements aussi bien en Angleterre qu'aux Pays-Bas. Les biens de consommation s'accroissent avant tout pour des articles de luxe qui sont parfois d'origine exotique. De nouveaux biens de consommation

¹ *Ibid.*, p. 8 ; R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 43.

² D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 8 (traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 25 (traduction personnelle).

⁴ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 4-52.

apparaissent tels que l'immobilier domestique, le sucre, le café, et les anciens se diversifient en qualité et en matériaux. Leur consommation augmente et s'élargit à d'autres couches sociales que l'aristocratie, seule couche sociale pouvant s'en procurer à l'époque prémoderne. Ces changements sont possibles grâce au colonialisme, au développement du commerce international et à l'urbanisation.

Ils sont accompagnés par la progression de nouveaux besoins, valeurs et usages associés aux objets matériels². Le désir de nouveaux objets apparaît sans qu'il s'agisse d'objets de première nécessité, comme le recours le plus en plus souvent au marché. Cette évolution de la place du marché devient plus compréhensible si nous rappelons son rôle dans la société prémoderne où la consommation se faisait dans le cadre de l'autoproduction et dans des relations sociales de proximité, notamment par le troc ou l'échange³ et où le marché n'y fonctionnait que pour les produits de luxe.

C'est également au XVIIIe siècle que la consommation s'associe de plus en plus à sa valeur hédoniste. La recherche de plaisir dans la culture matérielle s'amplifie progressivement, alors que cette particularité de la consommation n'était réservée qu'à l'aristocratie à l'époque prémoderne. Nous assistons également à la montée de l'attitude esthétique des objets, comme par exemple, par leur mise en spectacle dans des magasins vitrés, voire dans des galeries commerciales comme celle du *Passage Feydeau* à Paris, construite en 1791.

En termes de nouveaux usages, la consommation devient une activité de loisir, notamment pour les femmes bourgeoises qui gagnent ainsi en visibilité publique. En même temps, la consommation est confiée à l'espace domestique et associée au domaine privé. La bourgeoisie prête attention à sa maison en cherchant le confort et la remplit d'objets de décoration. La consommation devient une source de plaisir, y compris esthétique, et un passe-temps, surtout féminin, à destination des foyers bourgeois.

Sassatelli souligne que ces changements dans la consommation précèdent ceux de la production survenus au XIXe siècle avec la révolution industrielle. Elle insiste sur le fait que « [l]a littérature récente trouve que la consommation a joué un rôle actif dans le développement du capitalisme⁴ ». Ainsi, le capitalisme consumériste se développe autant à travers la transformation de la consommation que de la production. Si l'industrialisation permet l'augmentation de la production standardisée et qu'apparaît, au début du XXe siècle, la production de type fordiste donnant lieu à la massification dans la fabrication, alors

¹ « Today historians, sociologists and anthropologists tend to favour multi-factor explanations of genesis and development of the so-called consumer society. » (*Ibid.*, p. 30, traduction personnelle).

² Voir notamment les auteurs comme M. B. MILLER, *The Bon Marché. Bourgeois Culture and the Department Store, 1869-1920*, London, Allen & Unwin, 1981 ; T. VEBLEN, *op. cit.*

³ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 4-31.

⁴ « Recent literature considers that consumption has had an active role in the development of capitalism. » (*Ibid.*, p. 30, traduction personnelle).

l'émergence de la culture de consommation n'est pas intelligible sans référence à la consommation. La seule production industrielle n'est pas liée à son origine. Des changements dans la production sont inséparables de l'expansion de la consommation. Il s'agit d'un effet circulaire et interconnecté. Ce rapport est même précédé par celui du commerce et de la consommation depuis le XVIIe siècle. Le changement dans le commerce qui affecte notamment l'augmentation des biens matériels en Occident, contribue aussi au changement de la consommation. Pour Sassatelli, la séparation de la consommation de la production est due à la perception valorisante de la production au détriment de la consommation¹, restant confinée dans la sphère privée². Cette auteure nous montre que l'accent wébérien sur la production et l'ascétisme, que nous avons brièvement abordé dans le chapitre 1 sur la modernité, doit s'accompagner de l'attention prêtée à la consommation et à l'hédonisme dans l'émergence du capitalisme.

En plus des changements dans la consommation et de l'industrialisation de la production, le capitalisme consumériste est né de l'expansion du marché capitaliste grâce aux transports, aux organisations commerciales et aux nouvelles formes de commercialisation par la publicité, l'emballage et la création de marque. La consommation est également encouragée et rationalisée par le phénomène de la mode, assurant vente et consommation renouvelées¹. La mode et les experts de mode remplacent ainsi la consommation d'habillement de l'époque prémoderne ordonnée par la couche sociale. De plus, les marchands perçoivent aussi les clients comme un ensemble indifférencié de consommateurs anonymes, séparant ainsi l'activité d'achat des relations personnalisées. L'identité du consommateur s'impose donc également dans la société. Il n'est donc pas surprenant que la rencontre des nouveaux besoins, valeurs et usages consuméristes développés au XVIIIe siècle, avec la transformation de la production industrielle et la nouvelle commercialisation des biens de consommation du XIXe siècle, favorisent l'émergence du capitalisme consumériste et la culture de consommation.

Cette présentation historique nous prévient de l'approche réductrice qui limiterait la culture de consommation à son développement après la Seconde Guerre mondiale, où nous assistons à l'émergence de ce que nous pouvons dénommer la société de consommation de masse. Cette massification est rendue possible grâce à la médiatisation de la culture, notamment au courant des années 1960 par le développement de la télévision. Celle-ci présente de nouveaux produits standardisés introduisant leur usage, et de nouvelles significations pour la consommation dans la vie quotidienne d'un grand nombre de

¹ Si la consommation est nécessaire pour la production, elle n'est vue comme socialement acceptable qu'à travers certaines formes et pour certains objets. Cette perception valorisante se base sur des comportements bourgeois (*Ibid.*, p. 37).

² Cette perception peut être associée à l'attribution de la production à l'activité masculine contrairement à la consommation qui est assignée aux femmes (voir T. VEBLEN, *op. cit.* ; D. SLATER, « Public/private », *op. cit.*, p. 138-147).

consommateurs². Dans les publicités télévisées, la consommation est davantage associée à l'identité qu'à l'appartenance de classe. La télévision encourage donc la consommation en tant qu'activité de la construction identitaire et le consumérisme comme mode de vie³. Toutefois, l'influence des classes ne disparaît pas. Les nouvelles formes de consommation sont encouragées par les classes moyennes et leurs manières de consommer⁴.

C'est également au début de la deuxième moitié du XXe siècle que nous assistons à l'émergence de groupes de consommateurs différenciés par leurs styles de vie, notamment parmi les jeunes qui donnent naissance au phénomène de cultures transnationales des jeunes autour de pratiques particulières de consommation. Vient donc s'introduire la notion de style de vie pour parler de modes de vie, notamment en lien avec des formes de consommation. Nous reviendrons à ce sujet dans le chapitre 5.

Progressivement, la consommation entre également dans l'espace politique. Elle occupe une place importante dans le changement des régimes communistes et contient une dimension politique à travers l'apparition de formes de consommation alternative⁵. Il est courant de parler à leurs propos de consommation « éthique » ou « écologique ». Elles reflètent de cette manière des valeurs morales et politiques.

En ce qui concerne les développements dans la production, on constate que le fordisme est remplacé par la production de type post-fordiste qui intensifie l'aspect esthétique des produits, leurs présentations visuelles avec le design de masse, même pour des produits d'usage quotidien comme c'est le cas de l'entreprise Ikea⁶. La production devient également plus flexible : les produits changent vite et se personnalisent. Nous assistons même aujourd'hui à une individualisation de la production.

À partir des années 1980, le développement de cette économie post-fordiste s'associe au discours économique néolibéral. Le néolibéralisme représente une idéologie politico-économique de bonheur humain à la base du marché libre, du choix libre de consommateurs, de la responsabilité individuelle et de la propriété privée⁷. Il prône la restriction des interventions de l'État, la réduction de la politique sociale, et tend vers la marchandisation de tous les aspects de la vie humaine. Il s'est d'abord introduit dans des pays anglo-saxons, notamment aux États-Unis et en Grande-Bretagne à la fin des années 1970, remplaçant la politique économique du contrôle du marché. Pour Slater, le consommateur libre du discours néolibéral devient la figure emblématique des pratiques

¹ Voir en particulier pour la fin du XIXe siècle G. SIMMEL, *Philosophie de la mode* (trad. de l'allemand par A. Lochmann), Paris, Éditions Allia, 2013.

² A. ARVIDSSON, *Brands. Meaning and Value in Media Culture*, London – New York, Routledge, 2006, p. 23-29.

³ Cf. D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 12.

⁴ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 49.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶ *Ibid.*, p. 44-49.

⁷ D. HARVEY, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

sociales et de la citoyenneté parce que sa liberté de choix consumériste devient le synonyme de la liberté individuelle tout court¹.

La deuxième moitié du XXe siècle est aussi la période durant laquelle la culture de consommation se répand à l'échelle mondiale comme moteur de la globalisation². Comme l'exprime Slater :

« La culture de consommation a été l'outil phare pour faire avancer le commerce occidental, les marchés occidentaux et la façon de vivre occidentale. En tant qu'élément du projet universaliste de la modernité occidentale, la culture de consommation se caractérise tant par les prétentions globales que par l'extension globale³. »

L'expansion globale de la culture de consommation est donc celle de la modernité occidentale et du capitalisme occidental.

Ce cadre historique de la culture de consommation nous est utile parce qu'il représente pour nous un contexte général et, de surcroît, commun dans une certaine mesure tant pour la France que pour la République tchèque. Nous postulons qu'il est valable pour ces pays malgré son caractère schématique et réducteur qui gomme les éventuelles variations nationales. Notre objectif est en effet surtout de montrer les points de rapprochement entre ces deux contextes nationaux.

Toutefois, nous avouons le fait que le développement historique que nous venons d'esquisser semble, de premier abord, concerner l'Occident et la France se trouve directement au cœur du modèle culturel décrit ci-dessus. Nous avons vu sa participation précoce par les galeries marchandes ou par la recherche à travers notre référence aux travaux de Baudrillard sur la société de consommation. Il ne nous reste qu'à apporter quelques précisions sur la version de culture de consommation de masse qui s'introduit en France durant la période de prospérité appelée les « Trente glorieuses », période allant de l'après-guerre (1939-1945) jusqu'au début des années 1970⁴. Cette période est encouragée par l'augmentation de la production et du pouvoir d'achat grâce à la hausse de revenus. Mais, jusqu'en 1968, cette amélioration des conditions de vie n'a pas concerné toutes les couches de la population française, à l'exemple des ouvriers spécialisés⁵.

Lorsque l'économie ralentit dans la France des années 1970 et 1980 à cause de deux grands chocs pétroliers⁶, le néolibéralisme trouve progressivement sa place dans la

¹ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 10-11.

² *Ibid.*, p. 9 ; F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN – L. WOODHEAD, « Introduction. Religion in Market Society », op. cit., p. 2.

³ « *Consumer culture has been a flagship for the advance of western business, western markets and a western way of life. As an aspect of the universalizing project of western modernity, consumer culture has both global pretensions and global extension.* » (D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 9, traduction personnelle).

⁴ S. BERSTEIN – P. MILZA, *Histoire du XXe siècle*, II..., op. cit., p. 345 ; H. MENDRAS – L. DUBOYS FRESNEY, *Français, comme vous avez changé. L'histoire des Français depuis 1945*, Paris, Tallandier, 2004, p. 274.

⁵ R. PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux...*, p. 58.

⁶ S. BERSTEIN – P. MILZA, *Histoire du XXe siècle*, III..., op. cit., p. 146-173.

politique économique de l'État pour encourager le développement économique¹. Intervenant dans les domaines économique et social pour assurer de nombreuses fonctions sociales auprès de la population – son bien-être, la sécurité sociale et la redistribution égale de la richesse –, l'État-providence de l'après-guerre est remplacé par une vision néolibérale de l'économie. Valéry Giscard d'Estaing, Président de la République (1974-1981), aurait même affirmé que « la norme la plus savante de la pensée économique contemporaine est la pensée néo-libérale² ». L'État commence alors à privilégier la défense de l'économie de marché à la place des dépenses publiques. Dans les années 1980, la droite politique s'inspire du néolibéralisme américain dans son discours économique.

En ce qui concerne la République tchèque, nous souhaitons aborder de façon plus détaillée le développement de la culture de consommation de masse, en raison d'un contexte historique influencé par le régime communiste. En 1968, le régime tchécoslovaque a pour souci de maintenir l'illusion sur la société de consommation à l'occidentale, qui reste aussi d'actualité après 1968³. Pour y parvenir après le Printemps de Prague, qui marque une tentative de libéralisation politique, le régime cherche à dépolitiser la population et à la couper des affaires publiques comme l'atteste l'historien tchèque Milan Otáhal⁴. Cette démarche est contrebalancée par l'accent qu'il porte sur la vie privée et la consommation. Otáhal qualifie cette situation économique de « socialisme consumériste⁵ » : le régime assure un certain niveau de la vie et une sécurité sociale importante. La consommation est régulée par l'État qui indique des besoins à avoir et des moyens d'exprimer le désir⁶. La publicité existe, mais elle n'est que peu insérée dans des relations de concurrence. Elle présente souvent les seuls produits disponibles, y compris les aliments de base. Certains produits annoncés ne sont même pas disponibles sur le marché. La population est en effet en manque constant d'approvisionnement⁷. Les produits de consommation sont peu différenciés, ce qui rend difficile l'exercice du choix par le consommateur. Le sociologue tchèque Jiří Večerník argumente qu'il n'est pas possible de parler de consommation de masse avant la chute du communisme⁸. La culture de consommation tchèque de cette époque n'est pas par conséquent développée de la même manière qu'en France.

¹ Pour une argumentation plus détaillée : B. JOBERT (dir.), *Le tournant néolibéral en Europe. Idées et recettes dans les pratiques gouvernementales*, Paris, L'Harmattan, 1994 ; F. DENORD, *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*, Paris, Demopolis, 2007.

² *Ibid.*, p. 282.

³ J. KNAPIK – M. FRANZ, *Průvodce kulturním děním a životním stylem v českých zemích 1948-1967*, Praha, Academia, 2011.

⁴ M. OTÁHAL, *Normalizace...*, *op. cit.*, p. 59-60.

⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶ ČESKÝ ROZHLAS, Konzum za socialismu: Touha po svobodě byla slabší než touha nestát ve frontě, konstatuje historik | Web 1968, <<https://1968.rozhlas.cz/konzum-za-socialismu-touha-po-svobode-byla-slabsi-nez-touha-nejstat-ve-fronte-7211032>>, le 16/06/2018.

⁷ L. KALINOVÁ, *Společenské proměny...*, *op. cit.*, p. 126-167.

⁸ J. VEČERNÍK, « Konzumní společnost. Vstup do ráje hojnosti a manipulace », dans H. MAŘIKOVÁ – T. KOSTELECKÝ – T. LEBEDA *et al.* (dir.), *op. cit.*, p. 102.

Večerník montre cependant que la consommation joue un rôle clé dans le changement politique¹. La libération politique recherchée à la fin des années 1980 est liée à l'envie de consommer à l'occidentale. Après la chute du communisme en 1989, la Tchécoslovaquie entreprend une transition économique qui passe par une privatisation de l'économie, bien que plusieurs domaines soient exclus du projet, dont la sécurité sociale et le système de santé². Le Premier ministre Václav Klaus (1992-1997) veut introduire le néolibéralisme, mais la variante économique qui est finalement adoptée ressemble à un État-providence avec un marché libre et une sécurité sociale complexe³. À la suite de cette libéralisation du marché, Večerník affirme que la société de consommation de masse se met en place, notamment à partir de 1999⁴. D'où résulte la diversification de l'offre de produits, l'augmentation des revenus et le développement des classes moyennes.

Notre court survol de l'histoire de la culture de consommation nous a permis d'établir l'émergence et la massification de celle-ci à la suite des évolutions du commerce, de la consommation et de la production, mais aussi de saisir de nouveaux usages et valeurs associées à la consommation. Cette culture de consommation, dans le sens de culture de masse avec une place importante du discours néolibéral, est également présente en France et en République tchèque. Ce résumé nous a permis d'identifier plusieurs caractéristiques propres à la culture de consommation que nous souhaitons maintenant approfondir.

1.2. Les caractéristiques de la culture de consommation

La culture de consommation est une culture moderne du point de vue historique, qu'elle se soit développée au cours de la modernité, que son existence se soit attachée à des institutions modernes, à l'État-nation et au marché, ou à des processus modernes de la médiatisation et de la globalisation⁵.

Au vu de son association à l'économie de marché, c'est également une culture capitaliste, c'est-à-dire une culture de la société de marché⁶ : « [L]a culture de consommation désigne un arrangement dans lequel la relation entre la culture et les ressources sociales,

¹ *Ibid.*, p. 100 ; Cf. D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 37 : « *The reunification election in East Germany was the real meaning of the 1989 revolutions : civil society meant consumer society, civic freedom the freedom to shop freely.* »

² M. MYANT, « Economic Transformation in the Czech Republic. A Qualified Success », *Europe-Asia Studies* 59/3 (2007), p. 431-450.

³ S. SAXONBER – T. SIROVÁTKA, « Neo-liberalism by Decay ? The Evolution of the Czech Welfare State », *Social Policy & Administration* 43/2 (2009), p. 187-198.

⁴ J. VEČERNÍK, op. cit., p. 100-109.

⁵ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 5-6 ; D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 25.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

entre les façons de vivre significatives et les ressources symboliques et matérielles sur lesquelles elles reposent, sont véhiculés par les marchés¹. » En tant que capitalistes, les producteurs de marchandises cherchent avant tout le profit, et les consommateurs les absorbent puisqu'elles ont été fabriquées pour être vendues sur le marché. Ils les accèdent en fonction des ressources culturelles et matérielles de leur classe d'appartenance, la distribution de ces ressources étant elle-même influencée par le marché et les rapports de production. C'est la raison pour laquelle Slater considère que « la culture de consommation n'est pas compatible avec une régulation politique de la consommation à travers la suppression du marché² ou les codes et les lois somptuaires et traditionnelles³ ».

Cette culture est ensuite une culture de la consommation⁴. Les produits de consommation accessibles sur le marché répondent aux besoins des individus vivant dans la culture de consommation. Ces derniers sont considérés comme des consommateurs. Dans la culture de consommation, le consommateur devient la forme dominante de l'identité sociale⁵. La culture de consommation est ainsi une culture où la consommation marchande représente la pratique centrale et où le consommateur en devient l'acteur principal. Ces consommateurs adoptent une « attitude consumériste » comme le précise le fameux sociologue polonais-britannique Zygmunt Bauman avec son collaborateur Tim May :

« L'attitude consumériste porte sur la relation apparemment inextricable entre la vie et le marché. Elle guide chaque désir et chaque effort dans la recherche d'un outil ou d'une expertise que l'on peut acheter. [...] Ainsi, il revient à chaque personne d'améliorer le soi-même et sa vie, de surmonter ses défauts⁶. »

À ces consommateurs, dans leur recherche de solutions marchandes à leurs problèmes, leurs agissements et leurs liaisons à la marchandise, s'attachent des représentations particulières. La culture de consommation est « une culture tant *pour* les consommateurs que *de* consommateurs : un ensemble de marchandises destinées à être consommées et un ensemble de représentations de personnes comme consommateurs⁷ ». Ces représentations sont fort diverses. Slater s'interroge de façon perspicace sur le fait de

¹ « [...] consumer culture denotes a social arrangement in which the relation between lived culture and social resources, between meaningful ways of life and the symbolic and material resources on which they depend, is mediated through markets. » (*Ibid.*, p. 8, traduction personnelle).

² Il serait toutefois exagéré de postuler que le marché n'existait pas dans l'économie communiste tchécoslovaque. Il était monopoliste, sans concurrence et basé sur les privilèges de certains (L. MLCOCH, « Restrukturalizace vlastnických vztahů. Institucionální pohled », dans L. MLCOCH – P. MACHONIN – M. SOJKA, *Ekonomické a společenské změny v české společnosti po roce 1989. Alternativní pohled*, Praha, Nakladatelství Karolinum, 2000, p. 32).

³ « [...] consumer culture is incompatible with the political regulation of consumption through either suppression of the market or traditionalist sumptuary codes and laws » (D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 26, traduction personnelle).

⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵ Cela n'exclut pas bien évidemment l'existence d'autres modes d'acquisition et de circulation des objets et d'autres formes d'identité.

⁶ « The consumer attitude concerns the apparently inextricable relationship between life and the marketplace. It orients every desire and each effort in the search for a tool or an expertise one can buy. [...] Thus, it becomes each person's duty to improve themselves and their lives, to overcome their shortcomings » (Z. BAUMAN – T. MAY, *Thinking Sociologically*, Oxford – Malden, Blackwell Publishers, 2001², p. 154, traduction personnelle).

⁷ « [...] a culture both for consumers and of consumers : both a set of commodities for people to consume and a set of representations of people as consumers » (R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 195, traduction personnelle).

savoir si le consommateur est un « héros ou un fou¹ » (en anglais : « *hero or fool* ») parce que ses images englobent des dichotomies telles que « [r]ationnel ou irrationnel, souverain ou manipulé, autonome ou déterminé par autrui, actif ou passif, créatif ou conformiste, individualiste ou apparentant à la masse, sujet ou objet² ». Aussi, les représentations du consommateur vont du souverain³ en passant par l'imitateur⁴, l'esclave ou l'être passif⁵, jusqu'au rebelle⁶. Selon ces identités attribuées aux consommateurs, la consommation remplirait elle-même suivant les chercheurs différentes fonctions : la libération⁷, la manipulation⁸, la différenciation⁹ ou la subversion¹⁰. D'un côté, la consommation est présentée comme narcissique, matérialiste, ostentatoire ou hédoniste ; de l'autre, le choix et la liberté du consommateur sont célébrés.

Sans approfondir davantage ces différentes manières d'aborder le consommateur et la culture de consommation par les sociologues – ce qui irait au-delà des ambitions de notre thèse –, nous pouvons en extraire deux éléments d'importance pour notre propre recherche. Nous voyons d'une part, que différentes logiques apparaissent dans le processus de la consommation que Sassatelli surnomme « démarchandisation » (en anglais: « *de-commoditization* ») des objets et des services¹¹. Par cette démarche, le sens et l'utilisation de produits ou de services marchands sont transformés dans la vie de tous les jours¹². Sassatelli résume la multiplicité des logiques de consommation en plusieurs catégories : la

¹ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 33. Le caractère héroïque de la consommation est surtout associé à des images de l'homme, implicitement rationnel, contrairement à la consommation irrationnelle et manipulée, déterminée, de masse, qui est dénigrée et le plus souvent associée aux femmes (*Ibid.*, p. 56-57).

² « *Rational or irrational, sovereign or manipulated, autonomous or other-determined, active or passive, creative or conformist, individual or mass, subject or object* » (*Ibid.*, p. 33-34, traduction personnelle).

³ Ce regard est avant tout propre aux représentations économiques du consommateur qui le voient en tant que souverain, libre, rationnel et autonome dans ces choix, se comportant de façon utilitaire (R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 57-64).

⁴ T. VEUBLE, op. cit.

⁵ La manipulation passive et la superficialité de la consommation sont soulignées chez les auteurs de l'École de Francfort ou chez Baudrillard. Pour l'École de Francfort, prenons l'exemple de Theodore W. Adorno. Selon lui, les producteurs culturels transforment la culture en marchandise, en un objet dévalorisé et non authentique qui est, en plus, de pauvre qualité pour être mieux vendu. La faible qualité cachée derrière la revendication de l'œuvre d'art par l'industrie abaisse le niveau intellectuel des spectateurs et encourage le conformisme. Adorno adopte ainsi une position de dénonciation du caractère manipulateur de l'industrie culturelle, tenant l'individu en l'esclavage parce que c'est la « dépendance et servitude des hommes, visée derrière de l'industrie culturelle » (T. W. ADORNO, op. cit., p. 18). Dans l'interprétation de Baudrillard, les produits de consommation se sont débarrassés de leur objectivité matérielle et se sont détachés du social en se vidant du sens. Ils ne circulent qu'en tant que signes (J. BAUDRILLARD, op. cit.). Voir aussi pour la critique de la société de consommation comme entité où tout peut devenir un spectacle chez G. DEBORD, *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967. L'aliénation entre donc dans l'espace de la vie quotidienne. Ces auteurs sont dans la continuité de la pensée de Marx exprimée dans le *Capital* au XIXe siècle (K. MARX, *Le capital. Critique de l'économie politique. Livre troisième : le procès d'ensemble de la production capitaliste*, I [trad. par Cohen-Solal – G. Badia], Paris, Éditions Sociales, 1969). Pour Marx, le capitalisme manipule continuellement les besoins humains pour encourager la production de la marchandise. Dans ce cadre, la marchandise devient un objet fétiche qui s'éloigne de l'homme en cachant son origine dans le travail individuel derrière le prix : « C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. » (K. MARX, op. cit., p. 84).

⁶ L'exemple en serait des jeunes londoniens pour le sociologue britannique Dick Hebdige. Ces jeunes créent des styles de vie en subvertissant des ressources symboliques de la culture ouvrière des parents et des objets de consommation dans une révolte stylistique (D. HEBDIGE, *Subculture. The Meaning of Style*, London – New York, Routledge, 1979).

⁷ G. S. BECKER, op. cit.

⁸ T. W. ADORNO, op. cit.

⁹ P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

¹⁰ En plus de Hebdige, l'exemple de cette approche rejoint également la pensée de Michel de Certeau. D'après cet auteur, à travers les pratiques comprises comme « tactiques » ou « manières de faire », l'individu s'approprie des produits de consommation à sa façon en bricolant et en subvertissant le système de la production socioculturelle (M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, I : *Arts de faire*, Paris, Union générale d'édition, 1994, p. 9-14).

¹¹ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 115.

¹² *Ibid.*, p. 54, 115-156.

logique de la différenciation, influencée par des pratiques manipulatrices des commerçants ; la logique normative basée sur les valeurs ; la logique cérémoniale pour obtenir du respect ; la logique hédoniste de la recherche de bonheur ; la logique créatrice de la volonté créative et libératrice ou la logique relationnelle partant des relations sociales. Le consommateur n'est donc pas dégagé dans la consommation de ses relations de force par rapport à d'autres acteurs sociaux, son entourage, des fabricants de produits, des régulateurs de marché, sans oublier des normes sociales, des variables de sexe, d'âge, d'ethnicité et de classe.

Nous voyons d'autre part, que les analyses historiques et sociologiques révèlent un certain éthos de la culture de consommation, le consumérisme. Il s'agit d'une autre manière d'aborder notre conception de la culture en tant que culture-style. La notion d'éthos met en effet l'accent sur un mode de vie composé de représentations, de croyances et de pratiques qui contiennent des valeurs¹. Pour la culture de consommation, nous pouvons parler de l'éthos consumériste :

« La notion de "culture de consommation" implique que, dans le monde moderne, les pratiques sociales centrales et les valeurs culturelles, les idées, les aspirations et les identités sont définies et orientées davantage par rapport à la consommation qu'aux autres dimensions sociales comme le travail ou la citoyenneté, la cosmologie religieuse ou le rôle militaire². »

L'éthos consumériste désigne donc une vie dominée par la consommation : c'est une manière d'être propre au capitalisme consumériste dans laquelle la consommation de marchandises est le principe organisateur de la société, de ses rapports sociaux et de ses significations sociales. Il ne se limite aucunement à la consommation proprement dite, mais il se répand dans la société : « [L]es valeurs du domaine de la consommation débordent sur d'autres domaines de l'action sociale³. » Cette extension est rendue possible grâce à la place que la consommation prend dans la vie sociale comme modèle souhaité de l'action et grâce au « prestige » attribué à ces valeurs⁴.

De plus, les valeurs de la culture de consommation touchent l'ensemble de la population. S'il convient de noter une fois de plus que la consommation peut être limitée pour certaines catégories d'acteurs sociaux tels que les enfants ou les classes populaires, et

¹ Cf. la définition de l'éthos consumériste chez F. GAUTHIER, « Religion, Media and the Dynamics of Consumerism in Globalising Societies », dans K. GRANHOLM – M. MOBERG – S. SJÖ (DIR.), *Religion, Media, and Social Change*, New York – London, Routledge, 2015, p. 74.

² « The notion of "consumer culture" implies that, in the modern world, core social practices and cultural values, ideas, aspirations and identities are defined and oriented in relation to consumption rather than other social dimensions such as work or citizenship, religious cosmology or military role. » (D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 24, traduction personnelle).

³ « [...] values from the realm of consumption spill over into other domains of social action » (*Ibid.*, p. 25, traduction personnelle).

⁴ *Ibid.*, p. 25.

qu'elle est influencée par les ressources culturelles et financières disponibles, tous les individus peuvent, constate Lury, faire partie de la culture de consommation en tant qu'éthos culturel : « [T]andis que la pauvreté restreint la possibilité de participer à la consommation des marchandises, elle n'empêche pas nécessairement la participation à la culture de consommation, elle peut même l'encourager¹. » Même les populations pauvres peuvent donc participer à l'éthos consumériste.

Dans cet éthos consumériste, nous sommes particulièrement intéressés par la dimension normative de ses valeurs. Ces dernières trouvent leur origine dans la consommation elle-même. Comme nous le rappelle Slater, parler de la culture de consommation signifie de voir « les valeurs dominantes de la société comme non seulement ordonnées à travers les pratiques de consommation, mais aussi comme dérivées en quelque sorte d'elles² ». Par conséquent, cet éthos consumériste contient des valeurs propres à la culture de consommation³ telles que le matérialisme, la marchandisation, la consommation à outrance, la massification, le narcissisme, l'individualisme, la liberté, l'autonomie, le choix, la souveraineté, l'hédonisme, le bonheur ou la réalisation de soi⁴.

Ces valeurs sont notamment explicitées dans des travaux sur le marketing et le *branding*. Sassatelli écrit que la publicité transmet « la réalisation de soi, la présentation de soi et la gestion de la bonne impression, soulignant le potentiel créatif du soi et de ses choix⁵ » (en anglais : « *self-realization, self-presentation and impression management, stressing the self-creating potentialities of the choosing self* »). Ces accents mis sur le développement de soi, l'esthétisation de soi, le choix, s'accompagnent d'autres valeurs : « [L]'industrie de la publicité [...] glorifie les marchandises et la consommation comme les occasions pour la réalisation de soi et le bonheur pour tous⁶. » Dans un autre passage, elle signale que « [l]a publicité commerciale associe une série d'aspirations positives avec la consommation : bonheur, sociabilité, jeunesse, plaisir, amitié, érotisme, [...] images de la réalisation de soi⁷ ».

Il convient toutefois rappeler que ce ne sont pas forcément des valeurs qui émergent dans la culture de consommation. Il faut plutôt les percevoir dans leur continuité historique⁸

¹ « [...] while poverty restricts the possibility of participating in the consumption of commodities, it does not necessarily prevent – indeed, it may incite – participation in consumer culture. » (C. LURY, *Consumer Culture*, op. cit., p. 12, traduction personnelle).

² « [...] the dominant values of a society not only to be organized through consumption practices but also in some sense to derive from them. » (D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 24, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 24-32.

⁴ Cf. l'énumération chez Gauthier et al. qui inclut « *well-being, hedonism, happiness, personal satisfaction, choice, sovereignty, individuality, reflexivity or autonomy, [and] self-presentation* » (F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », op. cit., p. 3).

⁵ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 45 (traduction personnelle).

⁶ « [...] the advertising industry [...] celebrates commodities and consumption as opportunities for self-realization and happiness for all. » (*Ibid.*, p. 117, traduction personnelle).

⁷ « Commercial advertising associates a series of positive individual aspirations with consumption : happiness, sociability, youthfulness, enjoyment, friendship, eroticism, [...] images of self-realization (*Ibid.*, p. 121, traduction personnelle).

⁸ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 8.

car elles sont plus accentuées et répandues dans la culture de consommation. Aussi souhaitons-nous en aborder certaines de manière plus approfondie.

Ainsi, le choix qui est associé à la valeur moderne de l'individualisme¹ et de la liberté devient un choix libre de consommation : « Être consommateur signifie de faire des choix : décider ce qu'on veut, réfléchir comment dépenser de l'argent pour l'obtenir. [...] "La souveraineté de consommateur" représente une image de liberté extrêmement captivante². » Par conséquent, une autre valeur moderne comme celle de liberté, peut *de facto* se trouver limitée dans la culture de consommation à la liberté concernant des choix de consommation.

En ce qui concerne la valeur moderne de l'individualisme, la culture de consommation accentue la place de l'individu et la nécessité d'exprimer son identité par la consommation et par les styles de vie³. La consommation devient ainsi une expression de l'individu. Slater tout comme Taylor associent l'individualisme de la culture de consommation à la valeur d'authenticité, à savoir à la véracité de soi. D'après Slater, l'authenticité se lie à la consommation dans un processus historique, ce qui fait que la consommation est perçue comme un moyen puissant dans l'expression de l'authenticité individuelle⁴. Pour Taylor, les phénomènes extérieurs du consumérisme tels que la consommation des produits et des services, le vêtement ou la musique, masquent l'idéal d'authenticité et d'expressivité moderne⁵ qui se radicalise depuis le XIXe siècle⁶. Nous reviendrons sur ces notions ultérieurement, mais notons dès à présent que Taylor perçoit l'individu moderne, bourgeois au départ, comme sujet qui se découvre, se connaît, s'exprime et actualise son propre-soi. Son intérieur, y compris ses émotions, constituent le fondement de son action, comme il l'exprime d'ailleurs lui-même :

« [S]i nous nous éloignons de ces phénomènes extérieurs concernant le consumérisme d'après-guerre pour aller vers la connaissance de soi qui les accompagnait, nous pouvons voir une constante progression de ce que j'ai nommé la culture de l'authenticité. J'entends par là une conception de la vie qui a émergé avec l'expressivisme romantique de la fin du XVIIIe siècle, et qui pose que chacun d'entre nous a sa façon personnelle de réaliser sa propre humanité, et qu'il est important de découvrir et de vivre la sienne propre au lieu de se conformer au modèle imposé de l'extérieur par la société, ou par la génération précédente, ou par l'autorité politique ou religieuse⁷. »

¹ Voir C. LASCH, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, Norton, 1979 ; G. LIPOVETSKY, *op. cit.* Ces auteurs pointent que l'obsession de soi, l'intérêt pour sa personne et ses besoins par l'individu moderne sont encore radicalisés et exploités par la culture de consommation.

² « *To be a consumer is to make choices: to decide what you want, to consider how to spend your money to get it. [...] "Consumer sovereignty" is an extremely compelling image of freedom* » (D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 27, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 29-31.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ Campbell trouve à l'origine de la place du désir dans la culture de consommation l'éthique romantique (C. CAMPBELL, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford – New York, Basil Blackwell, 1987).

⁶ C. TAYLOR, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité* (trad. de l'anglais par J.-A. Billard), Québec, Bellarmin, 2003, p. 78-85.

⁷ *Ibid.*, p. 79-80.

Dans cette compréhension taylorienne, le consumérisme renforce la culture d'authenticité et d'expressivité en lui procurant des moyens d'expression, et en la répandant dans d'autres couches sociales au-delà des élites, notamment grâce à la mode. C'est ce lien entre le consumérisme et la culture d'authenticité et d'expressivité qui permet la massification de la perception authentique de soi. Gauthier complexifie ce postulat en disant que « c'est *parce que* le consumérisme est devenu un moyen d'expression de l'authenticité individuelle qu'il a pu pénétrer dans la culture et la façonner de la manière qu'il l'a fait¹ ». Ainsi, devons-nous prendre en compte la valeur de l'authenticité dans l'étude sur la culture de consommation que nous développerons dans notre chapitre 5.

La remarque de Taylor qui associe le consumérisme à la mode nous conduit vers la valeur esthétique des marchandises et de l'environnement social². Nous y avons déjà fait allusion lors du développement du caractère visuel des biens de consommation par des galeries, des pratiques de commercialisation de l'emballage ou de la création de marque qui ont pour visées d'être visuellement beaux et attirants. Cette valeur esthétique concerne également les individus eux-mêmes grâce au phénomène de la mode et par l'importance accordée à la représentation de soi et au souci de laisser la bonne impression dont parle Sassatelli ci-dessus. Dans notre prochain chapitre nous reviendrons également sur cette question avec Mike Featherstone et sa conception sur la stylisation de la vie.

Nous voulons aussi nous attarder sur les valeurs d'hédonisme et de bonheur qui s'imposent comme valeurs plausibles d'une façon de vivre moderne. Sassatelli associe l'hédonisme au gaspillage et au plaisir et l'oppose à l'ascétisme, bien que l'image du consommateur hédoniste contienne également la dimension de contrôle de soi³. Elle montre que le plaisir de la culture de consommation est davantage un plaisir de l'expérience que de l'objet⁴. Slater accentue surtout, quant à lui, la place des besoins en tant que désirs dans la culture de consommation⁵. Normalement, le bonheur advient au moment de la satisfaction du besoin. Or, selon la logique propre à la culture de consommation, le besoin ne peut jamais être entièrement satisfait, ce qui encourage et conditionne même la production continue et perpétue la consommation. Par conséquent, de plus en plus de domaines de la vie sont transformés en produits de consommation. De nouvelles pratiques ont été créées, tel le marketing pour faire apparaître de nouveaux besoins, désirs et passions. Comme le constate Bauman : « [L]e consumérisme [...] n'associe pas le bonheur tant avec la satisfaction de besoins [...] qu'avec la quantité et l'intensité toujours grandissantes de

¹ « [...] it is in a way because consumerism became a vehicle for the expression of individual authenticity that it was able to penetrate and shape culture to the extent that it has. » (F. GAUTHIER, « The Enchantments of Consumer Capitalism. Beyond Belief at the Burning Man Festival », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN [dir.], *op. cit.*, p. 148, traduction personnelle).

² Cf. aussi D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 31.

³ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 9-10, 39, 155.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 28-29.

désirs¹. » À la satisfaction impossible s'ajoutent ainsi la création du nombre illimité de désirs des consommateurs et la recherche incessante de l'expérience du bonheur et du plaisir².

Finalement, Lury souligne encore la valeur de réflexivité³. Si nous reviendrons à son sujet dans le chapitre 5 à travers la question de l'identité individuelle chez Anthony Giddens, nous pouvons déjà préciser avec Lury que la culture de consommation se caractérise par un « environnement qui exige beaucoup de connaissances⁴ » (en anglais : « *knowledge-intensive environment* »). Elle est un lieu de multiplication d'informations et de leurs sources se rapportant à la consommation – styles de vie, mode, santé, etc. – qui contribuent à forger l'identité individuelle. Même les objets de consommation contiennent cette dimension informative à travers leur conception technique ou leur design. Les consommateurs ne restent toutefois pas passifs dans leur appropriation. Ils deviennent réflexifs dans leur choix, vis-à-vis de ces informations, mais aussi d'eux-mêmes, et peuvent également avoir recours aux différents experts dont l'importance devient grandissante.

C'est à partir de la culture de consommation et du consumérisme que nous proposons d'analyser le religieux contemporain et plus particulièrement le bouddhisme. Nous discuterons donc différentes approches du religieux et du bouddhisme dans la culture de consommation.

2. La diversité des regards du religieux dans la culture de consommation

Nous avons défini la culture de consommation à travers la centralité de la consommation, la figure de consommateur, ses représentations – du consommateur rationnel au consommateur subversif –, et ses valeurs – du choix à la réflexivité. Il convient à présent d'aborder le sujet du religieux dans la culture de consommation. Nous serons donc intéressés dans ce sous-chapitre par des théories macrosociologiques de spécialistes en sciences des religions qui mettent en relation le religieux⁵ et la culture de consommation¹, la

¹ « [...] consumerism [...] associates happiness not so much with the gratification of needs [...], as with an ever rising volume and intensity of desires » (Z. BAUMAN, *Consuming Life*, op. cit., p. 31, traduction personnelle).

² Voir aussi D. BELL, *Les contradictions culturelles du capitalisme* (trad. de l'américain par M. Matignon), Paris, PUF, 1979 ; C. CAMPBELL, *The Romantic Ethic...*, op. cit.

³ C. LURY, *Consumer Culture*, op. cit., p. 28-29.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ Il ne s'agira pas donc d'analyser des travaux sur le religieux et son influence sur la consommation des biens de consommation, comme nous en trouvons l'exemple pour le refus de l'achat de différentes marques de produits, considérées comme infidèles, chez le spécialiste de marketing E. IZBERK-BILGIN, « Infidel Brands. Unveiling Alternative Meanings of Global Brands at the Nexus of Globalization, Consumer Culture, and Islamism », *Journal of Consumer Research* 39/4 (2012), p. 663-687 ; ou pour la pratique de la porte du voile islamique devenu un objet de mode chez l'anthropologue E. TARLO, *Visibly*

consommation, le capitalisme consumériste et le consumérisme². L'influence de la culture de consommation sur le religieux contemporain est indéniable³. Les chercheurs ne s'accordent cependant pas sur le caractère de cette influence. Les sociologues des religions tels que Peter Berger, Thomas Luckmann, Danièle Hervieu-Léger et Olivier Roy, ou encore ceux du choix rationnel tels que Rodney Stark et Roger Finke, reprennent les modèles économiques, tantôt plus métaphoriques, tantôt s'alignant sur l'idéal libéral du marché, et posent la figure de consommateur pour parler avant tout de la pluralisation et de l'individualisation du religieux. D'autres chercheurs tels que Jeremy Carrette et Richard King se situent du côté critique d'inspiration marxienne des effets néfastes du capitalisme consumériste sur le religieux. Enfin, François Gauthier *et al.* et Bryan S. Turner abordent la question du point de vue culturel en montrant l'existence de liens entre les pratiques, les modèles symboliques et les valeurs de la culture de consommation et ceux adoptés et transmis par le religieux contemporain.

Nous commencerons ce sous-chapitre par les théories que développent les auteurs qui utilisent les modèles économiques explicatifs du marché religieux et du choix rationnel. Nous développerons ensuite les analyses critiques de l'influence du religieux par le capitalisme consumériste. Nous présenterons enfin l'approche culturelle du religieux dans la culture de consommation.

2.1. Les modèles économiques : la consommation religieuse

Les sociologues des religions limitent souvent le lien entre le religieux et le consumérisme à la question de la consommation vue à travers différents modèles économiques de la consommation religieuse. Ces modèles sont sous-tendus par la « théorie

Muslim. Fashion, Politics, Faith, Oxford – New York, Berg, 2010. Un autre domaine qui se développe est celui qui fait le lien entre le marketing et les organisations religieuses tant chez les sociologues des religions que chez les experts en marketing : les organisations religieuses peuvent y être décrites comme des entreprises qui cherchent à vendre des produits sur un marché concurrentiel à travers des techniques de marketing (J.-C. USUNIER – J. STOLZ [dir.], *op. cit.* ; M. EINSTEIN, *op. cit.*). Pour un ouvrage qui rassemble les différentes approches de la consommation et du religieux par des spécialistes en marketing, voir D. RINALLO – L. SCOTT – P. MACLARAN (dir.), *Consumption and Spirituality*, London – New York, Routledge, 2013. Les auteurs y abordent également la question de la dimension religieuse de la consommation, et plus particulièrement de la « sacralisation » des biens de consommation ou de la consommation. Ils appliquent souvent le vocabulaire économique au domaine religieux sans le problématiser, parlant par exemple, des consommateurs sur le marché spirituel concurrentiel dont la promotion est assurée par le marketing.

¹ Si ces sujets s'inscrivent dans un intérêt grandissant de la sociologie des religions pour l'économie, le lien entre la religion et l'économie dans son ensemble dépasse l'ambition de ce chapitre. Pour ce type de démarche, voir F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 1-24 ; F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN – L. WOODHEAD, « Introduction. Religion in Market Society », *op. cit.*, 1-36 ; L. OBADIA, *La marchandisation de Dieu. L'économie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2013.

² Pour d'autres résumés, voir F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 1-24 ; B. S. TURNER, « Goods Not Gods. New Spiritualities, Consumerism, and Religious Markets », dans I. R. JONES – P. HIGGS – D. J. EKERDT (dir.), *Consumption & Generational Change. The Rise of Consumer Lifestyles*, New Brunswick – London, Transaction Publishers, 2009, p. 37-62.

³ S. HUNT, *Religion and Everyday Life*, London – New York, Routledge, 2005, p. 32.

du marché religieux » qui englobe celle de « la logique du marché » et celle du « choix rationnel ».

Nous commencerons par les théories de la logique du marché dont le premier représentant est Berger. Dès les années 1960, cet auteur résume la manière suivante la situation de la pluralité des institutions religieuses dans le contexte sécularisé :

« La fidélité est volontaire et ainsi, par définition, elle n'est pas sûre. Par conséquent, la tradition religieuse [...] doit à présent se vendre sur le marché. Elle doit être "vendue" à une clientèle qui n'est plus obligée d'"acheter". La situation de la pluralité est avant tout une situation de marché. Dans ce marché, les institutions religieuses deviennent agences de marketing et les traditions religieuses deviennent marchandises pour les consommateurs. En tout cas, dans cette situation, une bonne partie de l'activité religieuse est dorénavant dominée par la logique de l'économie du marché¹. »

Berger conçoit ainsi la pluralité des différentes visions religieuses du monde en termes de marché. La situation des institutions religieuses n'est plus monopolistique. Elles cherchent par conséquent à attirer des clients religieux pour leur marchandise religieuse dans le cadre d'un jeu de concurrence religieuse.

Du point de vue de la religiosité individuelle, l'individualisation du religieux est présentée comme une libéralisation du marché religieux dans lequel « [l]a dynamique de la préférence du consommateur est introduite² » (en anglais : « *the dynamics of consumer preference is introduced* »). On parle de satisfaction des « besoins » (en anglais : « *needs* ») des « clients³ » parce qu'« [i]l est, presque a priori, impossible de vendre une marchandise à une population de consommateurs non-contraints sans prendre en considération leurs souhaits concernant cette marchandise⁴ ». En tant que consommateurs, les individus sont libres de choisir parmi les différentes options religieuses qui se présentent à eux comme des objets de consommation sur un marché pluriel. Pour Berger, ces objets de consommation sont par conséquent adaptés aux individus grâce au processus de leur sécularisation : « [Le consommateur] va préférer des produits religieux qui peuvent être accordés avec la conscience sécularisée aux produits qui ne le peuvent pas⁵. » Ainsi, comme nous le savons déjà, le religieux institutionnel s'est dorénavant centré sur les aspects moraux et thérapeutiques de la vie privée pour attirer les consommateurs⁶.

¹ « *Allegiance is voluntary and thus, by definition, less than certain. As a result, the religious tradition [...] now has to be marketed. It must be "sold" to a clientele that is no longer constrained to "buy". The pluralistic situation is, above all, a market situation. In it, the religious institutions become marketing agencies and the religious traditions become consumer commodities. And at any rate a good deal of religious activity in this situation comes to be dominated by the logic of market economics.* » (P. BERGER, *The Sacred Canopy...*, op. cit., p. 138, traduction personnelle).

² *Ibid.*, p. 145 (traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 148.

⁴ « *It is impossible, almost a priori to market a commodity to a population of uncoerced consumers without taking their wishes concerning the commodity into consideration* » (*Ibid.*, p. 145, traduction personnelle).

⁵ « *[Consumers] will prefer religious products that can be made consonant with secularized consciousness over those that cannot.* » (*Ibid.*, p. 146, traduction personnelle).

⁶ *Ibid.*, p. 147.

Berger emploie la notion de marché pour désigner une dynamique religieuse plurielle. Les acteurs religieux sont dépeints comme des consommateurs libres dans leurs choix, et les organisations fonctionnent comme des agences de marketing pour vendre des objets de consommation utiles dans la vie privée. Le vocabulaire de la consommation décrit donc l'individualisation et la privatisation religieuse dans un langage économique libéral. Si son analyse attire notre attention sur le thème de la consommation et des valeurs qui sont associées à la culture de consommation, nous trouvons toutefois que l'auteur manque d'approfondir théoriquement l'usage qu'il fait du vocabulaire économique. Il nous semble être davantage dans la comparaison métaphorique, et ne nous permet donc pas d'éclairer pourquoi nous apercevons des rapprochements entre le religieux et les valeurs et les pratiques de la culture de consommation.

Une approche voisine qui s'inscrit dans la théorie de la logique du marché est aussi proposée par Luckmann, collaborateur de Berger. Dans la continuité de son travail sur la sécularisation du religieux et sa privatisation, cet auteur affirme que les institutions religieuses s'adaptent parce qu'elles

« doivent s'affronter sur ce qui est à la base un marché ouvert. La production, l'emballage et la vente des modèles de la signification ultime sont ainsi déterminés par les préférences de consommateurs, et le producteur doit être sensible aux besoins et aux demandes des individus "autonomes"¹ ».

Quant à l'individu, Luckmann le compare au consommateur pour son approche individualisée et autonome. Comme il choisit ses amis ou ses produits de consommation, il choisit aussi sa vision religieuse du monde :

« Le sens de l'autonomie qui caractérise l'individu typique dans les sociétés modernes et industrielles est associé à une orientation consumériste généralisée. [...] L'individu est livré à lui-même afin de choisir de la marchandise et des services, des amis, des partenaires en mariage, des voisins, des loisirs et, comme nous allons maintenant le démontrer, même le sens "ultime" et tout cela de façon relativement autonome². »

Pour Luckmann, l'individu mobilise partout une attitude d'acheteur autonome, à qui les institutions religieuses adaptent le contenu de l'enseignement en se centrant sur le domaine émotionnel. La logique du marché est donc celle de la pluralisation, de l'individualisation et de la privatisation dans laquelle la notion de consommateur décrit le religieux invisible, dont le rôle est redéfini pour s'occuper de la dimension émotionnelle de la vie individuelle. Ce langage économique n'est pas non plus problématisé chez Luckmann.

¹ « [...] must compete on what is, basically, an open market. The manufacture, the packaging and the sale of models of "ultimate" significance are, therefore, determined by consumer preference, and the manufacturer must remain sensitive to the needs and requirements of "autonomous" individuals » (T. LUCKMANN, *op. cit.*, p. 104, traduction personnelle).

² « The sense of autonomy which characterizes the typical individual in modern industrial societies is closely linked to a pervasive consumer orientation. [...] the individual is left to his own devices in choosing goods and services, friends, marriage partners, neighbors, hobbies and, as we shall show presently, even "ultimate" meanings in a relatively autonomous fashion. » (*Ibid.*, p. 98, traduction personnelle).

Observant dès les années 1990 le processus d'individualisation et de subjectivisation du croire hors les institutions religieuses¹, Hervieu-Léger constate une « disponibilité consommatrice² » des croyants qui demandent un « service spirituel ponctuel³ » dans un contexte de « libéralisation du marché des biens symboliques⁴ ». Il se constitue par conséquent une « économie symbolique » qui suit les « règles générales du marché » et de la « concurrence des univers du croire. »⁵ La sociologue française ne théorise pas non plus cet usage du langage économique pour parler de l'individualisation et de la pluralisation du croire. Le religieux non institutionnel est donc non seulement dépourvu du statut de religion, mais aussi implicitement critiqué pour son association à la consommation. Comme chez Berger et Luckmann, l'identité du consommateur se rapporte à l'aspect individuel du religieux, en s'attachant surtout à l'individu déconnecté d'une lignée croyante.

Dans la continuité de la théorie de la logique du marché nous trouvons enfin Olivier Roy et sa *Sainte Ignorance* (2008)⁶. À la fin des années 2000, cet auteur théorise sa conception de la globalisation du religieux en s'inscrivant dans le paradigme de la sécularisation comme perte du rôle social de la religion. Dans un contexte social sécularisé, le religieux se transforme d'abord en un processus de « déculturation », c'est-à-dire qu'il se sépare de son fondement culturel pour circuler dans le monde comme un « pur religieux⁷ ». En définissant la culture comme l'ensemble des « productions de systèmes symboliques de représentations imaginaires et d'institutions propres à une société⁸ », Roy l'associe à une société, le plus souvent nationale propre à un territoire, ou éventuellement une société d'un territoire plus large comme l'Occident.

Ce détachement permet au religieux de se présenter comme universel et de circuler. Par conséquent, nous assistons à une déterritorialisation du religieux. Cet aspect de la globalisation du religieux résulte d'un « marché mondial du religieux » où les « consommateurs » choisissent à leur gré⁹. L'auteur utilise une nouvelle fois le langage économique, pour décrire simplement la pluralité religieuse qui échappe aux acteurs politiques, et où les acteurs religieux se retrouvent en concurrence. La liberté de choisir des individus est associée au comportement de consommateur, démarche qui rejoint sans le problématiser le modèle du marché annoncé par Berger.

¹ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, op. cit.

² D. HERVIEU-LEGER, *La religion en miettes...*, op. cit., p. 122.

³ *Ibid.*, p. 148.

⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁵ *Ibid.*, p. 131-133.

⁶ O. ROY, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Séuil, 2008.

⁷ *Ibid.*, p. 21-22.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹ *Ibid.*, p. 23, 205-210.

En dernier lieu, ce religieux déculturé et déterritorialisé se standardise par son entrée dans un nouveau contexte. Ce « formatage¹ », comme le qualifie Roy, ne se fait pas à travers l'acceptation de la culture locale par le biais de l'acculturation, qui est avant tout associée aux contraintes politiques, mais par l'appropriation de « marqueurs culturels flottants » : « Le marqueur religieux circule sans marqueurs culturels, quitte à se reconnecter avec des marqueurs culturels flottants, *hallal* fast-food, éco-cacher, cyber-fatwa, *hallal dating*, rock chrétien, méditation transcendantale². »

Il faut entendre par marqueur « le signe, le geste, le nom, la rubrique qui consacre la *sacralité* d'un objet, d'un domaine ou d'une personne³ », c'est-à-dire des pratiques religieuses ou des pratiques qui, comme se nourrir, rendent les autres éléments religieux. Ce processus est nécessaire pour convertir et pour transmettre le religieux d'une génération à l'autre. La sécularisation et la marchandisation du religieux contribuent à son homogénéisation autour de plusieurs aspects qui ne concernent pas le contenu des croyances, mais plutôt la façon de vivre quotidiennement le religieux. Ce sont des normes, des règles et des valeurs rigides et puritaines. Par exemple, le religieux conserve des stéréotypes de sexe sur le rôle traditionnel de la femme, tout en promouvant une famille moderne, un couple partageant des caractéristiques sociodémographiques de l'âge et de l'éducation⁴. Ce formatage répond à la demande d'« affirmation de soi, réalisation, bonheur, salut⁵ », c'est-à-dire, pour Roy à la logique du marché.

À la conception de la pluralisation, l'individualisation et la privatisation du religieux, centré dorénavant aux domaines éthique, psychologique et émotionnel, à cause de la logique du marché adopté par le religieux, Roy rajoute d'autres valeurs dont l'imprégnation sur le religieux est attribuée à la logique du marché. Il attribue à la logique du marché les valeurs de la culture de consommation telles que l'individualisation, la réalisation de soi ou le bonheur. Le concept de consommateur n'est donc qu'une manière de décrire l'individualisation du religieux.

Quant à la théorie du choix rationnel⁶, nous y retrouvons la conceptualisation de la religion comme version de l'objet de consommation demandé par des consommateurs, qui cherchent à minimiser leurs coûts en poursuivant des objectifs religieux : « [L]e pluralisme religieux [...] n'est important que dans la mesure qu'il augmente les choix et la compétition, proposant aux consommateurs un grand éventail de récompenses religieuses et forçant des

¹ *Ibid.*, p. 239.

² *Ibid.*, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ R. STARK – W. S. BAINBRIDGE, *op. cit.* ; R. STARK – R. FINKE, *op. cit.* ; R. STARK – L. IANNACCONI, *op. cit.*, p. 230-252.

fournisseurs à être plus réactifs et efficaces¹. » Si les auteurs du choix rationnel proposent, contrairement aux défenseurs de la théorie de la logique du marché, une théorisation poussée de leur usage des concepts et des théories économiques, ils sont critiqués (cf. chapitre 1) pour avoir repris l'image économique du consommateur rationnel et libre, ce qui rejoint les critiques adressées aux économistes à l'encontre de leur vision sur la consommation. Leur démarche semble d'ailleurs plus relever d'une analogie entre le religieux et l'économique.

Chez les défenseurs des modèles économiques, les transformations du religieux sont dues au marché religieux de la pluralité religieuse. L'individu y est perçu en tant que consommateur, c'est-à-dire qu'on accentue sa liberté de choisir sa religion dans les différentes options offertes dorénavant. Nous pouvons nous interroger avec Obadia sur le « tournant économique² » des sciences des religions. Nous observons en effet dans ces développements l'expression de l'introduction de la science économique dans l'épistémologie des sciences sociales. Comme le dit Gauthier, il semblerait que l'« *homo œconomicus*³ » s'impose comme le modèle explicatif de l'action sociale, y compris au sein de la sociologie des religions⁴. Une autre explication des transformations du religieux est soutenue par des auteurs d'inspiration marxienne qui les attribuent à l'exploitation du religieux par le capitalisme consumériste.

2.2. La destruction du religieux par le capitalisme consumériste

À la théorie du marché se sont rajoutées plus récemment d'autres propositions de l'analyse du religieux dans la culture de consommation. Elles l'interrogent surtout par rapport au capitalisme consumériste. Ce sont par exemple des chercheurs en sciences des religions tels que Jeremy Carrette et Richard King dans *Selling Spirituality* (2005)⁵. Ces auteurs inscrivent leur approche du religieux dans la perspective marxienne de la religion⁶. Pour

¹ « [...] religious pluralism [...] is important only insofar as it increases choices and competition, offering consumers a wide range of religious rewards and forcing suppliers to be more responsive and efficient. » (R. STARK – R. FINKE, *op. cit.*, p. 201, traduction personnelle).

² L. OBADIA, « Marchés, business et consumérisme en religion. Vers un "tournant économique" en sciences des religions », *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée moderne et contemporaine* 129/1 (2017), p. 1-16.

³ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 102.

⁴ F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 8.

⁵ J. CARRETTE – R. KING, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, London – New York, Routledge, 2005.

⁶ Dans la même lignée, voir C. MARTIN, *Capitalizing Religion. Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie*, London – New Delhi – New York [etc.], Bloomsbury, 2014. La religion devient pour Craig Martin une idéologie légitimant le capitalisme consumériste pour la bourgeoisie (les inégalités sociales, la poursuite de la carrière, la consommation, le choix consommateur, la mode, l'utilitarisme, etc.).

Marx, la religion est l'« opium du peuple¹ ». C'est une idéologie créée par la bourgeoisie pour le réconfort du prolétariat. Elle constitue une sorte d'échappatoire qui est en même temps un moyen d'aliénation. En effet, pour Marx, la religion mystifie l'homme sur sa vraie situation de dominé.

De leur côté, Carrette et King postulent l'émergence d'une « spiritualité capitaliste » (en anglais : « *capitalist spirituality* ») ou « spiritualité consumériste » (en anglais : « *consumerist spiritualities* ») qui remplacent la religion. Pour ces auteurs, le capitalisme consumériste s'introduit dans le domaine religieux, ce qu'ils qualifient de « reprise silencieuse² » (en anglais : « *silent takeover* ») par la commercialisation de la religion. En raison de ce processus, la religion décline et se décompose en se transformant en spiritualité. La spiritualité devient donc une marchandise et un « grand commerce³ » (en anglais : « *big business* »). Chez Carrette et King, le terme de spiritualité couvre des aspects aussi divers que la médecine holiste, les weekends de yoga ou la littérature *New Age*. Selon eux, elle s'introduit également dans les domaines du développement personnel, de la santé ou de l'éducation.

En définissant la spiritualité, Carrette et King considèrent qu'elle est une religion privatisée qui accentue l'individu égoïste, dans le sens où elle postule l'individualisation psychologique. La spiritualité encourage ainsi le soi psychologique d'un consommateur libre, comme le veut l'idéologie capitaliste : « *L'individualisme psychologique est une nouvelle forme de contrôle de masse dans la société du capitalisme tardif, créant une forme de subjectivité basée sur des idéaux de la liberté de consommateurs*⁴. » Elle s'associe aux promesses du bonheur individuel et de l'actualisation de soi parce que « les pratiques spirituelles [...] impliquent l'adaptation au style de vie consumériste hédoniste, de l'individualisme et de la "sagesse intérieure"⁵ ». Elle se caractérise également par des pratiques de bricolage en mettant « un accent sur l'éclecticisme, l'expérimentation individualiste et l'approche "choisi-mélange" des traditions religieuses⁶ ». La spiritualité braconne donc les religions traditionnelles sans qu'elle puisse prétendre elle-même au statut de religion.

L'individualisation et le braconnage touchent même des religions asiatiques grâce à d'un processus⁷. Durant leur transformation en spiritualité par le capitalisme consumériste,

¹ K. MARX – F. ENGELS, *Sur la religion*. Textes choisis, trad. et annotés par G. Badia – P. Bange – É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1960.

² J. CARRETTE – R. KING, *op. cit.*, p. ix.

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ « *Psychological individualism is a new form of mass control within late capitalist society, creating a form of subjectivity built on ideals of consumer freedom.* » (*Ibid.*, p. 57, traduction personnelle).

⁵ « *[...] spiritual practices that involve conforming to a consumerist lifestyle of self-indulgence, individualism and "inner-worldliness".* » (*Ibid.*, p. 113, traduction personnelle).

⁶ « *[...] an emphasis upon eclecticism, individualist experimentation and a "pick and mix" approach to religious traditions.* » (*Ibid.*, p. 19, traduction personnelle).

⁷ *Ibid.*, p. 99-105.

les religions asiatiques, y compris le bouddhisme, sont réinterprétées en termes individualistes et perdent leur dimension éthique : « [L]es enseignements de *New Age* qui nous sont couramment vendus en tant que “spiritualité asiatique” reflètent l’obsession culturelle très occidentale du soi et un manque d’intérêt pour la compassion, le contrôle des désirs, l’aide altruiste à autrui et pour les questions de justice sociale¹. » C’est notamment leur dimension exotique qui est ensuite capitalisée sur le marché spirituel.

De surcroît, la religion est vendue sous forme de spiritualité pour servir les intérêts capitalistes. La spiritualité représente ainsi un médiateur et un promoteur de l’efficacité, de la recherche du profit, du travailleur capitaliste exemplaire et du bonheur dans la consommation à la faveur des entreprises capitalistes :

« Le fait de commercialiser le “phénomène spirituel” permet aux entreprises et leurs consommateurs de se donner l’apparence de représenter les religions mondiales “exotiques”, riches et historiquement importantes, tout en se dégageant de tout engagement dans les visions du monde et les façons de vivre que ces religions représentent². »

Dans cette logique, la spiritualité est attirante pour des personnes possédant déjà l’état d’esprit capitaliste de la recherche du profit et cherchant une religiosité à mettre en adéquation.

Comme le constatent Gauthier *et al.*, l’approche critique de la spiritualité chez Carrette et King mène à une perception négative de la spiritualité. Cette dernière est dépourvue d’authenticité religieuse. Il s’agit d’une « consommation religieuse » (en anglais : « *religious consumption* ») qui est supposée « de ne pas avoir la profondeur morale et la cohésion sociale des religions plus traditionnelles³ ». Un élément d’explication de cette perception négative de la spiritualité est celle du religieux par la perspective marxienne. Elle concerne de plus la situation dans laquelle la spiritualité est commercialisée, à savoir dans l’entrée du religieux sur le marché, et s’associe à l’idée que la commercialisation du religieux lui fait perdre son authenticité⁴. Nous pouvons ensuite y observer le reflet des images de la consommation considérée comme une activité triviale⁵, à l’exemple de l’École de Francfort pour la culture de masse⁶. Cette attitude négative de la spiritualité pourrait enfin refléter des rapports sociaux de sexe⁷. Les nouvelles formes de religiosité que Carrette et King qualifient

¹ « [...] the kind of *New Age* teachings that we commonly find sold to us as “Asian spirituality” reflect a very western cultural obsession with the individual self and a distinct lack of interest in compassion, the disciplining of desire, self-less service to others and questions of social justice » (*Ibid.*, p. 114, traduction personnelle).

² « Marketing “the spiritual” allows companies and their consumers to pay lip-service to the “exotic”, rich and historically significant religions of the world at the same time as distancing themselves from any engagement with the worldviews and forms of life that they represent. Religion is rebranded as “spirituality” in order to support the ideology of capitalism. » (*Ibid.*, p. 17, traduction personnelle).

³ « [...] to lack the moral depth and social cohesiveness of more traditional religion » (F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN – L. WOODHEAD, « Introduction. Religion in Market Society », *op. cit.*, p. 5, traduction personnelle).

⁴ G. REDDEN, *op. cit.*, p. 243.

⁵ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 33.

⁶ Voir par exemple T. W., ADORNO, *op. cit.*

⁷ F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN – L. WOODHEAD, « Introduction. Religion in Market Society », *op. cit.*, p. 6.

de spiritualité sont peut-être dévalorisées, au même titre que la consommation comme pratique sociale¹, parce qu'elles sont initiées principalement par les femmes.

En résumé, Carrette et King constatent la transformation du religieux en spiritualité par le capitalisme consumériste, devenant ainsi une forme dépréciée de religieux. Les valeurs propres à la spiritualité que nous trouvons chez ces défenseurs de la théorie du marché, à savoir l'individualisation, la privatisation ou le bonheur, sont liées à la commercialisation du religieux. Nous trouvons cependant ces théorisations insuffisantes. C'est pourquoi il convient de nous arrêter aux travaux des chercheurs en sociologie des religions qui approfondissent davantage les valeurs et les significations des pratiques de consommation et de la culture de consommation en liaison avec le religieux.

2.3. Le regard culturel du religieux dans la culture de consommation

Au lieu de voir dans les transformations du religieux les conséquences de la logique du marché religieux pluriel et de la commercialisation, certains auteurs considèrent qu'il s'agit plutôt d'une reproduction des pratiques et des valeurs dominantes propres à la culture de consommation. Face à des théories économiques et critiques, des sociologues comme Gauthier *et al.*² et Turner³ proposent d'ancrer l'analyse du religieux dans la culture de consommation. C'est donc une position que nous qualifions de culturelle, en référence à l'approche de la culture de consommation développée par Sassatelli, Slater et Lury.

Dans son article « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance » (2012)⁴, Gauthier se propose de regarder l'ensemble des transformations du religieux contemporain sous le prisme de l'éthos consumériste, en cherchant à saisir la règle régulatrice qui se cache derrière celle-ci, et en ayant recours à la culture de consommation et son interprétation chez Taylor comme une radicalisation du tournant subjectif.

Au lieu de regarder ces transformations comme des signes de la décomposition du religieux, Gauthier suggère de les comprendre plutôt comme des marqueurs de la recomposition, du fait de leur stabilité et cohérence. Il en trace d'abord les contours en partant de la littérature de plusieurs sociologues des religions. Il constate qu'aux contenus de croyances s'imposent les règles de leur efficacité. Ces contenus se caractérisent d'ailleurs par un certain probabilisme, d'indéterminisme, d'intramondanisation et de naturalisation du

¹ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 54-59.

² F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 1-24.

³ B. S. TURNER, « Goods Not Gods... », *op. cit.*

⁴ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 93-111.

sens des croyances. Les croyances deviennent librement choisies. Le religieux contemporain valorise également le bonheur, l'expérience et les émotions. Gauthier constate de plus la domination de l'orthopraxie – la conformité du comportement par rapport à un certain nombre de prescriptions plutôt qu'une conformité doctrinale – et la disparition des frontières comme celles qui se situent entre le profane et le sacré ou le matériel et le religieux.

Gauthier soutient également que ces caractéristiques de la recomposition du religieux contemporain – individualisation, choix, refus des autorités, émotions, bonheur, santé – deviennent plus compréhensibles lorsqu'elles sont placées dans le contexte de la société de consommation et de ses valeurs. Le religieux dans la société de consommation se recompose alors autour du primat de l'authenticité et de la recherche identitaire et expressive : « C'est dans ce jeu identitaire entre la découverte et l'expression d'un soi authentique et la quête de reconnaissance que résident les mécanismes de cette nouvelle régulation sociale du religieux¹. » Pour ce sociologue, la société de consommation « n'est [donc] pas une machine à dévorer le sens ou une pourvoyeuse d'ersatz de transcendance mais bien l'environnement et le processus social dans lequel opère cette double quête d'identité et de reconnaissance² ». Si l'identité est tellement centrale dans la religiosité contemporaine, la raison en est la place qui lui est accordée dans la société de consommation. L'individu est perçu principalement à travers son identité de consommateur et en même temps, il lui est demandé de créer son identité et de l'exprimer par la consommation. Par ailleurs, le consumérisme accentue la construction identitaire grâce à sa récupération de la culture d'authenticité et d'expressivité du sujet moderne taylorien.

Cette authenticité radicalisée dans la culture de consommation s'exprime dans le religieux, en défiant les autorités religieuses traditionnelles au profit de l'expérience qui mène à la valorisation du choix individuel, mais aussi des émotions, d'où l'importance des émotions et du bonheur dans la religiosité contemporaine. Comprenant la consommation comme motivée par les émotions individuelles, nous saisissons encore mieux cette domination du bonheur. L'accent porté par la culture de consommation sur le bonheur nous permet aussi de mieux appréhender l'expansion du religieux centré sur l'individu, comme dans différentes formes de spiritualité et comme dans les liens qui se sont tissés entre le religieux et la santé.

Finalement, la religiosité de la culture de consommation valorise le pragmatisme qui désigne « l'efficacité symbolique³ ». La croyance est adoptée parce qu'elle répond à un

¹ *Ibid.*, p. 104.

² *Ibid.*, p. 104.

³ *Ibid.*, p. 107.

vécu, à une expérience ou est efficace dans la vie, c'est-à-dire qu'elle répond à la recherche d'authenticité et d'expressivité.

Puisque Taylor montre que l'authenticité ne peut pas exister sans reconnaissance, il s'en suit l'explication de la persistance des collectifs religieux, à l'image du constat de Heelas et Woodhead *et al.* sur le subjectivisme relationnel. Gauthier montre que c'est la demande de reconnaissance, la possibilité de partager un récit individuel et de créer le sens individuel, qui explique « la quête d'expérience de "nous"¹ », toute éphémère qu'elle puisse être.

Ainsi, le tournant religieux dans la direction de l'individu et tous les aspects qui lui sont liés (besoins mondains, choix, émotions, bonheur, thérapeutique, réalisation de soi, etc.) que nous trouvons attribués à la logique du marché et aux intérêts des entreprises capitalistes chez Berger, Luckmann, Hervieu-Léger, Roy ou Carrette et King, deviennent intelligibles dans le contexte de la culture de consommation, ses pratiques, ses modèles et ses valeurs.

Dans leur introduction à l'ouvrage collectif *Religion in Consumer Society* (2013)² Gauthier *et al.* analysent le rapport entre le religieux et la culture de consommation en proposant un cadre théorique encore plus approfondi. Ils soulignent qu'il faut « discuter des dynamiques du monde réel, celles de la mise en marché, du management, du néolibéralisme, de la marchandisation, de la consommation, et des changements qui leur sont associées et qui influencent la religion dans les sociétés contemporaines³ ». Ces auteurs supposent en effet que l'économie contemporaine (notamment la consommation et les idéologies du marché comme le néo-libéralisme⁴, le marketing et la gouvernance) transforme la culture et engendre des changements dans la religion qu'il faut saisir de façon globale⁵. Notons que si les auteurs parlent de l'effet de l'économie, il faut davantage le comprendre par rapport à son aspect culturel, ses idéologies, ses valeurs et ses principes. L'économie elle-même, dans le sens des inégalités causées par le capitalisme mondialisé et ses liens à la religion ne sont pas véritablement abordés⁶.

Ces auteurs remettent ainsi en question la différenciation structurelle de la société moderne à partir de laquelle est formulé le paradigme de la sécularisation⁷. Ils ne cherchent toutefois pas à établir, ni un nouveau paradigme économique contre lequel Obadia nous met

¹ *Ibid.*, p. 104.

² F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 1-24.

³ « [...] discuss the real-world dynamics of marketisation, management, neoliberalism, commoditisation, consumption, and related changes affecting religion in contemporary societies. » (*Ibid.*, p. 8, traduction personnelle).

⁴ Les sujets du néolibéralisme et de la gouvernance, « a broader configuration of state and key elements in civil society » (D. HARVEY, *op. cit.*, p. 77), sont davantage associés à la relation du religieux avec l'État, la logique contractuelle, la liberté individuelle et à la réflexion de coût-bénéfice. Nous ne les développerons pas dans notre analyse qui est plus centrée sur la culture de consommation.

⁵ F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN – L. WOODHEAD, « Introduction. Religion in Market Society », *op. cit.*, p. 2.

⁶ Voir par exemple l'article d'Izberk-Bilgin sur l'islam et son influence avec la variable du faible revenu sur des choix consommateurs (E. IZBERK-BILGIN, *op. cit.*, p. 663-687).

⁷ F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN – L. WOODHEAD, « Introduction. Religion in Market Society », *op. cit.*, p. 3.

en garde¹, ni une nouvelle théorie économique du religieux qui expliquerait l'ensemble des phénomènes religieux². Leur but est plutôt d'attirer notre attention sur le rapport entre le religieux et l'économique, et plus particulièrement l'éthos consumériste.

En effet, une attention toute particulière est portée par Gauthier *et al.* au consumérisme comme éthos de la société de consommation et à sa relation à la religion³. Aussi partagent-ils les théorisations de la culture de consommation élaborées par Slater, Sassatelli et Lury sur la transformation en marchandise de plus en plus d'aspects de la vie, la centralité de la consommation dans la vie, la place du consumérisme et les valeurs de la culture de consommation. Ils y voient également une radicalisation de l'expressivité du sujet authentique comme le formule Taylor⁴, et affirment par conséquent que « [l]a consommation en tant qu'éthos et le consumérisme en tant que toile de fond culturel représentent certainement quelques-uns des traits les plus essentiels de nos sociétés⁵ ». Concernant la culture de consommation par rapport au religieux, ils considèrent :

« [L]a consommation et le consumérisme sont les forces principales de la globalisation, main dans la main avec l'hypermédiatisation de la culture. Ces éléments observés ensemble influent de façon importante sur les pratiques, les croyances, les expressions et les institutions religieuses partout dans le monde⁶ ».

Tout comme la globalisation, les processus de la médiatisation répandent les principes de la culture de consommation tout en reposant sur elle. Aussi, le consumérisme influence-t-il le religieux.

Pour ce qui concerne la religiosité individuelle, l'éthos consumériste globalisé et médiatisé implique notamment deux choses : d'une part, les accents sur le bonheur et la thématique de santé infiltrant la culture de consommation deviennent un facteur d'unification du religieux dans la culture de consommation ; d'autre part, le religieux se transforme en une source dominante de style et d'éthique de vie :

« La perspective adoptée dans notre article veut montrer que le façonnement de la culture par les styles de vie, conséquence du consumérisme, ne mène pas à la dégradation d'une sorte de tradition pure et d'une forme de religion paroissiale, essentialisée. Il s'agit plutôt d'une caractéristique de la société des identités que la

¹ L. OBADIA, « Marchés, business... », *op. cit.*, p. 2.

² F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 1-24.

⁴ C. TAYLOR, *La diversité de l'expérience...*, *op. cit.*, p. 78-85.

⁵ « *Consumption as an ethos and consumerism as a cultural backdrop are certainly among the salient features of our societies.* » (F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 2, traduction personnelle).

⁶ « *[...] consumption and consumerism are driving forces of globalisation, hand in hand with the hyper-mediatisation of culture. Together, they have profound consequences on religious practices, beliefs, expressions, and institutions worldwide* » (*Ibid.*, p. 2, traduction personnelle).

*religion nationale, traditionnelle et institutionnalisée se transforme en économie symbolique de styles de vie*¹. »

Gauthier *et al.* associent ainsi la transformation du religieux au modèle culturel de style de vie. Selon ces auteurs, cette homogénéisation du religieux autour des modèles symboliques de la culture de consommation que sont les styles de vie concernent l'ensemble des religions :

*« Si les contenus des croyances semblent diversifiés et hétérogènes, les modes de croyances et de pratiques n'ont peut-être jamais été aussi homogènes. Une profonde différence culturelle n'existe plus entre un chrétien et un juif, encore moins entre un protestant et un catholique, mais plutôt une différence de styles de vie et d'éthiques de vie et celle des réseaux d'associations*². »

La religion donne ainsi des clés concrètes de comportement aux individus, ce que Gauthier appelle ailleurs « les ressources symboliques et pratiques³ » (en anglais : « *symbolic resources in practice* »), sous forme de styles de vie. Nous retrouvons ici l'idée que Woodhead développe dans son analyse des effets de la sécularisation sur les nouvelles organisations religieuses, comme sources de nouvelles identités et styles de vie pour les acteurs religieux⁴. Gauthier *et al.* n'oublie d'ailleurs pas non plus la dimension collective en soulignant la persistance continue de l'aspect collectif dans la religiosité de la société de consommation, en lien notamment avec le besoin de reconnaissance⁵.

L'approche de Gauthier *et al.* reste particulière par son caractère complexe. Mais nous tenons à souligner que ces auteurs ne sont pas seuls à développer une approche culturelle du religieux dans la culture de consommation. Turner se proposait déjà en 2009 d'étudier la relation du religieux et du consumérisme à travers la question des valeurs⁶. Tout en se distançant des critiques de la culture de consommation faites par Veblen, Adorno ou Baudrillard, Turner ne retient de ces auteurs que leur démonstration de l'importance de la consommation et de la dépense à l'époque contemporaine, aspects dépréciés face à la valorisation du travail et de la production. Par conséquent, la religion doit suivre ce changement culturel. Ainsi, la théologie chrétienne, désintéressée du monde terrestre et

¹ « *From the perspective adopted here, the lifestyling of culture brought on by consumerism does not amount to a degradation of some kind of pure tradition and parish-community based, essentialised brand of religion. Rather, it is one of the specificities of the society of identities that the national, traditional and institutionally-bound type of religion morphs into a symbolic economy of lifestyles.* » (*Ibid.*, p. 19, traduction personnelle).

² « *If the contents of belief appear to be diverse and heterogeneous, the modes of religious belief and practice have perhaps never been so homogeneous. There is no longer a deep cultural difference between a Christian and a Jew, let alone a Protestant and a Catholic, but rather something like a difference in lifestyles and life ethics – and networks of association.* » (*Ibid.*, p. 16, traduction personnelle).

³ F. GAUTHIER, « Religion, Media... », p. 77.

⁴ L. WOODHEAD, « Introduction », *op. cit.*, p. 27.

⁵ F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 14-15.

⁶ B. S. TURNER, « Goods Not Gods... », *op. cit.*, p. 37-62.

portant les valeurs d'ascétisme et de manque propres aux sociétés prémodernes caractérisées par la pénurie de ressources, s'ouvre à l'hédonisme :

« La grande transformation des religions modernes, ce qui est également la thèse principale de cet essai – correspond à l'abandon par le courant principal du christianisme, fait sans bruit et uniformément, de la théologie originelle sur la mort, la vie à venir et sur la doctrine de la rédemption du péché. Le christianisme a du s'adapter à un monde moderne caractérisé par l'exigence de l'abondance, la satisfaction infinie des désirs, la création de nouveaux besoins par la publicité et la démocratisation du consumérisme grâce au crédit facile, au prêt immobilier et le taux d'intérêt bas. [...] La religion doit transformer son message du salut dans un contexte de pénurie en une théologie de l'abondance qui accentue le bonheur immédiat¹. »

Les religions ont ainsi transformé leurs théologies pour qu'elles s'accordent avec le consumérisme et ses valeurs hédonistes de bonheur et d'abondance dans la vie actuelle sur terre. Ces valeurs sont surtout signifiantes auprès des classes moyennes et les femmes qui tendent davantage vers les formes religieuses telles que la spiritualité, religieux subjectif et personnel, contrairement aux classes défavorisées, surtout attirées par le fondamentalisme, sa discipline et ses conseils concrets pour la vie². Les formes de religion hédoniste et fondamentaliste sont toutefois influencées toutes deux d'après Turner par le consumérisme, la spiritualité pour ses valeurs et le fondamentalisme pour ses pratiques, dont, par exemple, les règles diététiques : « [L]a nouvelle spiritualité est une vraie religion consumériste tandis que le fondamentalisme semble défier les valeurs consuméristes (occidentales), il vend un style de vie basé sur des régimes alimentaires spécifiques, l'éducation, le régime de santé, et les mentalités alternatives³. »

Pour Turner, il ne faut pas opposer le consumérisme au religieux, mais plutôt étudier leurs rapprochements. Deux transformations du religieux sont pointées qui sont « la production globale du religieux comme le style de vie et la marchandisation des services, des pratiques et des biens religieux au sein de la société de consommation⁴ ». Au religieux en tant que style de vie s'ajoute la marchandisation des services et des produits religieux qui encouragent la construction de styles de vie consuméristes et religieux. Ce sont des styles de vie qui se situent autour de la consommation de la marchandise religieuse (*halal*, voiles, amulettes religieuses, etc.). Le consumérisme donne donc la naissance tant au religieux

¹ « *The great transformation of modern religions – and thus the principal thesis of this essay – is that contemporary mainstream Christianity has quietly but uniformly abandoned its original theology of death, the life to come, and the doctrine of redemption from sin, and has had to adjust itself to a modern world in which there is an expectation of abundance, the endless satisfaction of desires, the creation of new needs through advertising, and the democratization of consumerism through easy credit, mortgages, and low interest rates. [...] Religion has to make the shift from message of salvation in a context of scarcity, to a theology of abundance with an emphasis on happiness now.* » (*Ibid.*, p. 44, traduction personnelle).

² *Ibid.*, p. 56.

³ « [...] *the new spirituality is genuinely a consumerist religion, while fundamentalism appears to challenge consumer (Western) values, it is itself selling lifestyle based on special diets, alternative education, health regimes, and mentalities* » (*Ibid.*, p. 59, traduction personnelle).

⁴ « [...] *the global production of religion as lifestyle and the commodification of religious services, practices, and goods within a consumer society* » (*Ibid.*, p. 39, traduction personnelle).

comme style de vie qu'au « religieux comme consumérisme » (en anglais : « *religion as consumerism* »)¹.

Des théories du marché à la transformation culturelle du religieux dans la culture de consommation en passant par la critique de la spiritualité consumériste, nous avons pu observer différentes interprétations du religieux dans la culture de consommation. Pour les besoins théoriques de notre thèse, nous en retenons surtout pour le développement théorique qui va suivre l'idée de la mise sur le marché de la marchandise religieuse et de la construction du religieux en tant que style de vie.

Puisque notre thèse porte sur le bouddhisme, il convient encore de rechercher comment les auteurs traitent le sujet du bouddhisme dans la culture de consommation.

3. La marchandisation du bouddhisme et son caractère alternatif

Bien que les analyses des auteurs que nous avons choisis de citer dépassent largement la tentation de théoriser le bouddhisme comme seul objet de consommation², ils critiquent cependant principalement l'influence néfaste qu'exerce la culture de consommation sur le bouddhisme, et considèrent, pour l'exprimer brièvement, que le bouddhisme et son authenticité sont compromis par cette culture, qu'il fait éventuellement preuve de résistance à cette culture ou se pose comme pouvant être une alternative. Ces travaux sont ceux des chercheurs en bouddhisme et des sociologues des religions Scott A. Mitchell³, Joshua A. Irizarry⁴, John S. McKenzie⁵ et Todd Lorentz⁶.

La grande majorité d'entre eux prolonge directement la pensée critique développée par Carrette et King, en se préoccupant avant tout du problème de l'authenticité du bouddhisme à la suite de sa mise sur le marché et du rôle destructeur joué par la culture de consommation. Rappelons que pour ces deux auteurs, le bouddhisme est exploité par le capitalisme consumériste qui le transforme en une spiritualité consumériste, psychologisée et égoïste :

¹ *Ibid.*, p. 59.

² L. OBADIA, « Le bouddhisme et la globalisation culturelle... », *op. cit.*, p. 89.

³ S. A. MITCHELL, « Buddhism, Media and Popular Culture », dans D. L. MCMAHAN (dir.), *op. cit.*, p. 305-323.

⁴ J. A. IRIZARRY, « Putting a Price on Zen. The Business of Redefining Religion for Global Consumption », *Journal of Global Buddhism* 16 (2015), p. 51-69.

⁵ J. S. MCKENZIE, « Buddha for Sale! The Commoditisation of Tibetan Buddhism in Scotland », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *op. cit.*, p. 159-173.

⁶ T. LORENTZ, « The Dharma and the West. Can Buddhism Survive Consumerism? », *Contemporary Buddhism* 2/2 (2001), p. 191-199.

« [L]e bouddhisme ne peut pas être présenté en tant que philosophie centrée sur le développement de soi – au lieu de la philosophie qui “décentre” l’ego – à moins d’épurer ses enseignements traditionnels de leur message éthique, philosophique et transformateur [...]. Toutefois, la majorité de la littérature populaire sur la spiritualité et le développement personnel exploite, bien sûr, justement cette désinterprétation¹. »

En plus d’être détaché de ses conceptions éthiques et philosophiques de base, le bouddhisme perd son authenticité dans la culture de consommation.

Le travail réalisé par Mitchell, chercheur en bouddhisme et spécialiste du bouddhisme japonais, se concentre justement sur cette critique de la perte d’authenticité du bouddhisme dans la culture de consommation, du fait de son incorporation dans la culture populaire². Le bouddhisme se retrouve vendu tant par des entreprises capitalistes que par des organisations bouddhistes. Ce mouvement de marchandisation donne naissance au « bouddhisme de la culture populaire³ » (en anglais : *pop-cultural Buddhism*), destiné pour un grand public et qui se répand principalement par des médias de masse. Ce processus de marchandisation que Mitchell voit comme une allégeance au capitalisme peut avoir des effets destructeurs sur le bouddhisme : « [I] faut se poser la question sur ce qui est authentiquement “bouddhiste” face aux représentations véhiculées par le bouddhisme pop-culturel et les médias⁴. » Selon l’auteur, le bouddhisme court le risque de devenir inauthentique du fait de sa marchandisation.

Nous pouvons également inclure dans la tradition critique le travail d’Irizarry, chercheur en bouddhisme, qui a publié en 2015 les résultats de son enquête sur le *Zen*⁵. Pour lui, le *Zen* est instrumentalisé par le capitalisme afin d’encourager la consommation. Il devient « Zen de consommation » (en anglais : « *consumer zen* »)⁶ :

« [L]e mot zen possède une valeur commerciale non seulement parce qu’on lui a retiré son aura religieux, mais aussi parce qu’il a été, par conséquent, transformé en une toile vide de signification sur laquelle il est possible de projeter les qualités attirantes pour les consommateurs⁷. »

En tant qu’expression langagière et symbolique dépourvue du sens traditionnel, le zen évoque aujourd’hui la créativité, l’innovation, le non conformisme, le bien-être, l’exclusivité et le luxe dans le marketing entrepreneurial pour mieux vendre des produits de consommation, surtout à des classes favorisées. Son usage n’est pas ainsi limité à un sens

¹ « [...] it is only if one purges traditional Buddhist teachings of their ethical, philosophical and transformative message that Buddhism can be presented as a philosophy centred upon the cultivation of the individual self rather than as one which seeks to “decentre” the ego [...]. This misrepresentation, of course, is precisely what much of the popular literature on spirituality and personal development exploits. » (J. CARRETTE – R. KING, *op. cit.*, p. 105, traduction personnelle).

² S. A. MITCHELL, « Buddhism, Media and Popular Culture », *op. cit.*

³ *Ibid.*, p. 309-311.

⁴ « [...] pop-cultural Buddhism and media representations raise questions about what is or is not authentically “Buddhist” » (*Ibid.*, p. 320, traduction personnelle).

⁵ J. A. IRIZARRY, *op. cit.*

⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁷ « [...] the word zen has commercial value not only because it has been stripped of its religious aura, but also because it has consequently been transformed into a semiotic blank canvas upon which qualities desirable to consumers can readily be projected » (*Ibid.*, p. 52, traduction personnelle).

prédéfini ou à une entreprise concrète. Le zen finit par s'éloigner de ses racines religieuses et à perdre en authenticité.

Pour Irizarry, si cet usage dans le marketing échappe aux institutions bouddhistes, elles peuvent en profiter en retour, comme l'école *Zen sōtō*, pour se faire mieux connaître. Il s'agit dans ce cas d'une forme de résistance au bénéfice des institutions bouddhistes. À la question de la perte d'authenticité du *Zen* dans la culture de consommation, Irizarry répond par le pouvoir de résistance des organisations bouddhistes zen.

La même orientation critique, qui souligne la menace à laquelle est exposée l'authenticité du bouddhisme dans la culture de consommation et sa capacité de résistance, est soutenue par le sociologue des religions McKenzie dans son article « Buddha for Sale ! The Commoditisation of Tibetan Buddhism in Scotland » (2013)¹. Il s'agit d'une étude sur la *Rokpa Scotland*, l'organisation du bouddhisme tibétain en Écosse. Selon cet auteur, il ne fait pas de doute que le bouddhisme perd en authenticité à cause de la culture de consommation et des « effets corrosifs de la marchandisation² » (en anglais : « *corrosive effects of commoditisation* »). Dans ce processus, le bouddhisme se trouve vendu au sein même des centres bouddhistes par des objets, des livres et des services tarifés. À l'échelle individuelle, cette adaptation peut entraîner une adhésion superficielle.

McKenzie trouve cependant que le bouddhisme est capable de mobiliser des stratégies pour contourner ce processus de la mise sur le marché, tout en s'implantant dans la culture consumériste. Par exemple, les organisations bouddhistes peuvent restreindre la marchandisation du bouddhisme en tenant secrets certains de leurs enseignements. Elles peuvent aussi vendre des produits et des services de consommation, y compris bouddhistes, pour permettre à leurs adhérents d'exprimer l'attitude consumériste dans un cadre organisé : « RS [*Rokpa Scotland*] fournit l'espace culturel et les conseils autoritaires pour les pratiquants afin de les aider à atteindre des buts religieux dans la culture de consommation mais dans les limites de l'organisation³. » La consommation se déroule ainsi dans un cadre contrôlé. Le bouddhisme peut, de cette manière, s'adapter à la culture de consommation tout en négociant continuellement son implication : « RS [*Rokpa Scotland*] a besoin d'être constamment vigilante face aux effets de la culture de consommation tout en étant façonnée profondément par cette négociation avec la culture de consommation globalisante¹. » Craignant une perte de son authenticité, le bouddhisme cherche donc à résister à la culture de consommation par diverses stratégies de marchandisation et de sauvegarde de ses spécificités.

¹ J. S. MCKENZIE, *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 173.

³ « RS [*Rokpa Scotland*] provides both the cultural space and the authoritative guidance for practitioners to achieve religious goals within the consumer culture, within the limits of the organization. » (*Ibid.*, p. 170, traduction personnelle).

Tout en développant ses idées sur la menace d'inauthenticité du bouddhisme véhiculée par la culture de consommation et sur ses stratégies de résistance, Lorentz, chercheur en bouddhisme, y rajoute une nouvelle dimension, celle de voir dans le bouddhisme une alternative à cette culture consumériste. Cet auteur constate d'abord une contradiction essentielle entre le bouddhisme et le consumérisme² : « [L]a société occidentale ordinaire, dominée par des valeurs propres au consumérisme et au matérialisme, ne peut pas accepter l'intégration sincère et institutionnelle du bouddhisme doctrinal³. » Il oppose aux valeurs matérialistes, à la consommation, au désir et à la recherche de l'identité, les valeurs prônées par le bouddhisme telles que la générosité, la gentillesse, la simplicité, la renonciation, l'ascétisme et le refus de soi permanent. Ces valeurs sont contradictoires à tel point que l'effort des organisations bouddhistes de s'implanter et de s'adapter à une société consumériste occidentale conduirait à la perte de son authenticité doctrinale. Mais sans se conformer aux valeurs de la société de consommation, les bouddhistes s'excluraient de leur participation à la société. Leur seule option d'existence serait alors de se refermer dans des groupes isolés parce que « la participation simultanée à la société de consommation occidentale et à la sangha bouddhiste sincère s'excluent mutuellement. [...] Le pratiquant bouddhiste sincère ne peut pas interagir avec la société de consommation de façon continue et harmonieuse⁴ ». Les analyses de Lorentz signifient que le bouddhisme conférerait le statut de paria à l'individu dans la société de consommation, ou plus encore, qu'il ne serait pas authentique parce que la vraie doctrine bouddhiste ne peut pas être intégrée dans une société de cette nature.

Le bouddhisme peut cependant jouer un rôle dans la société de consommation. À l'adaptation négative et à la résistance organisationnelle au consumérisme exprimés par certains auteurs, Lorentz propose que le bouddhisme devienne une alternative au consumérisme culturel. Grâce au caractère contradictoire des valeurs qu'il porte au regard de celles du consumérisme, le bouddhisme est le candidat idéal pour devenir son « antidote⁵ » : « Tandis que le consumérisme promet du bonheur à travers l'acquisition et l'identification avec des objets matériels et des expériences, le bouddhisme enseigne son pendant : le détachement et la renonciation⁶. » Le bouddhisme pourrait donc transmettre de nouvelles valeurs aux personnes désenchantées du consumérisme, et deviendrait une

¹ « RS [Rokpa Scotland] needs to be constantly vigilant as to the effects of consumer culture, while being profoundly shaped by its negotiation within a globalising consumer culture. » (*Ibid.*, p. 173, traduction personnelle).

² T. LORENTZ, *op. cit.*, p. 191-199.

³ « [...] mainstream Western society, dominated as it is by the values inherent in consumerism and materialism, cannot accommodate a sincere institutional integration of doctrinal Buddhism » (*Ibid.*, p. 91, traduction personnelle).

⁴ « [...] the simultaneous participation in a Western consumerist society and a sincere Buddhist sangha are impossible. [...] A sincere practicing Buddhist could not interact harmoniously and continuously in the consumerist society » (*Ibid.*, p. 93, traduction personnelle).

⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁶ « Where consumerism promises happiness in the acquisition of, and identification with, material forms and experiences, Buddhism teaches its counterpart: detachment and renunciation. » (*Ibid.*, p. 96, traduction personnelle).

véritable alternative. Lorentz rejoint ici les auteurs qui défendent des positions clairement bouddhistes et engagées, et pour lesquels le consumérisme est un défi auquel le bouddhisme peut proposer des solutions¹. Pour Lorentz, cette place du bouddhisme est facilitée par les failles du consumérisme lui-même qui commencent à apparaître. Le consumérisme exacerbé serait responsable de son propre déclin (l'insatisfaction perpétuelle, la destruction de la nature, etc.) et favoriserait la floraison du bouddhisme.

L'analyse sociologique du bouddhisme dans la culture de consommation se limite souvent à l'opposition des valeurs bouddhistes à celles du consumérisme culturel. Les auteurs adoptent une approche critique selon laquelle le consumérisme profite du bouddhisme en le rendant inauthentique. Dans ce contexte, le bouddhisme peut opter pour des stratégies de résistance ou se positionner clairement en tant que réelle alternative.

Née des changements dans la consommation à partir de la fin du XVIIe siècle et encouragée par des transformations dans la commercialisation et la production des produits de consommation, la culture de consommation est devenue une culture de masse à partir de la deuxième moitié du XXe siècle tant en France qu'en République tchèque. Les représentations qui y sont associées concernent avant tout le consommateur lui-même. Imitateur ou rebelle, souverain ou esclave, libre ou déterminé, il consomme pour montrer sa position sociale, se différencier, répondre à la manipulation, ou pour être créatif et exprimer son individualité selon les différentes théories de consommation développées par des sociologues. Ces représentations avec des valeurs telles que le choix, l'individualisme, la liberté, l'authenticité, le bonheur, la réflexivité forment un éthos consumériste en arrière-plan culturel de la culture moderne.

Pour les sociologues des religions prônant les théories du marché, les individus sont des consommateurs libres ou rationnels sur un marché religieux pluriel. Les auteurs de la tradition critique alertent sur les risques que présentent la marchandisation du religieux et l'adaptation à la culture de consommation des entreprises séculières et des organisations religieuses. C'est principalement dans ce courant que travaillent les auteurs qui analysent le bouddhisme dans le contexte de la culture de consommation, tout en prodiguant ses stratégies de résistance et d'opposition alternative. Nous considérons cependant que les

¹ En critiquant le consumérisme, la société de consommation ou de surconsommation, les auteurs bouddhistes montrent comment le bouddhisme permet de résister à ces phénomènes en offrant leur révision ou en proposant une alternative. Le bouddhisme est présenté comme une solution aux problèmes causés ou encouragés par le consumérisme, comme les crises environnementales ou la pauvreté. Il apporte par exemple une façon de vivre plus frugale et plus simple. Il prévient de la surconsommation à la base de la doctrine sur l'inexistence de l'ego, alors que la valeur de non-violence encourage d'autres formes de consommation. Les auteurs proposent, entre autres, la consommation éthique et écologique pour faire face au consumérisme. Ils accentuent souvent le consumérisme comme le matérialisme et la surconsommation. Voir par exemple A. H. BADINER (dir.), *Mindfulness in the Marketplace. Compassionate Responses to Consumerism*, Berkeley, Parallax Press, 2002 ; S. KAZA, « How Much is Enough? Buddhist Perspectives on Consumerism », dans R. K. PAYNE (dir.), *How Much is Enough? Buddhism, Consumerism and the Human Environment*, Somerville, Wisdom Publications, 2010, p. 38-61 ; CHÖGYAM TRUNGPA, *Cutting through Spiritual Materialism*. Edited by J. Baker – M. Casper, Boston – London, Shambala, 1987.

analyses libérales, métaphoriques, marxistes, ou différemment critiques du religieux et du bouddhisme dans la société de consommation ne nous éclairent que partiellement, car elles peinent à problématiser la rationalité des acteurs, à approfondir l'usage du langage économique, ou à prendre au sérieux la culture de consommation comme un ensemble de pratiques sociales, de représentations et de valeurs. Gauthier *et al.* et, en partie, Turner cherchent à remédier à cette pénurie théorique en suggérant que les pratiques, les représentations et les valeurs de la culture de consommation pénètrent et façonnent le religieux. Le religieux pénètre sur le marché où ses services et ses produits sont vendus. Radicalisant la culture d'authenticité et d'expressivité, les styles de vie et l'éthos consumériste deviennent pour eux des catégories qui rendent compte du religieux contemporain.

Aussi, en accord avec notre problématique de recherche, nous nous proposons maintenant de porter notre attention aux styles de vie et aux organisations religieuses dans la culture de consommation. Pour nous, la culture de consommation représente un contexte et une source de valeurs, de pratiques, de représentations et de modèles culturels, comme le sont les organisations de services ou les styles de vie. Il nous faut donc nous interroger sur les recherches sociologiques portant sur ces deux sujets.

Chapitre 5 Les organisations et les styles de vie dans la culture de consommation

Nous avons vu brièvement l'histoire de la culture de consommation au cours de laquelle nous avons constaté l'émergence de styles de vie autour de la consommation de produits particuliers, et l'importance primordiale que revêt l'identité du consommateur dans cette culture. Nous avons également proposé de suivre les auteurs qui approchaient le religieux et la culture de consommation à travers l'accent porté sur l'éthos consumériste et les modèles culturels qu'elle propose. Pour Gauthier *et al.*, le religieux contemporain suit le modèle culturel du style de vie. Ils postulent ainsi que le religieux se façonne en styles de vie.

Toutefois, un style de vie ne peut exister sans structures organisationnelles qui fabriquent les produits de consommation, y compris de services, et qui les mettent à la disposition des consommateurs. Nous proposons de même qu'un style de vie religieux est plus ou moins influencé par des structures organisationnelles. Si nous avons postulé que la sécularisation entraînait le retrait des institutions religieuses traditionnelles, nous avons fini par admettre qu'il ne s'agissait aucunement d'une disparition des organisations religieuses. Entrées sur le marché, de nouvelles formes organisationnelles émergent et sont dorénavant plus tournées vers les fonctionnements associatif et entrepreneurial. En ajoutant la dimension interprétative liée à la culture de consommation, nous pouvons augmenter encore davantage notre réflexion sur les organisations religieuses, notamment sur la question de leur attitude vis-à-vis des personnes religieuses. Cette dimension pourrait être saisie par l'approfondissement de notre compréhension du caractère de l'économie propre à la culture de consommation et du changement de logique qui lui est associé dans le domaine du religieux organisé.

Il nous est ensuite possible d'affirmer que l'individualisation et la subjectivisation du religieux-vécu abordées dans le chapitre 1 se traduisent, dans la culture de consommation, par l'adoption du religieux sous forme de styles de vie comme cadres constructifs de l'identité individuelle. Il nous faut donc dans un deuxième temps, approfondir le concept de style de vie en juxtaposant différentes approches sociologiques. Sans omettre la question identitaire, celle qui exprime l'idée de qui nous sommes, intimement liée aux styles de vie, que nous nous efforcerons de saisir à travers la multiplicité de ses théorisations et

dimensions : identité sociale, psychologisation de soi, identité essentielle et identité religieuse.

Aussi consacrerons-nous une première partie du présent chapitre aux organisations telles qu'elles fonctionnent dans la culture de consommation, en considérant d'abord la position centrale des services dans l'économie actuelle avec leurs caractéristiques comme formes de produit de consommation. Une deuxième partie sera consacrée à l'analyse de la notion de service dans la sociologie des religions. La troisième partie aura pour objet la notion de style de vie analysée à travers les travaux d'auteurs qui lui attribuent une dimension de la structure sociale ou individualisée. Enfin, l'identité sera théorisée dans la quatrième partie grâce aux analyses portant sur son caractère social, sa psychologisation et son caractère substantiel, tandis que d'autres précisions viendront éclaircir la notion d'identité religieuse.

1. Les services et leur logique

Dans la culture de consommation, les biens de consommation sont fabriqués par des organisations entrepreneuriales ou associatives. Ces organisations se présentent comme des espaces physique ou numérique où les individus consomment. Nous voulons nous intéresser notamment aux biens de consommation commerciaux sous forme de services. Les statistiques montrent que la proportion du secteur économique centré sur les services est en augmentation dans les pays occidentaux¹. Quelques chiffres peuvent nous faire comprendre l'importance de ce secteur. Au début du XXI^e siècle, 74,9 % de la population active travaillent en France dans le secteur tertiaire², par comparaison aux 59,5 % de tous les salariés en République tchèque³.

Dans cette économie, les services représentent des compétences ou des expériences vendues sur le marché, c'est-à-dire délivrés à travers un échange monétaire⁴. Le spécialiste suédois de l'économie de services Richard Normann, théorise déjà les services commerciaux dans les années 1990 en y rajoutant d'autres caractéristiques⁵. Selon lui, un service est une prestation commerciale intangible qui ne change pas de propriétaire au moment de la vente et dont l'entreposage n'est pas possible. C'est également une activité

¹ R. NORMANN, *Service Management. Strategy and Leadership in Service Business*, Chichester – New York – Weinheim [etc.], J. Wiley & Sons, 2000³, p. 1.

² J.-L. DAYAN, *Vue d'ensemble. L'emploi en France depuis 30 ans*, dans INSEE, *L'emploi, nouveau enjeux*, 2008, p. 19.

³ MINISTERSTVO PRACE A SOCIALNICH VECI, *Analýza vývoje zaměstnanosti a nezaměstnanosti v prvním pololetí 2013*, <https://portal.mpsv.cz/sz/politikazamest/trh_prace/rok2013p1/anal2013p1.pdf>, le 20/07/2018, p. 2.

⁴ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 4.

⁵ R. NORMANN, *op. cit.*, p. 8-20.

sociale parce qu'elle nécessite souvent une interaction entre le prestataire de service et le client. Il s'ensuit qu'il est impossible de le transporter. Dans le cas de services, la production et la consommation ne sont pas séparées et se déroulent au même moment, le consommateur étant coproducteur du service demandé.

Pour comprendre encore davantage le fonctionnement de l'économie de services, il faut rappeler que celle-ci est une réponse à l'individualisation de la société. Dans la culture de consommation, les organisations économiques prennent en compte l'individu. Comme le souligne Sassatelli : « [L]a culture de consommation est basée sur les institutions qui mettent au centre l'individu et sa capacité de choisir¹. » Dans le langage économique de Norman, les services sont commercialisés par des prestataires qui s'orientent vers des clients². Ces prestataires sont conduits à s'adapter à des demandes individuelles. C'est l'individu qui est d'abord à l'origine du service, qui n'est délivré qu'à sa demande. Les prestataires proposent des services aux individus, mais ne les imposent pas, abolissant de ce fait le rapport hiérarchique. Le client exige ensuite de la flexibilité et la personnalisation de la délivrance et du caractère du service.

Norman constate en même temps que les prestataires de services créent et encouragent de nouveaux besoins pour augmenter leur profit et fidéliser leur clientèle. Ils cherchent ainsi à innover. L'innovation concerne à la fois le contenu du service, mais aussi les questions d'ordre temporel. C'est la raison pour laquelle les fournisseurs de services apportent des changements en délivrant le service de façon de plus en plus rapide, voire sans limite. Conscients de la place occupée par l'équipement ou les bâtiments dans le processus du service, les prestataires de services soignent leur esthétique et leur ambiance.

Pour nous résumer, l'économie organisationnelle dominante dans la culture de consommation est celle de services, de la marchandisation des compétences ou des expériences dans une logique centrée sur l'individu. Les sociologues des religions traduisent ses changements dans le domaine des organisations religieuses de différentes manières.

2. Des vendeurs religieux à la logique de service

Le sujet des organisations religieuses dans la culture de consommation est peu affronté directement dans la recherche sociologique. À l'image de l'économiste Mormann qui observe l'existence des services, des compétences et des expériences commercialisées

¹ « [...] consumer culture is based on institutions which place the emphasis on individuality and work on people's capacity to choose. » (R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 177, traduction personnelle).

² R. NORMANN, op. cit., p. 25.

délivrés par des Églises¹, plusieurs sociologues constatent que les organisations religieuses participent à l'économie de services, en proposant des activités religieuses moyennant un échange financier². Elles établissent donc des relations contractuelles avec des croyants, à savoir des relations volontaires³ et marchandes⁴.

En plus de ces approches qui soulignent la vente de services marchands par les organisations religieuses, d'autres sociologues pointent l'individualisation du fonctionnement organisationnel en ayant le recours au vocabulaire économique. Woodhead postule que le fonctionnement des nouveaux acteurs religieux sur le marché est tourné vers les besoins individuels : « Les nouveaux entrants sur le marché religieux sont plus centrés sur le soutien des individus dans leur vie quotidienne⁵. » Ce sujet de l'individualisation organisationnelle apparaît également chez Hervieu-Léger qui observe qu'à la fin du XXe siècle, des croyants se transforment en consommateurs demandant un « service spirituel ponctuel⁶ » aux institutions religieuses. À travers ce constat, cette sociologue souhaite exprimer que les organisations religieuses doivent dorénavant répondre à des demandes individuelles occasionnelles. C'est dans le même sens que vont Heelas et Woodhead *et al.* lorsqu'ils écrivent que les professionnels du milieu holiste (homéopathes, dirigeants de centres bouddhistes ou acupuncteurs) agissent en « “servant” leurs participants⁷ » (en anglais : « “*servng*” *their participants* »). Ces auteurs associent la centralité de l'individu, sa liberté de répondre et les transformations organisationnelles faisant suite à l'individualisation de la modernité tardive, mais ils n'approfondissent pas leur réflexion au-delà d'un langage assez métaphorique.

C'est le sociologue suédois Par Pettersson qui attire notre attention sur l'impact qu'exerce l'individualisation sur les organisations religieuses, plus particulièrement par rapport à la culture de consommation⁸. Travaillant sur l'Église luthérienne suédoise, cet auteur constate un changement dans le rapport des individus aux institutions religieuses. D'un côté, ses membres mais aussi une population plus large, demandent une participation ponctuelle et cherchent d'autres types de soutien de la part de l'Église tels que le travail social ou les rites de passage (baptême, confirmation, mariage, enterrement). De l'autre,

¹ *Ibid.*, p. 20.

² Voir par exemple G. REDDEN, *op. cit.*, p. 235 ; S. BRUCE, *God is Dead. Secularization in the West*, Malden – Oxford – Carlton, Blackwell Publishing, 2002, p. 90 ; S. ELLINGSON, « Packaging Religious Experience, Selling Modular Religion. Explaining the Emergence and Expansion of Megachurches », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *op. cit.*, p. 60 ; V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, Paris, CNRS Éditions, 2005, p. 53.

³ C'est déjà Berger qui voit que les organisations religieuses s'adressent à de clients qui ne sont plus obligés de répondre à leur appel (P. BERGER, *The Sacred Canopy...*, *op. cit.*, p. 138).

⁴ L. WOODHEAD, « Introduction », *op. cit.*, p. 24.

⁵ « *The new entrants to the spiritual marketplace are more focused on supporting individuals in their everyday lives* » (*Ibid.*, p. 27, traduction personnelle).

⁶ D. HERVIEU-LEGER, *La religion en miettes...*, *op. cit.*, p. 148.

⁷ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 28 (traduction personnelle).

⁸ P. PETERSSON, « From Standardised Offer to Consumer Adaptation. Challenges to the Church of Sweden's Identity », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *op. cit.*, p. 43.

l'Église exige une présence régulière, surtout aux cultes du dimanche. Par conséquent, les Suédois sont en discordance avec la logique adoptée par l'Église, ce qui entraîne son déclin.

Alors que l'Église reste dans un rapport hiérarchique et dans celui de l'obligation, et souhaite délivrer une activité standardisée aux individus, cette régulation du religieux par les autorités ecclésiastiques n'est plus attendue par ces derniers. Ce qui est demandé, en revanche, c'est la provision de ressources pour le bien-être de la société et des individus sous forme de services, c'est-à-dire adaptées aux demandes subjectives, transmises dans une relation plus symétrique et soumises aux évaluations. Les individus, y compris les membres de l'Église, ne se sentent pas dans l'obligation de participer à une activité religieuse, mais attendent une approche personnalisée et de se voir autorisés à être critiques. Le rapport hiérarchique cède la place à la perception de l'Église comme organisation qui devrait répondre aux besoins individuels : « Les organisations religieuses sont devenues plus les fournisseurs de services répondant aux besoins des individus que les autorités hiérarchiques et doctrinales¹. » Elles portent « attention à l'utilisateur individuel de l'organisation religieuse et possèdent donc une "orientation consumériste"² » (en anglais : « *a focus on the individual user of the religious organisation and in that sense a "consumer orientation"* »), ce que Pettersson qualifie de « logique des services³ » (en anglais : « *logic of services* »). C'est un fonctionnement adapté à l'individu. Perçue en tant que fournisseur de service parmi d'autres, l'Église devrait comme l'affirme Pettersson, s'adapter à cette logique pour survivre.

Cette logique des services (ou aussi logique de service) s'inscrit dans le processus historique de la transformation économique : « La logique des services signifie l'intérêt pour les besoins et pour les perceptions spécifiques de l'individu, ce qui s'approche de l'idée philosophique de l'individu indépendant que nous retrouvons dans le nouveau libéralisme économique⁴. » L'auteur la lie en effet à l'économie dominante de la société, celle de services, et à celle liée à la profession des croyants chrétiens. De fait, ceux-ci occupent souvent eux-mêmes des fonctions dans l'économie de services et adoptent une manière de penser qui lui est propre. Ils demandent donc que ce type de fonctionnement aux organisations soit étendu aux organisations religieuses. Finalement, la logique des services correspond à des conceptions philosophiques et économiques libérales de l'individu.

Pour les organisations bouddhistes, les études sociologiques s'inscrivant dans le contexte de la culture de consommation sont encore très rares. Parmi les exceptions figure

¹ « *Religious organisations have become more like providers of services responding to people's needs and less hierarchical and doctrinal authorities.* » (*Ibid.*, p. 43, traduction personnelle).

² *Ibid.*, p. 54 (traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 52.

⁴ « *Service logic implies a focus on the individual's specific needs and perceptions, which is similar to the idea of independent individual in the philosophy which is to be found in the new economic liberalism.* » (*Ibid.*, p. 43, traduction personnelle).

une nouvelle fois l'étude de McKenzie sur la *Rokpa Scotland*¹. L'auteur y traite notamment la marchandisation contrôlée du bouddhisme par l'organisation, qui ne se prive pas de gagner de l'argent en vendant des activités et des objets bouddhistes, élargissant même sa gamme de produits au-delà le domaine purement religieux. Elle adopte en même temps une marchandisation maîtrisée pour que les pratiquants consomment dans un environnement contrôlé et que les organisations externes ne puissent pas accéder à toute la richesse du bouddhisme. Ce modèle marchand se répercute également dans son organisation interne qui est dirigée par un manager.

Dans l'économie dominée par les services, les organisations religieuses s'adaptent en proposant des activités tarifées. Elles sont de plus conduites à agir dans la logique de service, en se centrant sur les besoins individuels. Quant aux individus, ils sont libres d'y répondre. Ce cadre organisationnel fournit des ressources aux individus pour construire leur style de vie et leur identité.

3. Les styles de vie dans la culture de consommation

Pour les auteurs comme Bauman et May, Slater ou Lury, les styles de vie concernent avant tout des manières de consommer, ce sont des styles de la consommation². Leur émergence est liée à la culture de consommation de masse dans laquelle ils fournissent un cadre pour la consommation. Ils contribuent également à la constitution de groupes autour d'une consommation particulière et de médiateurs culturels qui élargissent leur public³. Pour Lury, nous assistons au processus dans lequel les styles de vie consommateurs s'imposent progressivement en tant que modes de vie dans la culture de consommation⁴.

Par ailleurs, l'usage de la notion de style de vie est fréquent chez des sociologues comme par exemple Pierre Bourdieu ou Anthony Giddens chez qui elle est conceptualisée de façon proche d'un mode de vie. Il est ainsi possible d'associer les styles de vie à des façons de vivre et de postuler qu'un style de vie devient un modèle culturel de la manière de vivre propre à la culture de consommation. La sociologue de la culture Tally Katz-Gerro définit cette conception de style de vie de la manière suivante :

¹ J. S. MCKENZIE, *op. cit.*, p. 159-173.

² Z. BAUMAN – T. MAY, *op. cit.*, p. 156 ; C. LURY, *Consumer Culture, op. cit.*, p. 6 ; D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity, op. cit.*, p. 193.

³ C. LURY, *Consumer Culture, op. cit.*, p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

« Le style de vie implique les traits typiques de la vie quotidienne d'un individu ou d'un groupe. Ces traits concernent les intérêts, les opinions, le comportement et les orientations de comportement. Par exemple, le style de vie comprend le choix et la répartition du temps libre ; les préférences en habillement et en nourriture ; les goûts en musique, littérature, art et en programmes de télévision ; et les choix des biens de consommation et des services¹. »

Une définition semblable est proposée par les sociologues tchèques Jana Duffková *et al.* dans *Sociologie životního stylu* (2008) (en traduction française : *La sociologie du style de vie*) : « [L]e style de vie est un système d'importantes actions et relations et de pratiques associées qui sont caractéristiques pour le sujet concret dans sa vie quotidienne². » Dans leur définition, Duffková *et al.* accentuent la dimension systématique du style de vie qui le distingue d'une façon de vivre³. Rejoignant celle donnée par Katz-Gerro, ces auteurs s'accordent sur l'attribut indispensable du style de vie, à savoir l'aspect « typique » de ses constituants. Les deux définitions pointent également le côté quotidien du style de vie qui implique une dimension prévisible et répétitive, mais aussi ce qui est festif sans être accidentel comme le précisent Duffková *et al.*⁴ Ces définitions couvrent de plus une multitude de dimensions propres au style de vie telles que des actions, des pratiques et des valeurs sans oublier des relations, les amis et la famille et aussi dans le sens que les styles de vie peuvent concerner des groupes d'individu. En effet, il faut lire la notion de sujet concret chez Duffková *et al.* comme un terme générique pour désigner un individu ou un groupe. Aussi, la notion de style de vie ne désigne-t-elle pas exclusivement une manière de consommer, mais peut également se rapporter à une façon de vivre systématique, propre à la culture de consommation. C'est dans cette compréhension que nous le retrouvons chez les sociologues dont les analyses vont suivre. Nous nous intéresserons dans un premier temps aux styles de vie formés en fonction de catégories sociales.

¹ « Lifestyle involves the typical features of everyday life of an individual or a group. These features pertain to interests, opinions, behaviors, and behavioral orientations. For example, lifestyle relates to choice and allocation of leisure time ; preferences in clothes and food ; tastes in music, reading, art, and television programs ; and choice of consumer goods and services. » (T. KATZ-GERRO, « Lifestyle », dans G. RITZER [dir.], *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, VI : LE-M, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p. 2644, traduction personnelle).

² J. DUFFKOVA – L. URBAN – J. DUBSKÝ, *Sociologie životního stylu*, Plzeň, Aleš Čeněk, 2008, p. 55 (traduction personnelle).

³ Si la sociologue tchèque Helena Kubátová suggère l'interchangeabilité de notions de façon de vivre et de style de vie (H. KUBATOVA, *Sociologie životního způsobu*, Praha, Grada Publishing, 2010, p. 20), Duffková *et al.* maintiennent une différence. Pour eux, la façon de vivre est un ensemble plus large et non systématique d'une manière de vivre (J. DUFFKOVA – L. URBAN – J. DUBSKÝ, *op. cit.*, p. 69).

⁴ *Ibid.*, p. 55.

3.1. Les styles de vie structurés socialement

3.1.1. La conduite de vie

L'un des premiers sociologues ayant théorisé les styles de vie est Weber. Il emploie la notion de conduite de vie (en allemand : *Lebensführung*), parfois traduite comme style de vie, au tournant du XIXe siècle¹. En l'absence de définition exclusive chez Weber, nous pouvons nous référer à celle donnée par le sociologue français Jean-Pierre Grossein, présentateur de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Weber, à partir de travaux wébériens : « [C]ette notion désigne un ensemble de comportements et de pratiques qui tient son unité et sa structure interne de dispositions d'esprit et de qualités éthiques déterminées². » La conduite de vie chez Weber est ainsi un ensemble unifié issu des caractéristiques internes, surtout éthiques, de l'individu. C'est une expression systématique individuelle.

La base de la conduite de vie se trouve dans l'*habitus* que Weber désigne également comme « esprit » ou « disposition », aux usages souvent identiques : « [N]ous utilisons ici l'expression "esprit du capitalisme" pour désigner la disposition qui dans le cadre d'une profession, aspire systématiquement à un profit légitime au plan rationnel³. » L'esprit, dans l'exemple de Weber associé au capitalisme, est ce que Catherine Colliot-Thélène, une autre spécialiste française de Weber, désigne par « le substrat mental des conduites sociales » ou « la disposition à se comporter d'une manière déterminée⁴ ». Cet esprit se manifeste par la suite dans une conduite de vie, à savoir dans une éthique de vie propre à l'individu.

Weber analyse notamment les conduites de vie dans le cadre de sa sociologie des religions où il s'intéresse surtout à la conduite de vie calviniste, c'est-à-dire à des déterminants extérieurs comme formes de la quête de salut⁵. Pour les calvinistes, le travail a une signification religieuse parce que c'est un devoir venant de Dieu pour le glorifier. Afin de bien l'accomplir, il faut produire toujours plus, ce dont s'assure l'éthique calviniste. Cette dernière impose à l'individu une maîtrise de soi et le refus du luxe, ce que Weber dénomme

¹ M. WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.* ; M. WEBER, *Économie et société*, II : *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie* (trad. par J. Freund et al., sous la direction de J. Chavy – É. de Dampierre), Paris, Pocket, 1995.

² J.-P. GROSSEIN, « Présentation », dans M. WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. LXI.

³ M. WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 45.

⁴ C. COLLIOT-THELENE, *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2014², p. 88.

⁵ M. WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*

l'« ascèse intramondaine¹ ». Il en résulte une méthode de vie ascétique, élaborée systématiquement et de façon rationnelle.

Tout en suivant l'approche individuelle de l'action, Weber montre que les dispositions internes peuvent être influencées par les organisations et les structures économiques et sociales². Weber diversifie en effet les conduites de vie en fonction de la stratification sociale³. Il attribue différentes conduites de vie à différents groupes de statut. Il entend par « groupe de statut » un ensemble social dont les membres profitent du même prestige, dû avant tout à la profession. Il s'agit par exemple du groupe de statut médical auquel appartiennent des médecins des secteurs privés et publics. Pour Weber, les capacités acquises dans le travail se manifestent également dans la vie en dehors du travail.

Dans son analyse sur la conduite de vie, Weber analyse avant tout sa dimension éthique. Le style de vie est une éthique individuelle et systématique. Mais il constate également son caractère commun à un groupe de statut. Cette entreprise théorique d'inscription du style de vie dans la structure sociale est reprise par Bourdieu dans les années 1970.

3.1.2. Le style de vie distinctif

Bourdieu conceptualise le style de vie par rapport à la classe sociale dans *La distinction* (1979) en partant de l'étude de la société française des années 1970⁴. Il y montre comment les actions individuelles sont déterminées par la position dans la structure sociale, à savoir par l'appartenance à une classe. Bourdieu définit la classe comme suit :

« [Un] ensemble d'agents qui sont placés dans des conditions d'existence homogènes, imposant des conditionnements homogènes et produisant des systèmes de dispositions homogènes, propres à engendrer des pratiques semblables, et qui possèdent un ensemble de propriétés communes, propriétés objectivées, parfois juridiquement garanties (comme la possession de biens ou de pouvoirs) ou incorporées comme les habitus de classe (et, en particulier, les systèmes de schèmes classificatoires)⁵. »

Le principal organisateur des pratiques sociales des classes est l'*habitus*, manière de se comporter et de comprendre¹ propre à chaque classe en fonction de sa place dans l'espace social. C'est une « structure structurée », qui est appropriée par l'incorporation de la

¹ *Ibid.*, p. 136.

² C. COLLIOT-THÉLÈNE, *op. cit.*, p. 88-89.

³ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 391-397.

⁴ P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 190-246.

⁵ *Ibid.*, p. 112.

division des classes, et une « structure structurante », qui « organise les pratiques et la perception des pratiques² ». C'est l'*habitus* qui motive des pratiques individuelles. Il est de cette façon un « principe unificateur et générateur de toutes les pratiques³ ». Ainsi, en incorporant l'*habitus* l'agent reproduit la hiérarchie sociale par ses choix et son agissement.

Pour Bourdieu, l'*habitus* médiatise entre la place de l'individu dans la structure sociale et le style de vie. Cette place est déterminée par des conditions d'existence des agents qui fixent les capitaux économiques et culturels à la disposition des individus. Quant au premier type de capital, il s'agit de la possession des ressources économiques, c'est-à-dire de l'argent et de l'immobilier. Pour le capital culturel, Bourdieu différencie la possession des objets culturels – livres, tableaux, machines –, des compétences culturelles et des preuves sur ces compétences comme les diplômes. Ces capitaux s'expriment dans des pratiques sociales systématiques et distinctives. En fonction de ces capitaux, l'individu choisit des pratiques sociales en exprimant le goût propre à sa classe. Ceci explique les différences dans des styles de vie.

Chez Bourdieu, le style de vie concerne la « consommation matérielle et culturelle⁴ », la consommation de nourriture ou d'habillement, les activités de loisir comme les pratiques culturelles ou les activités sportives, les pratiques de présentation de soi et de représentation (« souci du paraître⁵ »), les expressions corporelles (marcher ou parler) ou les formes de sociabilité. Le choix de ces éléments suit la classe et son *habitus* incorporé par l'individu. Par conséquent, différents styles de vie se constituent à travers l'*habitus* et sont propres à chaque classe : « Les styles de vie sont ainsi les produits systématiques des *habitus*⁶ ». Ce sont des « ensemble[s] unitaire[s] de préférence distinctives⁷ ». Pour Bourdieu, les styles de vie sont des expressions visibles d'*habitus*. Ce sont donc des systèmes de distinction classés qui ordonnent les pratiques sociales. Leur unité et leur caractère systématique sont donnés par l'*habitus*. Par ces styles, les individus cherchent la distinction, le prestige et la reconnaissance.

Au niveau individuel, l'*habitus* guide des pratiques individuelles par le goût. L'agent choisit inconsciemment entre les éléments de la haute culture ou de la culture basse en se basant sur les goûts propres à son *habitus*, tout en les considérant comme subjectifs. Toutefois, les goûts expriment la hiérarchie et la position individuelle dans la structure sociale, exerçant le pouvoir symbolique sur les individus. Par conséquent, le goût pour les

¹ Bourdieu l'appelle également « sens pratique » : « [L]e sens pratique oriente des "choix" qui pour n'être pas délibérés n'en sont pas moins systématiques, et qui, sens être ordonnés et organisés par rapport à une fin, n'en sont pas moins porteurs d'une sorte de finalité rétrospective » (P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 111).

² P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 191-192.

³ *Ibid.*, p. 193.

⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁵ *Ibid.*, p. 223.

⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁷ *Ibid.*, p. 193.

pratiques légitimes est socialement déterminé. En même temps, ces goûts font partie d'un système classificatoire, « [le] système de schèmes de classement » et « l'opérateur pratique de la transmutation des choses en signes distincts et distinctifs¹ ». C'est le goût qui différencie entre les pratiques légitimes et moins légitimes. En effet, différents goûts ont différents degrés de légitimité dans la société et classent ainsi les pratiques elles-mêmes.

Concrètement, c'est l'incorporation de l'*habitus* qui s'exprime dans le goût et qui détermine si l'agent opte pour le poisson ou pour le bœuf, le Pop Art ou l'impressionisme, l'opéra ou la chanson de variété, le tennis ou le rugby. À travers ces différentes pratiques, Bourdieu définit le « goût de nécessité² » qui est propre à la classe populaire, au vu du caractère de son expérience de travail manuel peu payé. Ainsi, la classe populaire accentue l'utilité immédiate et les buts pratiques des pratiques sociales par rapport à la forme esthétique. Puisque le confort ne lui est pas assuré, elle privilégie l'expérience sensorielle, physique, et vulgaire. Elle adopte le « principe de conformité³ ». En cela, elle diffère des classes supérieures qui se caractérisent par les « goûts de luxe⁴ » qui privilégie l'art, l'esthétique et la beauté et qui s'éloigne de la nécessité dans ses choix. C'est aussi le goût pour le distingué et le rare. Quant à la classe moyenne, elle se caractérise par la « bonne volonté culturelle⁵ ». Mais il faut même comprendre cette notion de goût en tant qu'expression de la classe, comme l'affirme Bourdieu lui-même : « L'idée de goût [est] typiquement bourgeoise, puisqu'elle suppose la liberté absolue de choix⁶. »

Cette conception de style de vie chez Bourdieu fait l'objet de critiques pour son déterminisme et le caractère presque mécanique de l'*habitus* qui omet les relations sociales et les émotions⁷. On lui reproche également d'exclure d'autres raisons de consommation. Un autre volet de critiques pointe l'insuffisance du traitement des inégalités de production ou celles du monde de travail⁸. Enfin, le problème suivant est souligné : « Une des conséquences de cette approche réside dans l'aplatissement de la lutte des classes qui tend à être réduite à une lutte de classements⁹. »

Si Weber et Bourdieu, chacun à leur manière, théorisent les styles de vie par rapport à la place de l'individu dans la structure sociale, des auteurs plus contemporains défient cette posture en individualisant les styles de vie.

¹ *Ibid.*, p. 194.

² *Ibid.*, p. 433.

³ *Ibid.*, p. 443.

⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁵ *Ibid.*, p. 367.

⁶ *Ibid.*, p. 198.

⁷ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 94-96.

⁸ R. PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux...*, *op. cit.*, p. 72-73.

⁹ *Ibid.*, p. 72.

3.2. Les styles de vie individualisés

3.2.1. Les styles de vie réflexifs

Au vu du processus moderne de l'individualisation, Giddens théorise les styles de vie et les identités individuelles comme les résultats des décisions individuelles¹ dans son ouvrage *Modernity and Self-identity* (1991)². Il commence son analyse en postulant une dynamique entre la structure et les actions individuelles. Pour lui, le style de vie devient un important mécanisme de la construction de l'identité individuelle dans la modernité tardive où ce rôle n'est plus joué par la tradition. En effet, cette modernité se caractérise par la pluralité d'options et d'informations, la détraditionnalisation, la séparation de l'espace et du temps, la globalisation et par la rapidité des changements. La stabilité disparaît de l'horizon de vie. On assiste également au processus de l'individualisation. Dans cette situation, les façons de vivre traditionnelles ne sont plus valables. L'individu ne sait plus comment il doit se comporter et qui il est. Dans sa forme moderne, la structure engendre donc le sentiment de doute, d'insécurité et de crise identitaire.

Face à ce défi de la modernité, l'individu doit lui-même construire son « identité de soi » (en anglais : « *self-identity* »). L'acteur social doit se définir, savoir formuler l'idée qu'il a de lui-même. Cette identité est conceptualisée chez Giddens en tant qu'identité de soi qui « devient un effort organisé et réflexif³ » (en anglais : « *becomes a reflexively organised endeavour* »). L'individu est donc obligé d'adopter une approche réflexive de son soi. Il réexamine continuellement les conditions dans lesquelles il vit et s'y adapte. Par la même occasion, son identité est refaçonnée. Par conséquent, l'individu moderne devient actif, autonome, responsable et réflexif dans la construction de son identité. La modernité entretient la réflexivité individuelle.

Entamée au sujet de soi, cette réflexivité s'élargit par la suite dans d'autres domaines de la vie : « La réflexivité de la modernité concerne le fait que la plupart des aspects de l'activité sociale et des relations matérielles est exposée à la révision récurrente à la lumière de nouvelles informations ou connaissances⁴. »

¹ Voir pour une position radicalement individualiste chez le sociologue David Chaney (D. CHANEY, *Lifestyles*, London – New York, Routledge, 1996).

² A. GIDDENS, *op. cit.*

³ *Ibid.*, p. 5 (traduction personnelle).

⁴ « *Modernity's reflexivity refers to the susceptibility of most aspects of social activity, and material relations with nature, to chronic revision in the light of new information or knowledge.* » (*Ibid.*, p. 20, traduction personnelle).

La réflexivité devient, en plus d'une réflexivité sur soi, une réflexivité sur le monde à partir des connaissances acquises. Ces dernières sont encouragées par la sphère académique, les experts et par toutes sortes de manuels, y compris des livres sur le développement de soi et sur la thérapie, qui remplacent l'autorité de la tradition en tant que source de connaissances. On peut même constater que ces pratiques et ces manuels sont à l'origine de la réflexivité de soi. La vie moderne est ainsi un « projet réflexif¹ » (en anglais : « *reflexive project* ») dans lequel l'individu re façonne son identité, sa compréhension du monde et sa façon de vivre.

L'identité qui en résulte est une biographie : « L'identité de soi [...] est une identité telle que *l'individu la comprend de façon réflexive dans le cadre de sa biographie*². » L'identité prend la forme d'un narratif biographique modifiable, mais cohérent et continu grâce à la connaissance de soi exercée tout au long de la vie. Dans ce narratif, l'individu inclut en effet son passé et anticipe son futur.

Les styles de vie proposent l'une des possibilités de systématiser et de matérialiser ce narratif biographique. L'individu construit ainsi lui-même sa façon d'être à l'aide des styles de vie :

« Il est possible de définir le style de vie comme un ensemble plus ou moins intégré de pratiques adoptées par l'individu parce qu'elles répondent non seulement à des besoins utilitaires, mais parce qu'elles donnent un cadre matériel à un narratif particulier de l'identité³. »

Le style de vie se compose donc de pratiques individuelles routinières à travers lesquelles l'individu effectue le choix d'une multitude d'options dans le domaine de la consommation comme l'habillement et la nourriture, son comportement, ses lieux de rencontres ou le choix de son travail. Le style de vie englobe une multitude de pratiques, bien que les pratiques consommatoires occupent la part importante dans la définition proposée par Giddens.

Pour désigner l'ensemble des actions individuelles, la notion de style de vie chez Giddens suggère qu'il existe également derrière ces pratiques une certaine unité : « Un style de vie implique un groupe d'habitudes et d'orientations et en conséquence, il se caractérise par une certaine unité, importante pour le sentiment continu de la sécurité ontologique, qui lie les choix d'une façon plus ou moins ordonnée⁴. » Le style de vie donne à l'individu un cadre d'action unifié. Les pratiques routinières d'un style de vie sont des pratiques plus ou

¹ *Ibid.*, p. 5.

² « *Self-identity [...] is the self as reflexively understood by the person in terms of her or his biography.* » (*Ibid.*, p. 53, traduction personnelle).

³ « *A lifestyle can be defined as a more or less integrated set of practices which an individual embraces, not only because such practices fulfill utilitarian needs, but because they give material form to a particular narrative of self-identity.* » (*Ibid.*, p. 81, traduction personnelle).

⁴ « *A lifestyle involves a cluster of habits and orientations, and hence has a certain unity – important to a continuing sense of ontological security – that connects options in a more or less ordered pattern.* » (*Ibid.*, p. 82, traduction personnelle).

moins cohérentes. Cette cohérence est assurée par la réflexivité individuelle qui guide les choix et les usages des produits et des pratiques. Giddens remarque cependant que les pratiques sont mobilisées en fonction du contexte de l'action. L'individu pourrait s'en dispenser ou en adopter différentes versions d'un endroit à l'autre. L'unité d'un style de vie n'est pas donc absolue.

Bien qu'il observe que les styles de vie restent influencés par l'environnement social et médiatique et les conditions socioéconomiques des individus, l'individualisation fait que ce ne sont plus des styles de vie de groupes et de classes sociales. Chacun est concerné par la planification réflexive de sa vie. Par conséquent, Giddens n'associe pas des différences de styles de vie aux rapports sociaux de classes. Les styles de vie ne reflètent pas l'appartenance à des groupes socio-économiques.

Si Anthony Giddens souligne le caractère réflexif des styles de vie et des identités individuelles qui se construisent à travers leur cadre unificateur, la recherche du sociologue britannique Mike Featherstone porte davantage sur la dimension esthétique des styles de vie individualisés.

3.2.2. Les styles de vie esthétiques

L'analyse de Featherstone éclaire particulièrement dans son ouvrage *Consumer Culture and Postmodernism* (1991)¹ l'usage du terme de « style » dans le concept de style de vie. Le style est en effet à associer à l'aspect esthétique d'une façon de vivre propre à la culture de consommation. Rappelons que l'esthétique est l'une des valeurs centrales dans l'histoire de la culture de consommation. Featherstone montre que l'expérience esthétique de la culture de consommation est née de deux ressources. Il s'agit d'une part de l'« esthétisation de la vie quotidienne² » (en anglais : « *aestheticization of everyday life* ») par la culture de consommation grâce à la présence grandissante de l'art dans la production par le design, l'emballage, la mode ou la publicité. D'autre part, c'est un processus de « transformation de la vie en l'œuvre d'art³ » (en anglais : « *turning life into a work of art* ») annoncée par l'avant-garde et appréciée par la « nouvelle classe moyenne » (en anglais : « *new middle class* ») qui le propage dans la société⁴ : « Il ne s'agit pas du fait qu'une nouvelle petite bourgeoisie promeut un style particulier, mais plutôt qu'elle adopte et promeut

¹ M. FEATHERSTONE, *Consumer Culture and Postmodernism*, London – Thousand Oaks – New Delhi, Sage Publications, 1991.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 66.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

l'intérêt général en style lui-même¹. » Pour l'individu, ces dynamiques résultent d'une esthétisation de soi par des styles de vie, c'est-à-dire dans des façons de vivre à dimension stylisée. Le style de vie qui découle du processus d'esthétisation de la vie est un mode de vie dans lequel la frontière entre l'art et la vie quotidienne devient floue.

Au quotidien, le style de vie renvoie à « l'individualité, l'expression de soi et à la conscience de soi stylisée » (en anglais : « *individuality, self-expression, and a stylistic self-consciousness* »), qui s'expriment à travers « le corps, les vêtements, la parole, les loisirs, les préférences en nourriture et en boisson, la maison, la voiture, le choix des vacances, etc.² ». De cette façon, l'individu montre son individualité et son style par des produits de consommation qui stylisent son corps, ses activités de loisirs ou même sa voiture. Ces produits sont soumis au jugement discriminatoire du goût. L'esthétique prime ainsi quotidiennement dans les choix. Si ces choix sont individuels, ils peuvent exprimer l'appartenance à un groupe qui partage le même style. Mais bien que ce soit tout particulièrement la nouvelle classe moyenne qui tend vers cette stylisation de la vie, il ne s'agit pas toutefois de dire, pour Featherstone, que les styles de vie répondent à une classification sociale, pointant sur leur instabilité et leur caractère moins hiérarchisé.

En résumé, la notion de style de vie devient pour Giddens et Featherstone un modèle culturel individuel de façon de vivre dans la culture de consommation. Ces auteurs soutiennent l'idée d'une liberté individuelle dans le choix du style de vie. Si Bourdieu fige l'appropriation du style de vie d'un individu en l'associant aux classes, il est cependant possible de reprocher à Giddens et à Featherstone leur vision individualiste trop prononcée. Comme le constatent d'ailleurs aussi les sociologues Bauman et May pour qui l'absence d'inégalité dans les propos de différents auteurs signifie l'adoption de l'idéologie du marché ouvert à tous, ce qui cache des inégalités de classe, d'ethnicité, de sexe qui sont des barrières d'accès³. Cette idéologie prétend l'accessibilité de la marchandise par tous moyennant le prix, comme seul élément de discrimination. Or, si « toutes les marchandises ont du prix » (en anglais : « *[a]ll commodities have a price tag* »), « [c]es prix sélectionnent le groupe de clients potentiels⁴ » (en anglais : « *[t]hese tags select the pool of potential customers* ») : l'accès à des produits de consommation pour construire et afficher un style de vie n'est pas égalitaire et dépend du pouvoir d'achat de l'individu. Par conséquent, tous les styles de vie ne sont pas l'affaire de toute la société, mais ils ne concernent que des classes sociales particulières. Comme le constatent Bauman et May : « Ils [les styles de vie] ne

¹ « Here it is not a question of the new petite bourgeoisie promoting a particular style, but rather catering for and promoting a general interest in style itself. » (*Ibid.*, p. 91, traduction personnelle).

² « [...] body, clothes, speech, leisure pastimes, eating and drinking preferences, home, car, choice of holidays, etc. » (*Ibid.*, p. 83, traduction personnelle, traduction personnelle).

³ Z. BAUMAN – T. MAY *op. cit.*, p. 160-161.

⁴ *Ibid.*, p. 159 (traduction personnelle).

véhiculent pas l'égalité par le simple fait de rassembler des objets disponibles dans les magasins¹. » En effet, « les styles de vie tendent à devenir propres aux classes² ».

De surcroît, ce ne sont que dans certaines classes, notamment la bourgeoisie et les classes moyennes, pour qui la consommation, l'identité du consommateur et les styles de vie sont valorisés, comme par exemple grâce à leur utilisation réflexive des objets³. Si les produits de consommation ne sont pas accessibles à tout le monde, tous les styles de vie ne se valent pas. Sans partager le déterminisme social de Bourdieu, les auteurs contemporains montrent donc que l'accès et l'adoption de styles de vie dépendent de la position sociale de l'individu et de sa possession de différentes ressources.

Nous venons de présenter la notion de style de vie qui se structure en fonction du statut ou de la classe. Par ailleurs, le style de vie est un objet du projet réflexif et esthétique des individus, largement détaché des positions socio-économiques. À travers nos recherches nous pouvons constater que les styles de vie sont des cadres culturels pour la construction de soi. En complément de la théorie du développement de soi réflexif chez Giddens, nous souhaitons analyser d'autres théories relatives à l'identité pour nous permettre de mieux comprendre la portée de cette notion dans la culture de consommation.

4. Les identités sociales dans la culture de consommation

La notion d'identité, l'idée de savoir qui nous sommes, est au centre d'un style de vie. Comme le constate Lury, les identités prolifèrent dans la culture de consommation⁴. En sociologie, nous pouvons distinguer l'identité comme rôle social et l'identité de soi. L'identité comme rôle social se rapporte, comme l'explique le sociologue français Claude Dubar, à la notion d'appartenance : « [L]'identité, c'est l'appartenance commune⁵. » Cette conception du rôle social de l'identité est notamment développée Berger et Luckmann¹. Le rôle social représente une construction sociale objectivée, issue de l'extériorisation des actions individuelles, puis intériorisée par la socialisation individuelle pour former l'individu lui-même. Les rôles sociaux sont théorisés en tant qu'identités sociales intériorisées et affichées pour l'extérieur. Ils sont construits par des formes d'actions typifiées. Ce sont des façons typiques

¹ « The fact that they [lifestyles] are assembled from items that are available in shops does not make them vehicles of equality. » (*Ibid.*, p. 160).

² « [...] lifestyles tend to become class-specific. » (*Ibid.*, p. 160).

³ C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 196-197 ; D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 14.

⁴ C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 192.

⁵ C. DUBAR, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2010⁴, p. 3.

de se comporter, de se présenter et de réagir dans toutes sortes de situations sociales : « Un segment du soi est objectivé en fonction des typifications socialement disponibles. Ce segment est le véritable “soi social”². »

À côté de l'identité comme le rôle social, Dubar distingue l'identité de soi qui est associée à la conception de soi. Elle correspond à l'idée moderne de l'individu doté d'un centre³. Dubar la qualifie d'« identité personnelle⁴ ». Il s'agit d'une identité qui est une conception de soi comme acte d'interprétation ou de connaissance de soi. L'identité est ainsi une forme de la conscience de soi. Pour Dubar, cette identité n'est pas une identité sociale. Or, pour le sociologue britannique Richard Jenkins toute identité est sociale parce qu'elle se construit à travers les relations sociales⁵. Elle se rapporte à ce que l'individu est ou n'est pas par rapport aux autres et leurs identités, leurs perceptions de soi et celles des autres. L'identité est par définition changeante parce qu'elle est construite continuellement. Les identités de soi sont donc aussi déterminées par la société et représentent des identités sociales.

Le concept d'identité de soi est développé par plusieurs auteurs. Nous souhaitons d'abord l'analyser par une approche psychologique, puis à travers sa théorisation philosophique.

4.1. L'identité psychologisée

La sociologue franco-israélienne Eva Illouz montre dans l'ouvrage *Saving the Modern Soul* (2008)⁶ qu'il se forme en Occident⁷ une forme discursive de soi, celle de soi psychologisé, dont nous avons déjà relevés les indices en parlant de la psychologisation du bouddhisme, de soi réflexif et des livres thérapeutiques. Pour Illouz, nous assistons à la domination du discours thérapeutique pour parler de soi⁸. Il s'est en effet développé un « nouveau langage du soi⁹ » (en anglais : « *new language of the self* »). Cette transformation signifie qu'il est devenu courant de parler de soi en termes psychologiques. Dorénavant, il

¹ P. L. BERGER – T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*. Avant-propos de D. Martuccelli, postface de F. de Singly (trad. de l'allemand par P. Taminioux, revue par D. Martuccelli), Paris, Armand Colin, 2012.

² *Ibid.*, p. 136.

³ Richard Jenkins montre que l'identité de soi n'est pas absente de la société traditionnelle. Elle est par exemple contenue dans la doctrine de salut (R. JENKINS, *Social Identity*, London – New York, Routledge, 2004², p. 11).

⁴ C. DUBAR, *op. cit.*, p. 5.

⁵ R. JENKINS, *op. cit.*, p. 4.

⁶ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-help*, Berkeley, University of California Press, 2008.

⁷ Voir pour le contexte français R. CASTEL – J.-F. LE CERF, « Le phénomène “psy” et la société française », *Le Débat* 2/2 (1980), p. 39-47.

⁸ C'est Elias qui montre comment l'individualisation, parallèle à la monopolisation de la violence par l'État, aboutit à la maîtrise émotionnelle et l'émergence de la psychanalyse dans un processus historique (N. ELIAS, *op. cit.*).

⁹ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*, p. 5.

est normal de décrire ses états sentimentaux et de se référer à des expériences traumatisantes du passé, à l'inconscient ou à des traits de caractère, etc. Ce nouveau langage de soi trouve son origine immédiate dans la psychologie qui devient une nouvelle ressource culturelle.

Pour Illouz, cette forme culturelle psychologique est contenue dans les pratiques quotidiennes et elle est institutionnalisée dans différentes sphères sociales et étatiques en tant que connaissance formelle. Elle pénètre aussi dans la culture grâce à l'expansion du marché des livres psychologiques et du développement personnel ou d'émissions télévisées dévoilant publiquement la vie privée à l'exemple du fameux talk-show d'Oprah Winfrey aux États-Unis. De façon plus générale, la culture de consommation, par l'institution du marché et l'importance accordée à soi, à l'identité, au bonheur, à la vie quotidienne, a contribué à accentuer les caractéristiques d'un soi psychologisé et a contribué à le propager¹ : « [L]a culture de consommation a été l'un des lieux principaux d'accueil de la thérapie². »

En traçant l'histoire de ce discours de soi, Illouz revient surtout à la naissance de la psychologie de Sigmund Freud du début du XXe siècle³. La psychanalyse entraîne la vie quotidienne et la famille au centre de ses intérêts pour ancrer le soi et pour entamer sa connaissance. Le soi devient intériorisé et sa connaissance suppose l'analyse de la vie privée, qui se fait par une introspection détachée et rationnelle de la vie intérieure et des émotions. Par la maîtrise de soi, le soi malade est transformé et libéré : « La psychanalyse est une méthode rationnelle qui exhorte la connaissance de soi à travers l'usage du regard détaché de soi, dans le processus de l'examen de soi qui confère la liberté et la maîtrise de soi⁴. » Pour la psychanalyse, ce processus s'accomplit par la parole sur soi dans un dialogue avec un thérapeute.

Ce langage thérapeutique se répand progressivement à partir de la Première Guerre mondiale et plus particulièrement au cours des années 1960 aux États-Unis, grâce à l'introduction de la psychologie dans la culture populaire⁵. Elle s'y associe avec la culture du développement personnel grâce à son alliance avec la culture des valeurs populaires de bonheur, d'amélioration de soi et d'autonomie. Cette association de la psychologie à la culture du développement personnel lui permet de développer un nouveau narratif : pour faire face aux événements de rupture de la vie, elle préconise la réalisation de soi⁶. Les psychologues de cette époque théorisent le soi en tant que soi qui procède à son amélioration continue : « Le but de la thérapie est devenu progressivement d'aider à réaliser

¹ Cf. *Ibid.*, p. 109, 161-162.

² « [...] *consumer culture has been one of the main venues for therapy.* » (*Ibid.*, p. 180, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 24-56.

⁴ « [...] *psychoanalysis is a rational method that enjoins self-knowledge through the use of a detached gaze on oneself in a process of self-examination that ultimately bestows freedom and self-mastery.* » (*Ibid.*, p. 50, traduction personnelle).

⁵ *Ibid.*, p. 14, p. 153-156.

⁶ *Ibid.*, p. 159-176.

le soi authentique¹. » Dans les discours des thérapeutes, cette amélioration de soi procure à l'individu de l'estime morale, parce qu'il est tenu responsable de ce développement de ce soi authentique : « [L]e soi est particulièrement tenu responsable pour la transformation de soi sans l'être pour ses faiblesses². » Les manquements à l'injonction de la réalisation de soi font implicitement de l'individu un être malade. Pour le guérir, il faut passer par la narration de soi dans laquelle l'individu réalise ses défauts et s'améliore. Cette communication de soi, de sa vie et de ses souffrances, s'effectue dans des groupes de soutien ou chez le thérapeute. Le développement de soi devient ainsi une valeur et une obligation dans la culture thérapeutique. C'est tout particulièrement sous cette forme de la réalisation de soi que la psychologie se démocratise. Cette démocratisation est encore encouragée par la floraison du marché littéraire dans le domaine du développement personnel et de conseils de tous genres.

D'après les psychologues, le soi désengagé introduit également de nouvelles formes de sociabilité³. C'est une sociabilité à la base de la communication. D'une part, il impose une sociabilité communicative dans laquelle les valeurs d'égoïsme, d'efficacité et d'instrumentalité sont légitimes. Elles résultent de l'importance accordée au contrôle émotionnel dans la communication, notamment dans les organisations, leur fonctionnement interne et dans la délivrance de services aux clients. Les états émotionnels sont objectivés et contrôlés pour rendre la communication possible : « Le contrôle émotionnel montre ainsi du doigt un modèle de sociabilité dans lequel il est nécessaire de montrer la capacité de s'éloigner de la portée des autres afin de mieux coopérer avec eux⁴. » Cette communication demande un « soi sociable » (en anglais : « *sociable self* ») qui est en même temps un « soi désengagé » (en anglais : « *disengaged self* »), détaché de ses émotions⁵. D'autre part, tout en respectant la primauté du contrôle émotionnel, il impose le partage des émotions dans l'intimité relationnelle, notamment dans le couple amoureux : « [L]es émotions deviennent les objets d'échanges dans une interaction, mais cet échange se fait dans un langage neutre et très subjectif⁶. »

La culture psychologique introduit une culture émotionnelle qui demande de l'introspection de soi, de ses émotions et leur maîtrise réflexive⁷. Dans cette conception de soi psychologique, les émotions deviennent des objets à connaître et à maîtriser

¹ « *The goal of therapy thus increasingly became to help one realize one's own authentic self* » (*Ibid.*, p.159, traduction personnelle).

² « *[A self] is highly responsible for self-transformation, yet it is not held morally accountable for its deficiencies.* » (*Ibid.*, p. 185, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 59, 103.

⁴ « *Emotional control thus points to a model of sociability in which one must display the ability to remove oneself from the reach of others in order to better cooperate with them.* » (*Ibid.*, p. 104, traduction personnelle).

⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁶ « *[...] emotions become objects to be exchanges in an interaction, but they are exchanged in a language that is both neutral and highly subjectivist.* » (*Ibid.*, p. 135, traduction personnelle).

⁷ *Ibid.*, p. 60-142.

rationnellement. Dans la théorisation d'Illouz, ce modèle émotionnel est surtout associé aux femmes des classes moyennes et se généralise progressivement chez les hommes appartenant à ces classes :

« La psychologie à travers son accent sur la parole et les émotions privilégie naturellement les compétences qui sont socialement définies comme féminines, comme l'introspection émotionnelle, la verbalisation, et la centralité du langage dans une relation intime. En fait, il est possible de dire que c'est parce que la psychologie fait appel aux femmes et aux hommes d'adopter une attitude de soi typiquement féminine (refléter ses émotions, les exprimer et les comprendre) qu'elle contribue à la féminisation de la culture émotionnelle de façon générale, demandant aux hommes de communiquer verbalement, d'être réflexifs et émotionnels¹. »

L'expression des émotions attribuée traditionnellement aux femmes des classes moyennes concerne également la vie des hommes qui doivent aussi développer leur potentiel émotionnel, l'écoute attentive, et entreprendre de l'introspection de soi en même temps que verbaliser leurs émotions dans leur vie intime. Illouz caractérise ce changement comme une féminisation de la culture émotionnelle. Parallèlement, le discours thérapeutique contribue au développement de nouvelles conceptions de la masculinité qui doit devenir réflexive, introspective, expressive et communicative, c'est-à-dire reconnaître le versant émotionnel de soi et parvenir à exprimer et à maîtriser leurs émotions². Mais ce changement concerne une nouvelle fois, selon Illouz, les hommes des classes moyennes.

Aussi, malgré sa démocratisation, Illouz défend l'idée que le discours thérapeutique n'est qu'une affaire de classes moyennes³ parce qu'il correspond à leur culture émotionnelle introspective et réflexive⁴ et à leur vision de sujet :

« [L]’individualisme des classes moyennes et des classes moyennes supérieures peut être caractérisé de “l’individualisme psychologisé et doux”, qui accentue le sentiment de la singularité, de l’individualité et de la confiance en soi ainsi que les émotions, les besoins et les désirs du soi psychologique⁵. »

Ces classes sociales peuvent également monétiser leurs compétences émotionnelles au travail qui, en soi, leur demande d'en disposer. Pour Illouz, ce regard du sujet doté de l'individualité exprimant des états émotionnels n'est pas propre aux classes populaires. Il manque dans leur espace de travail. Ces classes expriment une autre forme de

¹ « Psychology – with its emphasis on talking and feelings – naturally privileged skills that were socially defined as women's, such as emotional introspection, verbalization, and the centrality of language in intimate relationships. In fact, we may even say that because psychology called on women and men to adopt a quintessentially woman's attitude toward the self (to reflect on one's feelings, express them, and understand them) it contributed to a feminization of emotional culture in general, calling on men to become verbal, reflexive, and emotional. » (Ibid., p. 124, traduction personnelle).

² Ibid., p. 217-222.

³ Freud lui-même ne considérait pas les classes populaires comme destinataires de la psychanalyse : « Freud was skeptical about poor people's willingness to part with their neuroses » (Ibid., p. 153).

⁴ « Middle-class emotional culture has been characterized by an intense introspectiveness and reflexivity » (Ibid., p. 150, traduction personnelle)

⁵ « [...] middle- and uppermiddle-class individualism can be characterized as “soft psychologized individualism”, emphasizing a sense of uniqueness, individuality, and self-confidence as well as the emotions, needs, and desires of the psychological self. » (Ibid., p. 235, traduction personnelle).

l'individualisme : « L'individualisme des hommes et des femmes des classes populaires se caractérise par les narratifs de la lutte avec l'adversité ; c'est un individualisme rude qui accentue la méfiance, la dureté et la force physique¹. »

Cependant, la sociologue américaine Jennifer M. Silva montre dans son étude sur les jeunes adultes de la classe ouvrière aux États-Unis qu'ils « abandonnent les narratifs traditionnels de l'âge adulte pour le modèle thérapeutique de la souffrance psychique et de la transformation de soi² ». Ces jeunes mobilisent le cadre narratif du soi thérapeutique pour expliquer leur difficile situation et pour chercher des pistes pour améliorer leur vie par la transformation du passé familial douloureux³. Mais, d'après l'auteure, leur manque de moyens financiers rend cet accomplissement psychologique impossible. Nous pouvons en conclure que si le cadre explicatif psychologique s'étend au-delà les classes moyennes, sa réalisation reste socialement déterminée.

Pour comprendre le soi dans la culture de consommation, il faut prêter attention à la place occupée par la thérapie dans cette culture. Il résulte de cette imprégnation de discours thérapeutiques une vision de soi doté de l'intérieur, qu'il faut connaître et raconter, et dont les émotions sont à maîtriser. La culture de consommation la propage par l'industrie culturelle de développement de soi. Pour le philosophe canadien, Charles Taylor, ce soi psychologisé s'appuie sur les racines historiques plus profondes d'un soi authentique, réflexif et expressif.

4.2. L'identité authentique, réflexive et expressive

Au cours de notre présentation théorique, nous avons rencontré à plusieurs reprises le philosophe Taylor. Il a aussi été mobilisé par Heelas et Woodhead *et al.* pour expliquer les nouvelles tendances religieuses autour du religieux subjectif. McMahan fait référence à lui et à ses analyses de la rationalité ou de l'intériorité dans l'interprétation de la modernisation du bouddhisme. C'est également lui que nous croisons lorsque nous cherchons à comprendre la culture de consommation et l'importance qu'elle accorde à la mode et à l'expression individuelle qui représentent, pour Taylor, la radicalisation de la culture d'authenticité. Il convient ainsi d'analyser le concept d'identité chez ce philosophe canadien.

¹ « *The individualism of the working-class men and women is characterized by narratives of struggle with adversity; it is a rugged individualism that emphasizes distrust, toughness, and physical strength.* » (*Ibid.*, p. 235, traduction personnelle).

² « [...] *relinquish traditional narratives of adulthood for a therapeutic model of psychic suffering and self-transformation* » (J. M. SILVA, « *Becoming a Neoliberal Subject. Working-Class Selfhood in an Age of Uncertainty* », <blogs.sciences-po.fr/.../05/Jennifer-Silva-POLINE-2011-11.pdf>, le 29/04/2017, p. 7, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 1.

Notons dès à présent la fluidité conceptuelle du traitement de l'identité chez Taylor qui pousse la philosophe Ruth Abbey à « utiliser de façon interchangeable les notions de soi, de personne et de sujet ainsi que de statut de soi, de statut de personne et d'identité¹ ». Nous nous conformons à cet usage, préférant surtout utiliser le concept de sujet pour parler de ce « soi » taylorien et ne pas donner place à sa confusion avec celui de l'ego. Avec le concept de sujet, nous nous intéresserons également aux conceptions sur la moralité parce que Taylor lie le sujet et la moralité – le comportement juste vis-à-vis d'autrui et plus largement ce qui est bon – : « Notre identité est ce qui nous permet de définir ce qui importe ou non pour nous². » Toutefois, nous scindons ces deux notions de sujet et de moralité pour aborder, dans un premier temps, le concept taylorien de moralité avant de développer sa vision du sujet, tout en reconnaissant que cette division reste très artificielle³.

En ce qui concerne la réflexion morale, il faut établir d'après Taylor les cadres de référence ou les horizons moraux qui donnent le sens à la vie individuelle et encadrent l'action morale⁴ parce que « [m]on identité se définit par les engagements et les identifications qui déterminent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux essayer de juger cas par cas ce qui est bien ou valable, ce qu'il convient de faire, ce que j'accepte ou ce à quoi je m'oppose⁵ ». Il faut donc comprendre quel est l'horizon moral du sujet contemporain et chercher ce qui a de la signification pour lui. C'est dans son ouvrage *Malaise de la modernité* (1994)⁶ qu'il nous apporte la réponse de l'éthique de l'authenticité.

Dans ce livre, Charles Taylor s'interroge sur ce qui est bon en soi en partant de trois « malaises » contemporains, à savoir : l'individualisme, l'instrumentalisme et la perte de la liberté politique. L'individualisme est souvent associé au narcissisme. Le domaine de la raison instrumentale semble s'éteindre à l'infini, avec la recherche des moyens les plus efficaces pour atteindre des fins voulues. Finalement, les gens ne s'intéressent plus à la vie politique. Mais l'individualisme moderne cache l'idéal de l'authenticité qui est un horizon moral. L'horizon moral de sens n'a alors pas disparu ; il se trouve dans l'éthique de l'authenticité. Il s'agit de l'idéal moral de la sincérité vis-à-vis de soi-même, parce que le sujet vise une meilleure vie. Il cherche l'épanouissement de soi pour accomplir cet idéal moral de l'authenticité, pour être vrai envers lui-même : « Chaque individu aspire à sa façon à avoir une bonne vie¹. »

Pour Taylor, la culture de l'authenticité est une culture moderne, tirant son origine du *cogito* cartésien et des romantiques du XVIIIe siècle, comme nous le verrons ultérieurement

¹ « [...] use the terms of self, person and subject, as well as selfhood, personhood and identity, interchangeably » (R. ABBEY, *Charles Taylor*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2000, p. 57, traduction personnelle).

² C. TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* (trad. de l'anglais par C. Melançon), Paris, Seuil, p. 49.

³ R. ABBEY, *op. cit.*, p. 9.

⁴ C. TAYLOR, *Les sources du moi...*, *op. cit.*, p. 15-147.

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, *op. cit.*

plus en détail. Elle reflète le « tournant subjectif global de la culture moderne² ». De la source de l'autorité morale extérieure, le sujet moderne tourne son regard dans ses profondeurs intimes. Les êtres humains sont considérés comme « dotés d'un sens moral, d'une intuition de ce qui est bien et de ce qui est mal³ ». Ce sont des sentiments individuels qui décident de l'action morale. Mais à l'époque actuelle le sujet a perdu ce lien à ses sentiments, notamment à cause de la raison instrumentale, et il cherche à y avoir accès pour être un sujet authentique. La recherche du rapport authentique et moral envers soi-même est une idée moderne. Cet idéal de l'authenticité exige la découverte et la formation du sujet. Il devient crucial pour lui d'avoir ce rapport authentique et moral envers lui-même comme une orientation de la vie. En se connectant à ses sentiments intérieurs, le sujet exprime sa véritable identité, son originalité :

« Je réalise une potentialité qui est proprement mienne. Tel est le fondement de l'idéal moderne de l'authenticité, ainsi que des objectifs d'épanouissement de soi ou de réalisation de soi dans lesquels on le formule le plus souvent. C'est cet arrière-plan qui confère sa force morale à la culture de l'authenticité⁴. »

Le philosophe canadien conçoit ensuite le sujet moral dans des relations sociales. L'identité se fait dans un dialogue, d'où l'importance de la langue et d'autres moyens de communication⁵. L'horizon de sens doit d'abord se construire par rapport à des « questions qui comptent », qui dépassent l'individu comme l'histoire, la nature, les besoins des autres. Cet horizon de signification empêche la perte de sens. Il doit être validé dans une relation sociale. Le sujet se définit surtout par rapport aux « autres qui comptent », son entourage et sa communauté de référence, leur demandant une reconnaissance⁶. L'idéal de l'authenticité s'appuie donc sur la relation avec les autres qui ne doit pas être instrumentale. En cela il s'oppose à l'épanouissement de soi moderne. La reconnaissance est particulièrement importante de la part des proches, ce qui explique la place de la vie privée pour l'identité. Le sujet se connaît à travers des relations personnelles, des relations amoureuses et amicales. Même pour les constituer, il faut être conscient de soi. La culture de l'authenticité préfère autant ces relations sentimentales que des relations de politesse et de justice caractéristiques pour la sphère sociale. En effet, l'identité se forme aussi à l'échelle de la société par le dialogue et l'égale reconnaissance.

Taylor souligne que « l'idéal d'authenticité invite à une vie plus responsable, (potentiellement) plus pleine et plus différenciée, parce qu'elle serait mieux accordée à ce

¹ *Ibid.*, p. 25.

² *Ibid.*, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵ *Ibid.*, p. 39-48.

⁶ *Ibid.*, p. 54.

que nous sommes¹ ». La culture de l'authenticité responsabilise le sujet, et le lie à un autre élément de l'authenticité : « L'authenticité, parce qu'elle implique l'originalité, appelle à la révolte contre les conventions². » Le sujet authentique refuse les normes sociales. Pour finir sa partie sur l'éthique de l'authenticité, il résume l'authenticité ainsi :

« Schématiquement, on peut dire que l'authenticité (a) implique (i) une création et une construction aussi bien qu'une découverte, (ii) une originalité, et souvent (iii) une opposition aux règles sociales et même, éventuellement, à ce que nous reconnaissons comme la morale. Mais il est vrai aussi, comme nous l'avons vu, qu'elle (b) requiert (i) une ouverture à des horizons de signification (car sans eux la création perd la perspective qui peut la sauver de l'insignifiance), et (ii) une définition de soi dans le dialogue³. »

Taylor plaide finalement pour l'authenticité dont le futur est incertain parce que la société moderne dirige davantage les individus vers l'atomisme et l'instrumentalisme.

Tournant son regard vers le sujet lui-même, thématique principale de l'ouvrage *Les sources du moi* (1998), Taylor en dit qu'il est animé par des biens qui sont des choses qui comptent pour lui⁴. Ce sont ces biens qui orientent sa vie. Le sujet peut en trouver la source en Dieu ou en soi parce que les sources morales s'intériorisent. Nous nous intéresserons à cette deuxième catégorie de biens qui sont rattachés au sujet rationnel ou au sujet expressif. D'après Taylor, le sujet rationnel se forme à partir de l'idéal de la raison instrumentale et du sujet désengagé initié par René Descartes (1596-1650)⁵. Sa réflexivité radicale introduit un nouveau regard sur le soi. Le sujet prend une position réflexive de soi, de ses sentiments et de son corps, en s'objectivant. Il adopte aussi ce regard vis-à-vis du monde, et place ainsi le soi et le monde sous le contrôle de la raison. C'est le mouvement intellectuel du sujet désengagé. Le sujet moderne peut ainsi se définir lui-même. Ce sujet désengagé représente un idéal de liberté et d'autonomie.

Si la réflexivité radicale cartésienne impose la recherche de la connaissance à l'intérieur de l'individu comme un « sujet dans son essence générale », Michel de Montaigne (1533-1592) conceptualise la connaissance comme une conscience de son intérieur propre à chacun⁶. Le sujet cherche à se connaître dans sa singularité. C'est cette réflexivité qui est adoptée par l'individu moderne : la maîtrise et l'exploration de soi⁷.

Taylor associe cette découverte de soi aussi avec l'expressivisme. Il faut exprimer ce qu'on trouve à l'intérieur. Chez les romantiques du XVIIIe siècle, le sujet se tourne vers son

¹ *Ibid.*, p. 79-80.

² *Ibid.*, p. 73.

³ *Ibid.*, p. 73-74.

⁴ C. TAYLOR, *Les sources du moi...*, op. cit., p. 15-114.

⁵ *Ibid.*, p. 193-210.

⁶ *Ibid.*, p. 236-237.

⁷ *Ibid.*, p. 241.

intérieur sentimental pour trouver de l'autorité à ses actions¹. Il commence à être perçu comme un sujet doté de pouvoirs expressifs. En réaction à la domination de la raison instrumentale, se formule l'expressivisme qui privilégie les sentiments, les intuitions, la nature et la profondeur intérieure du sujet. Le sujet expressiviste vise l'authenticité. Le sujet unique est donc un héritier du romantisme. Possédé par des pouvoirs de création et d'expression de soi, il cherche la possibilité de s'exprimer par les mots et par les activités. Pour Taylor le moyen d'expression de soi par excellence est l'art. C'est la voix intérieure de chacun qui régit ses agissements, les valeurs imposées de l'extérieur deviennent inacceptables. Taylor dénomme cette culture « la culture de l'authenticité ». Ces ressources morales de réflexivité et d'expressivité sont autant complémentaires que contradictoires :

« Le sujet moderne ne se définit plus simplement par le pouvoir de maîtrise rationnelle désengagée, mais aussi par ce nouveau pouvoir d'autoformulation expressive – pouvoir qui a été attribué à l'imagination créatrice depuis l'époque romantique. À certains égards, ce pouvoir va dans le même sens que le précédent : il accroît le sens de l'intériorité et conduit à un subjectivisme encore plus radical et à une intériorisation des sources morales. Mais, à d'autres égards, ces pouvoirs sont en tension². »

Si nous rajoutons encore d'autres biens existants, l'individu devient fragmenté.

Le tournant subjectif implique aussi l'affirmation de la vie ordinaire³. La manière de vivre s'introduit au centre de l'attention du sujet moderne⁴ que Taylor entend de façon large au-delà de la vie privée comme « les aspects de l'existence humaine qui se rattachent à la production et à la reproduction, c'est-à-dire le travail, la fabrication des biens nécessaires à la vie, notre vie en tant qu'êtres sexuels, y compris le mariage et la famille⁵ ». L'identité individuelle s'exprime principalement pour le sujet moderne dans cette vie ordinaire.

Notons finalement que cette conception de l'individu authentique est historiquement et géographiquement située. Elle se développe en Europe et aux États-Unis dans les classes éduquées à partir de la période romantique du XVIII^e siècle⁶. Pour la sociologue britannique Beverly Skeggs, vers qui nous reviendrons encore dans le prochain chapitre, cette dernière caractéristique nous fait comprendre qu'il faut inscrire le sujet authentique dans une analyse des classes⁷. Le soi ne peut pas qu'être revendiqué et développé par certaines personnes. La raison en est la possibilité de l'accès à des sources qui sont indispensables pour réaliser et produire ce type de soi. Ce sont des représentants des classes moyennes, contrairement à ceux des classes populaires, qui peuvent revendiquer le statut d'individus à soi authentique, réflexif, responsable et discipliné. Mais pour le

¹ *Ibid.*, p. 461-489.

² *Ibid.*, p. 489.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ *Ibid.*, p. 273.

⁶ *Ibid.*, p. 494.

⁷ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 19-26.

sociologue britannique Stephanie Lawler, la recherche de profondeur s'est normalisée au-delà des classes moyennes grâce à la valorisation positive des goûts et des compétences de ces dernières¹. Pour Taylor lui-même, cette expansion s'associe notamment à la culture de consommation qui, à l'exemple de la mode, radicalise la culture d'authenticité².

Pour Taylor, la culture d'authenticité défend l'idée que l'individu est doté de profondeur qu'il cherche à découvrir. Ce soi authentique s'exprime aussi dans son comportement par son exigence de reconnaissance. La compréhension de ce soi nous permet également d'interpréter les phénomènes propres à la culture de consommation et l'importance de sa valeur d'authenticité. Aussi, pour clore ce chapitre sur les styles de vie et les identités dans la culture de consommation convient-il encore de nous questionner à propos de l'identité religieuse.

5. Les identités religieuses dans la culture de consommation

Nous avons vu précédemment que les identités sociales se distinguent entre les rôles sociaux et la conscience de soi. La sociologie des religions théorise surtout l'identité en tant que rôle social, celui du converti. Il n'est certainement pas ici question de résumer toute la littérature portant sur la conversion religieuse. Nous souhaitons plutôt analyser la conversion comme forme d'identité chez quelques auteurs centraux, dont en particulier les sociologues Berger et Luckmann et Hervieu-Léger.

Dans la sociologie des religions, à l'identité de la conscience de soi correspondrait la mobilisation du concept taylorien repris par Heelas et Woodhead *et al.*, et surtout le concept du sujet religieux du sociologue canadien Raymond Lemieux pour qui le sujet individuel se construit à travers l'itinéraire de sens religieux.

5.1. L'identité du converti

Pour comprendre l'identité du converti chez Berger et Luckmann, il faut l'inscrire dans la sociologie constructiviste et celle de la sociologie de la connaissance et des identités sociales développées par ces auteurs dans les années 1960¹. Dans leur cadre théorique, l'identité sociale est une construction soutenue et légitimée par une structure de plausibilité

¹ S. LAWLER, « Introduction. Class, Culture and Identity », *Sociology* 39/5 (2005), p. 797.

² C. TAYLOR, *La diversité de l'expérience...*, *op. cit.*, p. 79-80.

qui est un système socioculturel de sens. La structure de plausibilité ordonne l'expérience. Elle donne également la clé de l'interprétation de cette expérience et procure du sens au monde. L'individu fait l'expérience du monde à travers la structure de plausibilité. Grâce à elle, le monde est pour lui plausible.

L'individu peut transformer cette réalité subjective en changeant de structure de plausibilité et en acquérant ainsi une nouvelle identité². Pour Berger et Luckmann, l'exemple en est la conversion religieuse dans laquelle l'acteur rompt avec son actuelle biographie en adoptant une nouvelle structure de plausibilité religieuse. Selon ces auteurs, la conversion s'accomplit par l'intermédiaire d'une nouvelle socialisation communautaire par le fait que la nouvelle identification se déroule nécessairement dans un cadre communautaire afin que son efficacité puisse être assurée : « C'est seulement à l'intérieur de la communauté religieuse, l'*ecclesia* que la conversion peut être effectivement maintenue comme plausible³. » Le converti a besoin de la communauté pour être soutenu dans sa conversion. Par conséquent, l'identité du converti est une identité communautaire basée sur la religion.

Cette approche de l'identité sociale comme rôle social formé par la religion est également propre à Hervieu-Léger qui apporte une typologie identitaire de pèlerin et de converti dans sa théorie de l'individualisation du croire contemporain dans l'ouvrage *Le pèlerin et le converti* (1999)⁴. Pour définir ces identités religieuses modernes, l'auteure part de la figure du pratiquant caractéristique de la religiosité traditionnelle. Cette forme de religiosité est stable et ordinaire et se traduit par une pratique obligatoire, institutionnelle, fixe, communautaire, territorialisée et répétée. Mais l'identité du pratiquant qui en résulte ne s'hérite plus dans la modernité en raison de la dissolution de la mémoire collective. Elle est remplacée par d'autres identités, et d'abord celle de la trajectoire religieuse de pèlerin qui se caractérise par des croyances et des appartenances fluides et mobiles et dont la pratique est volontaire, autonome, modulable, individuelle, mobile et exceptionnelle.

Pour Hervieu-Léger, cette identité pèlerine reste flottante jusqu'au moment où le pèlerin identifie son parcours à une lignée croyante. Il se transforme alors en un converti d'une religion, et retrouve de la stabilité dans l'adhésion à une religion institutionnelle. Dans le processus de l'identification religieuse, il s'agit pour l'auteure de l'adoption autonome et libre d'une identité du converti.

Nous voyons donc que, pour Hervieu-Léger, l'identification religieuse se caractérise par une rupture pour l'identité du converti et qu'elle est asystématique chez le pèlerin. Cette analyse de biographies rompues ou non cohérentes est pourtant effectuée dans le cadre

¹ P. L. BERGER – T. LUCKMANN, *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 251.

³ *Ibid.*, p. 251.

⁴ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*

conceptuel qui se sert des concepts de « cheminement » ou de « parcours¹ ». Or, dans l'analyse de la sociologue française, la cohérence propre aux « trajectoires d'identification² » n'est accessible qu'aux convertis. Ensuite, selon Hervieu-Léger, la conversion représente la seule et véritable identité religieuse dans la modernité³. Enfin, l'analyse des identités part d'une situation du passé et d'un rôle du converti comme traduisant des situations normatives par rapport auxquelles l'auteure délimite d'autres transformations modernes, ce qui peut maintenir dans l'ombre certaines autres logiques. Ces interrogations entraînent la recherche d'un regard complémentaire qui nous semble pouvoir être proposé par Lemieux. En effet, à l'identité définie par une tradition religieuse sous forme du rôle de converti, ce sociologue des religions canadien propose, au début des années 2000, une interprétation de l'identité subjective dans la construction continue.

5.2. L'identité religieuse dans l'itinéraire de sens

La deuxième conception de l'identité religieuse que nous souhaitons adjoindre aux rôles sociaux est rattachée à la conception de soi chez Lemieux dans son article « Bricolage et itinéraire de sens » (2003)⁴. Son approche déconnecte l'identité du rôle social du converti et l'associe au sujet dans sa continuité. Partant de l'analyse des croyances religieuses des Québécois dans les années 1990⁵, Lemieux théorise donc la notion d'itinéraire de sens qui peut complexifier la conceptualisation de l'identité religieuse par les figures de converti et de pèlerin. À la rupture, l'incohérence et au rôle social religieux prédéfini, il substitue une identification subjective dans le cadre d'un projet. L'identité est ainsi interprétée en tant que parcours de vie qui fait sens.

Pour Lemieux, l'itinéraire de sens est un parcours individuel de la construction de soi qui donne un sens subjectif à la vie individuelle. Les individus se situent dans « une trajectoire qui, dans leur propre regard et dans leur propre discours, structure le sens de leur vie⁶ ». Cette trajectoire est produite par les individus qui se réalisent dans ce processus. Ils y construisent leur identité. La cohérence de l'itinéraire de sens réside dans le regard subjectif qui intègre des éléments dans une quête à long terme.

¹ *Ibid.*, p. 99.

² *Ibid.*, p. 78.

³ Par exemple *Ibid.*, p. 99.

⁴ R. LEMIEUX, « Bricolage et itinéraires de sens », *Religiologiques* 26 (2003), p. 11-34.

⁵ R. LEMIEUX – M. MILOT (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval, 1992.

⁶ R. LEMIEUX, « Bricolage et itinéraires de sens », *op. cit.*, p. 19.

En tant qu'itinéraire, celui de sens est un processus « vers l'ailleurs » sans pour autant que son but soit défini¹. Les individus en présentent plutôt des « *relectures* d'une route parcourue dont, au départ, ils ne connaissaient pas le parcours² ». Il se caractérise par le progrès et l'amélioration de soi. Les individus se comprennent mieux et progressent dans leur vie. Cette progression porte également un sens moral : « Chaque pas est un choix éthique, une décision de vie³. » Puis, l'itinéraire se situe dans une continuité constante où l'individu « décide de continuer à marcher » et à « vivre⁴ », tout en étant marqué par des expériences de rupture, « inauguratrices d'un nouveau rapport à l'environnement⁵ ». Les ruptures sont réinterprétées afin que le narratif de la vie se poursuive malgré elles, ou grâce à elles lorsque les ruptures sont interprétées de façon positive comme des éléments de transformation. Autrement dit, on donne du sens à un mal, ce qui permet la cohérence du récit de la vie. Ces itinéraires de sens n'existent pas non plus sans un contexte individuel et culturel plus large, permettant à l'individu d'approfondir sa propre histoire : « Il n'y a pas d'itinéraire de sens pensable en dehors du poids des expériences déjà vécues, dans les possibilités et les limites d'une culture donnée⁶. »

Les contextes personnel et culturel jouent également un rôle important dans l'explication du phénomène de bricolage. Pour Lemieux, il faut situer la construction de l'itinéraire de sens dans un double contexte personnel – de ses expériences passées et à venir – et social, parce que les individus tirent de l'inspiration pour ce projet de sens en fonction de leurs expériences et dans un environnement religieux. Cet univers n'est « désordonné » que par rapport à un regard normatif de l'appartenance religieuse :

« Les sujets, qui adviennent en tant que sujet lorsqu'ils prennent le risque d'une décision quant à la recomposition du sens de leur vie, circulent dans cet univers. Celui-ci fournit les matériaux nécessaires ou utiles à leur survie. C'est à partir de lui qu'ils composent et non à partir d'une partition modèle, d'un catéchisme authentifié ou d'un dogme garanti par une institution autorisée⁷. »

Les individus bricolent ainsi leur itinéraire de sens à partir de ce qui se propose à eux. La logique de construction d'un itinéraire de sens est celle de l'utilité⁸ qui est validée par l'expérience, au lieu de se baser sur l'autorité traditionnelle institutionnelle et de faire entrer l'individu dans un moule. La croyance est adoptée si elle peut exercer une fonction dans la vie de l'individu. La logique de son adoption est affective, influencée par l'expérience. Ainsi,

¹ *Ibid.*, p. 19-33.

² *Ibid.*, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ *Ibid.*, p. 32-33.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸ Il ne faut pas confondre cette demande de l'utilité avec l'instrumentalisme. Il s'agit plutôt de pragmatisme exprimant l'impératif d'authenticité et d'expressivité comme le constate Gauthier (F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 107).

un itinéraire de sens reste cohérent, même s'il est composé de différentes croyances divergentes.

Pour Lemieux, l'identité est avant tout un mécanisme de la construction d'une unité individuelle qui s'accomplit à travers un itinéraire de sens. Comme le théorise Gauthier, cette conception de l'identité correspond bien à la culture de consommation¹. L'argument en est qu'elle conçoit l'identité comme un projet subjectif, ce que nous pouvons lier à la quête d'authenticité et d'expressivité définie par Taylor, et propre au religieux dans la culture de consommation.

Dans la culture de consommation, les styles de vie et les identités se forment dans des cadres organisés. Il est ainsi nécessaire de prêter attention aux organisations et plus particulièrement aux organisations religieuses dans la culture de consommation. Dans cette direction, les chercheurs nous proposent notamment de nous interroger sur les services et leur fonctionnement. Ils constatent que l'économie dominante de la culture de consommation est celle de services, ce qui structure également le fonctionnement des organisations religieuses. L'individualisation entraînerait ainsi un changement organisationnel où l'attention serait prêtée à l'individu dans la logique de service, et son fonctionnement centré lui-même sur l'individu.

Le concept de style de vie comme modèle culturel de comportement nous permet de traiter des styles de vie dans les situations où les valeurs de la culture de consommation traversent les frontières nationales. Pour certains sociologues comme Bourdieu ou Weber, leur modèle culturel peut être associé à des couches sociales, alors que d'autres, à l'exemple de Giddens ou Featherstone, en voient un choix individuel. Dans l'interprétation que nous avons proposée dans ce chapitre, les styles de vie concernent l'ensemble des activités, y compris de loisir, les représentations, l'éthique et les valeurs. Ils se caractérisent par l'unité et la systémativité, et participent également à la construction identitaire. Comme le propose Illouz, le soi qui se définit dans la culture de consommation s'exprime par un langage emprunté à la psychologie. En même temps, pour Taylor, l'identité de la culture de consommation représente une radicalisation de l'identité moderne qui est basée sur des valeurs d'authenticité, de réflexivité et sur les émotions. Elle s'exprime au quotidien dans un comportement moral exigeant de la reconnaissance sociale. Dans la sociologie des religions, ce sont les identités de converti et de pèlerin qui sont théorisées pour souligner tantôt la rupture, tantôt le mouvement. Une conception différente est proposée par Lemieux pour qui l'identité subjective et unie se construit dans un projet de sens qui semble proposer l'outil théorique particulièrement adapté à l'identité religieuse dans la culture de consommation.

¹ *Ibid.*, p. 106-107.

Puisque nous savons que l'accès à des services, des biens de consommation et *in toto* à différents styles de vie, et leur usage et expression, n'est pas équivalent pour tout le monde, et que les pratiquants bouddhistes se recrutent principalement dans des populations dotées de ressources financières et culturelles, encore faut-il prêter attention à la question de la structure sociale et sa division en classes.

Chapitre 6 La division sociale dans la culture de consommation

Dans le précédent chapitre, nous avons constaté que l'économie devenait de plus en plus centrée sur les besoins individuels à travers le déploiement de services et que, dans le même mouvement les organisations religieuses s'approchaient des prestataires de services. Par ailleurs, en analysant la notion de style de vie, nous avons souligné que les auteurs ne s'accordaient pas nécessairement sur l'influence de la structure sociale dans leur adoption, les uns préférant les diviser en fonction des groupes de statut ou des classes sociales, les autres parlant de leur individualisation. Nous devons donc encore nous interroger sur le rôle joué par la structure sociale, et ce questionnement nous paraît d'autant plus nécessaire parce que nous savons de l'histoire de l'implantation du bouddhisme en Occident et des données sociodémographiques sur les pratiquants bouddhistes en France et en République tchèque, qui révèlent qu'il s'agit d'une population qui se recrute surtout dans des classes moyennes.

En accord avec le sociologue français des inégalités sociales Roland Pfefferkorn, nous considérons que dans la recherche sociologique il faut prêter attention aux rapports sociaux de classes¹. Dans son ouvrage *Inégalités et rapports sociaux* (2007), l'auteur démontre le regard biaisé de la thèse de l'individualisation propagée par des auteurs comme Giddens ou encore celle de la moyennisation de l'historien français Henry Mendras². Ces théories sont notamment populaires dans les années 1980 et 1990 où le concept de classe est rejeté, alors que les inégalités sociales s'accroissent en France sous l'impulsion des politiques néolibérales. Dans la même période, en République tchèque, les classes moyennes se développent progressivement sans qu'on puisse cependant parler d'une moyennisation. À la suite de la libéralisation du marché, l'accentuation des inégalités sociales est observée par les chercheurs tchèques au début du XXI^e siècle, s'approchant de façon structurelle de celle des autres pays de l'Europe occidentale³.

¹ R. PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux...*, op. cit., p. 7-23.

² H. MENDRAS – L. DUBOYS FRESNEY, op. cit., 2004.

³ J. VEČERNÍK – M. MYSÍKOVÁ, *Ranking Objective and Perceived Inequality. A Comparison of the Czech Republic in the European Context*, Praha, Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences, 2018.

Aussi convient-il, pour commencer, de définir le concept de classe¹. Rappelons d'abord la définition chez Bourdieu, pour qui il reflète un ensemble homogène. Ses représentants partagent un volume semblable de capital culturel et économique et reproduisent la position sociale par l'*habitus*, ce qui fait qu'ils adoptent des styles de vie semblables. Cette posture de la détermination sociale est nuancée par Pfefferkorn afin de mettre plutôt en évidence des inégalités. Pour ce sociologue, les classes sociales sont définies comme étant « des groupements d'individus partageant des manières de vivre, de faire, de penser identiques, similaires ou équivalents ; qui les différencient d'autres groupement de même genre² ». Ces groupements sont hiérarchisés parce qu'ils possèdent différents niveaux de ressources sociales : matérielles (revenu, patrimoine), sociales (réseaux sociaux, communautés), politiques (partis, droits) ou symboliques (diplôme, savoir, image du monde, prestige). Il ne s'agit donc pas simplement d'une hiérarchie de classement culturel à l'image de Bourdieu, mais aussi des inégalités dans les rapports de production, de travail et d'échanges marchands, à savoir d'une hiérarchie basée sur l'exploitation³.

De plus, les individus entretiennent des rapports conflictuels à propos de la rivalité et « légitimation de l'ordre social, c'est-à-dire la définition de ce qui est juste et injuste⁴ ». Sans être déterminés par leur appartenance à une classe particulière, les individus restent désavantagés dans leurs actions en raison des limites liées à l'accès à des ressources sociales. Leur position sociale influence également leurs décisions et leurs pratiques qui peuvent viser la reproduction de leur position sociale et leur permettre de profiter davantage de ces ressources que d'autres. Les classes sociales sont donc par conséquent en conflit.

Le sociologue américain Paul H. Ray et la psychologue américain Sherry Ruth Anderson proposent un autre regard à travers leur analyse d'une division plus culturelle de la société en fonction des valeurs.

Nous explorerons dans un premier temps les caractéristiques des classes moyennes et définirons plus particulièrement le soi comme sujet caractérisé par les valeurs propres à ces classes. Nous analyserons ensuite trois courants culturels contemporains différenciés par leurs valeurs. Nous nous poserons enfin la question de la relation existante entre la religion et la division socioculturelle de la société.

¹ Bien que la bourgeoisie soit la seule classe consciente de soi, « de ses limites et de ses intérêts collectifs » comme le formulent Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot (M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *Sociologie de la bourgeoisie*, Paris, La Découverte, 2016⁴, p. 6), cela ne devrait pas nous empêcher d'étudier d'autres classes sociales.

² R. PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux...*, *op. cit.*, p. 43.

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 44.

1. Les caractéristiques des classes moyennes

À partir des données à notre disposition nous admettons l'appartenance d'une grande partie des pratiquants bouddhistes que nous étudions aux classes moyennes. Or, dans la recherche sociologique, l'utilisation de cette dénomination n'est d'abord pas évidente. En effet, nous en croisons bien d'autres. Featherstone se réfère à une « nouvelle classe moyenne¹ » (en anglais : « *new middle class* ») ou à la « petite bourgeoisie nouvelle² » (en anglais : « *new petite bourgeoisie* »), concept qu'il reprend de Bourdieu pour qui elle appartient à la « nouvelle bourgeoisie³ ». Le journaliste américain David Brooks popularise l'acronyme « bobos⁴ » pour bourgeois bohèmes.

Dans la hiérarchie sociale, nous situons schématiquement les classes moyennes dans une position intermédiaire entre les classes populaires, décrites par exemple par le sociologue français Olivier Schwartz dans l'ouvrage *Le monde privé des ouvriers*⁵, et la bourgeoisie, étudiée par les sociologues français Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot dans, par exemple, l'ouvrage *Sociologie de la bourgeoisie*⁶. Nous adoptons ainsi une définition plutôt extensive du concept de classes moyennes en y incluant les professions intermédiaires, les employés les plus qualifiés, les cadres – à l'exception des hauts cadres –, et les professions libérales. Ces deux dernières catégories professionnelles sont parfois associées aux classes supérieures⁷, notion qui les confond avec la bourgeoisie.

Pour définir les classes moyennes du point de vue des salaires, le sociologue français Julien Damon suggère de prendre la tranche de revenu correspondant en France dans la première dizaine du XXI^e siècle aux salaires se situant pour une personne seule entre 1 142 € à 2 447 € (en 2010) ou entre 1 146 € à 2 456 € (en 2009), et en République tchèque entre 441 € et 829 € (en 2010) ou entre 426 € à 912 € (en 2009), soit 60 % de la population, soit ceux se situant entre 70 % et 150 % de la médiane des revenus (respectivement 58,7 % ou 63,1 % de la population)⁸.

Alors qu'il est surtout possible de s'intéresser aux classes moyennes par rapport à leur revenu ou leur appartenance socioprofessionnelle, notre regard cherche également à saisir les caractéristiques culturelles de ces classes, leurs comportements et leurs valeurs. En effet, la diversification sociale hiérarchique et conflictuelle de la structure sociale

¹ M. FEATHERSTONE, *Consumer Culture and Postmodernism*, op. cit., p. 46.

² *Ibid.*, p. 91.

³ P. BOURDIEU, *La distinction...*, op. cit., p. 356, 424.

⁴ D. BROOKS, *Les Bobos*. « *Les bourgeois bohèmes* ». Préface par J.-F. Bizot (trad. de l'anglais par M. Thiroux – A. Nabet), Paris, Florent Massot, 2000.

⁵ O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, op. cit.

⁶ M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, op. cit.

⁷ Voir pour les classes supérieures aux États-Unis : E. CURRID-HALKETT, *The Sum of Small Things. A Theory of the Aspirational Class*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2017.

⁸ J. DAMON, op. cit., p. 34-37.

s'accompagne de disparités de styles de vie¹. De plus, les classes moyennes sont particulièrement visibles dans la culture de consommation², car ce sont elles qui l'encouragent. Paraphrasant Weber, Slater parle même de « l'affinité élective » (en anglais : « *elective affinity* ») entre la « nouvelle classe moyenne » (en anglais : « *new middle-class* ») et la culture de consommation³.

Les valeurs et les pratiques des classes moyennes sont traitées par Bourdieu dans son analyse des pratiques culturelles de la « petite bourgeoisie » et de la « petite bourgeoisie nouvelle », et par Brooks dans son essai sur les « bobos » révoltés et conformistes. Les valeurs des classes moyennes sont également au centre d'intérêt de la sociologue britannique Skeggs qui procède à une critique des valeurs dominantes de soi, issues des classes moyennes.

1.1. La « petite bourgeoisie nouvelle » et les « bobos »

La « petite bourgeoisie nouvelle » est un terme utilisé par Bourdieu pour parler de la couche sociale subordonnée à la « nouvelle bourgeoisie », à qui il attribue des changements dans la consommation et dans les styles de vie⁴. Si la nouvelle bourgeoisie dispose autant des ressources financières que culturelles, la petite bourgeoisie nouvelle en est dotée de bien moins. Elle possède en même temps plus de capital culturel – mais moins de capital économique – que les cadres de l'industrie. Elle occupe surtout des postes « de présentation et de représentation (représentants de la mode et de la décoration, etc.) et dans toutes les institutions vouées à la vente de biens et de services symboliques, qu'il s'agisse des métiers d'assistance médico-sociale [...] ou de production et d'animation culturelle [,] de professions déjà bien établies, comme celles d'artisan d'art ou d'infirmière⁵ ». Pour Bourdieu, la « petite bourgeoisie nouvelle » cherche un reclassement par ses choix de consommation. Elle est une « avant-garde⁶ » dans les styles de vie.

Quant aux caractéristiques, Bourdieu attribue à l'ensemble de la « nouvelle bourgeoisie » l'intérêt pour la consommation à cause du plaisir :

« La nouvelle bourgeoisie est l'initiatrice de la conversion éthique exigée par la nouvelle économie dont elle tire sa puissance et ses profits et dont le fonctionnement dépend autant de la production des besoins et des consommateurs que de la production des

¹ R. PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux...*, op. cit., p. 16.

² C. LURY, *Consumer Culture*, op. cit., p. 88-89.

³ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 203.

⁴ P. BOURDIEU, *La distinction...*, op. cit., p. 409-431.

⁵ *Ibid.*, p. 409.

⁶ *Ibid.*, p. 423.

produits mêmes. La nouvelle logique de l'économie substitue à la morale ascétique de la production et de l'accumulation, fondée sur l'abstinence, la sobriété, l'épargne, le calcul, une morale hédoniste de la consommation, fondée sur le crédit, la dépense, la jouissance¹. »

Les représentants de la petite bourgeoisie nouvelle, quant à eux, veulent aussi prendre le plaisir de la vie. Ils sont décontractés et jouissent des loisirs. Le plaisir devient même un « devoir² » : « [L]a peur de ne pas avoir assez de plaisir [...] se combine avec la recherche de l'expression de soi et de son corps [...] et de la communication avec les autres [...], voire de l'immersion dans les autres (considérés non comme groupe mais comme subjectivités à la recherche d'elles-mêmes)³. » La petite bourgeoisie nouvelle est donc une classe hédoniste, expressive et communicative. Mais, d'après Bourdieu, elle n'est pas attachée à des biens de consommation, cultivant préférentiellement la simplicité et la décontraction. Lui est également propre l'intérêt pour la thérapie et la psychologisation de son expérience de la vie. De plus, elle voue « une sorte de culte à la nature⁴ » et, avec l'intérêt pour le corps, sa présentation et les activités corporelles. Elle ne craint pas l'étranger et le nouveau, étant ouverte à d'autres valeurs et prolongeant l'apprentissage au-delà de l'enfance. C'est une classe qui s'intéresse à l'art et à la littérature, particulièrement aux expressions culturelles à la marge de la culture légitime en leur redonnant de l'estime. Finalement, elle adopte une attitude hostile aux institutions et au mode dominant de hiérarchisation et de compétition.

Brooks décrit les « bobos » dans son essai journalistique *Les bobos* (2000)⁵. Conscients du caractère journalistique et polémique de ce livre⁶, de l'usage négatif de ce terme dans le langage courant et dans les médias, voire de son faible pouvoir analytique⁷, nous le trouvons tout de même inspirant parce qu'il met en avant certaines caractéristiques propres aux classes moyennes⁸, s'accordant parfois avec l'analyse de la petite bourgeoisie nouvelle faite par Bourdieu.

¹ *Ibid.*, p. 356.

² *Ibid.*, p. 422.

³ *Ibid.*, p. 424.

⁴ *Ibid.*, p. 411.

⁵ D. BROOKS, *op. cit.*

⁶ La sociologue française Sylvie Tissot montre dans son analyse récente de l'ouvrage de Brooks qu'il faut comprendre le livre dans sa dimension politique. Tissot argumente que Brooks écrit de la position de la droite américaine pour discréditer les libéraux américains, c'est-à-dire la gauche américaine. Sa critique est cachée derrière le ton légèrement moqueur, et elle apparaît également dans la mobilisation d'exemples triviaux pour illustrer le propos de l'auteur. Les bobos sont ainsi présentés comme une nouvelle élite qui ne l'admet pas, est prétentieuse et déconnectée de la réalité et qui a perdu sa dimension révolutionnaire (S. TISSOT, « L'ancêtre américain des bobos. Enquête sur le livre Bobos in paradise de David Brooks », dans J.-Y. AUTHIER – A. COLLET – C. GIRAUD *et al.* [dir.], *Les bobos n'existent pas*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2018, p. 17-31).

⁷ J.-Y. AUTHIER – A. COLLET – C. GIRAUD *et al.*, « Introduction », dans J.-Y. AUTHIER – A. COLLET – C. GIRAUD *et al.* (dir.), *op. cit.*, p. 7-16.

⁸ La pertinence de certains thèmes est aussi avoué par Tissot : « [L]e recyclage capitaliste de la critique artistique, la récupération bourgeoise des éléments de culture populaire, le goût pour l'"authenticité" ou encore le mot d'ordre de la "diversité" » (S. TISSOT, *op. cit.*, p. 20).

Pour Brooks, ce groupe de bobos émerge dans la deuxième moitié du XXe siècle et ses représentants se recrutent surtout dans la population ayant fait des études supérieures. C'est ainsi une « élite reposant sur l'intelligence¹ » qui occupe souvent des postes de cadres et réussit bien au travail.

Pour Brooks, les bobos seraient à l'origine d'une nouvelle culture, celle qui est en même temps conventionnelle et révoltée. Ses représentants « luttent contre ces compromis qu'ils doivent faire entre égalité et privilège² [...], entre confort et responsabilité sociale, entre la rébellion et la convention³ ». Ils résolvent cette tension en adoptant des stratégies de la consommation écologique et alternative, trouvant souvent de l'inspiration dans des cultures dominées, et en tenant un discours contre le matérialisme, privilégiant une vie épanouissante. Le plaisir devient une valeur dominante, mais il faut qu'il soit contrôlé et productif. Les bobos valorisent la construction identitaire, le développement de soi, du corps ou de l'esprit, et de nouvelles expériences. Dans le domaine politique, ils sont centristes. En ce qui concerne le religieux, ils sont ouverts aux nouvelles formes religieuses et à la diversité religieuse.

Pour nous résumer, les classes moyennes chez Bourdieu et Brooks valorisent autant le bonheur que la simplicité. Elles accentuent le changement, la liberté, l'expression de soi et la révolte. Mais Skeggs montre que ces valeurs des classes moyennes peuvent circuler au-delà de ces classes d'origine mais sans que les individus puissent en tirer les mêmes bénéfices.

1.2. Le soi des classes moyennes

Skeggs, dans *Class, Self, Culture* (2004), conçoit la classe dans la continuité de Marx et de Bourdieu¹. Dans la hiérarchie sociale qu'elles représentent, les classes sont des groupes sociaux catégorisés par des classements économiques, moraux, culturels et symboliques. Ceux-ci attribuent de la valeur à certains groupes. Cette valorisation, qui est un acte moral, confère en conséquence une protection contre l'accusation de vanité. L'attribution de cette valeur se fait pour toutes les classes par l'assignation qui désigne « la façon par laquelle la valeur est envoyée aux corps et lue à partir d'eux, et les mécanismes

¹ D. BROOKS, *op. cit.*, p. 21.

² Contrairement à Brooks qui y voit de l'hypocrisie et se moque de l'incohérence, AUTHIER *et al.* interprètent le décalage entre les discours d'ouverture et les pratiques de l'entre-soi par des trajectoires individuelles et la différence dans la structure sociale (J.-Y. AUTHIER – A. COLLET – C. GIRAUD *et al.*, *op. cit.*, p. 13).

³ D. BROOKS, *op. cit.*, p. 45.

par lesquels elle est retenue, accumulée, perdue ou appropriée² ». L'attribution de valeur se fait donc pour toutes les classes par l'assignation de certaines caractéristiques considérées comme essentielles, stables et propres à une classe, mais valorisées différemment suivant la classe.

Pour Skeggs, la valorisation permet à ces caractéristiques de devenir des ressources, de circuler et d'être utilisées par d'autres classes. De surcroît, ces ressources peuvent être échangeables, à condition d'être symboliquement légitimes et d'être exprimées par des catégories sociales détenant le pouvoir. Ainsi, ce ne sont que les individus de classes dotées de valeurs qui peuvent bénéficier des avantages grâce à ces ressources. Ils peuvent détenir d'elles les valeurs morales et les capitaliser. De cette manière, le pouvoir des classes moyennes, qui se définissent par opposition aux classes ouvrières, réside dans leur capacité à être valorisées dans leurs ressources et leur capacité d'échange, économique, culturel, symbolique et moral de ces dernières.

Skeggs porte plus particulièrement attention à la dimension culturelle des rapports des classes : « [L]a classe est constituée à travers l'usage de la culture en tant que propriété et/ou la relation spatialisée³. » Il s'agit notamment des caractéristiques culturelles associées au soi : « [D]ifférentes formes de soi et d'individualité faisaient partie du processus par lequel la classe a été inscrite dans différents corps en tant que "soi"⁴. » Elle postule que c'est le soi des classes moyennes, contrairement au soi des classes ouvrières, qui possède une valeur morale et d'échange, classifiant ainsi la société : « Le droit aux ressources pour construire le soi avec valeur et l'accès à elles sont centraux pour la formation des classes moyennes⁵. » Dans la culture de consommation où le consumérisme et le discours néolibéral encouragent l'individualisme, toutes les personnes en effet n'ont pas droit à définir le soi-même.

Skeggs argumente de plus, en partant de nombreux auteurs et de leurs critiques, que les individus des classes populaires ne peuvent affirmer et capitaliser leur soi qu'en adoptant des valeurs de soi des classes moyennes : les valeurs d'un soi réflexif, autonome, responsable, discipliné, authentique, mobile, doté des capacités d'exprimer le goût et le plaisir – en tant que plaisir discipliné –, de choisir et d'expérimenter. Par conséquent, les processus d'individualisation, de réflexivité et d'authenticité dont il a été question chez plusieurs auteurs comme Giddens ou Taylor reflètent la conception de soi des classes moyennes. Ce soi est un soi d'origine des classes moyennes. Ce ne sont que des individus

¹ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 2-26.

² « [...] the way value is transferred onto bodies and read off them, and the mechanisms by which it is retained, accumulated, lost or appropriated » (*Ibid.*, p. 13, traduction personnelle).

³ « [...] class is being constituted through the use of culture as a property and/or spatialized relation » (*Ibid.*, p. 15, traduction personnelle).

⁴ « [...] different forms of personhood and individuality were integral to how class become inscribed onto different bodies in the name of "the self" » (*Ibid.*, p. 6, traduction personnelle).

⁵ « The entitlement and access to the resources for making a self with value are central to how the middle-class is formed. » (*Ibid.*, p. 177, traduction personnelle).

de ces classes qui peuvent bénéficier de la valeur morale, échanger et profiter sous forme de capital, monétaire ou autre, des ressources associées à un tel soi. Elle dit, par exemple, au sujet de l'authenticité : « Pour les classes moyennes, l'authenticité possède une valeur morale et une valeur d'échange et propose aussi une protection contre les accusations de la prétention¹. »

Contrairement aux autres classes, les classes moyennes peuvent également puiser dans des ressources d'autres classes afin de se développer. Skeggs montre, à la base des études du sociologue américain Richard A. Peterson², que les classes moyennes sont des « omnivores culturels » (en anglais : « *cultural omnivores* »). Elles n'hésitent pas à avoir recours à toutes sortes de cultures pour y trouver des ressources culturelles pour elles-mêmes : « [L]es classes moyennes peuvent avoir accès à un large éventail de cultures (de la basse culture à la haute culture), peuvent les connaître, participer à elles et se sentir sûres de soi en les mobilisant³. » Cette appropriation culturelle est rendue possible grâce à leurs propres capacités financières, temporelles et culturelles.

Dans l'ensemble de son analyse, Skeggs nous prévient de considérer les affirmations sur le soi comme essentielles et détachées de la position hiérarchique de l'individu dans l'espace social. En même temps, elle montre que les caractéristiques culturelles associées à la conception de soi peuvent migrer dans l'espace social sans pour autant que tout individu puisse capitaliser leur possession.

Les auteurs américains Ray et Anderson s'éloignent de la division sociale des classes pour accentuer la séparation culturelle.

2. La division culturelle de la société dans la culture de consommation

Dans leur ouvrage *The Culture Creatives* (2000), Ray et Anderson se proposent d'analyser la société par rapport à la division culturelle en fonction des valeurs et des pratiques de consommation⁴. À la base d'une longue recherche sociologique quantitative et

¹ « For the middle-classes authenticity has moral and exchange-value, but also offer protection against accusations of pretentiousness. » (*Ibid.*, p. 23, traduction personnelle).

² R. A. PETERSON – M. R. KERN, « Changing Highbrow Taste. From Snob to Omnivore », *American Sociological Review* 61/5 (1996), p. 900–907.

³ « [...] middle-class can access, know, participate and feel confident about using a wide variety of cultures (from low to high) » (B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 143, traduction personnelle).

⁴ P. H. RAY – S. R. ANDERSON, *The Cultural Creatives. How 50 Million People are Changing the World*, New York, Three Rivers Press, 2000.

qualitative sur plus de cent mille Américains à partir de la fin des années 1980, ces auteurs distinguent trois grands groupes culturels au sein de la nation américaine : les « traditionnels » (en anglais : « *Traditionals* »), les « modernes » (en anglais : « *Moderns* ») et les « créatifs culturels » (en anglais : « *Cultural Creatives* »)¹. Leur existence est également supposée en Europe.

D'après leur recherche, 24,5 % d'Américains, nombre qui se réduit progressivement, appartiennent à la catégorie des « traditionnels ». Ce sont conservateurs du point de vue culturel et économique. Critiqués par des médias, ils possèdent leur propre réseau médiatique pour faire entendre leur voix. Vivant dans de petites villes ou à la campagne, ils sont peu éduqués, souvent afro-américains ou hispano-américains, plus âgés et possèdent des revenus plutôt faibles. Mais nous y trouvons également un noyau de citoyens plus aisés et très influents. Religieusement, ils sont souvent liés au catholicisme, au mormonisme, au fondamentalisme ou aux églises évangéliques dans leur version surtout conservatrice.

Parmi leurs valeurs, nous pouvons inclure la conception de la domination masculine, avec l'accent sur la division traditionnelle des rôles et le refus du féminisme. Les individus qualifiés de traditionnels se définissent par leur appartenance familiale, ecclésiastique et communautaire. Ils respectent des modes de vie traditionnels. Ils sont ainsi très conservateurs en ce qui concerne la sexualité (interdiction des relations sexuelles hors mariage et opposition à l'avortement). Sur la société, ils tiennent un discours moralisant, demandent de pouvoir détenir librement des armes et refusent d'accueillir des étrangers. Ils inventent même le fondamentalisme.

Selon Ray et Anderson, les « modernes » représentent environ la moitié des Américains, de tous revenus confondus. C'est un groupe très masculin. Les modernes incarnent la culture dominante des institutions et des médias, issue des transformations sociales du XIXe siècle. Leurs règles donnent le cadre de vie à l'ensemble des Américains. Ils personnifient le rêve américain d'une réussite. Pour leur profession, nous les retrouvons autant dans la catégorie des employés que chez les spécialistes des technologues, à savoir les ingénieurs, les médecins ou les entrepreneurs.

En se positionnant contre les limites imposées par la tradition, la famille ou la religion, les modernes promeuvent l'égalité, la liberté et les droits de l'homme. Ils défendent la démocratie, la justice et le gouvernement. D'autres valeurs incluent l'honnêteté, la valorisation de l'éducation, de la famille et de Dieu. Ils confèrent toutefois surtout de l'autorité aux sciences. Ils valorisent par ailleurs la récompense juste pour le travail effectué, l'argent et le succès professionnel. Ils ne se méfient donc pas des corporations. Plus généralement, leur comportement est orienté vers un but. Ils visent de l'efficacité dans leurs actions. Avec

¹ *Ibid.*, p. 24.

un mode de vie citadin et commercialisé, ce sont des consommateurs exigeants du choix et des spectacles médiatiques. Ils sont également intéressés par la mode et les dernières innovations. Leur rapport au corps est utilitaire. Dans l'optique macroéconomique, ils tiennent à la croissance économique et technologique nationale. Il n'est pas donc étonnant qu'ils expriment plutôt une attitude négative vis-à-vis des valeurs des traditionnels, des ruraux ou des personnes engagées dans la spiritualité alternative. Finalement, un trait important de leur système de valeurs doit être souligné : ce système est compartimenté, à savoir que ce qu'ils valorisent en famille n'est pas forcément apprécié au travail ou en politique.

La troisième catégorie, celle des « créatifs culturels », soit environ selon Ray et Anderson, cinquante millions d'Américains, apportent une nouvelle culture¹ : « Depuis les années 1960, 26% des adultes aux États-Unis, soit 50 millions de gens, ont totalement changé leur vision du monde, leurs valeurs et leur façon de vivre, pour résumer, leur culture². » Bien que leurs caractéristiques, comme nous le verrons, se rapprochent de celles des bobos de Brooks, de la nouvelle petite bourgeoisie de Bourdieu et du soi des classes moyennes de Skeggs, ces deux auteurs ne les associent pas à une classe. Ils montrent toutefois qu'ils n'appartiennent ni aux populations les plus pauvres ni aux plus riches. Ils sont moins nombreux chez les jeunes jusqu'à vingt-quatre ans et chez les plus âgés au-delà de soixante-dix ans. C'est une population jusqu'à 60 % très féminisée. En ce qui concerne leurs occupations, nous y trouvons une diversité de professions qui relèvent des domaines artistique, social, scientifique, informatique, éducatif, travaillant dans le secteur privé, public ou en tant que profession libérale.

Pour les créatifs culturels, les valeurs les plus importantes sont l'authenticité et l'expérience. Ils aiment l'engagement et l'apprentissage à long terme. Ils valorisent le développement psychologique. Ce sont des personnes créatives, idéalistes, altruistes et actives, même à l'échelle de la société, se souciant des soins pour des populations vulnérables comme les personnes âgées ou les enfants. Attentifs à la réalité globale, ils cherchent à saisir le contexte le plus large pour observer des liens entre tous les aspects de la vie. Par conséquent, ils se préoccupent de l'écologie. Leurs valeurs peuvent être désignées comme féministes ou pro-féministes : ils valorisent les attitudes et les valeurs traditionnellement attribuées aux femmes telles que l'empathie et le soin pour les autres, et défendent les droits de femmes. Leurs représentants critiquent le consumérisme, le matérialisme, la consommation ostentatoire, l'individualisme, les inégalités sociales,

¹ Pour la littérature française et ces valeurs, voir aussi R. LIOGIER, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin, 2012.

² « *Since the 1960s, 26 percent of the adults in the United States – 50 million people – have made a comprehensive shift in their worldview, values, and way of life – their culture, in short.* » (P. H. RAY – S. R. ANDERSON, *op. cit.*, p. 4, traduction personnelle).

l'intolérance et les institutions, y compris politiques. Ils sont largement intéressés par l'exotique ou l'étranger.

Au sein de ce groupe, Ray et Anderson soulignent l'existence d'un noyau qui représente une bonne moitié qui est plus éduquée. Ce noyau se caractérise par une plus grande adhésion et de respect des valeurs énumérées ci-dessus. Ces représentants sont plus actifs dans la société et le développement personnel. Ils sont également plus attirés vers la médecine alternative et la « spiritualité¹ » (en anglais : « *spirituality* »), surtout d'origine orientale.

Nous pouvons reprocher à ces deux auteurs le manquement à la profondeur historique des valeurs attribuées aux différents groupes. Nous pouvons aussi souligner l'absence de la critique de classe : les valeurs ne sont pas forcément accessibles et reproductibles de la même manière par tous les représentants de ces groupes. Si les groupes de valeurs dont se réfèrent ces auteurs ne peuvent pas être simplement assimilées aux classes sociales, ils ne s'en éloignent pas totalement. Le mérite du travail de Ray et Anderson réside dans le fait de nous donner un cadre culturel diversifié et intelligible.

Comme le thème de notre thèse est celui de la sociologie des religions, nous voulons souligner dans le sous-chapitre suivant que ces analyses socioculturelles et socio-économiques de la division sociale ne sont que rarement abordées.

3. La religion et la division sociale : un grand absent

Dans la sociologie des religions contemporaine, la proposition de Ray et Anderson sur la division culturelle de la société n'est pas véritablement étudiée alors que ces auteurs en observent l'existence. Si dans son analyse sur religieux contemporain Liogier se rapproche des valeurs des créateurs culturels, il ne les intègre cependant pas dans une division culturelle².

Pour ce qui est du lien entre le religieux et les classes sociales, ce domaine d'étude est également peu abordé dans la sociologie des religions présente, bien qu'il ne manque pas depuis ses débuts. Le sujet apparaît chez les auteurs classiques comme Marx qui

¹ *Ibid.*, p. 15.

² R. LIOGIER, *Souci de soi...*, *op. cit.*

qualifie la religion à son époque d' « opium du peuple¹ ». Ce n'est que récemment que la recherche y consacre progressivement de plus en plus d'attention².

Plus particulièrement la religiosité des classes moyennes reste sous-étudiée comme sujet en soi, ce que la sociologue des religions française Véronique Altglas cherche à combler dans son analyse sur l'exotisme religieux. Cette auteure postule que les représentants de la « petite bourgeoisie nouvelle », terme repris de Bourdieu, cherchent à se distinguer et à s'élever ainsi dans l'échelle sociale en adoptant des pratiques religieuses jugées exotiques comme celles de l'hindouisme, du bouddhisme et de la kabbale³.

Chercheur en sciences des religions Andrew Dawson aborde également la question de la relation de la relation entre la religion et les classes moyennes⁴. Analysant plus particulièrement la relation entre les classes moyennes et la « spiritualité alternative » au Brésil, en Europe et en Amérique du Nord, il démontre que l'expérience des classes moyennes est semblable quel que soit le pays d'origine. L'une des explication est pour lui la conception du monde commune à ces classes qui traduit le mieux l'expérience de la modernité, de la culture de consommation et du capitalisme : « [L]a vision du monde de la nouvelle classe moyenne est imprégnée par l'état d'esprit libéral et capitaliste et son expression marchande des préoccupations ambitieuses et méritocratiques⁵. »

Dans leur engagement dans la spiritualité alternative, les classes moyennes valorisent l'autorité de soi et l'amélioration de soi religieuse : « L'amélioration de soi est ainsi non seulement l'état final à atteindre, mais aussi un processus productif par lequel le soi se produit par la mise en pratique concertée des connaissances pratiques fournies par un répertoire religieux alternatif⁶. »

L'accent est donc mis sur les rituels religieux comme moyens d'expressivité de soi. Cet engagement religieux est flexible et temporaire. Les individus de ces classes n'hésitent pas à bricoler et à changer de répertoire religieux. La distinction entre le matériel et le religieux devient floue.

Quant aux études du bouddhisme en relation aux classes sociales, de nombreux auteurs s'accordent pour classer les premiers bouddhistes historiques en Occident et les

¹ K. MARX – F. ENGELS, *op. cit.*

² Prenons par l'exemple la conférence récente de l'Association française de sciences sociales des religions « Religion et classes sociales », organisée le 5-6 février 2018. Pour la recherche anglo-saxonne, voir le numéro spécial de *Sociological Research Online* 22/1 (2017) ; S. MCCLOUD, *Divine Hierarchies. Class in American Religion and Religious Studies*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007 ; J. REIGER, « Introduction. Why Class Matters in Religious Studies and Theology », dans J. REIGER (dir.), *Religion, Theology, and Class. Fresh Engagements after Long Silence*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, p. 1-23.

³ V. ALTGLAS, « Exotisme religieux et bricolage », *Archives de sciences sociales des religions* 167 (2014), p. 324-326.

⁴ A. DAWSON, « Entangled Modernity and Commodified Religion. Alternative Spirituality and the "New Middle Class" », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *op. cit.*, 2013, p. 127-142.

⁵ « [...] the worldview of the new middle class is imbued with a liberal-capitalist mindset and its commoditised articulation of aspirational and meritocratic preoccupations. » (A. DAWSON, « Entangled Modernity... », *op. cit.*, p. 135, traduction personnelle).

⁶ « Self-betterment is thereby not simply an end state to be achieved, but also a productive process by which the self produces itself through the concerted application of the practical knowledge furnished by the alternative religious repertoire. » (*Ibid.*, p. 141, traduction personnelle).

pratiquants contemporains en tant qu'issus surtout des classes moyennes¹ bien que des individus des classes populaires se montrent de plus en plus présents². Mais ce n'est que récemment que des tentatives d'analyses approfondies de ce phénomène sont apparues, notamment dans la recherche anglo-saxonne des sociologues des religions Sarah-Jane Page et Andrew Kam-Tuck Yip³. En soulignant dans leur analyse l'accès matériel privilégié à des pratiques et des objets bouddhistes par des jeunes bouddhistes interviewés, ces auteurs résument que l'appartenance de classe leur permet de se construire une identité bouddhiste et d'encourager leur position privilégiée dans l'espace social.

Ce survol nous permet de constater que le sujet de la division sociale n'est pas encore suffisamment développé dans la sociologie des religions ou du bouddhisme.

En conclusion, les styles de vie, les identités et les manières de les concevoir, atteindre, construire et exprimer, ne sont compréhensibles que dans l'arrière plan d'une analyse de la structure sociale socio-économique et culturelle. Nous avons notamment centré notre attention sur les classes moyennes, leurs valeurs et leur vision de l'individu réflexif et autonome. Dans une approche complémentaire, les créatifs culturels qui se recrutent principalement dans les classes moyennes, représentent une catégorie de personnes engagées dans des valeurs alternatives aux valeurs traditionnelles et modernistes.

L'étude détaillée de cinq terrains organisationnels et des pratiquants bouddhistes en France et en République tchèque nous permettra maintenant de questionner la proposition de chercheurs sur la construction du religieux contemporain en tant que style de vie dans la culture de consommation.

¹ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 90 ; J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 113 ; J. CIRKLOVA, « Buddhism as a Value Source in the Course of New Identity and Lifestyle Formation in the Czech Republic », *Contemporary Buddhism* 13/2 (2012), p. 263-279 ; F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 120-122 ; L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, *op. cit.*, p. 86.

² L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 189

³ S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 156-159.

Deuxième partie
Le style de vie organisé des
pratiquants bouddhistes

Nous avons présenté dans la partie théorique le contexte macrosocial, culturel et religieux dans lequel les pratiquants bouddhistes français et tchèques évoluent. C'est pourquoi nous avons insisté sur les transformations macrosociologiques du religieux dans la modernité tardive et dans la culture de consommation en direction de la sécularisation, de la désinstitutionnalisation, du religieux individualisé et subjectif, du religieux qui devient un style de vie et un pourvoyeur d'identité. Nous avons également entrepris l'étude du développement du bouddhisme de convertis en Occident par rapport à ses réalités asiatiques dans le processus de son implantation dans ce contexte social et religieux. Ces cadres nous permettront de comprendre l'organisation et le religieux-vécu des acteurs étudiés que nous analyserons à partir d'une approche compréhensive et celle de la théorie enracinée, afin de saisir comment les pratiquants bouddhistes s'organisent collectivement et comment ils perçoivent au quotidien leur engagement bouddhiste.

Nous avons également synthétisé le cadre sociologique de notre recherche en nous appuyant sur les différents concepts qui s'y prêtent. Après avoir insisté sur l'approche compréhensive et ouverte de l'analyse de notre objet d'étude, nous reviendrons sur ces concepts dans un cadre plus concret. En effet, ce sont les données issues de notre enquête de terrain qui vont expliquer leur choix et consolider la cohérence de la première partie de notre thèse.

La présente partie empirique s'appuie donc essentiellement sur les observations réalisées sur différents terrains, les récits et discours subjectifs des personnes rencontrées et les pratiques observées. Il importe de prendre en compte le sens que donnent des acteurs à leur engagement bouddhiste, et de comprendre ce qu'ils retiennent, accentuent et incorporent des enseignements bouddhistes reçus. Dans cette partie, nous allons donc chercher à regrouper ces aspects dans différents chapitres, en les systématisant autour de sujets qui semblent porter le style de vie des pratiquants bouddhistes. Si nous sommes bien consciente que le mode de fonctionnement organisationnel et le vécu des acteurs bouddhistes ne sont pas statiques, mais qu'ils évoluent dans le temps, nous chercherons moins à saisir cette dynamique qu'à privilégier une présentation s'adressant à un moment donné de leur vie organisationnelle et personnelle.

Notre recherche va donc porter sur les organisations et les pratiquants bouddhistes français et tchèques, sachant que certains interviewés ne sont ni français, ni tchèques. Toutefois, l'analyse des éléments de l'enquête et leur comparaison nous ont permis d'établir que la différence de nationalité des acteurs n'était que peu un facteur explicatif pertinent. Il était donc possible de comprendre notre travail comme représentant une forme d'analyseur

du bouddhisme de convertis, de ses organisations et, de façon plus générale, de son incorporation à travers le religieux-vécu dans la culture de consommation.

Cependant, pour une meilleure compréhension des cadres organisationnels avec leurs différentes histoires, structures associatives et lieux de pratiques, nous avons choisi de les traiter dans deux chapitres distincts en fonction de leurs cadres nationaux. Cette distinction en deux terrains nationaux et organisationnels s'appuie donc moins sur le constat d'un contexte national différent de l'un par rapport à l'autre, bien que des différences existent, notamment pour l'aspect juridique. Mais elle a pour but de montrer de façon détaillée les ressemblances qui existent dans le bouddhisme de convertis à l'échelle des organisations bouddhistes, aspect qui ne retiendra que peu notre attention par la suite.

Nous débuterons donc par une analyse méso-sociale du cadre organisationnel du bouddhisme de convertis en France et en République tchèque, en retraçant l'histoire des organisations bouddhistes étudiées dans notre recherche. Nous présenterons ensuite les ressources qu'elles proposent aux pratiquants bouddhistes, notamment sous la forme des lieux de pratiques et d'activités collectives. Nous tenterons dans un troisième temps de questionner leur fonctionnement économique, en appréhendant en particulier les logiques qui les animent au regard de la culture de consommation.

Alors que nos deux premiers chapitres porteront essentiellement sur les organisations bouddhistes en France et en République tchèque, nous entreprendrons par la suite une analyse plus individualisée du style de vie des pratiquants bouddhistes grâce aux principales composantes que nous y avons identifiées. Aussi, verrons-nous successivement les pratiques rituelles, la place du collectif, l'aspect cognitif par les pratiques de lecture et les croyances, la matérialité, l'éthique et l'état d'esprit bouddhiste.

L'ensemble de nos développements sur les discours et les pratiques individuels nous permettra d'approfondir notre réflexion sur le religieux-vécu, et de la situer par rapport aux classes sociales et à la culture de consommation.

Au vu de la complexité des terrains organisationnels et nationaux étudiés, notre objectif sera d'analyser, sans prétendre à l'exhaustivité, les aspects significatifs du fonctionnement organisationnel et de l'engagement bouddhiste individuel du sujet pratiquant. Notre recherche devra donc être comprise comme une tentative de résumé englobant plusieurs aspects du sujet, qui nécessiteront à leur tour des approfondissements et des recherches complémentaires.

Chapitre 1 Les organisations du bouddhisme de convertis en France

En analysant le style de vie des pratiquants convertis au bouddhisme à partir des discours recueillis et des pratiques observées, nous procéderons à leur systématisation à travers une approche sociologique compréhensive sur un groupe particulier de pratiquants, à savoir celui qui fréquente des lieux de pratiques bouddhistes. L'environnement organisationnel sera donc nécessairement aussi à prendre en compte dans notre analyse.

Les chercheurs abordent avant tout les organisations religieuses à travers la problématique de la désinstitutionalisation. Ils montrent en même temps que les organisations religieuses persistent en les rapprochant des entreprises ou des associations à but non lucratif. Entrées dans la culture de consommation imposerait-il alors qu'elles soient traitées différemment ?

Dans notre étude nous nous intéresserons donc aux organisations bouddhistes concernées en fonction de cette interrogation. Puisque les structures organisationnelles sont complexes, nous prêterons notre attention à différentes échelles de leur histoire et de leur fonctionnement. Notre but est cependant surtout de saisir la dimension locale dans laquelle les pratiquants bouddhistes évoluent. Néanmoins, elle n'est pas compréhensible sans références plus ou moins approfondies à d'autres échelles, variables suivant les organisations.

Nous procéderons d'abord à la description historique des organisations avant de présenter des espaces bouddhistes qu'elles occupent. Nous nous intéresserons ensuite aux produits et aux activités qu'elles assurent principalement dans ces espaces. Nous questionnerons enfin leur fonctionnement économique. Cette trame sera suivie dans le présent chapitre pour trois organisations françaises : la *Sōka-gakkai* en France, la *Bodhicharya France* et l'*Association Zen Internationale*.

1. La *Sōka-gakkai* en France

La première organisation étudiée est la *Sōka-gakkai*¹ en France. Nous utilisons cette appellation pour garder le lien avec son organisation-mère la *Sōka-gakkai internationale* et l'organisation historique française, qui a changé de nom à plusieurs reprises au cours de son histoire, et qui est dorénavant composée de différentes organisations juridiquement autonomes sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. Nous l'employons contre les usages internes actuels qui préfèrent l'expression de « mouvement bouddhiste Soka » ou celle de « mouvement Soka ». Par commodité de langage et pour ne pas trop alourdir notre propos, nous employons également souvent l'appellation de *Sōka-gakkai* pour parler de l'organisation française².

Nous verrons d'abord son histoire avec son origine japonaise et ses débuts en France et en Alsace. Nous présenterons ensuite ses espaces bouddhistes chez un particulier et à la campagne provençale. Puis, nous analyserons ses activités et les produits qu'elle propose aux pratiquants. Nous préciserons enfin son fonctionnement économique.

1.1. L'histoire de la *Sōka-gakkai*

1.1.1. L'histoire de la *Sōka-gakkai* au Japon

La *Sōka-gakkai*³ se considère dans la continuité de l'école monastique *Nichiren-shoshū* (en français : Véritable école de Nichiren) fondée par des disciples du moine japonais Nichiren (1222-1282)⁴ à l'époque de Kamakura (1185-1333). Cette époque se caractérise par un essor du bouddhisme⁵, entré au Japon par la Chine au VI^e siècle⁶. Plus particulièrement, Nichiren s'inscrit plus particulièrement dans le courant bouddhiste *mahayāna* et exige la récitation du titre du *Sūtra du lotus* (en sanskrit : *Saddharma-*

¹ Pour la retranscription du nom de l'organisation, diversifiée dans la littérature française, voir P. CORNU, *op. cit.*, p. 409.

² Cette appellation est aussi adoptée par Hourmant pour qui « c'est bien le terme de *Sōka Gakkai* qui exprime l'identité du mouvement sur le long terme, aussi bien pour ses adhérents que pour le monde extérieur » (L. HOURMANT, *La construction du croire...*, *op. cit.*, p. 225).

³ Voir aussi Z. BARTOVA pour un résumé historique (Z. BARTOVA, *La Sōka-gakkai France*, *op. cit.*) ; D. METRAUX, *The History and Theology of Soka Gakkai. A Japanese New Religion*, Lewiston, E. Mellen Press, 1988 ; K. MURATA, *Japan's New Buddhism. An Objective Account of Soka Gakkai*. Foreword by D. Ikeda, New York – Tokyo, John Weatherhill, 1971 ; J. W. WHITE, *The Sōkagakkai and Mass Society*, Stanford, Stanford University Press, 1970. Pour un regard de l'intérieur : D. IKEDA, *The Human Revolution*. With a Forward by A. J. Toynbee, Tokyo – New York, John Weatherhill, 1976.

⁴ Pour sa biographie détaillée, voir A. MASAHARU, *Nichiren, le moine bouddhiste visionnaire* (trad. de l'anglais par M. Saint-Prix), Paris, Éditions Myoho, 2006.

⁵ J. H. FOARD, « In Search of a Lost Reformation », *Japanese Journal of Religious Studies* 7/4 (1980), p. 261-291.

⁶ Pour plus d'informations sur le bouddhisme japonais, voir D. MATSUNAGA – A. MATSUNAGA, *op. cit.* ; K. MATSUO, *op. cit.*

punḍarīkasūtra, en japonais : *Hokkekyō*) comme pratique bouddhiste la plus importante pour tous¹. Nous englobons cette pratique dans la catégorie des « pratiques rituelles », différentes du quotidien comme le veut la définition de Bell². Nous expliquerons cet usage dans le chapitre 3 consacré aux pratiques rituelles.

La *Sōka-gakkai* est fondée dans la première moitié du XXe siècle au Japon, dans une période marquée par l'émergence de nouvelles organisations religieuses³. Elle débute par une période non religieuse où Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944), enseignant et critique du système éducatif japonais⁴, crée officiellement la *Sōka-kyōiku-gakkai* (en français : Société pédagogique pour la création de valeurs) en 1937⁵. Après la Seconde Guerre mondiale, c'est son disciple, Josei Tōda (1900-1958) qui se charge de la refondation de la *Sōka-kyōiku-gakkai*. Il change son nom en *Sōka-gakkai* (en français : Société pour la création de valeurs) et accentue plus explicitement sa dimension religieuse, tout en conservant son statut laïc.

Le troisième personnage le plus important dans le développement historique de l'organisation au Japon est Daisaku Ikeda (1928-). Président de la *Sōka-gakkai* japonaise jusqu'en 1979, il renonce alors à son poste et est nommé président honoraire⁶. Il reste cependant le président de la *Sōka-gakkai internationale*, l'organisation chapeautant les branches nationales dans le monde⁷, créées grâce aux multiples voyages d'Ikeda⁸. C'est lui qui est considéré comme le « Maître » ou « Sensei » (en français : maître) par tous pratiquants de l'organisation. Il est ainsi le principal « virtuose bouddhiste » de l'organisation et appartient également, dans notre thèse, à la catégorie de « maître ».

La *Sōka-gakkai* finit par s'implanter dans cent quatre-vingt-deux pays et territoires et revendique douze millions de pratiquants dans le monde. Pour l'Europe, elle déclare cent trente mille pratiquants en 2018⁹.

Pour compléter le tableau historique de la *Sōka-gakkai* au Japon, il faut encore mentionner ses tensions avec l'école bouddhiste monastique *Nichiren-shoshū* japonaise à laquelle l'organisation laïque est rattachée depuis l'origine¹⁰. Ce rattachement n'est en effet

¹ G. RENONDEAU, *op. cit.*, p. 45 ; *Selected Writings of Nichiren*. Edited with an introduction by P. B. Yampolsky (transl. from Japanese by B. Watson *et al.*), New York, Columbia University Press, 1990.

² C. BELL, *op. cit.*, p. 74.

³ K. MATSUO, *op. cit.*, p. 234-236.

⁴ T. MAKIGUCHI, *The Theory of Value*. Revised by J. Toda, Tokyo, Soka Gakkai, 1953.

⁵ D. M. BETHEL, *Makiguchi, the Value Creator. Revolutionary Japanese Educator and Founder of Soka Gakkai*, New York, Weatherhill, 1973.

⁶ D. METRAUX, *The Soka Gakkai Revolution*, Lanham, University Press of America, 1994, p. 147.

⁷ D. MACHACEK – B. WILSON (dir.), *Global Citizens. The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*, Oxford – New York, University Press, 2000.

⁸ D. METRAUX, *The Soka Gakkai Revolution, op. cit.*, p. 124.

⁹ SGI Membership | Soka Gakkai International (SGI), <<http://www.sgi.org/snapshot/sgi-membership.html>>, le 7/04/2018.

¹⁰ D. METRAUX, *The Soka Gakkai Revolution, op. cit.*, p. 51-86 ; N. TAMARU, « La Sōka-gakkai dans une perspective historique », dans D. MACHACEK – B. WILSON (dir.), *Citoyens du monde. Le mouvement bouddhiste Soka Gakkai au Japon* (trad. de l'anglais par L. Hourmant – N. Le Béver), Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2004, p. 39.

pas sans conflits qui aboutissent à une séparation définitive en 1991. La plupart des pratiquants de la *Sōka-gakkai* restent fidèles à l'organisation laïque¹.

1.1.2. L'histoire de la *Sōka-gakkai* en France

Cette organisation est présente en France depuis les années 1960 grâce aux expatriés japonais². Ce n'est que progressivement qu'elle gagne aussi des pratiquants parmi les Français. Son implantation relève autant du « du bouddhisme de valise » (en anglais : « *bagage Buddhism* ») apporté avec l'immigration, que du bouddhisme « exporté », diffusé activement par les Japonais selon la typologie établie par Nattier³. Dans notre recherche, cette implantation diffère d'autres organisations bouddhistes où dominent les bouddhismes exportés et importés.

Brièvement, la branche française s'organise en tant qu'association laïque *Nichiren Shoshū Française* en 1966⁴. Par ses différentes activités, elle acquiert progressivement de l'immobilier dans toute la France, notamment en 1974 le « Centre bouddhique Soka Européen » de Trets dans le sud de la France⁵.

En 1991, la *Nichiren Shoshū Française* de l'époque reste fidèle à Ikeda et affiche sa séparation avec l'école monastique en changeant son nom en *Sōka-gakkai France*. En 2007, cette organisation unique se divise en trois organisations différentes. Le côté cultuel est confié à l'*Association Culturelle Soka du bouddhisme de Nichiren* issue de la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État⁶. L'*Association Culturelle Soka de France* issue de la loi 1901 s'occupe de l'aspect culturel des différentes manifestations, des examens d'étude et des textes bouddhistes à étudier⁷. La vente est assurée par l'*Association de Commerce, d'Édition et de Prestation*. Fiscalisée, elle gère différentes prestations commerciales bouddhistes. Par cette réorganisation, la *Sōka-gakkai* en France s'aligne sur le système légal séparant pour les associations religieuses le cultuel, le culturel et le commercial.

À ces associations s'ajoutent aussi des dispositifs plus religieux sans autonomie juridique comme le Consistoire, la Conférence des ministres du culte⁸ – une forme de

¹ Il est intéressant de noter que cette rupture intervient à la même période que le conflit au sein de l'école monastique *Karma kagyū* pour la *Diamond Way*.

² Pour une description détaillée sur l'histoire de l'organisation française : L. HOURMANT, *La construction du croire...*, *op. cit.*, p. 222-277.

³ J. NATTIER, *op. cit.*, p. 190.

⁴ L. HOURMANT, *La construction du croire...*, *op. cit.*, p. 222-277.

⁵ Organisation du culte, <<http://www.soka-bouddhisme.fr/bouddhisme/organisation-du-culte>>, le 8/09/2017.

⁶ Elle prend ce statut à l'échelle nationale malgré le fait que l'association culturelle est destinée à l'origine à une organisation de type paroissial qui est restreinte géographiquement (J. VOLFF, *Le droit des cultes*, Paris, Dalloz, 2005, p. 31-32).

⁷ À propos, <<http://www.soka-bouddhisme.fr/a-propos>>, le 26/05/2014.

⁸ Une quarantaine de ministres du culte exercent leur fonction en France lors de notre enquête.

virtuoses religieux nationaux –, et la Coordination nationale. Toutes ces structures assurent l'encadrement religieux de la *Sōka-gakkai* en France. De cette manière, l'organisation française adapte les contraintes législatives au domaine religieux.

Dans la situation où il n'existe pas véritablement de statut de membre, la *Sōka-gakkai* en France estime que le nombre de ses adhérents correspond au nombre de pratiquants, c'est-à-dire les participants aux réunions de discussion et ceux qui possèdent leur objet de culte. Par la voix de son porte-parole Jean-Claude Gaubert, elle déclare ainsi avoir distribué dix-sept mille objets de culte et avoir environ dix mille pratiquants actifs en 2012 dans toute la France.

Son ancrage historique français est surtout influencé par sa classification en secte dans des rapports parlementaires dès les années 1980 et dans les médias¹. Néanmoins, en 2012, l'organisation affirme, par le biais de son porte-parole, avoir des rapports corrects avec l'État, sans ne plus être considérée comme une secte. Malgré cette déclaration, elle maintient jusqu'à nos jours son statut de paria au sein des organisations bouddhistes, et pour cette raison, n'appartenant pas à l'*Union bouddhiste de France*².

Quant à son implantation locale en Alsace, les premiers pratiquants alsaciens apparaissent dans les années 1970 à Strasbourg. Dans les années qui suivent, elle se répand progressivement dans le département. En 2012, entre trente et quarante Strasbourgeois se rassemblent régulièrement dans quatre appartements de pratiquants.

D'origine japonaise dans les années 1930, la *Sōka-gakkai* se développe en organisation transnationale, dont en France à partir du début des années 1960. Son histoire française est marquée par des accusations de secte. Cela n'empêche cependant pas son expansion dans différentes régions, y compris en Alsace et particulièrement à Strasbourg.

Pour les personnes souhaitant pratiquer le bouddhisme dans son cadre, la *Sōka-gakkai* assure des espaces de pratique religieuse. Il faut en effet prendre en compte la dimension matérielle de l'organisation qui fait partie du style de vie bouddhiste.

¹ L. HOURMANT, *La construction du croire...*, op. cit., p. 242-252. On lui reproche entre autres les rapports financiers avec le Japon, les points de la doctrine ou la structure hiérarchique. Pour les analyses sociologiques plus générales sur le sujet, voir V. ALTGLAS, « French Cult Controversy at the Turn of the New Millennium. Escalation, Dissensions and New Forms of Mobilisations across the Battlefield », dans E. BARKER (dir.), *The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford*, Farnham – Burlington, Ashgate, 2010, p. 55-68.

² R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, op. cit., p. 501.

1.2. Les lieux de pratique de la *Sōka-gakkai*

Pour comprendre les ressources proposées par la *Sōka-gakkai* aux pratiquants, il convient avant tout d'analyser les espaces bouddhistes occupés par l'organisation¹. Ils donnent une dimension matérielle au style de vie étudié, et permettent aux activités et à la sociabilité bouddhiste d'avoir des lieux de rencontres. L'organisation propose à ses pratiquants français des espaces de deux types. L'un est représenté par les appartements de pratiquants, relevant du type d'espace que nous nommons pour l'ensemble des organisations bouddhistes les « centres », réservés aux activités citadines de courtes durées. L'autre est le Centre bouddhique européen qui appartient dans la classification de notre thèse à la catégorie de « temple », c'est-à-dire d'un lieu de pratique à la campagne pour de longs séjours. Nous adoptons cette terminologie unique dans un souci de clarté face à une diversité d'appellations de ce type de structure dans différentes organisations.

1.2.1. Un centre à Strasbourg : un espace invisible et hyper privatisé

À Strasbourg, nous avons fréquenté pendant plusieurs mois l'appartement de Bianca (France, quarantaine d'années, licence, employée, pratiquante avancée). En effet, l'organisation ne possède, ni loue un centre, ce qui traduit une faiblesse budgétaire. Cette situation s'explique notamment par une participation plus importante de pratiquants issus des classes populaires. L'appartement de Bianca doit se transformer en un centre pour la durée d'une « réunion de discussion » (en japonais : *zadankai*) dont elle est responsable. Puisqu'il appartient à un domaine strictement privé de la vie familiale, l'appartement n'offre à la *Sōka-gakkai* qu'une présence urbaine temporaire sans visibilité. Cet ancrage matériel local mérite cependant notre attention parce que l'usage de l'appartement et son aménagement doit être validé par l'organisation. Nous pouvons ainsi l'étudier comme un représentant de la matérialisation organisationnelle locale.

L'appartement de Bianca est situé dans un quartier résidentiel de classes moyennes. Ce contexte extérieur nous renseigne moins sur la position socioéconomique des pratiquants bouddhistes que sur la sélection de leurs responsables par l'organisation, sujet sur lequel

¹ Notre intérêt pour l'aspect matériel du bouddhisme rejoint Obadia qui souligne l'importance de l'étude de l'implantation matérielle bouddhiste pour ne pas réduire le bouddhisme à une religion philosophique dématérialisée (L. OBADIA, « Transplantation religieuse et aménagement de l'espace. L'exemple du bouddhisme en Occident », dans P. SERVAIS – R. HAGELSTEIN [dir.], *Perception et organisation de l'espace urbain. Une confrontation Orient-Occident*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2001, p. 301-324). D'autres chercheurs en sciences des religions encouragent la recherche dans cette

nous reviendrons lorsque nous traiterons de l'économie organisationnelle, et sur sa volonté de diffuser par sa localisation matérielle, l'image d'un lieu fréquenté par les classes plus favorisées.

Du point de vue du territoire local et selon les règles organisationnelles, l'appartement de Bianca, qui appartient à la catégorie de « centre » d'après notre classification, devrait exercer son influence sur les pratiquants d'un quartier vivant dans sa proximité. Pour ces personnes, il devrait donc normalement s'inscrire dans une sociabilité locale, proche de la logique paroissiale¹. En réalité, cette règle rencontre de nombreuses exceptions, comme dans le cas de l'appartement de Bianca où aucun des participants réguliers n'habite le quartier. Ce centre se rapproche donc davantage de la structure sectaire définie par Weber comme un lieu du rassemblement des personnes initiées sans ancrage local².

L'appartement de Bianca est situé à l'étage et comporte plusieurs pièces dont l'une d'environ 20 m² peut être consacrée à l'autel, et devenir par conséquent un « sanctuaire » où pourront se dérouler les activités collectives. L'appartement reflète donc les ressources des classes plus favorisées capables de disposer d'espaces de vie suffisamment volumineux³ pour l'accueil régulier d'un groupe de pratiquants d'une dizaine de personnes.

Pour accéder à cette pièce, nous tournons à droite dans le couloir d'entrée sans passer par d'autres chambres. Pour Bianca, la pièce constitue un environnement idéal pour la rencontre bouddhiste : « Je sais que j'ai un espace lumineux et assez joyeux, qui permet que déjà rien que l'environnement permet que ça se passe bien, parce que c'est aussi quand même important. » Elle nous montre sa prise de conscience de l'importance de l'environnement matériel et de son esthétique pour l'expérience subjective bouddhiste. Bianca se situe ainsi dans une démarche qui prend en compte l'individu pratiquant, ce qui constitue l'une des influences de l'individualisation sur les organisations religieuses⁴. Dans la culture de consommation, nous pouvons parler de la logique de service qui considère le point de vue des acteurs bouddhistes, comme l'explique le sociologue suédois Pettersson⁵. À travers Bianca, l'organisation religieuse prend en considération l'expérience individuelle en matérialisant sa présence dans son appartement.

Comme nous l'avons dit précédemment, cette pièce abrite l'autel bouddhiste. Il se trouve sur la droite de la porte d'entrée. Derrière lui, fixée dans un coin se trouve une petite table noire sur laquelle est posé un vase contenant une fleur. Lors des réunions de discussion, la table se remplit remplie de boissons et de biscuits à partager à la fin de la

direction : R. BRENNEMAN – B. J. MILLER, « When Bricks Matter. Four Arguments for Sociological Study of Religious Buildings », *Sociology of Religion* 77/1 (2016), p. 82-101.

¹ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 100.

² *Ibid.*

³ M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 78-79.

⁴ Cf. L. WOODHEAD, « Introduction », *op. cit.*, p. 24.

⁵ P. PETERSSON, *op. cit.*, p. 43-58.

rencontre. Elle marque ainsi un espace de sociabilité. En face de la porte d'entrée est posé un sofa blanc autour duquel les pratiquants se rassemblent formant un cercle ou un demi-cercle en face de l'autel. Cet agencement spatial des pratiquants symbolise l'absence de hiérarchie. Cette matérialité intérieure démontre l'importance de la pratique collective rituelle¹ avec un rôle secondaire de socialisation bouddhiste.

Les murs sont décorés de quelques images comme celle de la photo en couleur du groupe local, et de textes d'inspiration bouddhiste relatifs à la *Sōka-gakkai*.

L'autel lui-même (voir Figure 1 ci-dessous) se compose de divers objets. Sur une étagère supérieure blanche trône un petit placard en bois clair. C'est lui qui abrite l'objet de culte (en japonais : *gohonzon*), un parchemin blanc avec un *maṇḍala*, une inscription en sino-japonais en noir sur blanc du titre du *Sūtra du lotus*. Plusieurs autres objets se trouvent encore dans la proximité immédiate de ce placard sur la même étagère : à sa droite une bougie blanche, un petit gong noir et une brochure de la *Sōka-gakkai* ; à sa gauche des offrandes de fruits, notamment de pommes, d'oranges et de citrons, ainsi qu'une autre brochure de la *Sōka-gakkai*.



Figure 1 L'autel bouddhiste, appartement de Bianca, le 06/02/2012 (photo de l'auteure)

¹ Cf. L. OBADIA, « Transplantation religieuse... », *op. cit.*, p. 319.

Au-dessous, une table noire scindée en deux parties supporte d'autres objets. Sur sa partie supérieure, Bianca a posé dans le coin une fleur verte devant laquelle sont placés le calendrier organisationnel, des livres édités par l'organisation et la brochure avec le texte de la récitation de la pratique rituelle. Elle y dispose également des instruments pour la pratique rituelle : un gong noir-brun et un chapelet blanc (en sanskrit : *mālā*, en japonais : *juzu*). Le collectif bouddhiste est matérialisé par une photo collective posée au fond de cette partie supérieure de la table. Dans la partie inférieure sont stockés d'autres brochures, des livres et le cahier renfermant des notes personnelles. L'ensemble de l'autel est complété par une affiche japonaise rose, accrochée sur le mur.

Cette matérialité est codifiée, elle correspond à l'enseignement de la *Sōka-gakkai*. De surcroît, nous savons que les objets transmettent des émotions propres à une religion¹. Les objets et les symboles affichés dans le cas étudié sont plutôt d'une esthétique naturelle et sombre où le noir, le blanc et le brun dominant au milieu de quelques autres couleurs. Ils sont associés à de nombreux objets, surtout des livres, et renvoient à un espace de sociabilité et au cadre privatif de l'appartement. Ainsi, cette matérialité exprime ce que nous appelons le « régime émotionnel » propre à la *Sōka-gakkai*. Nous suivons sur ce point Riis et Woodhead pour qui le régime émotionnel est un modèle émotionnel cohérent défini par l'organisation¹. Ce cadre matériel traduit ainsi un régime émotionnel que nous qualifions de « tiède » pour l'aspect esthétique ; entre le régime émotionnel « chaud » que nous verrons pour le bouddhisme tibétain et le régime émotionnel « froid » du bouddhisme zen. Nous optons pour le régime tiède surtout pour le distinguer du « régime émotionnel froid » du bouddhisme zen avec lequel il partage largement l'esthétique japonaise avec une dominante de couleurs noires et de blanches. Notons à cette occasion la complexité émotionnelle soka-gakkaïste parce que l'organisation médiatise dans d'autres éléments que nous étudierons plus explicitement un « régime émotionnel chaud » qui accentue directement les émotions, le bonheur et les relations sociales chaleureuses.

Avant d'aller plus loin dans notre analyse, il nous faut expliquer davantage ce concept clé de régime émotionnel. En effet, il ne s'agit pas simplement d'indiquer un niveau d'intensité émotionnelle différent selon l'esthétique d'une telle ou telle organisation. Durant notre recherche, nous avons été confrontés à une multitude de discours bouddhistes, et à des pratiques et des expressions matérielles de cinq organisations différentes. En nous détachant des particularités propres à chacune, nous avons pu distinguer les principales différences qui se profilaient entre le bouddhisme de la *Sōka-gakkai* et le bouddhisme tibétain par rapport au bouddhisme zen. Ces différences traversent plusieurs dimensions.

¹ O. RIIS – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 81-104.

Dans le fil de notre analyse, nous montrerons que la ligne directrice à ces dimensions est celle des régimes émotionnels. Ces derniers transparaissent dans la matérialité, les pratiques, les sociabilités, les croyances, l'éthique et les valeurs. En adoptant cette terminologie, nous pouvons approcher des bouddhismes qui peuvent paraître différents au premier abord et les comparer en même temps avec d'autres bouddhismes sans entrer dans les détails propres à chaque bouddhisme et chaque organisation.

Les pratiquants bouddhistes de notre étude s'accordent au régime émotionnel bouddhiste qui possède deux principales versions différentes : chaude et froide. De la même manière que Riis et Woodhead nous font comprendre les régimes émotionnels à travers la métaphore musicale – les personnes partageant un régime émotionnel religieux expriment les « notes émotionnelles² » (en anglais : « *emotional notes* ») de leur religion où certaines notes peuvent être dominantes³ –, nous pouvons comprendre les deux régimes émotionnels comme deux résultats de différentes sonorités à partir de la même note. En effet, il arrive en musique que deux instruments identiques jouent la même note (même hauteur et même intensité) et, pour autant, résonnent différemment. L'oreille humaine en percevra un timbre plus fermé, un timbre plus ouvert. On parle alors de couleur musicale froide ou chaude. Ainsi, la nature émotionnelle du bouddhisme change d'un régime émotionnel froid au régime émotionnel chaud (en passant par le régime tiède), sans que nous voulions porter le jugement à travers ses appellations.

Par ailleurs, la décoration simple de l'autel, voire l'austérité décorative de l'ensemble de la pièce, rapproche l'esthétique du sanctuaire des goûts des classes moyennes. Ce n'est pas une simplicité imposée, faute de moyens, ni une esthétique de raffinement, ou d'exclusivité sans pour autant déborder de couleurs et d'objets⁴.

1.2.2. Le temple à Trets : bien équipé et en pleine nature

Pour tenir de grands rassemblements d'une centaine de personnes qui s'étendent sur plusieurs jours, la *Sōka-gakkai* en France possède un terrain de vingt-trois hectares pour son Centre bouddhique Soka Européen de Trets. Contrairement au centre strasbourgeois, ce temple n'appartient pas à un particulier, mais reste espace privatif d'une association.

¹ *Ibid.*, p. 10-11.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ Cf. P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 198-199, 275 ; R. HOGGART, *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Présentation de Jean-Claude Passerons (trad. de l'anglais de F. Garcia – J.-C. Garcia – J.-C. Passeron), Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 67-68, 165, 199-200 ; M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 47-50.

Le temple s'inscrit durablement dans le territoire local. Comme le dit Obadia pour le bouddhisme tibétain : « [C]ulture bouddhique *matérielle* [...] s'inscrit dans la spatialité, et plus, encore, dans la territorialité¹. » Ce n'est cependant pas un pouvoir territorial et paroissial qu'il exerce. Le temple s'adresse à tous les pratiquants français, comme d'autres nationalités.

Grâce à cette matérialisation durable, l'organisation possède un endroit à la campagne accessible aux motoristes et une certaine visibilité publique. Toutefois, l'entrée étant décorée par une petite plaque avec quelques informations sommaires sur l'endroit et les sigles « ACSBN » et « ACEP » pour l'*Association Cultuelle Soka du bouddhisme de Nichiren* et l'*Association de Commerce, d'Édition et de Prestation*, le lieu ne peut pas être qu'identifié par des initiés. La visibilité publique est donc très limitée. De plus, de grands arbres derrière le mur de clôture cachent le temple du regard des passants sur la route.

Nous souhaitons étudier le temple surtout pour ses aspects extérieurs, distincts d'un centre. En abordant sa visibilité, nous avons touché succinctement son aspect naturel. Pour l'organisation, l'environnement naturel compte dans son emplacement et son aménagement. C'est la raison pour laquelle il est situé légèrement en dehors du village, face à une colline iconique dans la région, et entouré d'arbres et de forêts. Cette spatialité rurale assure aux pratiquants de l'intimité, du calme et l'expérience de la nature, et correspond bien à l'adoration du calme et de la nature constatée par Bourdieu pour les classes plus favorisées, et plus particulièrement pour la petite bourgeoisie nouvelle². Elle reflète également les ressources financières de ces classes qui peuvent se permettre de privatiser la nature³.

En entrant par le portail, on emprunte une route bitumineuse qui débouche sur une grande cour à partir de laquelle on peut accéder sur notre gauche dans le hall principal, que nous pouvons observer sur l'image ci-dessous (cf. Figure 2), où se trouve la salle destinée à la pratique rituelle, la chambre du gardien et une boutique. Ce bâtiment est mis en valeur par rapport aux autres, ce qui traduit l'importance donnée à la pratique rituelle. Il est séparé par des pelouses soignées au milieu desquelles a été bâtie une fontaine, reflets de l'intérêt esthétique porté à l'environnement extérieur.

¹ L. OBADIA, « Transplantation religieuse... », *op. cit.*, p. 307.

² P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 411. Voir aussi P. HAENNI, *op. cit.*, p. 32.

³ R. PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux...*, *op. cit.*, p. 153.



Figure 2 Le Centre bouddhique Soka Européen, hall principal, le 16/05/2012 (photo de l'auteure)

En face de l'arrivée au temple, l'organisation a construit un bâtiment en trois ailes baptisé « Maison de l'Europe » : la première accueille la cuisine et la salle à manger, les autres sont occupées par des chambres – une centaine de pratiquants peuvent y être logés – et par une petite salle pour la pratique rituelle. Nous pouvons également poursuivre notre route sur notre droite. En prenant cette direction, nous parvenons à un bâtiment de style provençal qui a été construit avant le temple, et qui abrite le musée de la *Sōka-gakkai* au rez-de-chaussée et la chambre du maître à l'étage. L'organisation a en effet repris un terrain partiellement bâti en y rajoute de nouvelles constructions. Elle s'est ainsi réappropriée l'espace au lieu de construire de l'entièrement neuf que caractérise, selon Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot, la démarche bourgeoise¹. Derrière ce bâtiment se retrouve encore un autre qui renferme l'ancienne salle d'étude capable d'accueillir une cinquantaine de personnes, mais dont l'utilisation actuelle est plus restreinte.

L'ensemble des bâtiments de couleur beige et structurés en carrés tranchants évoque plutôt un régime émotionnel tiède, entre les couleurs vivantes du bouddhisme tibétain et l'austérité zen. Comme le constatent Riis et Woodhead : « Les espaces construits sont planifiés de sorte d'évoquer certains sentiments². »

¹ M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 47.

² « *Constructed spaces are deliberately planned to evoke certain feelings* » (O. RIIS – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 91, traduction personnelle).

Au moment de notre visite en 2012, des travaux étaient en cours « pour avoir un peu plus de confort » (le Directeur administratif). Brooks constate que la demande de confort est particulièrement typique des bobos¹ : les chambres sont entièrement rénovées pour être occupées par deux personnes et disposent d'une salle de bain privative². Elles sont bien équipées, simples, sans décoration particulière, et leur mobilier est en bois clair. Les chambres correspondent ainsi au standard en matière de logement pour les classes moyennes, les logements destinés à des classes plus aisées étant plus luxueux et ceux destinés à des classes populaires sont pour Richard Hoggart davantage chargés d'objets décoratifs colorés³. Pour l'organisation, elles reflètent la recherche de la qualité de l'environnement matériel propre à la démarche des prestataires de services⁴.

La matérialisation privée et éphémère du centre en ville, et stable du temple à la campagne de la *Sōka-gakkai*, adaptée aux classes moyennes, accentue la pratique rituelle et la sociabilité bouddhiste. Elle transmet le bouddhisme japonais dans un cadre émotionnel tiède. C'est principalement dans ces lieux de pratique que l'organisation propose d'autres ressources nécessaires aux pratiquants pour leur engagement bouddhiste telles que les activités et les produits bouddhistes.

1.3. D'autres ressources bouddhistes de la *Sōka-gakkai*

1.3.1. Les activités autour des discussions et des pratiques rituelles

Les activités bouddhistes peuvent être rangées dans deux catégories : les activités de courte et de longue durée. Nous en verrons des exemples dans le chapitre 4. Pour l'ensemble des activités organisées par la *Sōka-gakkai*, nous pouvons constater qu'elles sont proposées sous le mode d'accès sectaire. Cela veut dire qu'elles sont destinées aux pratiquants bouddhistes volontaires, contrairement à la visée universaliste ecclésiale⁵. Toute participation dépend d'une décision volontaire et individuelle comme le veut la valeur individualiste moderne et la logique de service.

¹ D. BROOKS, *op. cit.*, p. 45.

² Cf. M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 78-79.

³ Cf. *Ibid.*, p. 47-50 ; R. HOGGART, *op. cit.*, p. 67-68, 199-200.

⁴ R. NORMANN, *op. cit.*, p. 135.

⁵ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 100.

Les « réunions de discussion mensuelles » (gratuites) qui se déroulent en soirée chez Bianca chaque deuxième mercredi du mois à partir de 19h, appartiennent à la première catégorie des activités de courte durée. À l'image d'une terminologie unique pour décrire les espaces bouddhistes dont chacun porte, suivant l'organisation, une appellation différente, nous appelons ces activités courtes des « séances » nonobstant le terme émique. Pour la *Sōka-gakkai*, la réunion de discussion mensuelle est une activité de base que le responsable régional caractérise ainsi :

« [D]ans toute l'histoire de la Sōka-gakkai, la réunion de discussion, c'est le lieu où le bouddhisme de Nichiren Daishonin se transmet à la société, c'est l'un des rares endroits où les gens qui cherchent de l'espoir, du courage, de la joie, qui cherchent une conception de la vie solide, qui cherchent une spiritualité cohérente qui va les aider à vivre mieux, ce lieu de réunion de discussion est un lieu extrêmement important, et c'est aussi important de créer des liens humains très forts, très chaleureux, de lutter ensemble, d'avoir des victoires ensemble, de souffrir ensemble, des joies et des peines, de créer quelque chose comme une famille et en même temps d'être ouvert sur le monde, des gens qui pratiquent pas, qui cherchent, qui viennent, en leur transmettant notre espoir et notre expérience du bouddhisme de Nichiren Daishonin. »
(responsable régional)

Pour le responsable régional, la réunion de discussion se situe au centre de la pratique bouddhiste collective tant comme une activité prosélyte pour attirer de nouveaux pratiquants qu'un lieu de sociabilité privilégiée, familière et encourageante, bref, une sociabilité du régime chaud que nous développerons dans le chapitre 4.

Comme nous l'avons déjà abordé au sujet de la répartition territoriale de l'appartement de Bianca, il existe plusieurs réunions de discussion qui devraient être fréquentées en fonction de la localisation de l'habitat individuel. Pour l'organisation, il s'agit de fidéliser les pratiquants à une réunion particulière en limitant leur mobilité, attitude exceptionnelle dans le paysage bouddhiste que nous étudions. Le responsable régional nous l'explique :

« [L]e but, ce n'est pas de tout contrôler. Il faut laisser les gens libres et en même temps aussi expliquer aux personnes que le but, c'est la révolution humaine. Si on se base uniquement sur ces sentiments "j'aime cette personne, je n'aime pas cette personne", alors je fais des choses uniquement avec des gens que j'aime, et je ne fais pas des choses avec des gens que je n'aime pas, à ce moment on peut créer des clans, on reste fermé. »
(responsable régional)

Tout en sous-estimant le contrôle organisationnel des pratiquants, le responsable cherche à empêcher les pratiquants de passer d'une réunion de discussion à l'autre en accentuant leurs besoins de développement personnel. Il agit ainsi dans une logique d'individualisation du religieux organisé, où l'activité est conçue pour l'individu et son développement dans une perspective de service, tout en encourageant par cette démarche une cohésion du groupe.

Pour avoir une idée plus concrète de cette activité, nous souhaitons rapidement préciser qu'elle se compose de trois parties : une demi-heure de pratique rituelle ; l'échange oral d'environ une heure sur un sujet bouddhiste défini par l'organisation nationale ; et un moment convivial d'échange informel subventionné par les participants. La pratique religieuse est ainsi contenue dans l'activité organisée, mais pas seulement sous sa forme rituelle comme le postule Cirklová dans son étude sur les organisations bouddhistes¹. C'est plutôt une pratique religieuse au sens large.

De telles réunions de discussion peuvent encore être organisées en fonction de leur responsabilité au sein de l'organisation, de l'âge ou du sexe des pratiquants, essentiellement en soirée et en matinée pendant les weekends. Pour ces réunions, la question de la fidélité ne se pose plus.

D'autres courtes rencontres comme les « cours de *goshō* » ont lieu le samedi matin à partir de 10h pour l'unité administrative « le centre Alsace ». Ils consistent surtout en des exposés doctrinaux, des spectacles artistiques et des collations. Leur but est donc principalement l'étude et l'apprentissage doctrinal plus approfondi. L'organisation reprend ici la forme d'enseignement magistral, très scolaire, appréciée surtout par les classes moyennes avides d'apprentissage².

Pour les débutants, précédé par une courte introduction au bouddhisme, l'apprentissage de la pratique rituelle a lieu de façon individuelle dans une rencontre en tête à tête ou au sein d'un collectif restreint. Son organisation est très personnalisée. Elle est adaptée aux demandes et aux disponibilités individuelles afin de fournir un accueil individualisé des pratiquants dans la logique de service.

D'autres possibilités de personnalisation des séances existent mais restent très limitées. En effet, une séance ne peut se dérouler que dans un espace de manœuvre défini par l'organisation, ce qui implique une démarche collective proposée par la hiérarchie nationale et validée par la hiérarchie régionale. Le responsable régional l'illustre sur un exemple récent :

« [L]’année dernière il y a eu l’idée lancée par l’équipe des femmes nationales, [...] les femmes ont dit : “Voilà, les femmes, si vous voulez étudier ensemble, faites-le”. [...] Il y a un groupe qui a eu l’idée d’étudier la mort, un petit groupe de femmes et elles m’ont demandé si je voulais participer, j’ai dit oui. »
(responsable régional)

Si les pratiquants peuvent prendre des initiatives et mettre en œuvre une séance dont ils ressentent le besoin, leur demande doit être précédée par la suggestion de l'organisation

¹ J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 93.

² J. A. BECKFORD, « Holistic Imagery... », op. cit., p. 267; P. BOURDIEU, *La distinction...*, op. cit., p. 411, 428 ; D. BROOKS, op. cit., p. 211, 231.

nationale et validée par la hiérarchie plus locale. L'organisation cherche ainsi à affirmer la logique de service dans le cadre d'un système très centralisé et hiérarchisé.

Pour les activités de longue durée, celles qui impliquent un séjour de plusieurs jours à Trets, la *Sōka-gakkai* organise des « séminaires bouddhiques » (d'un coût de 177 € pour quatre jours en 2012) que nous incluons dans le registre des « séminaires » nonobstant le terme émique dans d'autres organisations. Ils sont diversifiés suivant le type de responsabilité des pratiquants, leur appartenance géographique – régionale ou transnationale –, leur âge ou leur sexe. La *Sōka-gakkai* leur présente les mêmes activités religieuses que celles qui sont aussi proposées lors des réunions de discussion et les cours de *goshō* : la pratique rituelle, l'apprentissage doctrinal et la discussion bouddhiste. Ces séminaires bouddhistes paraissent adaptés aux classes moyennes dans la mesure où elles sont prêtes à passer leurs vacances à progresser dans le développement de soi¹.

Le fonctionnement de ces séminaires se modernise : des serviettes sont fournies et l'entretien des lieux et la cuisine deviennent professionnels. Pour cette dernière, l'organisation demande l'avis des pratiquants en leur soumettant un questionnaire, comme n'importe quel restaurateur le ferait pour ses clients. Nous y retrouvons le fonctionnement caractéristique des prestataires de services, soucieux de la qualité du service rendu.

Quant aux sujets discutés lors des diverses rencontres bouddhistes, tout en revendiquant leur orthodoxie et la validation par la *Sōka-gakkai* au Japon², le porte-parole affirme qu'ils sont choisis en fonction des pratiquants :

« L'orientation principale, en effet, avec notre maître, c'est le Consistoire qui valide : "Il faut ce goshō-là [texte de Nichiren], quand même, il est important pour les pratiquants". Par exemple, il y a des écrits de Nichiren qui sont très encourageants face aux difficultés. Donc au moment où beaucoup de gens ont des difficultés, c'est aussi en fonction des besoins des pratiquants. Et puis on dit : "Cette année, c'est intéressant de travailler ces trois traités-là", et d'ailleurs, on en parle aussi au Japon : "Voilà, on pense travailler ces écrits-là". »

(porte-parole de la *Sōka-gakkai*)

Ces besoins peuvent donner naissance à des « des thèmes de société, par exemple la question du travail, du chômage, des questions en harmonie avec ce que les gens vivent et ce dont ils ont besoin, [...] un forum sur un point particulier de la pratique religieuse, sur la proposition pour la paix du président Ikeda » (responsable régional). Nous apprenons donc que le choix des textes à étudier dépend des besoins quotidiens exprimés par les pratiquants. Les responsables cherchent ainsi à montrer leur intérêt pour l'individu, conformément au processus moderne de l'individualisation et à la logique de service.

¹ D. BROOKS, *op. cit.*, p. 231.

² Les responsables japonais veillent à l'organisation du bouddhisme en Occident comme le constate Obadia pour le bouddhisme tibétain (L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 151 ; L. OBADIA, « Une tradition au-delà de la modernité. L'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France », *Recherches sociologiques* 31/3 [2000], p. 79-80).

Les thèmes abordés dans les rencontres révèlent également une situation plus précaire d'une partie des pratiquants, issus des classes populaires, lorsqu'ils portent sur le travail ou le chômage. Dans les autres organisations, ces sujets ne sont jamais abordés de façon aussi frontale.

Quant au temps des activités bouddhistes organisées en soirée et le weekend, son rythme correspond à celui de la vie urbaine dans une société capitaliste des classes plus favorisées qui travaillent pendant la semaine et peuvent rester régulièrement disponibles le soir. Par ailleurs, les séminaires les plus grands, organisés séparément pour les femmes et les hommes, se déroulent en été. Leur participation nécessite donc surtout de la disponibilité durant la période des vacances, privilège auquel profitent davantage les classes plus favorisées.

1.3.2. Les biens et les médias bouddhistes

L'organisation propose des livres bouddhistes dont une centaine de titres en langue française est en grande majorité publiée par l'*Association de Commerce, d'Édition et de Prestation*, mais aussi les revues mensuelles et bimensuelles *Valeurs Humaines* et *Cap sur la paix*. Elle transforme donc l'enseignement bouddhiste en une marchandise littéraire qui est surtout mobilisée et appréciée par les milieux sociaux plus favorisés¹.

Sur internet ainsi que dans des boutiques à Paris et à Trets, l'organisation vend également des biens de consommation bouddhistes en rapport avec la pratique rituelle : autels en bois brun, noir ou blanc de styles japonais ou européen (à des prix variables) ; gongs noirs ou dorés de différentes tailles ; vases, bougies, encens et ses portes-bâtons en noir ou en blanc ; calendriers liés à l'histoire de l'organisation ; plateaux d'offrandes noirs ; chapelets en bois ou en plastique de diverses couleurs, pochettes et autres accessoires. Ces objets sont parfois emballés dans des boîtes portant des inscriptions en japonais, signalant leur origine japonaise, et parfois le signe de l'étoile de la *Sōka-gakkai*. Certains sont conçus comme des biens plus décoratifs à l'exemple des différents types de vases.

Nous pouvons constater que la *Sōka-gakkai France* propose sur le marché une consommation de biens bouddhistes², en cohérence avec son régime émotionnel tiède et

¹ O. DONNAT, « Les pratiques culturelles des Français à l'ère numérique. Éléments de synthèse 1997-2008 », *Culture études* 5 (2009), p. 6-7.

² Nous n'entendons pas un bien bouddhiste dans le sens proposé par le sociologue des religions suisse Stolz. D'après lui, les organisations religieuses proposent des « biens » qui sont des marchandises, des biens d'affiliation, de statut social ou encore des biens « spirituels » comme le paradis (J. STOLZ, *op. cit.*, p. 129-155).

son intérêt esthétique. Elle se trouve de cette manière encadrée par l'organisation¹. Pour le sociologue du bouddhisme McKenzie, il s'agit d'une sorte de marchandisation contrôlée par l'organisation bouddhiste². Les biens de consommation bouddhistes sont vendus, mais la vente est encadrée par l'organisation. Ce contrôle s'exerce sur la fabrication de certains produits et sur leur choix. Il s'agit en effet principalement de consommation destinée à encourager la pratique rituelle et l'apprentissage doctrinal.

En plus des médias imprimés, l'organisation propose aux pratiquants des ressources numériques sur son site, qui ne vise qu'en partie les pratiquants plus expérimentés, ne proposant qu'une introduction sommaire au bouddhisme de Nichiren dans la version de la *Sōka-gakkai* et trop peu d'informations pratiques. Le site est davantage un portail pour les nouveaux venus et les débutants que pour les pratiquants confirmés. Notons d'ailleurs les réticences exprimées par le porte-parole vis-à-vis de l'existence éventuelle d'une page *Facebook*³. Cette présence numérique plutôt limitée peut correspondre à une fracture numérique générationnelle, l'âge moyen des responsables étant supérieur à l'âge moyen des pratiquants, déjà assez élevé⁴. Elle peut également s'expliquer par un accès au numérique assez limité du public visé, moins favorisé⁵.

La communication entre les pratiquants se déroule principalement par un face-à-face ou des appels téléphoniques personnalisés. De leur propre initiative, les jeunes pratiquants strasbourgeois utilisent des e-mails collectifs.

Pour nous résumer, toutes les ressources proposées aux pratiquants dans des espaces matériels et numériques bouddhistes de la *Sōka-gakkai* sont d'ordre religieux, centrées sur les pratiques religieuses, notamment la pratique rituelle, l'apprentissage doctrinal et une sociabilité bouddhiste encadrée. Dans les discours portant sur leur conception, c'est le pratiquant qui se situe au centre, ce qui correspond à la logique de service. L'ensemble des ressources organisationnelles est mise en œuvre dans un cadre associatif, ce qui implique un fonctionnement par l'économique. C'est le caractère de cette économie sokagakkaïste qui sur lequel se porte notre attention.

¹ Cf. J. S. MCKENZIE, *op. cit.*, p. 159-173.

² *Ibid.*, p. 167.

³ Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 24/11/2010.

⁴ O. DONNAT, *op. cit.*, p. 2.

⁵ Voir aussi D. BROOKS, *op. cit.*, p. 211.

1.4. La logique de don et l'esprit entrepreneurial de la *Sōka-gakkai*

Pour mettre en place les différentes ressources destinées aux pratiquants, la *Sōka-gakkai* déploie des moyens financiers. Cette participation du religieux à l'économie n'est pas une nouveauté dans l'histoire, mais elle a des particularités dans la culture de consommation. Nous nous intéresserons donc au caractère de la participation de la *Sōka-gakkai* au capitalisme consumériste, dominé par le marché de masse et l'accumulation du profit.

Pour répondre à notre interrogation, nous avons choisi d'entreprendre l'analyse économique de trois formes d'associations sur lesquelles la *Sōka-gakkai* s'appuie pour assurer son rayonnement à l'échelle nationale, les structures locales ne disposant pas d'autonomie juridique et financière. Ce sont ses associations culturelle, culturelle et marchande. Nous nous proposons d'analyser leur fonctionnement économique à l'aide du cadre conceptuel de l'économie associative plurielle théorisé par les sociologues Laville et Sainsaulieu¹. Selon ces auteurs, les associations ont recours au marché, mais bénéficient également de ressources non marchandes et non monétaires.

1.4.1. L'économie basée sur le bénévolat

L'économie de l'association culturelle et de l'association culturelle de la *Sōka-gakkai* est avant tout non monétaire. Les ressources non monétaires signifient que « la répartition des biens et services ne passe pas par la médiation monétaire² ». Pour Laville et Sainsaulieu, il s'agit essentiellement de bénévolat. Au sein de la *Sōka-gakkai*, le bénévolat et d'autres dons non monétaires proviennent des pratiquants. Par exemple, Bianca, responsable de la réunion de discussion que nous avons mentionnée, organise chez elle cette activité sans demander de rémunération. Elle donne à partager son temps, son énergie et ses connaissances bouddhistes ; met son appartement à la disposition de l'organisation et d'autres pratiquants, et prend à sa charge une partie de la collation du moment de convivialité dans une démarche d'autoproduction qui caractérise la grande majorité des activités de l'organisation.

En même temps, Bianca profite aussi de cette réunion pour elle-même. Elle y participe activement, partage ses expériences et se fait aider par les autres. Nous

¹ J.-L. LAVILLE – R. SAINSAULIEU, *op. cit.*, p. 65-94.

² *Ibid.*, p. 74.

comprenons bien que la production organisationnelle de la *Sōka-gakkai* se fait suivant le principe de l'« auto-organisation¹ » des activités par et pour les pratiquants. En effet, contrairement aux « organisations pour autrui », les ressources organisationnelles sont construites dans une logique d'« auto-organisation » : « [L]es promoteurs mettent en place une activité pour le groupe dont ils estiment faire partie, les catégories dominante et bénéficiaire sont confondues² ». Sans qu'il s'agisse de l'exercice d'un pouvoir associatif à proprement parler, puisqu'il n'existe pas de statut de membre pour les pratiquants. C'est plutôt un pouvoir communautaire sur ceux qui ressentent une appartenance au collectif de la *Sōka-gakkai*. En sociologie des religions, nous pourrions parler d'organisation sectaire, c'est-à-dire de la logique des ressources proposées aux personnes religieusement régénérées ou à celles qui souhaitent le devenir³.

Bianca n'est cependant pas la seule bénévole. En effet, l'organisation engage dans le bénévolat un grand nombre de pratiquants grâce à sa structure complexe de responsables. Depuis 2011, l'organisation nationale est divisée en régions, centres, chapitres et groupes. Chaque échelle est dirigée par des responsables obéissant à ceux de l'échelle supérieure. Pour notre observation du terrain, nous incluons dans la catégorie de virtuoses bouddhistes les responsables de centres, de régions et nationaux. À cette hiérarchie pyramidale s'ajoute la division des responsables en fonction de leur département, c'est-à-dire en fonction de leur âge et sexe.

Le rôle de ces responsables est surtout d'apporter de l'expertise bouddhiste : « C'est uniquement la question de prière pour le bonheur d'un certain nombre de personnes. La différence entre les responsabilités, c'est le nombre de personnes pour qui on pratique. » En niant le caractère hiérarchique de la responsabilité au sein de l'organisation, le responsable régional souligne son aspect religieux. Mais en même temps, ces responsables religieux participent à la mise en place des activités qui se situent à leur échelle. La responsabilité religieuse se lie alors immédiatement à une responsabilité organisationnelle, et un bénévolat religieux s'harmonise avec un bénévolat séculier.

Pour être nommé responsable, il faut être sélectionné par l'organisation, ce qui ne se fait qu'après la réception de l'objet de culte (en japonais : *gohonzon*), cérémonie qui inscrit officiellement le pratiquant dans la lignée traditionnelle. Cela assure ainsi une certaine maîtrise rituelle, dont parle Bell⁴ et que nous étudierons dans le chapitre 3. En effet, l'objet de culte ne peut être sollicité qu'après plusieurs mois de pratique rituelle régulière en

¹ *Ibid.*, p. 126, notion empruntée à H. MINTZBERG – R. MOLZ – E. RAUFFLET *et al.*, « The Invisible World of Association », *Executive Forum* (2005), p. 37-45.

² *Ibid.*, p. 126.

³ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 100 ; M. WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 183.

⁴ C. BELL, *op. cit.*, p. 107.

collectif. La nomination confère par la suite au responsable une autorité légale qui s'ajoute à l'autorité traditionnelle et confirme l'autorité charismatique, à savoir « la valeur exemplaire » et de « la qualité extraordinaire » en termes wébériens¹.

En plus de la maîtrise rituelle de la pratique bouddhiste, le charisme contient les capacités cognitives bouddhistes, surtout exigées, selon le responsable régional, pour les « ministres de culte » qui sont « des gens qui étudient, qui ont étudié sérieusement le bouddhisme, qui sont capables de répondre sérieusement à la doctrine religieuse. » Des capacités personnelles non bouddhistes viennent ensuite s'y rajouter :

« Pour les responsables de chapitres, soit on propose quelqu'un, cette personne a des capacités, elle est heureuse, joyeuse de pratiquer. Elle a des résultats dans sa vie. Elle comprend comment ça fonctionne, la pratique du bouddhisme. On sent que cette personne, elle a souci des autres, a envie que les autres aussi aient des résultats dans leur vie. »

(responsable régional)

La maîtrise rituelle et doctrinale s'accompagne de la maîtrise émotionnelle et de la réalisation des buts de l'engagement bouddhiste dans la vie, d'un mieux-vivre. Les responsables sont aussi des personnes morales se souciant des autres. Par conséquent, les responsables doivent posséder des compétences rituelles, cognitives et émotionnelles, et être dotés de capacités éthiques.

Il convient toutefois de noter que le choix des responsables et leur charisme ne sont pas indépendants de déterminismes sociaux parmi lesquels se trouve la classe sociale :

« [U]ne fille de Paris qui est responsable des jeunes filles de la région Est. Il n'y a pas beaucoup de jeunesse, donc pour avoir une responsabilité de région, il faut une personne qui pratique depuis quelques années, qui connaît un petit peu et qui aussi est libre de pouvoir circuler dans la région, c'est grand. Ça peut pas être quelqu'un qui a des problèmes d'argent trop lourds ou quelqu'un qui n'a pas de temps. »

(responsable régional)

La condition financière et la disponibilité régulière limitent l'accès à certaines responsabilités aux personnes ayant à gérer des problèmes financiers, c'est-à-dire celles qui appartiennent souvent aux classes moins favorisées.

Ce déterminisme de classe se renforce dans le mouvement de professionnalisation de l'organisation auquel nous assistons à un certain degré dans les structures nationales. La *Sōka-gakkai* se dote, par exemple, d'un porte-parole qui possède une expérience professionnelle dans la communication. Les enseignants assurent également l'aspect professionnel des activités de l'association culturelle. S'il est exagéré d'en déduire un fonctionnement entrepreneurial par des professionnels, l'esprit entrepreneurial s'introduit par

¹ M. WEBER, *Economie et société*, I..., op. cit., p. 289, 320.

ce biais parce que ce sont surtout des représentants des classes moyennes qui ont des chances de devenir les virtuoses sokagakkaïstes et qui disposent de l'esprit entrepreneurial¹.

Le sexe est un autre critère déterminant pour le choix des responsables. La structure organisationnelle repose sur des responsables des deux sexes : les hommes pour les départements des hommes et les femmes pour celui des femmes. Les départements présents à chaque échelle de responsabilité verticale. Cela conduit à une situation où les hommes détiennent un pouvoir disproportionné. En effet, bien que constituant une minorité parmi les pratiquants², les hommes occupent la moitié des postes de responsables. Cette disproportion se retrouve également dans le Consistoire, l'organe religieux suprême de l'organisation, qui comptait en 2011 une seule femme pour cinq hommes³.

Le fonctionnement de la *Sōka-gakkai* n'est donc possible que grâce à un travail bénévole d'un grand nombre de pratiquants, une logique de don qui ne s'épuise pas.

1.4.2. L'économie dépendante des dons monétaires

Par son association cultuelle et culturelle, la *Sōka-gakkai* bénéficie largement de l'économie non marchande basée sur « des contributions dans le cadre des revenus de transfert, ainsi que des dons privés⁴ ». Il s'agit principalement de dons financiers, sans participer à la redistribution des ressources étatiques par des subventions. Dans l'économie organisationnelle, la logique du don se décline ainsi en deux volets : celle des dons non monétaire et monétaire.

Les ressources monétaires proviennent exclusivement des donations par les pratiquants. De 2009 à 2010⁵, elles s'élèvent à 1 367 000 € pour l'association cultuelle et à 1 227 000 € pour l'association culturelle¹. En l'absence de toute cotisation régulière, cette dépendance de dons financiers peut représenter un certain danger pour le budget organisationnel, parce qu'il repose totalement sur la bonne volonté renouvelée des pratiquants.

¹ A. DAWSON, « Entangled Modernity... », *op. cit.*, p. 135.

² Notre observation de terrain correspond aux données de l'enquête de l'organisation de 2006 qui indique 70,26 % de femmes (CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, « Étude sur la vie familiale... », *op. cit.*, p. 3).

³ En 2018, déjà deux femmes en font déjà partie, ce qui marque le passage vers une plus grande féminisation (Le mouvement Soka, <<http://www.soka-bouddhisme.fr/a-propos/mouvement-soka>>, le 19/09/2018). D'autres variables influentes observées sont l'origine japonaise, l'âge et le contexte familial d'une famille de pratiquants, notamment pour les responsabilités se situant au-delà du chapitre. Nous souhaitons signaler à cet endroit que nous ne mettons à jour que des informations actualisées et publiées sur internet par les organisations étudiées. Les autres informations sur les organisations bouddhistes ont été rassemblées au cours de l'enquête de terrain et se rapportent ainsi principalement à la période de 2010 à 2013.

⁴ J.-L. LAVILLE – R. SAINSAULIEU, *op. cit.*, p. 74.

⁵ Nous relevons la situation financière de l'ensemble des organisations principalement sur une période qui couvre notre recherche de terrain. Les années pour lesquelles nous disposons d'informations à la suite de notre enquête de terrain se situent souvent dans la période de la fin de la première décennie et du début de la deuxième décennie du XXI^e siècle.

La logique de don, qu'elle soit non monétaire ou monétaire, n'est cependant pas la seule logique présente dans l'économie de la *Sōka-gakkai* en France. Il faut aussi questionner son association commerciale et une éventuelle recherche de profit dans l'ensemble des associations de l'organisation.

1.4.3. L'économie marchande : une entreprise religieuse ?

L'association cultuelle et culturelle ne participe que marginalement à l'économie marchande grâce au salariat de plusieurs administratifs qui sont eux-mêmes des pratiquants de l'organisation. La logique de contrat au sein de la *Sōka-gakkai* n'est donc pas tout à fait comparable à celle d'une entreprise classique. Les contrats ne sont octroyés qu'aux personnes situées à l'intérieur de l'organisation, et la rupture d'un contrat ne signifie pas nécessairement le départ de la personne de l'organisation.

Ce n'est que l'*Association de Commerce, d'Édition et de Prestation* qui participe pleinement à l'économie de marché en ne déployant que des ressources marchandes. C'est dans son sein que nous pouvons observer la mise sur le marché du bouddhisme par la *Sōka-gakkai* : la vente d'objets et de séminaires en tant que biens et services de consommation bouddhistes. En encourageant la consommation, elle établit un rapport marchand avec les pratiquants, signe de sa logique entrepreneuriale².

Les boutiques de vente se trouvent non seulement dans son temple à Trets, mais aussi sur la voie publique à Paris et sur internet, les deux dernières étant accessibles à tout un chacun. De plus, pour faire entrer ses livres dans des circuits de distribution encore plus larges, l'organisation publie certains livres chez L'Harmattan et chez Les Indes savantes³, ce qui lui permet d'accéder à des librairies traditionnelles, et partant, au marché de masse. L'esprit d'entreprise est traduit dans cette volonté d'ouverture des boutiques au tout venant et dans la démarche de diversification de l'offre et de distribution massive de ses produits.

Cependant, il serait sans doute exagéré de parler d'un « bouddhisme de marché » à l'image de l'« islam de marché », expression forgée par le sociologue de l'islam Patrick Haenni. Ce chercheur constate un marché mondial de produits islamiques, allant des

¹ SOKA GAKKAI FRANCE, « ACSBN/ACSF : Exercice 2009-2010 », *Valeurs humaines* 7 (2011), non paginé.

² Cf. L. WOODHEAD, « Introduction », *op. cit.*, p. 19, 27.

³ Ce sont surtout des livres sur le bouddhisme en général et ceux d'intérêt social : D. IKEDA, *Le cycle de la vie. La perspective bouddhique* (trad. de l'anglais par M. Tardieu), Paris – Torino – Budapest, L'Harmattan, 2006 ; D. IKEDA, *La vie du Bouddha* (trad. de l'anglais par M. Tardieu), Paris, Indes Savantes, 2010 ; D. IKEDA, *Une histoire du bouddhisme Mahayana. De l'Inde à la Chine* (trad. de l'anglais par M. Albert – M. Tardieu), Paris, Indes savantes, 2011 ; D. IKEDA, *S'ouvrir à l'avenir. Essais* (trad. de l'anglais par M. Albert), Paris, L'Harmattan, 2013 ; D. IKEDA – C. WICKRAMASINGHE, *Bouddhisme et science. Un dialogue entre Daisaku Ikeda et Chandra Wickramasinghe* (trad. de l'anglais par M. Albert), Paris, L'Harmattan, 2011.

vêtements à la musique en passant par l'alimentation, et distribués à l'échelle de masse¹. L'islam de marché est un islam porté par le marché de masse. De nouveaux produits islamiques sont fabriqués et pénètrent la vie sociale par les circuits de la production culturelle de masse. Par exemple, le marché des produits *halal* s'étend dans des domaines divers et variés tels que la nourriture, les cosmétiques, la pharmacie, les banques, etc. Or, dans la *Sōka-gakkai*, la gamme de produits fabriqués ou commercialisés est très limitée et la distribution de masse ne concerne qu'une minorité de titres littéraires. Si les relations commerciales sont bien présentes dans la *Sōka-gakkai*, elles restent cependant restreintes à une gamme limitée de produits.

De surcroît, au regard de la politique des prix que nous avons analysée pour les livres bouddhistes, nous avons constaté que le profit n'était pas l'enjeu principal : les livres se vendent à des prix plutôt bas par comparaison avec la production littéraire courante. Par ailleurs, le contact préalable et régulier avec le collectif est nécessaire pour la participation aux séminaires. Les pratiquants doivent même entrer dans les quotas attribués à leur structure locale pour s'y rendre. Le mode marchand se greffe donc au mode communautaire. L'organisation marchande de la *Sōka-gakkai* n'est pas donc centrée sur le profit en soi.

La recherche de profit semble secondaire pour la *Sōka-gakkai*, comme le confirment également pour le commerce *New Age* les observations faites par le sociologue des religions Guy Redden : « [T]andis que l'aspect instrumental des relations du marché signifie que certains acteurs fournissant des produits *New Age* peuvent chercher du profit en tant que but, il est possible d'argumenter que la majorité du commerce *New Age* est chargé de valeurs². » Autant que les dirigeants de la *Sōka-gakkai*, les entrepreneurs *New Age* se servent du marché tout en mettant en œuvre leurs propres valeurs religieuses.

Le profit est encore plus discutable pour l'association culturelle et culturelle. Les comptes de 2009 et 2010 révèlent que d'éventuels excès budgétaires disparaissent après les amortissements. Il est à noter que toutes les séances comme les réunions de discussion ou les cours de *gosho* sont gratuites³.

Le profit relégué au second plan est l'une des caractéristiques des associations à but non lucratif. Pour ce type d'association, « l'objectif poursuivi n'est pas un bénéfice matériel individuel : les associations, par-delà leurs différences, admettent comme principes la

¹ P. HAENNI, *op. cit.*

² « [...] while the instrumental aspect of market relations means that there is no bar to some of those purveying *New Age* products from seeking profit as an end in itself, a case could be made that much *New Age* commerce is value-riden » (G. REDDEN, *op. cit.*, p. 244, traduction personnelle).

³ Nous constatons qu'au vu de la fréquentation par une proportion non négligeable de pratiquants des classes moyennes inférieures et des classes populaires, que l'absence de tarification et la nécessité d'un contact avec le collectif, pourrait constituer un frein symbolique à la participation des classes plus aisées, qui évaluent des objets de consommation en fonction de leur valeur financière, et sont prêtes à payer plus cher pour obtenir des services d'une meilleure qualité (D. BROOKS, *op. cit.*, p. 92, p. 236).

propriété durablement collective des résultats et leur réinvestissement dans les activités¹ ». La dépendance au bénévolat et aux dons montaires, la présence limitée de la logique contractuelle, de profit, ainsi qu'une professionnalisation limitée, marquent une relativement faible participation de l'organisation au marché. La dimension entrepreneuriale reste limitée dans son fonctionnement financier. Si Stolz conseille de considérer les Églises comme des associations à but non lucratif², nous pouvons sous-entendre que la *Sōka-gakkai* est une association à but non lucratif qui enregistre une économie plurielle. Elle peut posséder des traits entrepreneuriaux³, mais elle n'est ni une « entreprise⁴ », ni une « agenc[e] de marketing⁵ ». Il est donc réducteur de ne la considérer que comme un « grand commerce⁶ ».

Le statut d'association à but non lucratif n'empêche pas l'existence d'échanges commerciaux et un fonctionnement marqué par une logique de contrats et par une certaine professionnalisation. Les logiques de don et entrepreneuriale ne s'excluent pas pour les organisations religieuses dans la culture de consommation. Il importe donc de montrer que dans le contexte de la culture de consommation, nous pouvons rencontrer un enchevêtrement du commercial et du désintéressé⁷ sans que l'organisation ne devienne une entreprise en tant que telle.

La *Sōka-gakkai* est une organisation mondiale dont les adeptes apparaissent en France à partir des années 1960. Sa matérialisation est plutôt discrète, surtout à l'échelle locale alsacienne, où elle n'est présente que dans les appartements privés des pratiquants. Elle s'impose davantage dans l'espace public grâce à son temple situé à Trets. C'est notamment dans ces lieux de pratique qu'elle propose des activités régulières aux contenus religieux. Elles sont organisées selon la logique de service dans l'intérêt des personnes. Ces activités relèvent en partie des services marchands. Participant à la mise sur le marché du religieux par la vente des biens bouddhistes, de produits et de services, et ayant un mode de fonctionnement légèrement professionnalisé, la *Sōka-gakkai* dépend d'une économie plurielle. Elle s'éloigne des logiques de profit et ne mobilise des démarches entrepreneuriales que de façon restreinte, s'affirmant plus en tant qu'association à but non lucratif dépendante de la logique de don.

¹ J.-L. LAVILLE – R. SAINSAULIEU, *op. cit.*, p. 67.

² J. STOLZ, *op. cit.*, p. 131-132.

³ L. WOODHEAD, « Introduction », *op. cit.*, p. 19, 27.

⁴ V. GALLEGO – J. MOUTTE – J. REYSZ, *op. cit.*, p. 7-8 ; R. STARK – R. FINKE, *op. cit.* ; R. STARK – W. S. BAINBRIDGE, *op. cit.* ; M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 94.

⁵ P. L. BERGER, *The Sacred Canopy...*, *op. cit.*, p. 138.

⁶ *Ibid.*, p. 1.

⁷ Cf. F. GAUTHIER, « The Enchantments of Consumer Capitalism... », *op. cit.*, p. 154.

2. La *Bodhicharya France*

La deuxième organisation bouddhiste de notre terrain d'étude est la *Bodhicharya France*. Nous proposons tout d'abord de rappeler son histoire, puis de considérer ses lieux de pratique qu'elle tient en France et en particulier à Strasbourg. Enfin, dans les deux dernières parties nous retracerons les ressources matérielles et immatérielles qu'elle met à la disposition de ses pratiquants, et nous nous interrogerons sur son fonctionnement économique.

2.1. L'histoire de la *Bodhicharya France* et de la *Bodhicharya Internationale*

L'histoire de la *Bodhicharya France* (en français : École de méditation pour l'éveil et la concentration) débute autour des années 1980 avec le parcours bouddhiste de Jean-Marc Gandit (1955-)¹. Ce Français devient moine et reçoit l'ordination majeure en 1992 par le maître tibétain, Bokar Rinpoché (1940-2004), après avoir effectué une retraite de trois ans, de trois mois et de trois jours, et adopte le nom religieux de Lama Tsultrim Guelek, connu surtout en tant que « Lama Tsultrim » par ses disciples et dans la présente thèse. Il fait partie de la catégorie de maître. Son activité s'inscrit ainsi dans la continuité traditionnelle du bouddhisme tibétain et de son courant mahayaniste. Le bouddhisme est introduit au Tibet² au VI^e siècle et se développe à partir de la fin du Xe siècle grâce à une deuxième vague d'expansion³. Plus particulièrement, la *Bodhicharya France* se réfère à l'école *Kagyüpa* centrée sur la relation entre le maître et le disciple. Ce bouddhisme clérical s'accompagne aussi d'une forte tradition de maîtres mariés, d'ermites ou de pratiquants errants qui peuvent aussi pratiquer le bouddhisme tantrique (en sanskrit : *yogin*). Ses pratiques religieuses – que nous appelons rituelles pour une partie d'elles – ont en commun le but suprême de l'éveil grâce à l'efficacité des pratiques proposées⁴.

Sous l'autorisation de Bokar Rinpoché, Lama Tsultrim fonde en 1996 son propre centre bouddhiste *Djangtchoub Samten Gomdra* (en français : Centre d'études pour la méditation et l'éveil) après s'être installé à la campagne près de Paris, mais cette activité associative ne rencontre pas de succès. Il déménage alors à Strasbourg en 1997 grâce à

¹ P. RONCE, *op. cit.*, p. 21.

² Nous parlons de la région culturelle du Tibet qui est plus large que la région autonome du Tibet au sein de la Chine. Il va jusqu'au Bhoutan actuel, le Sikkim, la Mongolie et comprend des parties de l'Asie centrale (J. POWERS, *op. cit.*, p. 137 ; G. SAMUEL, *op. cit.*, p. 44).

³ J. POWERS, *op. cit.*, p. 144-156.

⁴ P. WILLIAMS – A. TRIBE, *op. cit.*, p. 196.

l'invitation des pratiquants bouddhistes locaux. Si le parcours de Lama Tsultrim est associé au bouddhisme « exporté », la typologie de Nattier sur le bouddhisme « de valise », « importé » et « exporté¹ » n'est plus opérationnelle dès les débuts de la *Bodhicharya France* du fait de sa fondation par un bouddhiste converti français.

Après la mort de Bokar Rinpoché en 2004, Lama Tsultrim cherche à avoir un nouveau maître tibétain comme « l'autorité spirituelle » (Lama Tsultrim). Il la trouve auprès de Ringou Tulkou Rinpoché (1952-), appelé Ringou Rinpoché, voire Rinpoché – titre honorifique du maître dans le bouddhisme tibétain – sur notre terrain d'étude français. Par conséquent, le maître tibétain veille à l'organisation du bouddhisme tibétain en France, y compris pour les grandes décisions organisationnelles, situation déjà constatée antérieurement pour le bouddhisme tibétain².

Cet attachement s'accompagne de l'affiliation officielle à l'organisation *Bodhicharya Internationale*, qui est fondée en 1997 pour soutenir l'activité prosélyte de Ringou Tulkou Rinpoché. Débutée en Occident à partir de la fin des années 1980³, cette dynamique concerne quatorze pays en 2019, principalement en Europe occidentale⁴. L'organisation participe ainsi au processus de globalisation du bouddhisme.

Le cheminement de Lama Tsultrim de l'affiliation à l'activité de l'organisation *Bodhicharya Internationale* est suivie en 2006 par sa dénomination *Bodhicharya France*, l'association de droit local de 1908 propre à Alsace-Moselle.

Au cours des années 2000, l'association française connaît une croissance continue de ses membres, ce qui la rend financièrement assez forte pour quitter un appartement sous-loué à Strasbourg. En 2008, elle finit par acheter la maison d'une ancienne colonie de vacances à Lusse dans les Vosges et la transforme en « Centre monastique bouddhiste "Bodhicharya-France" », traduisant ainsi dans les fait sa vocation d'institution monastique⁵.

En 2012, l'association regroupe huit *tcheulings* (en français : jardins du *dharma* [en français : doctrine, ici bouddhisme]) dans différentes villes en France, notamment dans la région Alsace-Lorraine⁶. Elle rassemble au total deux cent vingt membres, dont deux moines et une nonne qui représentent avec Lama Tsultrim et d'autres maîtres les virtuoses bouddhistes de l'organisation. Une cinquantaine d'adhérents viennent du *tcheuling* de Strasbourg.

¹ J. NATTIER, *op. cit.*, p. 189-190.

² L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 151 ; L. OBADIA, « Une tradition au-delà de la modernité... », *op. cit.*, p. 79-80

³ Responsable de la *Bodhicharya Internationale*, communication personnelle, le 23/09/2012.

⁴ Bodhicharya Groups & Centers worldwide – Bodhicharya, <<http://bodhicharya.org/groups/>>, le 25/05/2019.

⁵ Cf. L. OBADIA, « Une tradition au-delà de la modernité... », *op. cit.*, p. 80-81.

⁶ En 2019, ce chiffre reste identique (Tcheulings, <<https://bodhicharya-france.org/index.php/fr/programme/tcheuling-en-ville>>, le 25/05/2019).

Pour nous résumer, affiliée à une école tibétaine et à l'organisation bouddhiste transnationale la *Bodhicharya Internationale*, la *Bodhicharya France* est issue de l'activité bouddhiste d'un moine français devenu Lama Tsultrim à partir des années 1990. L'organisation est installée dans deux types de lieux de pratique.

2.2. Les lieux de pratique de la *Bodhicharya France*

2.2.1. Le centre à Strasbourg : un centre temporaire et peu visible

Pour son *tcheuling* strasbourgeois, c'est-à-dire le centre selon notre terminologie étique destinée à nommer le lieu de pratique pour les activités de courte durée, la *Bodhicharya France* sous-loue le local du *Centre de bouddhisme zen de Strasbourg*. Elle se propose donc de créer un espace privé associatif en ville, s'adaptant au contexte sécularisé et conformément à ses origines : « [L]'idée qu'on avait eue, c'était en 1997, c'était de faire quelque chose en ville pour que le *dharma* [bouddhisme] soit accessible, facilement accessible pour les personnes qui vivent en ville. » (Lama Tsultrim) L'organisation se destine ainsi dès le départ aux citadins en se souciant de son accessibilité dans une logique de service. Cependant, l'absence d'un lieu de pratique lui appartenant en propre rend sa présence matérielle quasi invisible et affaiblit son accessibilité.

Quant à son implantation sur un territoire, le centre ancré en ville n'est toutefois pas une paroisse. Unique à Strasbourg, contrairement à une configuration ecclésiale caractérisée par une multiplicité de lieux, le centre vise tous les citadins intéressés, – sans référence à un espace géographique restreint comme le quartier –, son mode d'action répond à une logique sectaire.

Si nous décrivons son espace matériel de façon plus détaillée dans le sous-chapitre suivant, nous tenons cependant à préciser que l'organisation s'approprie temporairement l'intérieur du local sous-loué en y affichant une décoration minimale, celle d'une peinture bouddhiste colorée (en tibétain : *thang-ka*, couramment retranscrit *thangka*) encadrée de façon traditionnelle avec un tissu coloré et brodé à proximité de l'endroit où s'installe Lama Tsultrim.

2.2.2. Le temple à Lusse : un espace en plein essor et en pleine nature

En plus de cet ancrage urbain minimaliste, la *Bodhicharya France* s'est dotée comme nous le savons du Centre monastique de Lusse (Cf. Figure 3). Nous l'incluons dans la catégorie étique de temple. Sa raison d'être est de devenir propriétaire d'un lieu situé à la campagne pour les activités associatives selon Lama Tsultrim, à laquelle se joint la volonté de fournir un espace de vie aux moines et aux nonnes et de diversifier les activités dans la direction des séjours plus longs, les séminaires¹.



Figure 3 Le Centre monastique de Lusse de la *Bodhicharya France*, le 20/08/2012 (photo de l'auteur)

Le temple est ainsi un espace privé que l'association a reconverti de son usage initial, ce qui est en soi un signe de l'approche de l'habitat par les classes moyennes, contrairement à la bourgeoisie qui préfère construire du neuf². Cette position sociale transparaît également dans le choix de la localisation concrète du temple. Selon Lama Tsultrim, l'organisation a dû s'éloigner des environs de Strasbourg pour des raisons financières.

¹ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 24/06/2012.

² M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 47.

D'autres exigences interviennent dans sa localisation. Le temple doit répondre à la demande d'un lieu suffisamment grand¹ et éloigné des habitations pour assurer le calme². S'il procure une visibilité matérielle dans l'espace public à la *Bodhicharya France*, celle-ci reste cependant limitée. Mais cette situation ne pose pas de problème à l'organisation parce que le temple vise les citoyens et toute personne qui s'y intéresse, à l'opposé d'une logique paroissiale pour des personnes nées dans un espace géographique ainsi délimité. L'organisation se préoccupe par conséquent surtout de son accessibilité à travers différents aménagements – route d'accès, parking, navette, etc. – dans la logique de service.

Le temple lui-même se compose de deux bâtiments, plus grand à gauche de la voie d'accès et plus petit à droite. L'ensemble est entouré de forêt avec interdiction d'ouverture à d'autres constructions. De la même manière que l'environnement naturel est important pour le temple de la *Sōka-gakkai* à Trets, il joue un rôle central pour celui de la *Bodhicharya France* à Lusse, y compris pour le choix de son lieu d'implantation :

«[J]e ne me voyais pas du tout dans les Vosges. [...] j'avais l'idée des Vosges, vous savez, comme où vous êtes passée en train à Schirmeck, Rothau, c'est complètement encaissé, c'est sombre, moche. [...] J'ai été surpris en arrivant du côté de Saint-Dié, parce que là, c'est sur un plateau, c'est dégagé, c'est ouvert. »
(Lama Tsultrim)

Ce propos de Lama Tsultrim nous permet d'éclairer le rapport de l'organisation à son environnement naturel. Il est esthétique et traduit le souci de proposer un décor naturel plaisant : sur une colline avec une belle vue ; ce qui correspond à la recherche du plaisir de la nature propre aux classes moyennes. De plus, devant le second bâtiment et face à la voie d'accès est aménagé un jardin japonais (cf. Figure 4).

¹ Des travaux sont encore prévus à l'extérieur pour pouvoir diversifier les activités, comme par exemple pour disposer de chalets pour des retraites. L'association ne veut toutefois pas trop agrandir le temple afin d'empêcher la massification comme nous le précise son président lors de notre entretien.

² Son site internet dit à ce sujet : « L'association culturelle Bodhicharya-France, placée sous l'autorité spirituelle du Vénérable Ringou Tulkou Rinpoché, s'est dotée d'un centre dans le département des Vosges afin que le développement du Dharma puisse se poursuivre dans un cadre calme et propice à la méditation. » (Le Centre, <<http://bodhicharya-france.org/index.php/fr/le-centre-monastique/le-centre>>, le 7/08/2017).



Figure 4 Le jardin japonais au Centre monastique de Lusse de la *Bodhicharya France*, le 18/08/2012 (photo de l'auteure)

Si le jardin reproduit une esthétique japonaise, il symbolise selon l'organisation l'enseignement du bouddhisme tibétain. Son existence apporte une preuve supplémentaire de son rapport esthétique à la nature et de sa capacité, propre aux classes plus favorisées, de privatiser la nature¹.

La culture matérielle du bouddhisme tibétain est matérialisée à l'extérieur du temple par de grands drapeaux tibétains colorés qui lui font face, de plus petits sur son toit et, depuis 2014, d'un *stūpa* bouddhiste (en tibétain : *mchod-rten*, en français : chignon, support d'offrande)¹, monument religieux, devant son entrée principale. Elle permet d'afficher l'appartenance au bouddhisme tibétain. L'ensemble de cette présentation matérielle montre à quel point l'organisation valorise le contexte matériel et esthétique de son lieu de pratique.

Quant à l'intérieur du temple, c'est surtout le bâtiment principal sur lequel se porte notre intérêt, l'autre n'abritant qu'une boutique. L'organisation y a aménagé une surface de plusieurs centaines de mètres carrés en fonction des types d'activités. En entrant, on trouve immédiatement sur sa droite un tableau d'affichage présentant le programme à venir et une grande statue du Bouddha. Lorsqu'on poursuit dans cette direction, on accède aux sanitaires et au secrétariat. À gauche de l'entrée se trouvent les douches. En longeant le couloir d'entrée au rez-de-chaussée dont les murs blancs laissent apparaître deux grandes photos des maîtres bouddhistes – le XVII^e Karmapa et Ringou Tulkou Rinpoché –, nous accédons à

¹ R. PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux...*, op. cit., p. 153.

un couloir perpendiculaire qui est une « zone de silence ». Entièrement blancs, les murs de ce couloir ne se distinguent que par plusieurs peintures bouddhistes colorés traditionnelles *thangkas* réparties de part et d'autre. Des portes communiquent avec des chambres individuelles ou collective, principalement des chambres pour une ou deux et deux chambres pour plusieurs, avec ou sans sanitaires privatifs, prévues pour répondre aux éventuelles exigences de l'intimité spatiale des pratiquants. Ceci montre une fois de plus le respect des standards des classes plus favorisées. À l'étage, d'autres chambres sont réservées aux permanents.

Au moment de notre enquête, de nombreuses chambres sont en rénovation dans le cadre de travaux conformant les espaces d'habitation aux normes légales et aux demandes de confort des classes plus favorisées. Dans une logique de service, l'organisation s'intéresse à la qualité matérielle des espaces d'accueil. Dans le Procès-verbal de l'Assemblée générale du 24 avril 2012, nous pouvons ainsi lire : « Les personnes qui ont pu bénéficier des chambres rénovées [...] font part de leur grande satisfaction quant aux conditions d'hébergement proposées. » Dans les chambres, l'attention est portée sur l'esthétique : un autel simple orné de bougies et une affiche d'une peinture colorée *thangka*, encadrée à l'occidentale (au lieu d'une peinture traditionnelle sur le toile et encadré de brocart), quelques photos des réalités tibétaines et des maîtres bouddhistes également encadrées à l'occidentale ainsi qu'un *thangka* davantage traditionnel sur les murs blancs, et quelques petits drapeaux représentatifs du bouddhisme tibétain.

En prenant l'escalier situé à gauche de l'entrée principale, nous accédons au sous-sol où se trouvent des sanitaires d'un côté et la cuisine bien équipée de l'autre. Une porte donne également accès à l'espace commun du réfectoire qui permet d'accueillir une quarantaine de personnes. Son mobilier, comme celui d'autres espaces que nous avons décrit jusqu'à présent, est d'un style occidental simple où le bois foncé domine.

Équipé d'un sofa, le réfectoire est un endroit de socialisation, mais aussi un lieu d'apprentissage parce qu'il abrite une bibliothèque de livres relevant principalement du bouddhisme tibétain : trois étagères réservées aux seuls livres du Dalaï-lama, des *sūtras* bouddhistes et d'autres ouvrages plus traditionnels, des livres pour débutants, des biographies de maîtres bouddhistes. Sur d'autres étagères sont disposés les livres d'un maître bouddhiste vietnamien connu en Occident Thich Nhat Hanh (1926-) (cf. chapitre 8), de l'exploratrice française Alexandra David-Néel (1868-1969), et même des ouvrages portant sur d'autres traditions religieuses, comme par exemple un livre sur le tao.

¹ À la mort du Bouddha, les parties de son corps sont mises dans les *stūpas* pour le matérialiser et l'ancrer dans le paysage. Ils deviennent les sites de pèlerinage et l'objet de donations (D. S. LOPEZ JR., *The Story of Buddhism...*, *op. cit.*, p. 57-59). Ils sont consacrés, ce qui leur confère un pouvoir immense.

Cet espace commun est peint en couleur jaune. Deux *thangkas* encadrés à l'occidentale sont accrochés au mur, d'autres sont posés sur les étagères de la bibliothèque ornées de plusieurs statues bouddhistes dorées ou en laiton de différentes tailles. Nos observations rejoignent donc le constat qu'a fait Obadia à propos de la matérialité des espaces intérieurs du bouddhisme tibétain, où le symbolisme religieux est déployé sur l'ensemble du lieu de pratique¹. Comme dans le cas des chambres, l'affichage massif de la culture matérielle du bouddhisme tibétain est toutefois évité.

Le symbolisme religieux est le plus prononcé dans l'espace du sanctuaire (en tibétain : *dgon-pa*) (cf. Figure 5) qui occupe la plus grande pièce du temple, et auquel on peut accéder par le réfectoire dont il est séparé par une porte vitrée opaque. Le sanctuaire sert exclusivement à la pratique rituelle et matérialise ainsi cette dernière comme l'activité principale du temple.



Figure 5 Le sanctuaire du Centre monastique de Lusse de la *Bodhicharya France*, le 15/09/2011 (photo de l'auteure)

Au centre du mur à gauche de l'entrée du sanctuaire est érigé l'autel principal supportant une grande statue dorée du Bouddha, des fleurs, des tasses d'offrandes et une

¹ L. OBADIA, « Transplantation religieuse... », *op. cit.*, p. 316.

lampe électrique remplaçant une bougie allumée. À sa gauche est disposé un autel secondaire sur lequel ont été posés une multitude de statues et un monument religieux *stūpa*. Deux espaces surélevés aménagés à la droite de l'autel principal accueillent les maîtres et rappellent l'existence d'une hiérarchie interne. Dans le sanctuaire, quelques petites tables peuvent recevoir des livres et d'autres objets bouddhistes pour la pratique rituelle. Des coussins rouges ou rouge-ocre sont empilés au fond. Le long du mur de droite de l'autel sont disposés quelques instruments musicaux. De nombreuses peintures colorées *thangkas* dans des cadres traditionnels sont fixées sur les murs jaunes, y compris un *maṅḍala* coloré et plusieurs photos de maîtres bouddhistes (Ringou Tulkou Rinpoché, Kalou Rinpoché, Bokar Rinpoché, etc.). L'odeur de l'encens peaufine l'ambiance d'une esthétique minimaliste et élégante.

Nous attribuons ce caractère minimaliste et distingué de la décoration des espaces intérieurs du temple, sans surcharge d'images bouddhistes et sans objets exclusifs et luxueux, aux goûts esthétiques des classes moyennes¹. L'équipement en quelques objets de valeurs signale également les ressources financières des classes plus favorisées.

Cette matérialité bouddhiste caractérisée par des murs blancs ou jaunes avec des peintures, des photos et des affiches aux couleurs chaudes symbolise le bouddhisme tibétain et transmet un régime émotionnel que nous qualifions de « chaud », par contraste au régime émotionnel « froid » du zen avec une ambiance plutôt glaçante où dominant le noir et le blanc. Dans le langage musical, on passe à un timbre plus ouvert, à une couleur musicale chaude, contrairement à un timbre plus fermé du régime émotionnel froid de l'esthétique japonaise.

La faible matérialisation urbaine de la *Bodhicharya France* est compensée par l'existence d'un temple à la campagne dont elle est propriétaire et qui sert aux besoins des pratiquants, notamment pour la pratique rituelle, la sociabilité collective et la commercialisation du bouddhisme. L'organisation se soucie de la qualité de son aménagement et de son esthétique dans la logique de service et suivant les goûts des classes moyennes. Elle fournit ainsi un environnement propice matériellement, esthétiquement et émotionnellement aux activités bouddhistes et à l'offre des produits bouddhistes.

¹ Cf. R. HOGGART, *op. cit.*, p. 67-68, 199-200 ; M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 47-50.

2.3. D'autres ressources bouddhistes de la *Bodhicharya France*

2.3.1. Les activités autour des enseignements et des pratiques rituelles

Dans ses lieux de pratique, la *Bodhicharya France* met en place des activités destinées principalement aux pratiquants volontaires. Elle agit ainsi dans une perspective sectaire, par contraste à la perspective ecclésiale de participants par naissance. De plus, l'ensemble des activités est plus facilement accessible que celles de la *Sōka-gakkai*, parce que les pratiquants peuvent y participer sans aucun contact préalable avec l'organisation.

Comme pour la *Sōka-gakkai*, les activités bouddhistes de la *Bodhicharya France* se répartissent en deux catégories. Dans la première catégorie de la dénomination de séance, nous pouvons inclure des « soirées de pratique » sans maître chaque jeudi à 20h et des « soirées de pratique et d'enseignement », dirigé par le maître, un jeudi par mois à 20h (adhésion à l'association avec un paiement libre) : « Mon idée de départ, c'était de faire en sorte que le *dharma* [bouddhisme] soit accessible aux gens, là où ils vivent, là où ils travaillent, quoi, et qu'il y ait une régularité dans la pratique du *dharma*, un suivi spirituel, si vous voulez. » Lama Tsultrim insiste donc sur l'accessibilité et la régularité des activités organisationnelles, dans le souci de l'individu propre à la logique de service. Ce sont également des services à proprement parler en raison de leur caractère marchand.

Si les soirées de pratique rituelle sont centrées sur la seule pratique rituelle, les soirées de pratique et d'enseignement, comme le mentionne leur intitulé, contiennent une pratique rituelle commune qui introduit la rencontre. Elle est suivie d'une heure d'explication de l'enseignement bouddhiste donnée par Lama Tsultrim, dont nous donnerons l'exemple dans le chapitre 4. Comme nous l'avons déjà remarqué pour la *Sōka-gakkai*, l'organisation reproduit pour ces soirées la forme d'enseignement magistral qui est valorisée avant tout par les classes moyennes cherchant un apprentissage intellectuel. Ce sont donc ainsi des activités d'ordre religieux.

L'apprentissage doctrinal s'y fait souvent à partir d'un texte bouddhiste. Lorsque nous interrogeons Lama Tsultrim sur le choix des textes étudiés, il affirme les choisir « [e]n fonction des besoins des personnes, oui, en fonction des besoins des personnes. Là, il me semblait que c'était vraiment opportun de travailler, de réfléchir sur la relation du disciple au maître. [...] Je me suis appuyé sur ce texte parce que voilà on en parle de façon très détaillée¹ ». Pour Lama Tsultrim, l'individu est présent dans le choix du contenu des activités

¹ GYALWANG DRUKPA, *Les merveilles du gourou*, Saint-Cannat, Claire Lumière, 2009.

et du texte lui-même, jugé pédagogique. Dans cette optique, le choix reflète la logique propre aux prestataires de services soucieux des besoins individuels.

Toutefois, malgré cette attention à l'individu, l'introduction de nouveaux venus n'est pas particulièrement développée. Le maître introduit brièvement la pratique rituelle à chaque reprise, sans pour autant adapter son enseignement aux nouveaux venus. Les débutants ne bénéficient pas non plus de séances spécifiques, ce que nous attribuons au faible ancrage de l'organisation à Strasbourg et au nombre restreint de ses membres.

Dans le temple, la *Bodhicharya France* organise d'autres activités courtes, mais elles sont moins régulières, comme par exemple à l'occasion de jours fériés bouddhistes ou français comme la soirée du Nouvel An. Si elles contiennent une part rituelle, c'est cependant davantage la sociabilité bouddhiste qui s'y trouve encouragée.

Comme nous l'avons déjà indiqué, le temple a été principalement conçu pour les activités se répartissant sur plusieurs jours comme les « stages », les « week-ends de *mahāmudrā* [pratique rituelle particulière] », les « week-ends d'enseignements », ou les « retraites » dont le coût associatif se situe en 2012 entre 76 € et 167 €. Nous les incluons tous de la catégorie étique de séminaires. Certains de ces séminaires sont plus centrés sur la pratique rituelle, tandis que d'autres contiennent davantage d'apprentissage doctrinal en parallèle avec la pratique rituelle.

Si le temps de certaines activités correspond au calendrier annuel religieux, nous constatons aussi l'influence du calendrier séculier. Le temps des séances en soirée indique l'adaptation à la vie urbaine dans la société capitaliste et aux modes de vie des classes moyennes, occupées par leur emploi dans la journée et ne disposant régulièrement de temps libre que le soir. Le déroulement des séminaires durant le weekend, et en été s'accorde, quant à lui, avec les possibilités temporelles des citadins des classes plus favorisées et leur volonté de s'enrichir personnellement durant leurs vacances.

La différenciation des activités, importante dans l'économie de services, est une chose courante pour les séminaires. Elle dépend parfois du virtuose bouddhiste qui les dirige, comme c'est le cas de Ringou Tulkou Rinpoché, Mogchok Rinpoché (1954-) ou Khandro Rinpoché (1967-) pour la période 2011 – 2012 :

« Ce qu'on essaie d'appliquer ici, c'est la qualité d'enseignement, la qualité de maîtres. On s'en fout que le maître soit célèbre ou pas. Ce qui nous intéresse, c'est vraiment la qualité de ce qu'il peut apporter à la saṅgha [communauté bouddhiste]. Donc avec Lama Tsultrim, on ne cherche pas forcément de grandes personnalités, mais plutôt des contacts qu'on va essayer d'établir avec l'un ou l'autre. Khandro Rinpoché est par exemple un des maîtres les plus directs, les plus efficaces, qui tranchent. C'est super. Quand elle va parler de quatre nobles vérités, on va entendre le message qu'on n'a pas l'habitude d'avoir. Un enseignement extrêmement captivant. C'est ça ce qu'on essaie d'apporter à la saṅgha. »
(président de l'association)

Pour le président de l'association, le choix du maître dépend de l'appréciation de sa « qualité » et de son impact sur les pratiquants. Ce qui est recherché, comme dans la logique de service, c'est de fournir une prestation de qualité et qui sort des enseignements plus traditionnels et donc, dans la mesure du possible, un service innovant.

Une autre manière de diversifier les séminaires consiste à les organiser en fonction de la maîtrise rituelle individuelle :

« Lors de mon séjour à Porto, j'ai parlé de cela avec Ringou Rinpoché, il m'a rappelé combien les bases du Dharma [bouddhisme] doivent être solidement intégrées. C'est pourquoi j'ai décidé qu'à partir de septembre prochain, les WE [weekend] "Mahamoudra" [séminaires] proposés au centre de Lusse [temple] seront répartis sur plusieurs niveaux¹. »
(Lama Tsultrim)

Comme le signale la lettre envoyée en 2013 à tous les membres de l'association, suite à une consultation avec son maître, Lama Tsultrim a décidé de développer des séminaires diversifiés en fonction de la progression individuelle dans la pratique rituelle. Il s'agit, selon la logique de service, de distinguer les séminaires pour débutants de ceux des pratiquants plus avancés, pour mieux correspondre aux attentes individuelles. Selon McKenzie, cette différenciation préserve certains enseignements de la marchandisation du bouddhisme par des organisations externes, mais la limite aussi en interne parce que tous les pratiquants ne peuvent pas y participer².

De nouvelles activités peuvent également être facilement introduites : « [L]e système est en permanente transformation. Demain, on va détecter un besoin, on va l'appliquer », affirme le président de l'association. Dans la logique de service, l'innovation des activités est au rendez-vous dans la *Bodhicharya France* pour s'ajuster au mieux aux demandes individuelles.

Dans la continuité de la dynamique d'individualisation des activités développées par l'organisation en tant que prestataire de services, nous observons même la possibilité d'effectuer des séjours individualisés au temple par lesquels l'association s'adapte avec une certaine flexibilité aux demandes qui lui sont faites. Comme le dit son président : « On peut

¹ LAMA TSULTRIM, lettre aux membres, document non publié, le 12/09/2013.

² J. S. MCKENZIE, *op. cit.*, p. 166-167.

avoir un programme d'accompagnement, tu peux avoir quelque chose clé en main, de finalisé. » Comment peut-on mettre en œuvre un tel séjour ? Le président nous l'explique : « [Il] y a de plus en plus de personnes qui viennent pour des retraites isolées au courant de l'année. Quelqu'un de Brest ou de l'autre bout de la France téléphone : "On m'a parlé de Lusse, j'aimerais bien venir trois semaines chez vous" ». À la suite de cette demande, ces personnes « discutent avec Lama [Tsultrim] sur le contenu de leur retraite [séminaire] ». Le séjour peut prendre la forme d'une retraite où la personne peut être « autonome », comme c'était le cas pour une personne « qui est venue, qu'on voyait juste au repas. Pour le reste, elle était totalement isolée dans une chambre, elle faisait sa pratique. Souvent, la personne fait la méditation de *mahāmudrā* [pratique rituelle particulière] à 7 heures et ensuite, on ne la voit plus ».

Durant ce séminaire individualisé, le pratiquant bénéficie d'un suivi personnalisé de la part du maître, comme le dit le président, parce qu'« ici le lama [maître], tu peux le rencontrer, quand tu fais la retraite, tu peux discuter avec lui, tu peux lui dire : "On se rencontre une fois par jour, on fait le point." Tu peux avoir un programme d'accompagnement ». L'individualisation est donc à son comble. Le séjour s'harmonise autour d'un suivi professionnel et personnalisé. Cette individualisation est, pour les pratiquants, une forme ultime de la diversification des activités bouddhistes. C'est aussi une manière à travers laquelle nous observons que l'organisation cherche à établir une relation moins hiérarchique avec les pratiquants, ce qui traduit une autre caractéristique de la logique de service¹.

2.3.2. Les biens et les médias bouddhistes

En plus de ses activités, la *Bodhicharya France* possède un site internet dans lequel elle propose surtout des informations pratiques sur ses projets passés et futurs, et sur ses modalités d'accès. Ce n'est qu'en 2013, après la fin de notre enquête, que l'organisation commence à mettre à la disposition des pratiquants les enregistrements des enseignements bouddhistes donnés par Lama Tsultrim. La commercialisation des objets bouddhistes via le support numérique prend par contre fin après notre enquête.

Une autre ressource médiatique est celle de sa page de *Facebook*. Avec ses adhérents, elle communique notamment via des lettres postales et des messages électroniques qui sont diffusés exclusivement à une liste de membres. Les ressources numériques sont ainsi surtout d'ordre communicationnel et le deviennent aussi

¹ P. PETERSSON, *op. cit.*, p. 43.

progressivement pour l'apprentissage doctrinal. Cette présence numérique est plus développée que pour la *Sōka-gakkai* grâce aux experts en informatique de l'organisation et grâce au public plus favorisé auquel l'organisation s'adresse et qu'elle cherche à fidéliser.

Par ailleurs, dans la présentation du temple, nous avons mentionné l'existence de la boutique. Les pratiquants peuvent avant tout s'y procurer des objets rituels tels que des chapelets bruns ou beiges (en sanskrit : *mālā*), des bols d'offrandes dorés, des *dorjes* (en tibétain : *rdo-rje*, en sanskrit : *vajra*, en français : seigneur des pierres, Diamant ou foudre), instrument rituel symbolisant la foudre, des cloches, des gongs et d'autres instruments rituels dorés ou colorés, des coussins de méditation rouges, des tapis rouge-ocre, des affiches bouddhistes colorées, des drapeaux et des *thangkas* colorés, des statues en bois clair ou dorées, de l'encens tibétain, etc. En ce qui concerne les livres, ce sont notamment ceux écrits par des maîtres tibétains – le Dalai-lama, le XV^e Karmapa, Ringou Tulkou Rinpoché, Gyalwang Drukpa, Dakpo Tashi Namgyal, etc. – ainsi que des brochures se rapportant aux pratiques rituelles. L'organisation encourage ainsi, par sa bibliothèque et sa boutique, une pratique culturelle davantage répandue dans les classes plus favorisées. Des objets qualifiés de « décoratifs » y sont également vendus. De cette manière, la *Bodhicharya France* transforme en marchandise des objets pour la pratique rituelle, respectant le régime émotionnel chaud du bouddhisme tibétain, et l'enseignement bouddhiste. Comme le constate McKenzie, la consommation du bouddhisme est de cette façon encouragée par l'organisation bouddhiste en même temps qu'elle est maintenue sous contrôle.

À ses séances hebdomadaires et mensuelles, la *Bodhicharya France* propose des séminaires diversifiés au point de fournir des séjours bouddhistes individualisés dans la logique de service. Ces activités sont principalement religieuses et destinées à encourager la pratique rituelle, l'apprentissage doctrinal et éventuellement la sociabilité bouddhiste. Les ressources numériques apportent surtout des informations pratiques sur l'organisation et ses activités. Viennent aussi s'ajouter des ressources matérielles de biens de consommation bouddhistes adaptées à la pratique rituelle et aux demandes de connaissances bouddhistes.

Pour être en mesure de développer cette diversité de ressources bouddhistes, l'organisation doit disposer de financements. Ses activités sont donc dans une grande partie des prestations marchandes. C'est l'une des raisons pour laquelle il nous convient d'étudier le fonctionnement économique de la *Bodhicharya France*.

2.4. La logique de don et l'esprit entrepreneurial de la *Bodhicharya France*

Encourageant le comportement consumériste par l'offre d'activités payantes et d'autres produits de consommation, la *Bodhicharya France* participe à l'économie de marché. Peut-elle pour autant être considérée comme une entreprise religieuse ? C'est à cette question que nous essayerons de répondre en analysant le fonctionnement économique de l'association nationale, faute d'autonomie des centres locaux. Dans le même temps, nous étudierons l'inscription de l'organisation dans le système capitaliste consumériste¹.

2.4.1. L'économie marchande : une entreprise religieuse ?

La majorité de ressources de la *Bodhicharya France*, soit environ 60 % du budget total de plus de deux cent mille euros en 2011, provient de l'économie marchande². Ces ressources sont d'abord liées aux cotisations annuelles, soit environ 13 % du budget. À la logique sectaire et à celle de service, il faut en effet rajouter une logique formelle, celle du fonctionnement associatif qui conditionne la participation aux activités à travers un abonnement annuel se situant, en fonction des revenus du pratiquant, entre 30 € à 183 €. Il devient obligatoire à partir de la troisième participation.

L'association s'est ensuite octroyée un prêt bancaire pour les travaux utilisant de l'ordre de 20 % de ses recettes. Elle génère également des revenus marchands grâce à la vente des activités et des biens de consommation, c'est-à-dire les séances et les séminaires ainsi que la vente d'autres produits bouddhistes, ce qui représente plus d'un tiers de son budget. Au vu de la tarification, les activités de l'organisation entrent non seulement dans la logique de service, centré sur l'individu, mais ce sont des services marchands, à savoir des expériences bouddhistes accessibles sur le marché dans le cadre d'une relation associative et marchande. À ce titre, l'association vend bien de la marchandise bouddhiste sans qu'on puisse parler de bouddhisme de marché, car la marchandise sert principalement les besoins religieux.

Cette économie marchande confère à la *Bodhicharya France* une dimension entrepreneuriale indéniable. De plus, elle ne se contente pas de la boutique au temple, mais existait également en ligne et sa version restreinte est improvisée lors des séances. La

¹ Du point de vue du droit, les associations de droit local, religieuses ou non, peuvent être à but lucratif et recevoir des dons.

² Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 24/06/2012.

nonne Lodrö sort sur la table des livres de Ringou Tulkou Rinpoché et un livre de l'auteur qui est en train d'être étudié dans les enseignements du Lama Tsultrim, des brochures et de l'encens. Lors d'une discussion, elle admet d'apporter ainsi de la concurrence à la boutique en ligne¹. De plus, lors de l'Assemblée générale, Lama Tsultrim encourage également le comportement consommateur : « On va mettre l'accent sur le développement de la boutique. Au lieu de passer à la FNAC, essayez de passer un coup de fil à Guillaume [responsable de la boutique]² », souligne-t-il devant les pratiquants³. Nous savons aussi que les objets vendus dans la boutique proviennent pour une grande partie d'un marchand des produits de bien-être et l'association y fait des bénéfices sur le prix grâce à une marge de 50 %⁴. L'organisation cherche donc explicitement le profit marchand.

La logique entrepreneuriale semble se confirmer dans son approche de la diffusion de livres et de l'innovation dans sa production littéraire. Voici ce que nous notons à ce sujet dans notre journal de terrain :

Le comité de traduction est en train de finir la traduction d'un livre et on discute de l'éditeur. Lama Tsultrim propose Claire Lumière parce que ce sont des spécialistes. Ringou Tulkou Rinpoché propose de le faire publier avec le même éditeur que précédemment, nous rapporte Lama qui critique légèrement cette décision. Ils se soucient du fait d'être dans des librairies, ce qui sera plus facile avec Claire Lumière selon Lama. Ce dernier nous dit également que Ringou Tulkou Rinpoché met l'accent sur le fait qu'on fasse la version électronique parce que l'avenir du livre est dans le numérique⁵.

Lors de la préparation de l'une des traductions de l'ouvrage anglais de Ringou Tulkou Rinpoché, l'organisation montre l'intérêt de trouver l'éditeur qui assurerait à sa traduction la présence dans les circuits marchands non spécialisés et ainsi, une meilleure commercialisation de son produit. Elle est également ouverte à l'innovation dans la production dématérialisée qui représente la tendance actuelle du marché littéraire.

D'autres aspects réajustent toutefois le fonctionnement entrepreneurial de la *Bodhicharya France*. La boutique en ligne n'était ainsi accessible qu'aux adhérents associatifs. Aussi Lama Tsultrim affirme-t-il : « Depuis 1998, les nuitées et les cotisations n'ont pas augmenté. On veut maintenir un niveau accessible¹. » Consciente du rôle déterminant des prix pour la participation, l'association maintient des prix stables pendant plus d'une décennie, privilégiant les raisons religieuses de son existence au détriment d'une approche plus lucrative. Elle propose également publiquement des réductions de cotisation en fonction des ressources et que les pratiquants moins favorisés peuvent bénéficier d'une réduction sur demande personnelle. Cette politique de prix rend donc possible la

¹ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 07/04/2011.

² Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 24/06/2012.

³ Cf. J. S. MCKENZIE, *op. cit.*, p. 170.

⁴ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 18/08/2012.

⁵ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 20/08/2012.

participation des classes populaires, sans que les prix soient trop élevés dans une démarche d'attraction de la bourgeoisie. Aussi, le budget annuel n'est-il pas excédentaire que de l'ordre d'un peu plus de vingt mille euros. Cet excédent n'est pas redistribué à des actionnaires, mais permet à l'association d'assurer sa sécurité financière.

À la lumière de ces données, nous pouvons constater que la *Bodhicharya France* reflète l'esprit d'entreprise parce que le profit existe, mais qu'il est principalement destiné à assurer son bon fonctionnement. L'économie associative repose encore sur d'autres ressources.

2.4.2. L'économie des dons monétaires

Constituées principalement de dons monétaires, les ressources non marchandes représentent environ 40 % du budget associatif. Les pratiquants y sont sensibilisés et incités à les faire lors des activités, dans les brochures de l'association ou par des rappels occasionnels.

Même à l'intérieur de ce cadre non marchand, l'organisation cherche à réaliser du profit en vendant certaines chambres du temple pour une utilisation prioritaire. Selon le président de l'association, il s'agit d'un moyen récurrent pour attirer les donations dans les temples bouddhistes.

La redistribution étatique, autre aspect important de l'économie associative non marchande, est totalement absente du financement de la *Bodhicharya France* pour l'exercice budgétaire de 2012² :

« On peut demander. Par exemple à Strasbourg, on avait eu des entretiens, la ville de Strasbourg est venue directement nous voir en disant : "Vous bouddhistes, vous ne demandez jamais rien. Il n'y a qu'une catégorie qui demande, ce sont les musulmans, les musulmans qui demandent, qui demandent. Pourquoi vous, les bouddhistes, ne demandez jamais rien ?" Et c'est vrai qu'on n'a pas le réflexe de demander de subvention, mais il y a, je pense qu'en France, ça diminue, les subventions, mais normalement les associations culturelles peuvent demander, quand on fait des travaux, il y a une prise en charge qui peut être fait. Je ne sais pas dans quelle mesure. »
(Lama Tsultrim)

Tout en étant informé de cette possibilité de ressource financière, Lama Tsultrim refuse de la mobiliser. Nous attribuons cette attitude à la position sociale privilégiée de la majorité des pratiquants bouddhistes qui parviennent à financer eux-mêmes le

¹ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 24/06/2012.

² En 2015, l'organisation introduit le salariat pour deux responsables administratives sous la forme de contrats aidés par l'État selon le Procès-verbal de l'Assemblée générale de 2015.

fonctionnement de l'association par les dons monétaires et par les offres marchandes auxquels ils peuvent accéder.

2.4.3. L'économie basée sur le bénévolat

Ce qu'il faut surtout comprendre, c'est que toute cette économie marchande et monétaire repose sur une économie non monétaire comme c'est le cas pour la *Sōka-gakkai*. L'association profite du travail bénévole des pratiquants. Ces derniers participent donc à l'autoproduction de toutes les activités et d'une partie des produits, comme les livres¹ et les CD. D'autres formes de ressources non monétaires sont plutôt exceptionnelles et concernent surtout les dons de nourriture lors des activités. Cette production sert principalement aux bénévoles et aux autres pratiquants dans la même logique d'auto-organisation. Dans les termes de la sociologie des religions, le fonctionnement associatif de la *Bodhicharya France* est sectaire : il est fait par les pratiquants pour les pratiquants.

Le bénévolat est soit occasionnel, soit régulier pour les responsables religieux ou organisationnel, qui sont toutefois moins nombreux qu'à la *Sōka-gakkai* au moment de notre enquête. Dans leur cas, la logique marchande de contrat est entièrement absente. Cependant, pour pouvoir vivre au quotidien, Lama Tsultrim et les moines reçoivent une espèce d'argent de poche de plusieurs centaines d'euros de la part d'une association affiliée à la *Bodhicharya France*, dénommée « Aide à la sangha monastique ». Le lama et la nonne Lodrö bénéficient aussi de l'assurance en tant que ministres du culte à la CAVIMAC (Caisse d'assurance vieillesse invalidité et maladie des cultes).

Pour comprendre le bénévolat, il convient d'expliquer le rôle et le recrutement des responsables, en soulignant d'entrée que la responsabilité organisationnelle est formellement séparée de la responsabilité religieuse. À l'échelle locale de Strasbourg, il existe un seul responsable organisationnel (ou « responsable du *tcheuling* »). Lors de notre enquête, c'est Philippe, pratiquant avancé d'une quarantaine d'années et commerçant. Il exerce les fonctions proches de secrétariat en surveillant les inscriptions et en répondant aux questions pratiques sur l'organisation des activités à Strasbourg². Mais parfois, comme il le témoigne, il est conduit à se prononcer sur le bouddhisme. Il propose donc un travail

¹ Par exemple : RINGOU TULKOU RINPOCHE, *Ngöndro. Pratiques préliminaires du mahamoudra*, Lusse, Bodhicharya France, 2015 ; RINGOU TULKOU RINPOCHE, *La voie du Mahamoudra. Conseils de Gampopa pour transformer la confusion en sagesse*, Lusse, Bodhicharya France, 2017.

² Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 19/08/2012.

bénévole séculier et religieux en cumulant une responsabilité organisationnelle officielle et officieusement religieuse.

À l'échelle nationale, l'organisation est gérée par des responsables organisationnels qui se composent des virtuoses bouddhistes – Lama Tsultrim et les moines –, les responsables locaux et quelques pratiquants avancés. Pour les virtuoses bouddhistes, l'autorité organisationnelle se joint à l'autorité religieuse officielle.

Pour accéder à une responsabilité organisationnelle, il faut d'abord être un pratiquant expérimenté¹, c'est-à-dire de maîtriser la pratique rituelle. En même temps, l'association cherche à mobiliser occasionnellement dans ses rangs des professionnels pour réaliser des traductions ou pour aider en langue anglaise l'association caritative de Ringou Tulkou Rinpoché². Ces demandes peuvent contribuer à privilégier les membres des classes plus favorisées de l'organisation, ce que nous avons déjà observé pour Philippe, commerçant. Notons aussi que l'esprit d'entreprise peut être encouragé par ces personnes, compte tenu de leur statut social et professionnel.

De plus, la responsabilisation est influencée par les déterminismes sociaux de sexe. En effet, à l'échelle locale et nationale, les postes de responsables organisationnels sont tous occupés par des hommes durant la période où se situe notre enquête, à l'exception de la trésorière de l'association¹. L'autorité organisationnelle est donc par conséquent moins ouverte aux femmes.

Il faut toutefois noter que la professionnalisation reste encore très faible. Tous les responsables organisationnels ne sont pas des professionnels. C'est la raison pour laquelle l'association a décidé de faire suivre à sa trésorière une formation professionnalisante pour mieux pouvoir remplir les missions de son poste.

Pour devenir un virtuose bouddhiste et avoir une responsabilité religieuse, il faut avoir pratiqué pendant plusieurs années avant d'en exprimer la demande, comme l'a fait la nonne Lodrö (vingtaine d'années, baccalauréat, sans activité professionnelle, pratiquante avancée). Peu de temps après son baccalauréat, cette jeune femme se rend dans un temple bouddhiste et décide spontanément d'y rester. Souhaitant recevoir les vœux monacaux au plus tôt, elle en fait la demande à son maître de l'époque au bout d'une seule année. Après avoir reçu ses vœux de novice, elle obtient l'autorisation de son maître de devenir nonne après plusieurs années de pratique bouddhiste. Lors de la cérémonie, elle se trouve au milieu de trois femmes et de quinze hommes. Si nous pouvons supposer que la vie monacale attire davantage les hommes que les femmes, il est également nécessaire de se questionner sur le fait de savoir si ce statut ne leur est pas plus accessible parce que, dans

¹ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 19/08/2012.

² Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 09/09/2011.

les rapports sociaux de sexe, le renoncement à la vie familiale est mieux accepté pour les hommes ?

D'autant plus que les déterminismes de sexe continuent à jouer le rôle dans la vie de Lodrö. Au temple de la *Bodhicharya France*, elle exerce des fonctions d'assistante de Lama Tsultrim, prend en charge les courses et la préparation des menus et est assignée à enseigner le bouddhisme aux enfants. Son bénévolat ne se limite pas donc au seul travail religieux, mais concerne aussi ses compétences séculières, qui ne sont cependant pas validées par une responsabilité officielle dans la structure associative. Nous pouvons de plus constater que ces actions se conjuguent traditionnellement au féminin : le soin des autres, la consommation, la cuisine, la charge des enfants². Les tâches religieuses plus prestigieuses telles que les rituels, les traductions de l'anglais des maîtres et les enseignements du bouddhisme aux débutants sont effectuées par Lama Tsultrim et deux moines. L'organisation rend ainsi les fonctions religieuses plus accessibles aux hommes. Bien plus valorisantes, celles-ci reproduisent les représentations sexuées du monde, que d'autres études sur le bouddhisme en Occident avaient déjà constatées¹.

Sans disposer de suffisamment d'informations pour trancher sur les déterminismes sociaux de classe pour l'accès aux responsabilités religieuses au sein de la *Bodhicharya France*, il nous semble qu'ils sont également présents. La nonne ne possède qu'un baccalauréat alors que le moine qui assure les traductions lors des enseignements est titulaire d'un doctorat.

L'ensemble de nos données sur l'économie de la *Bodhicharya France* nous permet de constater que l'organisation enregistre des recettes dans une économie plurielle. Elle profite de son statut d'association de droit local pour se lancer dans des activités marchandes sans obligation de les séparer, à l'exemple de la *Sōka-gakkai*. Tout en affichant un esprit entrepreneurial et en cherchant le profit par différents biais, elle demeure cependant une association à but non lucratif, le profit n'étant pas son objectif prioritaire. De plus, elle repose beaucoup sur la volonté des pratiquants de donner de l'argent, leur temps et leurs compétences dans le cadre de l'économie non marchande et non monétaire. La logique contractuelle est quasi absente et la professionnalisation reste très limitée. La *Bodhicharya France* n'est donc pas une entreprise religieuse. Elle marie l'esprit entrepreneurial – grâce aussi à la participation importante des classes moyennes à son fonctionnement – avec la logique du don dans le cadre de l'association à but non lucratif.

¹ En 2017, une femme apparaît parmi les responsables de centres et deux au conseil d'administration (Vie associative, <<http://bodhicharya-france.org/index.php/fr/l-association/vie-associative>>, le 25/09/2017).

² R. PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux...*, op. cit.

Liée à une structure associative transnationale, la *Bodhicharya France* se développe dans la France du Nord-Est depuis les années 1990. Sa structure associative est surtout mise en œuvre pour fournir les espaces de pratique et d'habitation, les activités et les médias bouddhistes sur fond de pratiques religieuses aux pratiquants du bouddhisme tibétain. Fonctionnant en tant qu'auto-organisation, elle gère sa structure dans le cadre de l'économie plurielle associative sans viser principalement le profit, en bénéficiant tout autant de la logique marchande que de la logique du don.

Nous terminerons notre analyse des organisations bouddhistes françaises par l'*Association Zen Internationale*.

3. L'Association Zen Internationale et les associations affiliées

Dans ce troisième sous-chapitre, nous allons partir de l'analyse de l'*Association Zen Internationale* qui chapeaute les organisations de notre terrain strasbourgeois et de ses environs : le *Groupe régional de l'Association Zen Internationale* qui utilise conventionnellement l'appellation de *Centre de bouddhisme zen de Strasbourg*, l'*Association du temple zen de Weiterswiller* et l'*Association bouddhiste Zen Soto*. Pour rendre notre propos cohérent malgré cet éparpillement organisationnel, nous attribuons nos notes de terrain à l'*Association Zen Internationale*, ainsi que les références générales au bouddhisme zen organisé en France, bien que nous ayons surtout travaillé sur les organisations locales.

Dans un premier temps, nous retracerons l'histoire de l'*Association Zen Internationale* et de sa branche strasbourgeoise. Nous présenterons ensuite les espaces bouddhistes zen que les associations locales occupent à Strasbourg et à Weiterswiller. Dans un troisième temps, nous analyserons les activités et les produits bouddhistes fournis par ces associations, et nous finirons par traiter leur fonctionnement financier.

¹ W. CADGE, « Gendered Religious Organizations. The Case of Theravada Buddhism in America », *Gender and Society* 18/6 (2004), p. 777-793 ; C. CAMPERGUE, *Le maître dans la diffusion...*, op. cit., p. 283 ; KARMA LEKSHE TSOMO, « Buddhist Nuns. Changes and Challenges », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), op. cit., p. 262.

3.1. L'histoire de l'Association Zen Internationale et de ses structures locales

L'histoire de l'Association Zen Internationale est associée à Taisen Deshimaru (1914-1982), moine japonais de l'école bouddhiste *Zen sōtō* (en japonais : *Sōtō-shū*)¹. Cette école relève du bouddhisme *mahayāna*. Ses origines sont à chercher plus particulièrement chez le maître indien Bodhidharma (fin du Ve et le début du VIe siècle), venu en Chine au Ve siècle². Bodhidharma donne naissance à une tradition chinoise appelée *Chan*, expression chinoise pour l'état de méditation (en sanskrit : *dhyāna*), qui est prononcée à la japonaise par « zen ». L'école *Zen sōtō* est fondée elle-même par le moine Dōgen (1200-1253) dans la période Kamakura, à la même époque que l'école de Nichiren. Cependant, contrairement à Nichiren, Dōgen privilégie la pratique de méditation assise et silencieuse (en japonais : *zazen*)³. Il s'agit pour lui de la formule « juste s'asseoir » (en japonais : *shikantaza*) pour réaliser l'enseignement du Bouddha. Nous la considérons comme une forme de la pratique rituelle bouddhiste à laquelle nous reviendrons dans le chapitre 3.

Sept siècles après Dōgen, un moine de cette tradition, Deshimaru, est invité en 1967 par un groupe macrobiotique en France⁴. De ce fait, l'école *Zen sōtō* s'implante en France en tant que bouddhisme d'exportation. Deshimaru fonde dès 1970 l'Association Zen Europe de la loi de 1901, renommée en 1979 en tant qu'Association Zen Internationale. Son premier *dōjō* (en français : aire d'Éveil), salle de méditation, permanent date de 1972 et se situe à Paris⁵. En 1980, l'organisation achète un ancien château dans le département du Loir-et-Cher dans lequel s'installe le « temple de la Gendronnière⁶ ».

En 1982, la mort de Deshimaru bouleverse l'organisation qui entre dans une « crise de succession⁷ ». Plusieurs moines la quittent, comme Kaisen, sur lequel nous reviendrons pour l'organisation zen en République tchèque. Après une période de détachement de l'école japonaise, amorcée par Deshimaru lui-même, c'est à la fin des années 1990 que l'Association Zen Internationale se rapproche des autorités de l'école *Zen sōtō* au Japon. Ce rapprochement aboutit à son adhésion au bureau européen officiel *Sokanbu* de l'école japonaise⁸, renforçant l'affiliation traditionnelle de l'association.

En 2013, l'Association Zen Internationale enregistre, selon son président, entre mille cinq cents et deux mille membres. Ces derniers se recrutent dans environ deux cent

¹ T. DESHIMARU, *Autobiographie d'un moine zen*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 175.

² H. DUMOULIN, *op. cit.*

³ DŌGEN, *Shōbōgenzō. La vraie loi, trésor de l'oeil : traduction intégrale*, I. Introduction, traduction du japonais, notes et postface par Y. Orimo, Vannes, Sully, 2012².

⁴ Selon Lenoir, il s'agit plutôt d'une auto-invitation (F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme...*, *op. cit.*, p. 278).

⁵ Voir pour plus de détails du point de vue des participants D. BLAIN, *Sensei. Taisen Deshimaru, maître zen*, Paris, Albin Michel, 2011.

⁶ F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme...*, *op. cit.*, p. 279-280.

⁷ *Ibid.*, p. 281.

⁸ SOTO ZEN BUDDHISM EUROPE OFFICE, <<http://www.sotozen.eu/>>, le 26/08/2017.

cinquante lieux de pratique, fréquentés par plus de dix mille personnes¹ notamment en Europe occidentale², participant ainsi à la globalisation du bouddhisme.

L'un de ces lieux de pratique est le centre strasbourgeois, appelé « *dōjō* » ou encore « Centre zen ». Il appartient à notre catégorie de centre. Il commence à fonctionner dès le début des années 1970³. En 1978, il officialise son existence en tant qu'association *Groupe régional de l'Association Zen Europe* avant de changer, à l'image de l'*Association Zen Internationale*, en *Groupe régional de l'Association Zen Internationale*. En effet, contrairement à la *Sōka-gakkai* et à la *Bodhicharya France* et leurs structures locales sans autonomie juridique, l'organisation locale de l'*Association Zen Internationale* se constitue en une association autonome du droit local de la loi de 1908. Durant son histoire, notamment à ses débuts, le centre change plusieurs fois d'emplacement jusqu'au milieu des années 1980⁴. Depuis 1985, il occupe un espace d'habitation sous-loué à Strasbourg.

Son histoire est surtout liée à Olivier Wang-Genh (1955-) – couramment appelé « Maître Olivier » ou simplement « Olivier », et Wang-Genh dans la présente thèse –, responsable du centre à partir de 1986⁵ et président de l'association durant la période de notre enquête. Pratiquant zen depuis 1973 et ordonné moine par Deshimaru en 1977, il devient « Maître Reigen Wang-Genh » reconnu par le Japon en 2001 grâce à la cérémonie de la transmission dirigée par le maître japonais Saikawa Rōshi⁶. Ce statut lui confère une légitimité traditionnelle et assure la continuité de l'institution monacale dans le fonctionnement associatif local. Il fait partie ainsi de la catégorie de maître dans notre thèse.

C'est Wang-Genh qui contribue également à l'élargissement d'un réseau de pratiquants en Alsace et en Allemagne¹. Fort d'un pouvoir d'achat, le groupe transfrontalier qui se forme autour de lui achète en 1999 un ancien centre équestre dans la campagne bas-rhinoise à Weiterswiller, à cinquante kilomètres de Strasbourg. Il y crée le « monastère Ryumon Ji », appelé aussi « temple de la Porte du Dragon de la Vieille Montagne », accueillant aussi bien des laïcs que des moines et des nonnes. Avec Wang-Genh et d'autres maîtres, les moines et les nonnes sont donc considérés comme des virtuoses bouddhistes dans notre thèse. Ce temple – il appartient en effet à notre catégorie étique de temple – est administré par deux associations de droit local : l'*Association du temple zen de Weiterswiller* pour ses activités et l'*Association bouddhiste Zen Soto* pour l'aspect proprement religieux.

¹ ASSOCIATION ZEN INTERNATIONALE, *Sangha* 34 (2013), p. 4.

² Lieux de pratique de l'AZI | Association Zen Internationale, <<http://www.zen-azi.org/lieuxdepratiquemap>>, le 9/04/2014.

³ GROUPE REGIONAL DE L'ASSOCIATION ZEN INTERNATIONALE, « Le *dōjō* de Strasbourg », document non publié, [s.d.].

⁴ *Ibid.*

⁵ Biographie Maître Reigen Wang-Genh | Zen Meditation, <<http://www.meditation-zen.org/fr/maitre-reigen-wang-genh>>, le 20/08/2017.

⁶ Méditation zen, bouddhisme, pratique en ville ou dans un monastère en France, <<http://www.meditation-zen.org/fr/>>, le 9/04/2014.

Wang-Genh et les pratiquants autour de lui sont aussi particulièrement actifs dans l'espace bouddhiste et religieux local, ce qui conduit à la création, en 2010, d'une association interbouddhiste² : la *Communauté bouddhiste d'Alsace*³. Ce projet collaboratif tend à se développer dans la direction d'un espace commun partagé d'un « centre informatif » selon le responsable du centre strasbourgeois. Pour le moment, son activité principale consiste en l'organisation de la Fête de Bouddha à Strasbourg au mois de juin de chaque année, ouverte au grand public.

En 2012, l'association locale strasbourgeoise regroupe une quarantaine de membres et l'association du temple annonce deux cents membres en 2011, dont les deux tiers sont des Allemands, selon la responsable du temple.

Pour résumer l'histoire des organisations zen étudiées en France, elles sont les fruits de l'activité du moine japonais Deshimaru. À l'échelle locale, elles se développent à partir des années 1980. En Alsace, elles proposent deux types de lieux bouddhistes.

3.2. Les lieux de pratique des associations zen alsaciennes

Relevant de l'*Association Zen Internationale* et lié à l'activité de Wang-Genh, le bouddhisme zen en Alsace se matérialise dans l'espace public par des lieux associatifs privés où il propose aux pratiquants un cadre matériel de deux types : un centre urbain à Strasbourg pour les séjours courts ; un temple en pleine campagne à Weiterswiller pour les séjours de longue durée. L'organisation s'adapte donc au contexte sécularisé en privatisant ses espaces religieux.

3.2.1. Le centre à Strasbourg : un espace très visible et bien équipé

Le centre est localisé au rez-de-chaussée d'un bâtiment à deux étages que l'organisation n'a pas bâti, mais qu'elle a réaménagé, ce qui est davantage caractéristique des classes moyennes et populaires. Ce bâtiment est situé dans le quartier de la gare, à

¹ Biographie Maître Reigen Wang-Genh | Zen Meditation, <<http://www.meditation-zen.org/fr/maitre-reigen-wang-genh>>, le 20/08/2017.

² Ce processus du regroupement bouddhiste n'a rien d'inhabituel dans le paysage bouddhiste en Occident. Il est également observé dans les années 1980 aux États-Unis, à partir des années 1950 en Allemagne et nous trouvons ses précurseurs en Asie à la fin du XIXe siècle (O. FREIBERGER, « The Meeting of Traditions. Inter-Buddhist and Inter-Religious Relations in the West », *Journal of Global Buddhism* 2 [2001], p. 59). Voir aussi P. D. NUMRICH, « Local Inter-buddhist Associations in North America », dans D. R. WILLIAMS – C. S. QUEEN (dir.), *op. cit.*, p. 117-142.

³ Elle regroupe cinq associations, deux du bouddhisme ethnique et trois du bouddhisme de convertis, dont la *Bodhicharya France*.

quelques minutes du centre-ville, situation à laquelle ses responsables accordent une grande importance : « Maître Deshimaru a beaucoup incité ses disciples à créer les *dōjōs* [centres] dans les villes, à rester dans le social, à vivre dans le social avec d'autres personnes, pas à se retirer. » (responsable du centre) Son emplacement est ainsi choisi dans une optique de services pour être proche et accessible aux pratiquants-citadins.

Dans sa disposition urbaine, le centre est surtout destiné aux citadins sans pourtant se limiter à eux seuls. Il ne s'inscrit pas dans le territoire comme un lieu de sociabilité religieuse d'un quartier comme l'entend Weber pour une paroisse. Sa visée relève davantage d'une démarche sectaire, à savoir d'un choix individuel. Son environnement immédiat ne fait d'ailleurs pas l'objet d'intérêt, en dehors du bruit émis par un portique de lavage de voitures proche du centre.

L'accessibilité et la visibilité du centre sont encore accrues grâce à une grande inscription « DOJO ZEN », une image de Deshimaru en position de méditation, reconnaissable à distance, et un tableau d'information sur le bâtiment. Cette visibilité contraste avec l'invisibilité urbaine de la *Sōka-gakkai* et de la *Bodhicharya France*, et assure au centre une visibilité publique urbaine.

L'intérieur du centre propose plusieurs centaines de mètres carrés pour les activités associatives, pour une capacité d'accueil d'une quarantaine de personnes : « On a vraiment beaucoup, beaucoup de place. C'est confortable. [...] C'est un très beau *dōjō* [centre] », ainsi le responsable du centre qualifie l'endroit. Ce sont non seulement les demandes d'accessibilité et les raisons financières qui conduisent l'organisation à s'installer dans ce lieu, mais elle cherche également un endroit spacieux, confortable, calme et esthétiquement plaisant. Elle fait ainsi preuve de l'intérêt pour la qualité matérielle dans une logique de service et dans l'état d'esprit des classes plus favorisées¹.

Le centre se compose de six pièces. Il est donc multifonctionnel. Quelques marches donnent dans un réfectoire dont l'espace est occupé en son milieu par une grande table en bois massif, surtout utilisée lors des réunions organisationnelles. Comme la majorité du mobilier du centre, elle est d'un style européen. À sa gauche, les murs, entièrement blancs comme dans l'ensemble du centre, supportent des pancartes rappelant son histoire, ses maîtres et précisant ses horaires d'ouverture. Les supports qui y sont accolés proposent des brochures, tandis qu'un tableau d'affichage annonce des activités à venir.

Derrière la table, deux grandes calligraphies accrochées au mur entourent un petit autel qui laisse apparaître une image colorée d'un bouddha de style japonais, une petite statue grise d'un bouddha, une pomme et une fleur en offrandes. À droite de la table, un autre autel de taille plus grande cette fois-ci se présente sous la forme d'une construction en

¹ M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 78-79 ; D. BROOKS, *op. cit.*, p. 45.

bois clair de trois niveaux avec, de haut en bas, une statue en bronze du Bouddha, une photo de Deshimaru, des bougies blanches et des offrandes de fruits et de fleurs, et une boîte destinée aux dons.

Jouxtant ce deuxième autel, une porte vient communiquer avec une boutique d'une vingtaine de mètres carrés. L'organisation se soucie de sa décoration comme s'en plaint Wang-Genh lors d'une réunion organisationnelle : « Pas de changement de décor depuis que c'est chaotique [à cause de la recherche de responsables de boutique]¹. » L'organisation est donc bien consciente du rôle joué par l'aspect esthétique dans les différentes pièces du centre.

En face du petit autel et situé à droite de la porte d'entrée, le réfectoire donne accès à une cuisine. Son entrée est introduite par des pancartes faisant apparaître différentes annonces se rapportant notamment au travail collectif bouddhiste (en japonais : *samu*).

En face de l'entrée, on accède à une pièce qui est séparée en deux parties par une structure en bois clair et en tissus blancs de style japonais située sur la droite de la porte et longeant la pièce. La partie gauche de la pièce occupe environ un tiers de l'espace. Elle est remplie d'armoires en bois clair à chaussures, à coussins (en japonais : *zafu*) et à tapis de méditation noirs ou bleu foncé (en japonais : *zabuton*). Au milieu de ces armoires sont installés deux autels bouddhistes. Le premier couvre également, à la différence des autels mentionnés précédemment, une étagère brun foncé avec les vêtements rituels des moines (en japonais : *kesa*) qui sont pour la plupart noirs, gris ou bleu foncé. Le second est placé au-dessous de la photo colorée affichée sur le mur et représentant un jardin japonais décoré de pierres situé en milieu naturel, et un moine dans son habit rituel noir en train de méditer. À d'autres endroits des murs de cet espace sont fixées des photos en couleurs des maîtres bouddhistes, d'un groupe de pratiquants, de stèles japonaises ainsi que trois petites calligraphies.

Une structure en bois identique à celle que nous pouvons observer sur l'image (cf. Figure 6) marque l'entrée de la partie droite qui est consacrée à l'espace appelé « *dōjō* », l'appellation émique identique à celle du centre lui-même. Il s'agit d'un sanctuaire (en japonais : *zendō*) pour la pratique rituelle. Sa matérialité – sa taille et la séparation du reste de la pièce – indique la place essentielle de la pratique rituelle dans l'aménagement de l'espace bouddhiste. Ses quatre fenêtres donnent sur une cour permettant à la lumière du jour d'y pénétrer. Le symbolisme religieux à travers les objets bouddhistes s'y fait voir de façon plus prononcée que dans le reste du centre. Le mobilier représente, en son centre, l'autel bouddhiste composé de quatre niveaux et couvert de tissus dorés et gris décoré par

¹ Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 12/01/2011.

des motifs floraux et circulaires. L'endroit surélevé pour un moine se trouve à gauche de l'entrée par la structure en bois et celui du maître à droite, marquant la hiérarchie au sein du collectif bouddhiste. Au moment de la pratique rituelle, le sanctuaire se remplit encore de coussins et de tapis de méditation. L'autel abrite lui-même une statue du bouddha Mañjuśrī en bronze, de l'encens, des bols, deux bougies blanches sur des chandeliers dorés, une fleur verte aux pétales blancs et des fruits en offrande.



Figure 6 Le sanctuaire du Centre de bouddhisme zen de Strasbourg, le 20/11/2010 (photo de l'auteure)

Quelques instruments cérémoniaux sont posés à proximité de l'autel, notamment un tambour japonais, un instrument de percussion en bois en forme de poisson (en japonais : *mokugyo*) et deux gongs. Même pour des instruments comme la clochette apportée lors de la pratique rituelle, l'organisation est sensible à l'impression sonore qu'elle procure à tel point qu'elle envisage l'achat d'une nouvelle pour remplacer celle qui « ne sonne pas bien¹ ». Pour la décoration, quelques calligraphies japonaises sont accrochées aux murs blancs et des plantes apportent une note verte.

Derrière la pièce du sanctuaire se trouve encore une autre salle d'activité composée de vestiaires, d'une bibliothèque et de sanitaires. Cet espace est réservé pour les activités de sociabilité. Situés en face de la porte d'entrée et séparés par des rideaux et du reste de la

pièce, les vestiaires distinguent ceux des hommes et des femmes. Devant eux, une bibliothèque réserve une sélection de livres sur le bouddhisme. Sur deux étagères, elle fait surtout apparaître les ouvrages de Deshimaru, mais on y trouve également quelques livres sur le bouddhisme tibétain du Dalai-Lama et de Matthieu Ricard, et même un livre de Fabrice Midal², ainsi que des revues telles que *Bouddhisme actualité* et la *Revue Zen* propre à l'*Association Zen Internationale*.

À droite de la porte d'entrée dans la salle d'activité, une table portant des brochures et permettant d'effectuer des encaissements y est installée. D'autres objets présents un peu partout sont des fleurs, deux statues de Deshimaru et un piano. C'est par cette pièce qu'on accède à celle du maître. L'odeur d'encens pénètre l'ensemble du centre.

En ce qui concerne la matérialisation bouddhiste intérieure, trois remarques s'imposent. Les deux premières concernent surtout sa décoration. Celle-ci reflète tout d'abord les goûts esthétiques des classes moyennes pour sa simplicité, sans être une simplicité par nécessité, sans luxe et mobilier muséal et sans débordement de couleurs et d'objets. Elle dégage ensuite un régime émotionnel différent de celui des espaces du bouddhisme de la *Sōka-gakkai* et surtout du bouddhisme tibétain de la *Bodhicharya France*. Toutes les représentations religieuses intérieures du centre sont dominées par le noir et le blanc, alors que les couleurs naturelles sont caractéristiques de son mobilier et d'autres éléments décoratifs. Ce constat nous conduit à considérer la matérialité du centre comme traduisant le régime émotionnel « froid ». Selon la métaphore musicale, d'un timbre plus fermé, elle exprime une couleur musicale froide.

Enfin, l'aspect matériel est surtout pensé pour matérialiser et être adapté à la principale activité organisationnelle, celle de la pratique rituelle. Il n'oublie cependant pas de faciliter et de marquer une autre activité collective, celle de la sociabilité bouddhiste.

3.2.2. Le temple à Weiterswiller : un espace ouvert au monde et en pleine nature

L'autre espace bouddhiste auquel nous nous intéressons est le temple situé dans la campagne alsacienne sur un terrain de soixante-dix hectares. Puisque nous avons détaillé l'espace intérieur pour le centre, nous nous concentrerons sur l'espace extérieur du temple,

¹ Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 03/02/2012.

² F. MIDAL, *Quel bouddhisme pour l'Occident*, Paris, Seuil, 2006.

son arrangement intérieur ne différant pas substantiellement de celui du centre¹. Le temple est localisé à la sortie du village, sur une colline s'insérant encore dans l'espace public villageois. Cette proximité des espaces habitables lui donne autant une visibilité locale qu'une accessibilité, qui est encore accentuée par l'absence de clôture à l'entrée autour du premier bâtiment du temple, celui de sa période de centre équestre, et par une nouvelle construction accessible directement à partir de la rue principale du village.

Cet espace bouddhiste n'est cependant pas destiné aux campagnards. Son ancrage local ne limite sa territorialité ni localement, ni nationalement, contrairement à une logique paroissiale wébérienne. Le temple est fréquenté majoritairement par les pratiquants alsaciens et allemands, mais attire également des adeptes d'autres nationalités. Leurs participation se fait à partir d'une décision volontaire. Cela fait du temple un espace sectaire.

De plus, sa proximité du village est restreinte par le fait que le temple garde une certaine distance et protège l'intimité des pratiquants par la verdure environnante. En effet, les espaces situés derrière le premier bâtiment du temple, au fond du terrain et du côté opposé de l'entrée, sont bordés par des arbres, voire par la forêt du côté le plus éloigné du village. Cette proximité immédiate avec la nature était d'ailleurs demandée par le groupe au moment de l'achat du terrain. L'organisation s'était assurée que d'autres constructions n'allaient pas être autorisées afin de garantir le calme du lieu². Par ailleurs, la nature cultivée – jardin de pierres, potager, etc. – occupe une place importante à l'intérieur du temple. Nous retrouvons ainsi un endroit adapté à la pratique rituelle méditative silencieuse, qui correspond également à la capacité des classes plus favorisées de s'approprier la nature et à la recherche de la proximité avec la nature propre aux classes moyennes.

L'emplacement du temple était à l'origine occupé par un centre équestre, aménagé pour ses besoins en boutique, cuisine, salle à manger et quelques chambres pour résidents et hôtes. Nous retrouvons ainsi la démarche propre aux classes moyennes et populaires, qui se caractérise par la réappropriation d'un espace déjà existant. À ce bâtiment de l'esthétique locale se sont progressivement rajoutées de nouvelles constructions afin d'assurer de meilleures conditions d'accueil, de confort, de sécurité et de fonctionnement comme le détaillent différents comptes rendus associatifs¹. Ces nouvelles constructions sont d'abord, par ordre chronologique, des chalets en bois massif clair pour des dortoirs collectifs et une salle d'activité au fond du jardin derrière le bâtiment d'accueil. Puis, en 2011, un autre bâtiment est inauguré, à droite du bâtiment d'accueil, plongé un peu plus dans le terrain du

¹ La plus grande différence entre l'intérieur du centre et celui du temple, au-delà de la taille et des espaces d'hébergement, est le réfectoire de style japonais avec de longues tables basses sans chaises.

² On mentionne cette caractéristique également lorsqu'on essaie de convaincre les pratiquants que ce n'est pas le calme seul qui est un élément suffisant pour un lieu de pratique : « Nous pourrions penser que ce que nous avons nous suffit, qu'un simple endroit pour pratiquer zazen [méditation silencieuse] dans le calme est satisfaisant. » (TEMPLE ZEN RYUMON JI, *Info Temple Zen Ryumon Ji* 3 [2005], p. 1).

temple tout en gardant l'accès direct à partir de la rue (cf. Figure 7). C'est un bâtiment dit « la Maison du Dāna » (en français : la maison de don) qui sert de sanctuaire pour la méditation au rez-de-chaussée et de « chapelle » (en japonais : *hattō*) au premier étage.



Figure 7 La Maison du Dāna au temple Ryumun Ji avec le jardin de pierres, le 14/05/2011 (photo de l'auteur)

La Maison du Dāna participe également à la volonté d'offrir un endroit idéal pour la pratique rituelle d'un nombre grandissant de personnes. De plus, au moment de sa construction, son style devait respecter les usages architecturaux régionaux et celles du Japon, les normes administratives françaises des bâtiments de France, et « tout ça d'une manière que ça corresponde à nos besoins, que ça soit beau » (responsable du temple). Ce lieu s'accorde ainsi aux critères légaux, religieux, pragmatiques et esthétiques. Nous voyons que l'organisation est bien consciente que le lieu participe à la création de l'expérience bouddhiste. C'est la raison pour laquelle elle soigne la qualité de l'accueil matériel, y compris l'architecture, dans la logique de service.

Afin de marquer l'extérieur du temple par la culture matérielle bouddhiste et de l'identifier par là au zen, l'organisation a installé plusieurs éléments bouddhistes dans ses

¹ Par exemple : « [N]ous menons depuis longtemps une réflexion sur la manière dont nous pourrions améliorer les conditions

environs. On remarque notamment un jardin de pierres à gauche de la Maison du Dāna, espace composé de petites pierres blanches et de quelques petits rochers brun clair évoquant la symbolique bouddhiste. Dans la verdure entourant l'ensemble des constructions, des statues de Deshimaru, d'animaux à symbolique bouddhiste et d'autres personnages bouddhistes en pierre ou en bois de différentes tailles, sont installés sur les pelouses, au pied des arbres ou au bord de l'étang, comme celle de couleur foncée d'un personnage bouddhiste sur l'image (cf. Figure 8). Des outils pour la pratique rituelle (clochettes ou une grande cloche) sont accrochés aux entrées des différents bâtiments.



Figure 8 Le jardin du temple Ryumun Ji, le 14/05/2011 (photo de l'auteure)

L'ensemble de cette matérialité du temple participe, comme celle du centre, au régime émotionnel froid avec des objets en pierre, en bois ou en laiton, blancs, gris, bruns ou noirs dans la plupart des cas. Elle est bien équipée dans sa fonctionnalité et sa décoration, ce qui correspond aux ressources financières des classes plus favorisées. Son style ne fait pas apparaître le luxe d'objets uniques et rares, il reste d'une grande simplicité sans être toutefois une option par défaut. Il cherche à contribuer à la concentration des pratiquants au lieu d'aviver leurs sens, sans non plus marquer le goût des classes populaires pour l'ostentatoire. C'est ainsi que le temple met à la disposition des pratiquants une matérialité esthétique et émotionnelle propice à la pratique rituelle et adaptée aux classes moyennes.

Par ces espaces bouddhistes du centre et du temple que nous venons de décrire, les associations du zen alsacien proposent des ressources matérielles associatives privées convenant à la pratique rituelle et à l'expérience bouddhiste, en se souciant de la présence des objets nécessaires, du confort et de l'esthétique de ces lieux bouddhistes. Ces espaces reflètent un régime émotionnel froid du bouddhisme zen et les demandes esthétiques des classes moyennes. C'est principalement dans ces lieux de vie que nous retrouvons des activités et des produits de consommation bouddhistes à destination des pratiquants.

3.3. D'autres ressources bouddhistes des associations zen alsaciennes

3.3.1. Les activités autour des pratiques rituelles

Comme dans les autres organisations bouddhistes que nous avons étudiées en France, nous retrouvons dans le zen alsacien deux types d'activités : des séances de courte durée et des séminaires de longue durée. Elles sont toutes accessibles dans une logique de secte et de service s'appuyant sur la base d'une volonté individuelle.

Pour le premier type, les « séances de méditation » (4,70 € pour les étudiants et les chômeurs, 6,20 € pour les autres en 2012 par séance ou 28 € à 46 € par mois) constituent l'activité principale du centre : « La fonction de *dōjō* [centre], c'est d'être un lieu de pratique pour les gens qui veulent pratiquer le *zazen* [méditation assise] » (responsable du centre). Elles se déroulent plusieurs fois par semaine, en matinée à 6h45 ou en soirée à 19h15, ou encore le samedi à 18h dans le centre strasbourgeois. Ces séances se composent de deux demi-heures de pratique rituelle assise et d'une méditation en marche entre les deux séquences. Une courte explication doctrinale vient s'ajouter à la deuxième demi-heure. Les séances se prolongent parfois un samedi de 6h45 jusqu'à midi (12 € en 2012) lors de la « matinée de *zazen* ». Le centre concentre donc ses activités autour de la pratique rituelle et, dans une moindre mesure, l'apprentissage doctrinal.

Cet apprentissage doctrinal est plus marqué un mercredi soir par mois lorsque la séance de pratique méditative est raccourcie et se prolonge par un enseignement magistral bouddhiste dit *teishō* (en français : sermons du maître, ici conférence). C'est le format qui s'approche de l'institution scolaire. Il est donc apprécié par les classes moyennes qui valorisent la formation.

Pour l'apprentissage des débutants centré sur le rituel, une activité ouverte à tous et gratuite est organisée le mardi soir à 18h15. L'organisation met ainsi en place, suivant l'approche de service, une activité régulière pour les néophytes, en cherchant à faciliter leur découverte du bouddhisme zen.

Pour les pratiquants plus expérimentés, différentes formes d'apprentissage ont lieu à la fin des séances tout au long de l'année. Comme l'indique l'extrait de notre journal de terrain, leur préparation est discutée de la manière suivante :

Une nonne propose de faire un atelier sur les cérémonies. Le président lui répond qu'il faut faire plusieurs choses courtes plutôt qu'une chose d'une heure, des choses de vingt minutes sur un point, c'est plus efficace, un atelier par mois, une fois sur les postures, les cérémonies, comment demander *kyōsaku* [en français : bâton d'éveil]. Un moine est d'accord parce qu'on ne le montre pas le mardi, ça fait trop pour les débutants. [...] Un autre moine souligne le fait qu'il faut faire des ateliers régulièrement¹.

Nous retrouvons bien ici le souci de s'adapter aux pratiquants, de répondre à leurs problèmes (mieux expliquer la posture), entreprendre des activités qui correspondent à leur niveau (activités allégées pour les débutants et activités approfondissant certains aspects du rituel), à leur capacité de concentration (faire des activités courtes) et à leur disponibilité (d'où la nécessité de répétition). Ce fonctionnement assure la flexibilité et l'adaptabilité à l'environnement social et reflète ainsi l'individualisation de l'approche organisationnelle, la logique de service.

Pour diversifier les heures d'ouverture et le public qui le fréquente, le centre a développé à partir de 2010 « la méditation assise silencieuse » (paiement libre) le lundi et le vendredi à midi. Il s'agit d'une activité dépouillée des références religieuses, sans posture indiquée et sans vêtement particulier. À la pratique rituelle et à l'apprentissage doctrinal bouddhiste, le centre rajoute donc une activité de méditation qui correspond davantage à une technique silencieuse de relaxation. De cette manière, l'organisation repense continuellement son offre d'activités bouddhistes et s'innove en tant que bon prestataire de services.

Les activités qui cherchent à organiser davantage la sociabilité bouddhiste sont moins fréquentes. Elles se déroulent une fois par mois dans le prolongement de la réunion organisationnelle, et à d'autres moments de l'année pour marquer avant tout la temporalité du calendrier séculier, comme par exemple, celle de la rentrée en septembre ou de la période de Noël en décembre.

De façon générale, les horaires des séances centrées surtout sur de la pratique rituelle et de l'apprentissage doctrinal, respectent le temps urbain. Ils sont notamment

¹ Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 04/04/2011.

adaptés au rythme de vie des classes plus favorisées qui travaillent à des horaires fixes et non décalés dans la journée, avec une pause de midi et une disponibilité régulière en soirée.

L'autre forme d'activité principale concerne les « retraites » ou les « *sesshins* » (en français : recueillement du cœur-esprit), avec comme variante les « camps d'été », c'est-à-dire des séminaires organisés au temple (61 € à 251 € en 2012 avec une cotisation associative de 15 €) qui se composent de plusieurs séances de pratique rituelle intégrant des cérémonies avec apprentissage doctrinal.

Certains séminaires sont particulièrement destinés à l'apprentissage d'une pratique particulière comme la couture de vêtement bouddhiste, ou à des groupes spécifiques comme les débutants ou les pratiquants expérimentés¹. Les séminaires pour débutants ont ainsi été introduits parce que « ça répondait à un besoin » (responsable du temple). Ils sont adaptés au niveau des débutants : « Disons qu'on a fait des *sesshins* [séminaires] beaucoup plus courts et avec des *zazens* [méditations assises] un peu plus courts pour les débutants, pour que ça ne soit pas trop pénible pour eux » (responsable du temple). Il est toutefois refusé de considérer que ce processus rend la pratique bouddhiste superficielle. Ce n'est pas « un *light sesshin* [séminaire]² » (Wang-Genh). Par ailleurs, un séminaire familial fait dorénavant partie des activités du temple « parce qu'il y a des couples qui abandonnent toute pratique » (responsable du temple). Face à ce constat, l'organisation du temple met en place une activité adaptée aux familles dont la situation est perçue particulièrement délicate pour l'engagement bouddhiste. Raccourcis sur plusieurs plans avec des enseignements adaptés ou avec une organisation spécifique, ces séminaires reflètent la volonté organisationnelle d'une diversification des activités en fonction des individus, leur degré d'avancement dans la pratique rituelle ou leur situation personnelle, suivant la logique de service.

Grâce à l'attachement à l'*Association Zen Internationale*, les pratiquants strasbourgeois peuvent également facilement profiter de la diversification des séminaires et partir à la Gendronnière (Loir-et-Cher) qui est le temple de l'organisation à l'échelle transnationale. Ils en sont informés dans les lieux de pratique locaux.

En se déroulant en weekend ou éventuellement en semaine pendant l'été ou l'hiver, les séminaires s'adaptent au rythme citadin pour la grande majorité des pratiquants. Ils correspondent également, comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, au désir des classes moyennes de passer leurs vacances à faire de nouvelles expériences et à se développer personnellement.

¹ Les séjours individuels sont possibles, mais les pratiquants se soumettent au déroulement des séminaires programmés et à l'organisation du temple.

² Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 11/03/2012.

3.3.2. Les biens et les médias bouddhistes

D'autres ressources proposées aux pratiquants zen sont à trouver dans la bibliothèque et dans les boutiques des associations. Différents livres y sont vendus. Ces livres relèvent principalement du bouddhisme zen et de l'école *Sōtō Zen*. Il s'agit surtout des ouvrages de Deshimaru, mais aussi d'autres livres portant sur le zen et même le *Sūtra du Lotus* dans la traduction de Jean-Noël Robert¹. L'organisation locale du temple n'a édité pour le moment qu'un seul livre². En plus des livres prêtés ou vendus, il existe aussi une possibilité d'obtenir les retranscriptions des enseignements donnés lors des séminaires par un abonnement pour un coût annuel de 25 €. L'organisation participe de cette façon à la commercialisation de l'enseignement bouddhiste en encourageant la pratique de lecture, plus populaire parmi les personnes de milieu social plus favorisé.

Pour d'autres biens de consommation, la boutique met en vente des objets en rapport avec la pratique rituelle tels que des coussins (en japonais : *zafu*) noir, bleu foncé ou brun, des statues en bois de différentes tailles, des calligraphies, des images de la nature, des photos de maîtres, des bols, des vêtements, des tongs japonaises, de l'encens, des poissons en bois, des serviettes à la japonaise pour couvrir des bols, des gongs dorés ou noirs, petits ou plus grands, etc. Les biens de consommation du bouddhisme zen concernent ainsi surtout l'apprentissage doctrinal et l'exercice de la pratique rituelle dans le régime émotionnel froid du bouddhisme zen.

Par ailleurs, les organisations locales développent des ressources numériques à destination des pratiquants. Des moyens importants sont déployés sur internet pour communiquer avec les pratiquants, en addition des tableaux d'affichage fixés dans les lieux de pratique et d'une liste de diffusion pour toute personne intéressée. Le *Centre de bouddhisme zen Strasbourg* et l'*Association du temple zen de Weiterswiller* sont présents sur *Facebook* et ont mis en œuvre conjointement en 2011 un site internet. Ce site fonctionne principalement comme un moyen de communication qui permet à l'organisation de montrer ses lieux de pratique, de donner des informations pratiques et de transmettre des connaissances de base. Il est, de surcroît, possible de suivre en direct les séminaires au temple via le *streaming*, ce qui rend aussi le site utile pour des pratiquants plus expérimentés. L'organisation développe ainsi beaucoup sa présence numérique, notamment

¹ *Sūtra du Lotus (Le)*. Suivi du *Livre des sens innombrables* et du *Livre de la contemplation de Sage-Universel* (trad. du chinois par J.-N. Robert), Paris, Fayard, 2008.

² *Shushōgi. Enseignement religieux de Zen sōtō de maître Dōgen : sesshin 2003*. Texte français et commentaires d'O. Reigen Wang-Genh, Weiterswiller, Association du Temple Zen de Weiterswiller, 2006.

grâce à l'origine sociale plus favorisée de ses pratiquants en bénéficiant de leurs connaissances informatiques. Elle peut également toucher de cette façon un public plus jeune et plus favorisé, davantage connecté à internet.

Des activités bouddhistes aux produits de consommation bouddhiste – portant sur la pratique rituelle et sur l'apprentissage doctrinal –, les ressources zen relèvent surtout du domaine religieux. Innovantes, les associations zen alsaciennes fonctionnent en prenant en compte les besoins des pratiquants à travers une démarche de prestataire de services. Accessibles par des relations marchandes, les activités bouddhistes reposent donc sur l'économie marchande de leurs organisations. Se pose donc la question de l'économie associative.

3.4. La logique de don et l'esprit entrepreneurial des associations zen alsaciennes

Les organisations locales de l'*Association Zen Internationale* soutiennent indéniablement la consommation bouddhiste à travers la marchandisation de leurs produits. Il paraît donc important d'analyser la façon dont s'effectue leur participation au capitalisme consumériste. Sont-elles des entreprises religieuses ?

3.4.1. L'économie marchande : une entreprise religieuse ?

Pour répondre à la question posée sur le caractère entrepreneurial des associations zen, il convient d'abord d'analyser les ressources marchandes dont bénéficient les associations zen locales. Pour le centre strasbourgeois, ces ressources représentent presque la totalité de ses revenus qui couvrent son budget annuel, à savoir le loyer (2400 € mensuels) et les charges en 2011¹. Ces ressources sont issues pour moitié de la vente des activités et des cotisations. Lors des réunions organisationnelles, par exemple, Wang-Genh rappelle aux responsables des séances qu'« il ne faut pas oublier de sortir la caisse à la fin du *zazen* [méditation assise] pour que les personnes présentes paient² ». Nous apprenons aussi que, dans les années 1990 : « [O]n faisait les journées de *zazen* [méditation assise] avec soixante-dix, quatre-vingts personnes. Ça faisait beaucoup d'argent. On pouvait gagner

¹ Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 02/03/2011.

² Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 02/03/2011.

avec une journée de *zazen* autant qu'avec une *sesshin* [séminaire]. » (responsable du centre) Les activités sont donc bien des marchandises bouddhistes vendues par le centre sous forme de services. De plus, les affirmations des responsables nous font comprendre que l'organisation perçoit ses services comme des moyens de gagner de l'argent, c'est-à-dire dans une logique entrepreneuriale, bien qu'elle soit surtout dépendante aujourd'hui des cotisations.

Cette approche marchande des relations avec les pratiquants est toutefois à situer par rapport aux autres pratiques et activités proposées par le centre. Une bibliothèque propose une option de prêt, plus économe (2 € par prêt) que l'achat des livres et des aménagements financiers, par exemple des réductions, sont prévus pour les pratiquants moins fortunés. Cependant, certains types de réductions marchandes sont refusés comme l'atteste cet extrait de notre journal de terrain :

Lors du voyage à la Gendronnière avec d'autres pratiquants, la secrétaire nous raconte comment un homme a téléphoné au secrétariat et a demandé de pouvoir bénéficier d'un tarif préférentiel s'il allait trois mois au *dōjō* [centre]. Elle commente cette demande, fâchée, en disant qu'« on n'est pas un supermarché !¹ ».

La responsable du secrétariat s'oppose ici à la vision purement commerciale des relations entre le centre et le pratiquant potentiel, qui a déjà intégré dans sa pensée quotidienne l'identité de consommateur, même dans un contexte religieux. Les stratégies de prix des activités du centre ne sont pas perçues de la même manière que dans un milieu commercial. Aussi, les raisons religieuses supplantent-elles les raisons commerciales.

L'autre partie des revenus marchands du centre provient de la location des espaces à d'autres associations. Cette disposition a été introduite par le centre en raison de son besoin vital de couvrir ses dépenses qui ne pouvaient pas être assurées par les seules cotisations et les paiements des activités. Les locations permettent donc à l'organisation de combler le manque de moyens financiers, sans devoir augmenter trop substantiellement les tarifs des activités bouddhistes. Elle fait donc payer aux autres associations un prix de location calculé en fonction de l'augmentation de son loyer. Mais il est possible de prévoir des réductions pour les associations qui sous-louent le centre pendant plusieurs heures². La logique entrepreneuriale est donc moins prononcée dans ce domaine.

Si le centre ne s'interdit pas de gagner de l'argent grâce aux activités procédant de l'esprit entrepreneurial, son objectif de poursuivre le profit est avant tout destiné au maintien de la viabilité du centre. À la fin de l'année 2011, il ne reste pas plus de quatre mille euros dans son budget, ce qui lui permet à peine de couvrir le prix du loyer mensuel. Il est ainsi

¹ Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 27/04/2012.

² Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 30/11/2011.

impossible de parler d'une recherche de profit en soi. L'association du centre est bien loin d'être une entreprise profitable.

En ce qui concerne les ressources marchandes du temple pour la période 2007-2008¹, elles émanent de la vente des prestations bouddhistes grâce aux séminaires, qui couvrent 46 % des recettes, des cotisations obligatoires pour toute participation (2 % de budget) et de la boutique², y compris celle qui est installée dans le centre et dont la part s'élève à un quart du budget global.

L'existence des services payants et de la boutique montre bien l'inscription du temple sur le marché, sa marchandisation des activités, de l'enseignement et des objets bouddhistes, en les transformant en services et en biens de consommation. Il ne s'agit cependant pas d'un bouddhisme de marché. L'éventail des produits reste principalement limité à ceux se rapportant à la pratique religieuse et leur vent n'est pas massive. C'est une marchandisation contrôlée du domaine religieux.

En plus de son esthétique, l'organisation se soucie parallèlement de l'offre proposée par la boutique et envisage de la renouveler³. La secrétaire se plaint par ailleurs que « la boutique ne marche pas très bien⁴ », ce qui suggère la recherche d'une activité plus lucrative par la vente des marchandises bouddhistes.

Si ces aspects marchands apportent une touche de l'esprit entrepreneurial au fonctionnement du temple, traduisent-ils cependant une logique de recherche de profit ? Nous ne le pensons pas. Nous avons déjà signalé que des réductions de tarifs des séminaires étaient proposées aux personnes à faible revenu. Nous avons aussi appris lors d'une participation à une réunion organisationnelle du centre⁵ que la boutique ne serait pas ouverte le jour de l'accueil des nouveaux pratiquants, alors que ces derniers sont par expérience demandeurs d'objets et de livres bouddhistes : « Mardi soir ! Plutôt non. C'est trop commercial, mais si quelqu'un veut acheter quelque chose...⁶ », dit Wang-Genh lors de la discussion sur les heures d'ouverture de la boutique. On refuse donc une attitude trop centrée sur le profit et le commerce, sans pour autant vouloir se priver de la participation au marché et des moyens financiers obtenus grâce aux ventes.

Par ailleurs, les comptes du temple enregistrent un très léger déficit pour cet exercice budgétaire avec des recettes de 122 496 € et des dépenses de 122 780 €⁷. Cet

¹ TEMPLE ZEN RYUMON JI, *Info 10* (2009), p. 12.

² Pour la description du commerce zen des coussins bouddhistes aux États-Unis, voir D. M. PADGETT, « "Americans Need Something to Sit on," or Zen Meditation Materials and Buddhist Diversity in North America », *Journal of Global Buddhism* 1 (2000), p. 61-81. Padgett y montre que la vente des objets bouddhistes zen peut être une activité autant lucrative que non lucrative.

³ Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 12/01/2011.

⁴ Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 13/06/2012.

⁵ Rappelons une étroite interconnexion entre l'association du centre et du temple qui se situe aussi à l'échelle des responsables qui sont souvent identiques pour le centre et pour le temple.

⁶ Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 13/03/2013.

⁷ TEMPLE ZEN RYUMON JI, *Info 10* (2009), p. 12.

équilibre budgétaire dans les comptes annuels contredit clairement la logique d'une entreprise centrée sur le profit.

Nos interrogations sur l'esprit d'entreprise et la logique du profit, bien présents dans le fonctionnement des associations zen locales sur lesquelles porte notre travail, ne devraient pas nous faire oublier d'autres ressources dont bénéficient ces associations pour leur économie.

3.4.2. L'économie des dons monétaires limités

S'agissant des deux associations, il nous faut encore analyser leur économie non marchande. En effet, les dons monétaires sont présents dans leur économie, mais ils concernent un aspect budgétaire presque négligeable, n'apportant au maximum que quelques centaines d'euros par an pour le centre et un peu plus que deux mille euros pour le temple. C'est notamment sur ce point que les associations zen diffèrent substantiellement de l'économie associative de la *Sōka-gakkai* et de la *Bodhicharya France*.

En ce qui concerne leurs subventions, elles ne sont pas absentes de leurs exercices budgétaires. Le temple a pu bénéficier d'une subvention de 40 000 € du Conseil régional et départemental du Bas-Rhin pour la construction de la Maison du Dāna en 2010. Cette subvention a été accordée grâce à la présentation du projet aux représentants politiques, comme nous l'explique le responsable du centre :

« [C]omme un lieu qui est ouvert à toutes les autres communautés bouddhistes, à toutes les autres communautés religieuses. [...] [L]a chapelle est un endroit qui est ouvert pour tout le monde. Tout le monde peut venir, s'asseoir, se recueillir, faire la prière, c'est-à-dire que c'est un lieu qui n'est pas réservé ni uniquement aux pratiquants zen, ni aux bouddhistes. Tout le monde peut venir se recueillir comme dans toute autre chapelle, quoi. Et ça, ça a séduit les politiques. »
(responsable du centre)

L'organisation a pu obtenir cette subvention en présentant son projet privé comme étant en fait un projet pour tous les citoyens, sans distinction de confession. En même temps, il faut prendre en compte le rôle essentiel qu'a joué Wang-Genh dans cette décision « parce qu'il [Wang-Genh] est président de l'UBF [*Union Bouddhiste de France*] et parce qu'il a su bien présenter le projet de la Maison du Dāna. Il a su séduire, il a su convaincre », nous dit le responsable du centre. Il suggère de prendre en considération le charisme du personnage, qui n'est cependant pas indépendant des enjeux de pouvoir de Wang-Genh, président à l'époque de l'*Union Bouddhiste de France*.

Viennent s'ajouter aux revenus non marchands, des subventions du Conseil régional utilisées à 90 % pour quelques contrats-aidés. La logique de contrat n'est pas donc absente du fonctionnement associatif du centre et du temple. Lors de l'Assemblée générale de l'association du centre zen en 2013, nous apprenons que son Conseil d'administration a signé trois contrats-aidés à temps partiel, dont deux sont des renouvellements de contrats et deux concernent des pratiquants vivant au temple¹. Pour la secrétaire, c'est un contrat de vingt heures alors qu'elle en fait soixante par semaine. Comme l'exprime Wang-Genh : « Le reste, c'est le *samu* [travail pour la communauté] [rire]². » Nous n'avons pas donc affaire à une logique contractuelle pure. Les contrats sont signés avec les pratiquants en situation de chômage, qui ne quittent pas l'association à la fin de leur contrat. Ils peuvent même travailler davantage, ce qui nous conduit au dernier point le plus important de l'économie des associations zen locales, celui du bénévolat.

3.4.3. L'économie basée sur le bénévolat

Les deux associations zen liées à l'*Association Zen Internationale* partagent l'importance que joue l'économie non monétaire. Leurs ressources se présentent sous la forme du travail bénévole de pratiquants. Les pratiquants contribuent donc à des formes d'autoproduction des activités et des produits, par exemple, des statues dans le temple, tout en profitant de ces ressources dans le cadre de l'auto-organisation, comme c'est le cas pour les deux autres associations bouddhistes de notre étude. Il s'agit d'une dynamique sectaire d'activités préparées par les pratiquants pour les pratiquants. Ce n'est toutefois pas un fonctionnement purement associatif car les pratiquants bénévoles ne sont pas nécessairement des adhérents de ces associations.

Le bénévolat dont il est question est notamment celui qui apporte de l'expertise séculière et religieuse. Il peut être ponctuel dans le cadre des activités ou pour certaines tâches, comme lorsqu'un pratiquant-graphiste prend en charge un nouveau site ou la présentation d'une nouvelle brochure. Les débutants ne sont cependant pas consciemment mobilisés, malgré leurs compétences professionnelles : « On ne va pas l'encombrer par le travail, c'est un débutant³ », répond un responsable à un autre lorsqu'on cherche une personne compétente en informatique pour la mise en page d'un livret et qu'on propose de solliciter un pratiquant-informaticien. La professionnalisation caractéristique de l'esprit

¹ Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 13/03/2013.

² Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 13/03/2013.

³ Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 06/04/2011.

d'entreprise ne prime pas sur les raisons religieuses : la maîtrise de la pratique rituelle et l'intégration au collectif en tout premier.

Nous nous intéressons davantage au bénévolat qui assure le fonctionnement quotidien des associations et qui passe par les fonctions de responsabilité. Dans le cas du centre, on commence par une responsabilité organisationnelle mineure, à savoir pour l'entretien et le fonctionnement courant, y compris la charge du changement d'ampoules. Ce bénévolat d'expertise séculière conduit à la multiplication des responsables, comme dans le cas de la *Sōka-gakkai*. La professionnalisation peut intervenir à ce niveau lorsqu'un pratiquant-informaticien s'occupe de la maintenance du site internet. Mais la condition de départ est une durée de pratique rituelle en collectif d'environ une année.

C'est notamment cette professionnalisation qui, quoique limitée, nous conduit à nous interroger sur les déterminismes sociaux mis en jeu dans l'attribution de responsabilités. En effet, les personnes des classes plus favorisées semblent être avantagées, ce qui permet également à l'organisation de s'imprégner davantage de l'esprit entrepreneurial. Nous pouvons ensuite constater que l'accès à d'importantes responsabilités organisationnelles est ouvert aux femmes, puisqu'en 2011, le secrétariat de l'association du centre est occupé par une femme.

Parmi ces responsables organisationnels, ce n'est qu'une minorité qui détient aussi un pouvoir religieux, mettant bénévolement à la disposition de l'organisation leur expertise religieuse. Hiérarchisé, le pouvoir est distribué aux différentes catégories de pratiquants : les *bodhisattvas*, c'est-à-dire ceux qui ont fait la cérémonie de prise de refuge, et les virtuoses bouddhistes : les moines et les nonnes, et le maître. Ces personnes exercent par conséquent différentes fonctions religieuses.

Pour y accéder, en plus de la durée de pratique rituelle et l'insertion dans le collectif plus ou moins long en fonction de la catégorie religieuse, le pratiquant doit en exprimer la demande comme l'atteste l'extrait de notre journal de terrain :

Lors de la cérémonie funéraire pour une nonne, Wang-Genh raconte comment elle est devenue nonne. Elle lui a adressé une lettre en demandant l'ordination, elle a écrit qu'elle voulait se consacrer plus profondément à la pratique et aider tous les êtres sensibles. À la fin de la lettre, elle a écrit : « Je ne sais pas. » Wang-Genh s'est entretenu avec elle de cette lettre et il lui a dit : « Comment tu ne sais pas ? Tu dois savoir si tu veux être nonne ou pas. » Le lendemain, elle lui a rapporté la lettre, elle a gardé : « Je ne sais pas », mais elle a rajouté : « Je veux devenir nonne¹. »

À travers cet extrait, nous pouvons constater que la responsabilité religieuse nécessite en plus une attitude éthique. Le statut de nonne dépend donc des capacités personnelles bouddhistes et éthiques de la personne et, en termes wébériens, du charisme.

Il ne faut cependant pas idéaliser l'attribution du charisme et des responsabilités religieuses. Une rumeur indique qu'une promotion a été obtenue grâce aux relations amoureuses. Ensuite, comme pour les responsabilités organisationnelles, le charisme peut être socialement déterminé. Si une femme codirige au centre avec un homme l'apprentissage des débutants, en revanche, aucune femme ne donne d'enseignement lors de la pratique collective du soir. Les fonctions religieuses les plus valorisantes et les plus visibles semblent moins accessibles aux femmes. Le déterminisme du sexe peut être renforcé par le déterminisme de classe. En effet, les trois personnes sur les quatre qui donnent de l'enseignement aux débutants ou à l'ensemble des pratiquants appartiennent, par leur profession, aux classes plus favorisées.

Pour nous résumer, l'économie des associations zen locales au sein de l'*Association Zen Internationale*, relève de celle des associations à but non lucratif dont le fonctionnement financier se caractérise par une économie plurielle, à l'exemple de la *Sōka-gakkai* et de la *Bodhicharya France*. Les associations zen de notre étude sont surtout dépendantes de ressources marchandes et non monétaires. Cependant, tout en participant activement au marché par la marchandisation du bouddhisme, le profit n'est pas prioritaire. Par ailleurs, si le bénévolat est absolument vital, il est néanmoins marqué par un esprit d'entreprise grâce à une légère professionnalisation et la participation des classes moyennes au fonctionnement associatif.

L'*Association Zen Internationale* et ses associations locales affiliées – le *Centre de bouddhisme zen Strasbourg* et l'*Association du temple zen de Weiterswiller* – participent à l'expansion du bouddhisme zen en Europe, et surtout à partir des années 1970, dans la région frontalière en Alsace. Rattachées à l'organisation japonaise, les structures associatives locales proposent deux espaces privés, un centre urbain et un temple à la campagne, qui permettent une multitude d'activités avant tout religieuses, dans une démarche de services tournée vers les intérêts individuels. Leurs formes de financement se rapportent à une économie associative plurielle, marquée autant par l'esprit entrepreneurial que par la logique du don.

Les pratiquants français étudiés dans notre travail de recherche évoluent dans un cadre organisationnel représenté par trois organisations qui appartiennent toutes au bouddhisme *mahayāna* d'origine tibétaine ou japonaise, et qui transmettent les pratiques rituelles, surtout celles de la méditation et de la récitation. Elles situent leur origine immédiate au XXe siècle, notamment à la période d'après-guerre en se développant en France à partir

¹ Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 02/03/2011.

des années 1960, voire légèrement plus tard pour la *Bodhicharya France*. Cette période correspond à l'histoire du bouddhisme en Occident où agit d'abord la *Sōka-gakkai* dans les années 1950, suivie par le bouddhisme zen avant d'être dominée dans les années 1980, par le développement du bouddhisme tibétain. Ces trois organisations font également partie des organisations transnationales qui revendiquent d'avoir des membres dans différentes autres parties du monde, participant ainsi à la globalisation du bouddhisme¹.

Elles proposent plusieurs ressources aux pratiquants, à commencer par les espaces religieux urbains et ruraux relevant du domaine privé, à savoir loués aux particuliers ou possédés par les associations. Cette caractéristique est à mettre en lien avec la sécularisation grâce à laquelle les espaces religieux se privatisent. Ils s'éloignent de l'idéal-type ecclésial de l'espace public et de l'appartenance par la naissance et se rapprochant de celui de secte fréquentée en fonction de la volonté individuelle.

Ce processus est encore renforcé par la mise du religieux sur le marché, notamment dans la culture de consommation. Il semble en effet que la tendance à la privatisation des espaces religieux se renforce dans la culture de consommation et contribue à la création de nouveaux espaces. Comme quelques autres chercheurs, Lury constate la formation d'espaces marchands qu'elle dénomme les « troisièmes espaces² » (en anglais : « *third spaces* »). Ce sont des espaces « entre la maison et le travail comme les cafés de la chaîne Starbucks ou encore les salles de fitness ou les clubs³ » (en anglais : « *in between home and work such as the Starbucks chain of coffee shops, but also gyms and clubs* »). Ces exemples spacieux privés et souvent accessibles sous le mode marchand pointent de façon plus directe sur l'émergence d'espaces privés qui ne tolèrent pas les expressions démocratiques de contestation et dont l'accessibilité est conditionnée, voire exclusive⁴. Dans les organisations bouddhistes, les lieux de pratique participent à cette privatisation de l'espace public, dont l'accès se fait en fonction d'une logique communautaire, associative et marchande et reste limité, surtout dans leurs implantations rurales, pour les classes moins favorisées et déterminé par le mode de vie urbain.

Ces espaces bouddhistes donnent un cadre matériel à l'expérience bouddhiste – à la pratique rituelle et à la sociabilité bouddhiste –, et au style de vie bouddhiste que nous étudions. Les pratiquants y sont socialisés dans des régimes émotionnels propres à chaque organisation. Ils sont également adaptés aux demandes individuelles et aux goûts esthétiques des classes moyennes, exigeant de l'espace, du confort, de la beauté, de la

¹ Voir pour la problématisation de la globalisation du bouddhisme, voir L. OBADIA, « Le bouddhisme et la globalisation culturelle... », *op. cit.*, p. 75.

² C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 3 (traduction personnelle).

⁴ W. WIEDENHOFT MURPHY, *Consumer Culture and Society*, Los Angeles, Sage, 2017, p. 72-75.

simplicité, sans luxe, sans vulgarité et sans kitch, dans une démarche proche de celle des prestataires de services.

C'est principalement dans ces espaces, mais aussi avec les espaces numériques, que les organisations bouddhistes étudiées fournissent d'autres ressources aux pratiquants. Il s'agit d'activités bouddhistes centrées sur la pratique rituelle, l'enseignement bouddhiste et une part plus ou moins importante de sociabilité bouddhiste. Des biens de consommation peuvent également être vendus, en particulier de produits centrés avant tout sur la pratique religieuse. La consommation des pratiquants est ainsi contrôlée au sein des organisations tout en restant limitée au domaine religieux. Avec un ensemble d'autres ressources, ces marchandises sont adaptées à la façon de vivre des classes moyennes et à leurs besoins individuels, avec le souci organisationnel pour leur qualité et une certaine accessibilité physique et financière. Ce dernier aspect reste toutefois discriminant pour les pratiquants moins fortunés, sans atteindre des tarifs prohibitifs. Les organisations agissent ainsi en tant que prestataires de services dans une logique individualiste de services pour les classes moyennes.

L'ensemble des ressources organisationnelles s'appuie sur le bénévolat, dans une logique sectaire pour les pratiquants eux-mêmes. Ces organisations bouddhistes sont ainsi auto-organisées. Suivant l'organisation, une partie plus ou moins importante de leurs ressources est commercialisée. Malgré cette marchandisation des produits, l'esprit entrepreneurial et la professionnalisation grandissante – et grâce aussi à la participation des pratiquants des classes moyennes –, ce ne sont pas des entreprises, mais des associations à but non lucratif qui fonctionnent grâce à l'économie plurielle. Le bénévolat et les dons financiers dominent leur fonctionnement. Elles oscillent ainsi entre le comportement entrepreneurial et la logique de don, la commercialisation et le désintéressement.

Tournons-nous à présent vers les organisations tchèques et reprenons l'analyse organisationnelle à partir de deux organisations, la *Diamond Way* et la *Sótó Zen ČR*.

Chapitre 2 Les organisations bouddhistes en République tchèque

Nous avons vu que les organisations bouddhistes françaises se développent à partir des années 1960. Elles proposent des espaces de vie bouddhistes, des activités et des produits centrés sur la pratique religieuse, et destinés principalement aux pratiquants des classes moyennes dans l'esprit de service. Avec le soutien d'une diversité de responsables organisationnels et religieux, ces organisations ont le statut d'associations à but non lucratif.

Nous allons maintenant nous tourner vers les organisations bouddhistes tchèques pour analyser leur histoire et leur ancrage matériel. Parallèlement, nous allons nous interroger pour savoir jusqu'à quel point elles rejoignent les recherches sur les organisations religieuses en matière d'entreprises, d'associations ou de prestataires de services.

Les organisations concernées par cette partie de notre thèse seront la *Diamond Way* tchèque et la *Sótó Zen ČR*. Nous suivrons la même trame que celle que nous avons utilisée pour les organisations françaises, en présentant pour chacune leur histoire organisationnelle à l'échelle transnationale, nationale et locale, pour décrire par la suite les espaces bouddhistes mis à la disposition des pratiquants, les activités qui leur sont proposées et les produits bouddhistes auxquels ils peuvent accéder. Nous achèverons par une analyse de leur fonctionnement économique.

1. La *Diamond Way* en République tchèque

La première organisation tchèque a pour nom la *Diamond Way*¹. Il convient tout d'abord d'élucider l'usage de ce terme anglais pour l'organisation. Nous l'employons afin de conserver l'unité terminologique pour ensemble des organisations nationales, juridiquement autonomes, créées sous l'impulsion d'Ole Nydahl. Elles adoptent toutes un nom propre à

¹ Burkhard Scherer s'étonne de l'absence de la recherche académique sur cette organisation et l'attribue à sa faible présence dans des pays anglophones et en France (B. SCHERER, « Interpreting the Diamond Way. Contemporary Convert Buddhism in Transition », *Journal of Global Buddhism* 10 [2009], p. 28-30). Pour sa branche tchèque, elle est étudiée par Cirklová (J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 71-76). D'autres chercheurs français utilisent également l'expression de *Diamond Way*, comme Campergue (C. CAMPERGUE, « La présence du bouddhisme tibétain en France. De la diffusion à l'implantation », *Cahiers de l'Institut Religioscope* 3 [2009], p. 22) ou Obadia (L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, *op. cit.*, p. 105) pour parler de l'organisation. Contrairement à Campergue, nous avons opté pour le féminin parce qu'il s'agit d'une organisation et que d'autres organisations comme la *Sōka-gakkai* l'utilisent aussi.

leur langue nationale qui est la version de l'appellation anglaise « *Diamond Way Buddhism* » (en français : Bouddhisme de la Voie du Diamant¹). Par ailleurs, l'usage de l'appellation française aurait pu causer des malentendus parce qu'elle désigne également une forme du bouddhisme, le *Vajrayāna* (en français : Véhicule du diamant). Aussi, pour ne pas alourdir notre propos, il nous arrivera d'utiliser l'appellation *Diamond Way* pour parler de la structure nationale tchèque, de la même façon que nous l'avons fait pour la *Sōka-gakkai*.

Nous commencerons par son histoire liée à l'activité de Nydahl, puis recentrerons notre regard sur sa branche tchèque et ses lieux de pratiques afin d'entreprendre l'analyse de ses activités et des produits mis à la disposition des pratiquants. Enfin, notre analyse financière portera tout autant sur sa structure locale que nationale.

1.1. L'histoire de la *Diamond Way*

1.1.1. L'histoire de la *Diamond Way* dans le monde

Ole Nydahl (1941-)², appelé couramment « Lama Ole³ » ou « Lama », et « Nydahl » dans notre thèse, est à l'origine de la *Diamond Way*. Avec sa première épouse Hannah Nydahl (1946-2007), ils passent leur voyage de noces au Népal en 1968 où ils découvrent le bouddhisme tibétain⁴. Ils deviennent disciples du XVI^e Karmapa (1924-1981), qui est à la tête de l'école *Karma kagyü* du bouddhisme tibétain. Ils fréquentent également d'autres maîtres tibétains durant leurs nombreux voyages dans les pays himalayens, et accompagnent par la suite ceux-ci lors de leurs voyages en Occident⁵.

Les Nydahl s'inscrivent ainsi, comme la *Bodhicharya France*, dans la tradition du bouddhisme tibétain et notamment de l'école *Karma kagyü*. En l'enseignant, ils propagent un curriculum complexe de pratiques bouddhistes appelées « exercices fondamentaux⁶ », ou littéralement « pratiques préliminaires », ainsi que de rituels collectifs particuliers appelés

¹ Comme pour les autres traductions en français, nous nous référons à son site internet, voie-du-diamant.org, et à l'ouvrage O. NYDAHL, *Les choses telles qu'elles sont. Une introduction moderne à l'enseignement de Bouddha* (trad. de l'allemand par C. Bodmer – A. Delvaux – H. Zermati), La Remuée, Rabesl Éditions, 2011.

² Voir aussi Z. BARTOVÁ, « The Diamond Way in the Age of Globalization. A Study of Transnational Buddhist Community Formation », *Religio* 22/2 (2014), p. 131-149.

³ Il n'a cependant jamais effectué la formation traditionnelle de trois ans, trois mois et trois jours qui est associée au titre de « lama ».

⁴ O. NYDAHL, *Moje cesta k lamům* (přel. J. Matuška), Brno, Bílý deštník, 2005².

⁵ O. NYDAHL, *Jízda na tygrovi. Jak se buddhové dostali na Západ: kronika přenosu tibetského buddhismu na Západ, rizika a radosti* (přel. J. Matuška), Brno, Bílý deštník, 2004², p. 26-95.

⁶ Voir aussi O. NYDAHL, *Čtyři přípravná cvičení. Ngöndro: první kroky k Diamantové cestě buddhismu* (přel. z němčiny J. Matuška), Brno, Bílý deštník, 2002.

« initiations ». Nous les associerons ensemble sous l'appellation des pratiques rituelles, et reviendrons à leur sujet dans le chapitre 3.

En même temps que les Nydahl soutiennent des voyages de maîtres tibétains, ils commencent leur activité missionnaire en Europe dès 1972 et affirment le faire au nom du XVI^e Karmapa¹. Ils fondent le premier centre à Copenhague au Danemark en 1973². Au début des années 1990, il existe déjà soixante-dix lieux de pratique dans dix-sept pays, surtout en Europe, fédérés sous le nom de l'association *Karma Drub Dpyling*³. Comme pour la *Bodhicharya France*, il n'est plus possible de parler du bouddhisme importé ou exporté dans le sens donné par Nattier parce que nous avons affaire à la première génération des maîtres européens qui propagent le bouddhisme.

En 1992, lors de la controverse au sujet du nouveau XVII^e Karmapa, Nydahl se positionne du côté du candidat Trinley Thaye Dorje (1983-)⁴ qui est devenu, depuis, le chef religieux de tous les lieux de pratique appartenant à l'actuelle *Diamond Way*. Contrairement à la *Sōka-gakkai*, l'organisation continue de revendiquer l'attachement à une école traditionnelle tibétaine, tout en demeurant elle-même laïque⁵. Ce Karmapa est avec Nydahl l'un des principaux maîtres de l'organisation.

Il semble que ce ne soit qu'après cette controverse de 1992 que les lieux bouddhistes attachés à l'activité de Nydahl vont développer une identité commune forte en changeant leur nom en la *Diamond Way*. Dorénavant, c'est surtout Catrin Hartung (1965-) et un cercle restreint de collaborateurs qui gèrent l'organisation à l'échelle transnationale. Pour accompagner ce développement organisationnel et tenir l'unité de l'enseignement, la *Diamond Way* met en œuvre dans les années 1990 l'institution des enseignants-itinérants, une forme de responsables religieux, c'est-à-dire de virtuoses bouddhistes, qui voyagent à travers le monde pour donner des enseignements sur le bouddhisme de la *Diamond Way*⁶.

¹ O. NYDAHL, *Moje cesta k lamům*, op. cit., p. 221-225. Le premier livre du couple Nydahl édité en France témoigne en effet de cette dépendance directe des maîtres tibétains. Ils y présentent l'enseignement bouddhiste dans une version très traditionnelle, se positionnant en tant que transmetteurs de l'enseignement de Kalou Rinpoché (1905-1989), un autre maître important de la lignée *Karma kagyū* (O. NYDAHL – H. NYDAHL, *La Voie de diamant. L'enseignement de Khenpo Kalu Rinpoché*. Préface d'A. Desjardins, Copenhague, Rhodos, 1972 – Paris, Espaces, 1973).

² O. NYDAHL, *Jízda na tygrovi...*, op. cit., p. 17-22, 25, 137, 310.

³ *Ibid.*, p. 116.

⁴ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 02/08/2011-14/08/2011. Après la mort du XVI^e Karmapa, deux garçons sont désignés comme sa réincarnation, Trinley Thaye Dorje et Orgyen Trinley Dorje (1985-), ce qui cause la scission dans l'école *Karma kagyū*. Pour plus de détails sur le regard de la part de la *Diamond Way*, voir T. LEHNERT, *Darebáci v rouchu. Interní kronika současných čínsko-tibetských intrik v linii Karma Kagjū buddhismu Diamantové cesty* (přel. z angličtiny V. Pleva), Brno, Společnost Diamantové cesty, 2000. Voir aussi : A. MAHESHWARI, *The Buddha Cries ! Karmapa Conundrum*, New Delhi, UBS, 2000.

⁵ Cf. L. OBADIA, « *Diamond Way Buddhism* », dans J. G. MELTON – M. BAUMANN (dir.), *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, Santa Barbara – Denver – Oxford, ABC-Clio, 2002, p. 398-399. Le fait que XVII^e Karmapa lui-même abandonne son ordination de moine en 2017 en se mariant ne semble pas changer la donne tant pour sa place dans l'organisation que pour l'adhésion à l'école tibétaine qui continuent à préserver l'institution monacale. D'autres maîtres-moines tibétains donnent des enseignements et des initiations durant des séminaires de la *Diamond Way* comme Sherab Gjalchen Rinpoché (1950-), Jigme Rinpoché (1949-) et Beru Khyence Rinpoché (1947-).

⁶ En 2012, il existe au total deux cent quarante enseignants-itinérants dans le monde (B. SCHERER, « *Globalizing Tibetan Buddhism. Modernism and Neo-orthodoxy in Contemporary Karma bKa' bryud Organizations* », *Contemporary Buddhism* 13/1 [2012], p. 135).

La construction de l'« *Europe Center* » constitue un autre événement historique majeur pour la *Diamond Way*. Localisé dans la campagne bavaroise en Allemagne et inauguré en 2007¹, ce lieu, que nous incluons dans la catégorie de temple, est commun pour toutes ses branches nationales, matérialisant l'aspect transnational de l'organisation. Son emplacement reflète en même temps la domination quantitative et la force financière de sa branche allemande². C'est d'ailleurs une autre organisation allemande, la *Diamond Way Foundation* qui constitue un appui pour le fonctionnement transnational et effectue une « supervision maternelle » comme l'exprime le responsable du centre pragois.

Notons qu'il n'existe pas une seule organisation transnationale dont toutes les branches nationales relèveraient, comme c'est le cas pour la *Sōka-gakkai internationale*. L'unité de la *Diamond Way* dans le monde est assurée davantage par Hartung et ses collaborateurs, la place dominante de l'organisation allemande, la *Diamond Way Foundation*, le *Europe Center*, les enseignants-itinérants et l'autorité de Nydahl qui est autant religieuse qu'organisationnelle. Ainsi, par rapport à la *Bodhicharya France* et d'autres études sur le bouddhisme tibétain en Occident³, c'est un maître occidental plutôt qu'un maître tibétain qui détient le pouvoir.

Selon les estimations de 2008, l'organisation rassemble à l'échelle transnationale quinze mille pratiquants en règle avec les cotisations nationales et jusqu'à soixante-dix mille pratiquants plus ou moins affiliés⁴. Le nombre de lieux de pratique et de pays concernés se stabilise dans les années 2010. S'il en existe six cent quarante-sept répartis dans cinquante-quatre pays en 2013⁵, l'organisation compte, en 2019, six cent quarante-deux lieux de pratique dans soixante-cinq pays⁶.

Avant de pouvoir aborder l'histoire de la *Diamond Way* en République tchèque, il nous faut encore mentionner des éléments controversés concernant Nydahl⁷. En effet, Nydahl s'exprime souvent de manière très critique vis-à-vis de l'islam ou à propos de la surpopulation, notamment en Afrique. Il se positionne en tant que protecteur des valeurs de la démocratie, de la liberté et de la culture occidentale. Il ne cache pas non plus son intérêt pour les sports extrêmes, les motocycles, n'hésite pas à parler ouvertement de sa vie sexuelle⁸. Il s'habille en sportif et s'approprie des enseignements bouddhistes¹ avec un

¹ Z. BARTOVÁ, « The Diamond Way... », *op. cit.*

² Cf. B. SCHERER, « Interpreting the Diamond Way... », *op. cit.*, p. 41.

³ L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.*, p. 151 ; L. OBADIA, « Une tradition au-delà de la modernité », *op. cit.*, p. 79-80

⁴ Il faut toutefois préciser qu'un quart de pratiquants se trouvent en Allemagne, et que d'autres pays bien représentés sont ceux d'Europe centrale, orientale et Sud-orientale (B. SCHERER, « Interpreting the Diamond Way... », *op. cit.*, p. 25-27).

⁵ Diamond Way Buddhist Centers Worldwide - Locate a Buddhist Center, <<http://www.diamondway-buddhism.org/diamondway-buddhist-centers>>, le 22/07/2013).

⁶ Centers - Diamond Way Buddhism, <<http://www.diamondway-buddhism.org/diamondway-buddhist-centers/country/>>, le 28/05/2019.

⁷ S. BATCHELOR, *op. cit.*, p. 115.

⁸ Pour ce point, voir l'analyse de Scherer dans le contexte du bouddhisme tibétain (B. SCHERER, « Globalizing Tibetan Buddhism... », *op. cit.*, p. 125-137). Voir aussi B. SCHERER, « Macho Buddhism. Gender and Sexualities in the Diamond Way », *Religion and Gender* 1/1 (2011), p. 85-103.

vocabulaire économique, décontracté, voire même séducteur². Compte-tenu de ces éléments, l'organisation fait l'objet de critiques dans le milieu médiatique et scientifique³.

1.1.2. L'histoire de la *Diamond Way* en République tchèque

Quant à la *Diamond Way* en République tchèque, après les premiers passages de Nydahl en Tchécoslovaquie dans les années 1970⁴, ce n'est cependant qu'en 1993 que se forme le premier groupe de pratiquants à Prague⁵, officialisant son existence un an plus tard comme le « Centre du bouddhisme de la Voie du Diamant de Prague ». Par conséquent, le vrai développement de la *Diamond Way* est autorisé dans ce pays grâce à la chute du communisme, tout en correspondant à un mouvement plus large d'expansion du bouddhisme en Europe dans les années 1990⁶, déjà constaté dans le chapitre 3 de la première partie sur l'histoire du bouddhisme en Europe.

Afin de pouvoir acquérir un terrain pour construire un « centre de retraite », les pratiquants créent la *Fondation Nydahl* en 1996. C'est cette organisation qui achète le terrain vert à la campagne pour son futur « Centre de retraite de Těnovice » en Bohême centrale⁷. D'autres centres de retraite rentrent progressivement dans la propriété privée de l'organisation. En 1999, ce développement s'accompagne de la fondation de l'association nationale « *Společnost Diamantové cesty* » (en français : Société de la Voie du Diamant).

¹ Pour la comparaison par rapport aux enseignements traditionnels du bouddhisme tibétain, voir Scherer qui argumente sur la continuité directe avec les enseignements de Nydahl et souligne les exigences faites aux pratiquants dans le cadre de la *Diamond Way* (B. SCHERER, « Globalizing Tibetan Buddhism... », *op. cit.*, p. 125-137 ; B. SCHERER, « Interpreting the Diamond Way... », *op. cit.*, p. 17-48).

² Nous suggérons pour nos recherches à venir d'assimiler Nydahl à la catégorie des nouveaux « entrepreneurs » religieux adoptant le style de vie des classes moyennes, à l'exemple des prédicateurs islamiques Abdullah Gymnastiar ou Amr Khaled (P. HAENNI, *op. cit.*, p. 33-35).

³ Scherer considère l'approche de la *Diamond Way* de la part des chercheurs allemands et anglo-saxons comme partielle (B. SCHERER, « Interpreting the Diamond Way... », *op. cit.*, p. 31-32). Ces chercheurs lui reprochent du fondamentalisme et du comportement sectaire (S. BATCHELOR, *op. cit.*, p. 115). Elle serait un « bouddhisme instantané » (en anglais : « *instant-Buddhism* ») selon Baumann (M. BAUMANN, « Global Buddhism. Developmental Periods, Regional Histories, and New Analytical Perspective », *Journal of Global Buddhism* 2 [2001], p. 32), terme repris d'une autre étude sociologique (E. S. SAALFRANK, *Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet. Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyuepas in Deutschland*, Ulm, Fabri, 1997). Des chercheurs tchèques l'accusent également d'inauthenticité et d'être une forme légère du bouddhisme, un « pop-bouddhisme » (Vojtíšek y fait également référence dans son rapport sur l'organisation destiné aux instances publiques : Z. VOJTÍSEK, *Charakter a učení náboženské společnosti « Buddhismus Diamantové cesty linie Karma Kagjü » a její činnost na území ČR*, document non publié, 2006, p. 5). Ils lui reprochent d'adorer Nydahl et d'avoir une attitude anti-islamique (V. RONOVSÝ, *Světová náboženství z pohledu Buddhismu Diamantové cesty. Působení Ole Nydahla v České republice*, Mémoire de licence, Univerzita Pardubice, 2009 ; I. O. ŠTAMPACH, *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*, Praha, Vyšehrad, 2010, p. 185 ; Z. VOJTÍSEK, *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, sekty, duchovní společenství*, Praha, Portál, 2004, p. 379).

⁴ Entretien avec le président de l'organisation de la *Diamond Way*.

⁵ Ces débuts sont beaucoup influencés par l'activité missionnaire des pratiquants autrichiens, montrant une fois de plus l'importance des réseaux transnationaux pour l'établissement du bouddhisme à l'époque de la modernité tardive.

⁶ M. BAUMANN, « Buddhism in Europe... », *op. cit.*, p. 93.

⁷ Historie – Buddhismus Diamantové cesty linie Karma Kagjü | Praha, <<http://bdc.cz/praha/prazske-centrum/historie/>>, 10/04/2014.

Mais la véritable expansion ne se situe qu'au début des années 2000. Les trois premiers enseignants-itinérants tchèques ne sont nommés qu'en 2002.

En 2007, l'organisation change ses statuts pour devenir une « communauté religieuse¹ » sous le nom de « *Buddhismus diamantové cesty linie Karma Kagjü* » (en français : Bouddhisme de la Voie du Diamant de la lignée *Karma kagyü*). Ce statut s'inscrit dans un système légal, introduit après la chute du communisme pour réguler la relation entre l'État et les organisations religieuses. Si ces dernières peuvent se constituer en associations de droit commun, comme c'était le cas pour la *Diamond Way* tchèque avant 2007, il existe également deux niveaux de reconnaissance des groupes religieux à partir de 2002 et de la loi de 3/2002 Sb. : un premier groupe qui détient toutes sortes de privilèges tels que les écoles confessionnelles ou les aumôneries, et le deuxième groupe qui ne peut bénéficier que d'avantages financiers². La *Diamond Way* fait partie de ce deuxième groupe. Elle ne pourra solliciter les privilèges du premier groupe qu'après dix années et dix mille signatures de pratiquants.

Lors du recensement de 2011, plus de trois mille personnes déclarent leur appartenance à l'organisation, bien que leurs responsables nous fassent part d'un nombre se situant autour de huit cents pratiquants réguliers³. En 2014, on dénombre cinquante « centres » et « groupes de méditation », trois « centres de retraite » et douze enseignants itinérants. Ces chiffres étant en constante évolution, nous comptons ainsi vingt-deux lieux de pratiques et six enseignants-itinérants en 2019⁴.

En abordant l'histoire de la *Diamond Way* en République tchèque, nous avons constaté que la fondation du premier centre à Prague se situait au début des années 1990. Au moment de notre étude, le Centre du bouddhisme de la Voie du Diamant de Prague se trouvait dans un quartier central de Žižkov, avant son déménagement, en 2013, à Holešovice.

En 2011, ce centre regroupe environ de deux cents pratiquants-adhérents⁵, mais sa fréquentation réelle dépasse les trois cents personnes. Malgré cette taille, le centre n'est pas juridiquement autonome de la *Diamond Way*, et ne se constitue pas en association.

Dans cette introduction historique, nécessaire pour comprendre la complexité de la *Diamond Way* à l'échelle mondiale, nationale et locale, nous avons pu observer que sa branche tchèque faisait partie d'une organisation transnationale qui est l'œuvre du couple

¹ Il faut prouver l'existence d'au moins trois cents membres et être validé par des instances publiques dans un processus complexe.

² D. VACLAVIK, *Náboženství a moderní česká společnost, op. cit.*, p. 186-190.

³ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 03/11/2011.

⁴ Centra | Buddhismus Diamantové cesty, <<https://bdc.cz/meditacni-centra/>>, le 28/05/2019 ; Čeští učitelé buddhismu | Buddhismus Diamantové cesty, <<https://bdc.cz/ucitele/cesti-ucitele-buddhismu/>>, le 28/05/2019.

⁵ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 01/11/2011.

danois Ole et Hannah Nydahl. S'étant formée avec une vingtaine d'années de décalage par rapport à d'autres groupes d'Europe occidentale, elle rattrape assez rapidement son retard en s'agrandissant tant à l'échelle nationale que locale. Nous verrons dans le sous-chapitre suivant comment elle a réussi à matérialiser sa présence locale et nationale.

1.2. Les lieux de pratique de la *Diamond Way*

La *Diamond Way* tchèque propose à ses pratiquants deux types d'espaces bouddhistes que nous connaissons à travers d'autres associations. Ce sont les centres pour la pratique rituelle collective et courte et les temples pour les séjours de plus longue durée.

1.2.1. Le centre à Prague : un centre spacieux et bien équipé

L'exemple de notre catégorie étique de centre dans la *Diamond Way* tchèque est le Centre du bouddhisme de la Voie du Diamant de Prague, aussi appelé « *gompa* » (en tibétain : *dgon pa*). En 2012, c'est un espace de pratique bouddhiste dont l'organisation n'est pas propriétaire¹. Il est situé dans un bâtiment déjà existant, approprié pour l'usage bouddhiste, ce qui n'est pas typique de la démarche bourgeoise.

Son emplacement dans un quartier Žižkov, proche du centre-ville, facilite son accessibilité pour les pratiquants car il n'est pas destiné à la population du quartier, et qu'il ne peut donc pas être qualifié de paroisse. Il s'adresse à tout individu intéressé par la pratique rituelle, habitant à Prague et ses environs, fonctionnant ainsi dans une logique sectaire. De plus, il est assez faiblement visible dans l'espace public. En effet, le seul élément matériel de l'appropriation de la façade extérieure du bâtiment qui l'abrite, est une petite plaque dorée portant le nom de l'organisation.

Ses quelques centaines de mètres carrés peuvent facilement accueillir environ soixante-dix pratiquants : « À chaque fois qu'on a déménagé dans un nouveau centre, on l'a toujours rempli et il est devenu petit. » nous dit le responsable du centre. Ce trait correspond aux demandes en espace des classes plus favorisées et à leur pouvoir d'achat.

Se trouvant au rez-de-chaussée d'un immeuble de plusieurs étages, l'espace du centre est divisé en plusieurs pièces. Après avoir sonné pour obtenir l'ouverture de la porte,

on pénètre dans le couloir dans lequel est disposée une grande armoire qui nous invite à nous déchausser. En poursuivant notre exploration sur notre droite, nous passons devant des porte-manteaux, puis une chambre de résident et un petit sanctuaire, couramment appelé par son nom tibétain *gompa* qui sert, au moment de notre enquête, aux pratiques rituelles isolées et comme lieu de stockage de livres.

Face à la porte d'entrée, le couloir permet l'accès au salon, après être passé devant les sanitaires, le point internet et la petite cuisine. Le salon est un espace spacieux abritant sur sa gauche plusieurs armoires en contreplaqué clair faisant office de bibliothèque et de boutique. À droite du couloir est installé un bar noir équipé d'un levier, d'un frigidaire contenant des marchandises à acheter (boissons alcoolisées ou non, sucreries, snacks, etc.), et d'un lave-vaisselle. Le salon est surtout dominé en son milieu par quatre sofas rouges et modernes disposés autour d'une petite table et, près des fenêtres, une grande table en bois massif entourée de six chaises, qui forment ensemble un lieu de sociabilité et de repos. Grâce aux sandwiches et aux gâteaux à acheter que l'on trouve sur la petite table, le centre peut proposer un service de petite restauration.

Pour ce qui est de décoration des espaces non cultuels, des fleurs naturelles sont disposées sur les tables et les bords de fenêtres. Dans le salon, le mur principal de couleur brune, face au couloir d'entrée, est couvert de plusieurs photos en noir et blanc de virtuoses bouddhistes comme les Nydahl, le XVII^e Karmapa, Hartung, Sherab Gjalchen Rinpoché. La photo en couleurs des jeunes Nydahl est également accrochée au-dessus de la grande table. De l'autre côté de la pièce, à côté des armoires de la bibliothèque et de la boutique, plusieurs cadres modernes affichent sur un mur blanc les affiches colorées des divinités tibétaines. Cette décoration bouddhiste s'accompagne, y compris dans le couloir, de l'affichage coloré d'information sur l'organisation et ses activités aux échelles locale, nationale et transnationale.

Ce n'est que par cet espace du salon que peut être réalisé l'accès au sanctuaire, par une porte en bois donnant sur une pièce non vitrée. La porte marque ainsi la séparation entre l'espace de sociabilité bouddhiste non rituelle et rituelle. À l'entrée, une caisse rouge invite les pratiquants à faire des dons.

Le sanctuaire est la pièce la plus grande du centre. Cet agencement matériel procure de l'intimité à la pratique rituelle et montre la centralité de la pratique rituelle. Son espace est entièrement peint en blanc avec une forte lumière artificielle et il est peu meublé à l'exception des étagères de son entrée pour des coussins et des tapis de méditation rouges, une

¹ Comme nous l'avons souligné dans l'introduction historique, ce centre que nous avons étudié n'existe plus : « [O]n veut quelque chose à nous, quelque chose où on pourrait faire tout ce dont on a besoin » (responsable du centre). Son aspect privatif est encore renforcé à partir de 2013 devenant un espace dont l'organisation est propriétaire.

collection de statues dorées du bouddhisme tibétain, un support surélevé pour le maître indiquant la hiérarchisation du collectif, l'autel et le placard sur lequel il est posé. Quelques peintures colorées du bouddhisme tibétain *thangkas* et photos des maîtres en couleur sont accrochées sur les murs.

En ce qui concerne l'autel principal que nous observons sur l'image (cf. Figure 9), il s'agit d'une installation complexe qui couvre tout le mur. Au centre, une construction faite de bois clair et de verre fait apparaître trois étagères sur lesquelles sont posées de multiples statues de divinités bouddhistes dorées, de personnages du bouddhisme tibétain, d'instruments rituels comme une cloche et un *vajra* de forme d'une foudre, et enfin une réplique de *stūpa* (monument religieux). Au-dessus de cette étagère est accrochée la photo en couleur du XVI^e Karmapa vêtu de sa robe de moine rouge-orangée et portant une couronne noire. Sur le mur blanc de part et d'autre de l'étagère sont accrochés des *thangkas* colorés dans des cadres modernes qui représentent l'arbre de refuge et Avalokiteśvara (en tibétain : sPyan-ras-gzigs dBang-phyug, dit Chenrezig). À droite et à gauche des *thangkas* sont accrochés les portraits de Hannah et d'Ole Nydhal. Dans l'angle gauche du mur de l'autel est dressée sur un socle une grande statue dorée du Bouddha. Le responsable du centre commente son choix de cette manière : « Dans les centres urbains, on devrait avoir le Bouddha, parce qu'il est la source de tout et que les gens le connaissent. » Cette statue ancre donc le centre dans l'histoire du bouddhisme en l'associant à son représentant le plus emblématique. En même temps, cette référence matérielle au personnage le plus connu du bouddhisme légitime le centre auprès de son public. Deux grandes plantes aux fleurs rouges apportent une touche vivante à l'autel.



Figure 9 Le sanctuaire du centre de la *Diamond Way* à Prague, pratique rituelle individuelle en collectif, le 26/10/2011 (photo de l'auteure)

La présentation de l'autel n'est pas négligée comme en témoignent ces propos du responsable du centre :

« [!] existe des règles générales [de la décoration]. Puis, dans chaque centre, tu as quelqu'un qui a un statut qu'il mérite et qui atteste qu'il comprend ces choses. Il a un peu de design..., du sens pour le design. [...] [P]arfois, on doit enlever des statues de l'autel parce que c'est comme une parade bouddhiste. Non, cela devrait être sobre. [...] Les choses devraient être simples. C'est l'esprit qui est le plus important. Les formes ne sont que des soutiens, pas un show. »
(responsable du centre)

L'autel bouddhiste doit donc correspondre autant à des règles d'enseignement pour permettre la pratique rituelle qu'à des principes esthétiques, en particulier ceux de la recherche de distinction et de la simplicité que nous avons déjà identifiés comme caractéristiques des classes moyennes. De plus, la dimension esthétique de la présentation matérielle se trouve ici explicitement associée, à travers l'usage du mot anglais « *design* », à la conception de l'esthétique dans la culture de consommation.

Encore derrière le sanctuaire se trouvent une chambre de résidents et les deuxièmes sanitaires.

Au vu de la grandeur du centre et de sa diversité matérielle avec ses pièces et leur équipement développé, son responsable peut constater : « Je pense que pour les

pratiquants eux-mêmes c'est plus confortable aujourd'hui [qu'avant]. On a une grande *gompa* [sanctuaire], il y a des douches, il y a tout le confort dont ils [les pratiquants] ont besoin, il y a la connexion internet » (responsable du centre). L'organisation se soucie ainsi de l'équipement matériel pour assurer le confort, si valorisé par les classes moyennes. Elle agit de ce fait en cohérence avec la vision du centre comme fournisseuse de services bouddhistes.

Par ailleurs, ses décorations intérieures où prédominent les couleurs chaudes répondent symboliquement autant aux injonctions doctrinales du bouddhisme tibétain qu'à son régime émotionnel chaud, à travers lesquels elles participent à la construction d'une identité collective organisationnelle. Sans « chaleur domestique » par l'invasion de couleurs et d'objets¹, elles reflètent les goûts esthétiques des classes moyennes pour la simplicité, la sobriété est même explicitement revendiquée, sans être une nécessité faute de moyens financiers. Si la rareté ou le côté ostentatoire ne sont pas explicitement recherchés, on note néanmoins la présence des statues dorées.

Notons enfin que l'aspect visuel du centre est loin d'être secondaire pour l'organisation. En effet, nous apprenons que le centre est conçu de manière à attirer les personnes qui s'y rendent vers le bouddhisme : « Nous voulons avoir des centres de haut niveau, les gens jugent en fonction de la forme, il faut être représentatif » (responsable financier du centre). Cette attitude reflète le positionnement du centre dans l'espace des organisations bouddhistes. En augmentant son espace d'accueil, son confort et en prévoyant un décor moderne et élégant, le centre se veut être un lieu de rencontre chic pour toucher un public plus aisé. Concevant le centre pour évoquer une expérience matérielle plaisante chez des visiteurs, conformément à la logique de service – démarche aussi présente de façon implicite dans d'autres organisations bouddhistes – la *Diamond Way* rend explicite l'esthétisation des lieux de pratique.

L'espace urbain de la *Diamond Way* tchèque matérialise la place cruciale de la pratique rituelle et de la sociabilité bouddhiste. En même temps, il est un endroit d'accueil des pratiquants dans des conditions matérielles, esthétiques et émotionnelles adaptées aux besoins et aux exigences des classes moyennes.

¹ Cf. M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 47-50 ; R. HOGGART, *op. cit.*, p. 67-68, 199-200.

1.2.2. Le temple à Těnovice : un espace isolé et en pleine nature

L'organisation s'installe également en milieu rural dans un espace privé dont elle est propriétaire à l'exemple du Centre de retraite de Těnovice. Dans notre terminologie, nous le qualifions de temple. Il lui permet surtout de diversifier ses activités et d'avoir de l'espace pour des séjours plus longs. En effet, le motif de son existence n'est pas d'attirer des ruraux dans une logique de paroisse, ni d'être plus visible dans l'espace public. Au contraire, ce temple cherche à être éloigné des habitats de proximité et situé sur une colline entourée par des terrains dont l'organisation est également propriétaire. Ces achats ont d'ailleurs été pensés dans le souci de préserver le calme et d'empêcher la construction d'habitations voisines¹, démarches de la privatisation de la nature qui correspondent aux classes plus favorisées. Cette situation au milieu de la nature fait par conséquent partie intégrante de l'espace vital du temple comme c'est le cas pour d'autres temples de notre étude.

Par la même occasion, la nature est valorisée du point de vue esthétique. Comme le décrit le site internet de l'organisation, l'endroit est « entouré par une belle nature » et le terrain sur la colline assure « une vue panoramique splendide du paysage² ». Nous voyons que la logique esthétique concernant la nature n'a pas été négligée dans la décision de s'installer dans ce lieu, ce qui correspond aux appréciations de la nature des classes moyennes. L'importance accordée par l'organisation à l'environnement naturel pour la réalisation de ses activités, ainsi que son esthétisation volontaire sont des facteurs que nous retrouvons également dans d'autres organisations bouddhistes de notre étude.

Ce temple de Těnovice, dans le style européen contemporain, est composé de plusieurs bâtiments, construits par l'organisation, ce qui est une démarche des classes plus favorisées. Au centre (cf. Figure 10), se trouve un bâtiment rouge qui abrite le sanctuaire, les chambres des résidents et celles des visiteurs. Derrière lui, un autre bâtiment plus petit construit en bois a une fonction principalement utilitaire, et sert par exemple de « service pour Lama » durant les grands séminaires. À une centaine de mètres de ces bâtiments, l'organisation a construit un bar et une boutique en bois clair afin d'y vendre des boissons et de la nourriture durant les grands séminaires. À l'occasion de ces derniers, les douches en bois contreplaqué clair sont disponibles sur le côté droit du bar.

¹ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 24/10/2012, 06/11/2012.

² Centrum pro meditaci v ústraní Těnovice, <<http://bdc.cz/tenovice/>>, le 09/05/2013.



Figure 10 Le Centre de retraite de Těnovice de la *Diamond Way*, le 5/07/2012 (photo de l'auteur)

D'autres travaux ont été entrepris au cours de ces dernières années pour agrandir les espaces¹, en augmenter le confort² et pour diversifier l'accueil dans des chalets pour des retraites individuelles.

Contrairement au temple de la *Bodhicharya France*, des éléments identitaires et décoratifs du bouddhisme tibétain sont absents à l'extérieur du temple de Těnovice jusqu'à 2013. Cette année-là, le *stūpa* bouddhiste, monument religieux de plusieurs mètres, est inauguré. La statue dorée du Bouddha repose sur un socle blanc et est recouverte par un plafond rouge au sommet doré. L'ensemble est décoré de petits drapeaux colorés du bouddhisme tibétain, ce qui marque la volonté de l'organisation d'afficher son identité bouddhiste tibétaine et le régime émotionnel chaud de ce bouddhisme. Cette décoration identitaire très sobre situe l'organisation de nouveau dans l'espace social des classes moyennes.

Par ses espaces bouddhistes discrets en ville et à la campagne, la *Diamond Way* tchèque propose des conditions matérielles jugées adaptées à la pratique rituelle collective

¹ Historie projektu « Centrum pro meditaci v ústraní Těnovice, <<http://tenovice.bdc.cz/cs/o-centru/historie-projektu/>>, le 21/05/2018.

² « Le centre de Těnovice propose en même temps les conditions idéales pour la pratique individuelle et collective des méditations de la *Voie du Diamant* à la retraite. La troisième fonction du centre est la création de l'environnement confortable et commun pour les rencontres de travail. » (Buddhismus Diamantové cesty - meditace, přednášky, meditační centra - tibetský buddhismus Karma Kagju, <<http://bdc.cz/>>, le 21/04/2013).

et aux exigences de confort et d'esthétique des classes moyennes. Ils remplissent par ailleurs une fonction cognitive en transmettant le régime émotionnel chaud. C'est principalement dans ces espaces que les activités organisationnelles se déroulent.

1.3. D'autres ressources de la *Diamond Way*

1.3.1. Les activités autour des enseignements et des pratiques rituelles

En ce qui concerne les activités, président de la communauté religieuse, nous explique d'emblée leur logique : « Nous sommes simplement une offre [...] On est là pour les gens ». Le langage économique, typique de l'organisation, cherche à rendre explicite le raisonnement organisationnel centré sur l'individu et sur sa libre décision de participer, ce qui reflète les logiques sectaire et de services, déjà relevées pour d'autres organisations bouddhistes. Une autre responsable est encore plus explicite lorsqu'elle nous dit, lors de l'ouverture d'un nouveau centre à Brno, que « maintenant, c'est un défi pour le centre à Brno de maîtriser l'augmentation du nombre de membres, pour qu'ils continuent à se connaître et pour qu'ils obtiennent le même service¹ ». Pour ses responsables, la logique organisationnelle tournée vers l'individu est donc explicitement une logique de service.

Comme le suggère la citation, cette logique s'articule aussi autour de la question de la qualité des activités proposées. Ce que nous avons déjà relevé pour le choix des maîtres par la *Bodhicharya France* et pour la qualité de l'accueil matériel dans la *Diamond Way*, s'élargit donc à l'ensemble de l'organisation :

« Lama Ole [Nydahl] le dit lui-même, les centres doivent avoir un certain niveau et les expériences, la connaissance de style pour représenter la lignée. Nous sommes quand même une firme âgée de mille ans, genre Karma kagyü, la lignée des Karmapas [maîtres en tête de la lignée]. [...] Nous avons un certain style, nous pensons que c'est un style haut de gamme et nous voulons que..., quand il y a quelque part notre "marque", nous voulons que les gens qui viennent chez nous, ils obtiennent le meilleur. »
(président de la communauté religieuse)

Ainsi, pour ses représentants, les considérations de qualité concernent l'ensemble des prestations proposées par l'organisation. L'organisation affirme de manière explicite sa volonté de distinction sociale.

Concrètement, ce service de haute qualité est décliné dans différentes formes d'activités centrées sur la pratique religieuse et l'apprentissage doctrinal. Le centre de

Prague propose avant tout gratuitement comme activité de base la « méditation guidée du XVI^e Karmapa ». Nous désignons cette activité par le terme de séance. Celle-ci consiste principalement en une méditation collective d'environ trois quarts d'heure dirigée par un pratiquant plus expérimenté. Elle est dispensée chaque jour à partir de 20h et précédée par un court enseignement de dix minutes également donné par un pratiquant expérimenté. En outre, cette séance est proposée une fois par semaine en langue anglaise.

À cette diversification linguistique s'ajoute celle destinée à répondre aux besoins particuliers des parents-pratiquants qui se rendent au centre le vendredi après-midi : certains parents gardent les enfants pendant que d'autres pratiquent.

Par ailleurs, une fois par semaine le lundi les enseignants-itinérants donnent une « conférence d'introduction au bouddhisme » à 20h (40-70 Kč [1,60-2,80 €²] en 2012) suivie d'un temps d'échange et d'une méditation collective :

« On essaie en général d'y mettre des informations de base sur le bouddhisme, sur son sens, sur le fonctionnement de la méditation pour que les gens qui viennent au centre, pour que..., lorsqu'ils y réfléchissent deux jours après se disent : "Tiens, qu'est-ce qu'on m'a dit au centre bouddhiste ?". Pour qu'ils soient capables de se dire logiquement ce que c'est le bouddhisme ».

(responsable du centre)

Centrée sur l'apprentissage doctrinal avec le volet de la pratique rituelle, l'introduction se veut donc, dans une logique de service, être adaptée au niveau des pratiquants-débutants grâce à une simplification de son contenu.

Une autre séance hebdomadaire gratuite pour des groupes restreints de pratiquants aborde différentes pratiques rituelles chaque mercredi soir à partir de 18h30. Elle est modulée en fonction de l'avancement des personnes présentes, bien que les débutants soient davantage concernés. Des séances gratuites de pratiques rituelles destinées exclusivement aux pratiquants avancés sont également programmées, régulièrement mais à une fréquence moindre, à différents moments de la semaine, à partir de 21h. McKenzie observe dans ces diversifications, notamment celles destinées aux pratiquants les plus expérimentés, un moyen d'empêcher la marchandisation de l'enseignement bouddhiste par des organismes extérieurs. Elles soulignent, dans la logique de service, la volonté de trouver des formules adaptées aux différents niveaux d'avancement dans la pratique bouddhistes des publics concernés.

Pour encourager le collectif, le centre pragois organise également un mercredi soir par mois le « dîner commun », une activité de sociabilité bouddhiste où chaque participant contribue au partage du repas commun.

¹ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 17/05/2011.

² En 2012, le cours de l'euro peut être arrondi à 1/25.

Le centre est également ouvert tous les jours à partir de 18h à toute personne qui souhaite s'y rendre, ce qui permet aux pratiquants de personnaliser eux-mêmes l'exercice de la pratique rituelle collective en fonction de leur disponibilité. Cette individualisation est encore étendue chez les membres de l'organisation pour un coût mensuel qui se situe entre 300-500 Kč en 2012 (12-20 €) :

« Toute personne qui donne de l'argent pour le loyer, a la clef et peut venir au centre à n'importe quel moment. [...] Dès le départ, on a mis en place des conditions qui nous conviennent, qui nous correspondent. Tu comprends ? C'est vraiment construit pour un homme ordinaire qui a une famille, qui travaille, qui a sa vie normale, qui ne peut pas dire à l'avance quand il pourra venir au centre, quand il va pouvoir méditer. [...] Écris que le bouddhisme de la Voie du Diamant a évolué au plus haut degré de fonctionnalité dans le monde occidental [rire]. »
(responsable du centre)

En nous expliquant le fonctionnement du centre et son ouverture quasi-illimitée pour ses membres, le responsable accentue l'idée que le centre fonctionne par/et pour des pratiquants, ce qui permet une organisation flexible en phase avec les demandes individuelles dans la logique de service.

De plus, les activités plus longues apparaissant sous l'intitulé « cours de weekend » (300 Kč [12 €]), sont organisées de temps à autre par le centre. Il s'agit principalement d'enseignements bouddhistes et de courts temps de pratique rituelle collective dirigés par des enseignants-itinérants. Le choix des intervenants est discuté avec les pratiquants et l'organisation cherche également à inviter de nouveaux enseignants comme nous le précise le responsable du centre. Par ailleurs, le contenu des enseignements fait l'objet d'une consultation de ce type : « Quand il y a un sujet spécifique, on envoie le message sur la conférence pragoise [mailing liste] qu'il y aura un enseignant, et les gens sont encouragés de réfléchir sur le sujet, ou on propose les sujets ou il [enseignant-itinérant] dit qu'il veut parler de quelque chose et les gens viennent ou pas en fonction de leur intérêt, alors l'offre et la demande » (responsable du centre). Dans le langage économique du marché libéral, le responsable du centre explicite la logique de service sur une activité concrète : les sujets sont adaptés aux gens qui ne sont pas obligés de venir.

En ce qui concerne la catégorie de séminaires, des « cours » sont organisés durant les weekends dans les nombreux temples tchèques, notamment celui d'été à Těnovice d'une durée de huit jours pour un coût de 5 840 Kč (233,60 €) en 2012. Les pratiquants participent à des enseignements et à des pratiques rituelles collectives. Ces séminaires peuvent être diversifiés en fonction du lieu (y compris à l'étranger), de l'activité exercée par les pratiquants ou encore, du virtuose bouddhiste qui les enseigne. De la même manière que pour les

enseignements donnés au centre, les enseignements de séminaires reprennent une posture d'enseignement magistral, format valorisé par les classes moyennes et adapté à celles-ci.

Pour les pratiquants plus avancés, l'organisation met en œuvre des « weekends de retraite » centrés sur la pratique rituelle particulière, au coût de 700 Kč (28 €) pour deux jours en 2012. Il est encore possible d'entreprendre une approche individuelle des séminaires, comme le veut la logique d'un service hyper individualisée : de n'y participer que pour un ou deux jours ou d'organiser des séjours individuels, même dans un chalet à l'écart des autres (700 Kč [28 €] en 2012 pour une location hebdomadaire).

Quant aux horaires des séances et des séminaires, nous observons leur adaptation au public des classes moyennes qui travaille en journée et se libère régulièrement le soir, le weekend et pendant la période des congés d'été. C'est également cette population qui est capable de supporter le coût régulier de l'abonnement à l'association du centre, pour y bénéficier d'un accès illimité, de participer aux séminaires et de profiter des vacances pour son développement personnel.

À l'ensemble de ses activités tournées vers l'individu dans un esprit très individualisé, la *Diamond Way* tchèque y rajoute d'autres ressources.

1.3.2. Les biens et les médias bouddhistes

Les ressources que la *Diamond Way* tchèque fournit à ses pratiquants correspondent à des biens de consommation de différents types qui dépassent l'usage religieux que nous connaissons dans d'autres organisations bouddhistes. En effet, dans ses espaces, elle commercialise de la nourriture et des boissons en dehors des repas lors des séminaires. Le temple à Těnovice fabrique également des bracelets et des vêtements – T-shirt, débardeurs ou gilets – identifiés par son propre logo : une image aux contours d'une personne en posture de méditation, pour les vendre dans les lieux de pratique et sur internet.

Pour des biens religieux, l'organisation possède sa maison d'édition Parapluie blanc qui édite de nombreux livres de Nydahl et ceux d'autres maîtres de la lignée *Karma kagyü*, des magazines tels que le semestriel *Bouddhisme aujourd'hui* et des brochures pour la pratique rituelle. Ces livres sont couramment disponibles dans les circuits commerciaux de masse. Cette marchandisation de l'enseignement bouddhiste, ainsi que la présence d'une bibliothèque au centre, correspondent aux pratiques culturelles des individus plus favorisés, davantage amateurs de lecture que les classes populaires. De plus, les pratiquants peuvent

acheter de nombreux produits pour la pratique rituelle dans les espaces physiques ou numériques de la *Diamond Way*. Ces biens sont surtout des images de divinités bouddhistes et de maîtres, de petits et de grands chapelets (en sanskrit : *mālā*), des pierres et des coussins de méditation tous habituellement colorés, de même que des statues dorées, reflétant dans leur ensemble le régime émotionnel chaud.

Une partie des services proposés aux pratiquants de la *Diamond Way* est dématérialisée et se trouve dans son espace numérique. Il s'agit des services d'information sur le bouddhisme et son organisation diffusés sur son site internet et sur *Facebook*. Ces médias numériques permettent aux pratiquants d'acquérir des informations bouddhistes de base validées par l'organisation et surtout, de disposer de données sur les lieux de pratique.

Les pratiquants peuvent aussi se connecter sur un service de *streaming* qui retransmet les enseignements de Nydahl dans tous les endroits du monde, et de leur permettre d'accéder en direct à l'apprentissage doctrinal de leur maître.

En ce qui concerne la communication interne qui est davantage fournie en informations, l'organisation utilise surtout « *sangha web* », un site accessible uniquement aux membres, et différentes listes de diffusion dans lesquelles figurent les pratiquants qui fréquentent les lieux bouddhistes, voire plus spécifiquement ses seuls membres. La *Diamond Way* élargit ainsi, à travers internet, ses moyens de communiquer et de transmettre des informations. Avec l'association locale de l'*Association Zen Internationale*, elles constituent les organisations bouddhistes de notre étude les plus connectées à l'espace numérique. Cette ouverture vers le numérique est rendue possible grâce à la présence d'experts en informatique parmi les pratiquants. Cela lui permet également de toucher un public plus jeune et favorisé.

Nous pouvons donc constater que la *Diamond Way* propose de multiples ressources à ses pratiquants, principalement d'ordre religieux pour la pratique rituelle, le développement des connaissances cognitives sur le bouddhisme et pour la sociabilité bouddhiste. Sur ses lieux de pratique ou en ligne, ce sont surtout ses activités complétées par des biens de consommation pour l'exercice de la pratique rituelle, pour se nourrir et pour se vêtir. Ces ressources se présentent comme d'être de bonne qualité et adaptées au niveau des pratiquants, à la temporalité de la vie citadine des classes moyennes et aux demandes individuelles, en phase avec la logique de service ouvertement revendiquée.

L'usage du langage économique que nous avons rencontré à plusieurs reprises dans les discours des responsables mérite que nous y prêtions une attention particulière. Si le président de la communauté compare la *Diamond Way* à une firme dans un extrait ci-dessus au sujet de la qualité des activités bouddhistes, s'agit-il vraiment d'une entreprise ?

1.4. La logique de don et l'esprit entrepreneurial dans la *Diamond Way*

Pour pouvoir répondre à notre interrogation sur le caractère de l'économie organisationnelle et son aspect entrepreneurial, il importe de procéder à l'analyse de son fonctionnement financier aux échelles locale et nationale.

1.4.1. L'économie marchande : une entreprise religieuse ?

Nous avons constaté l'usage du langage économique des responsables organisationnels pour signifier la centralité de l'individu dans le fonctionnement organisationnel, la recherche de la qualité fournie et l'identité organisationnelle. Pour le sociologue de l'islam Haenni, le langage économique dans le domaine religieux fait la preuve de l'appropriation de la culture d'entreprise, qui est autant un signe de l'embourgeoisement du religieux que de l'adoption de l'esprit d'entreprise¹.

Cet esprit d'entreprise se traduit aussi par la présence de ressources marchandes dans le fonctionnement économique de l'organisation. En ce qui concerne le centre pragois, ses principaux revenus de fonctionnement proviennent de ses ressources marchandes. Ils se composent des cotisations pour les deux tiers. Ils sont complétés pour le dernier tiers par deux loyers de résidents, des paiements des activités incluant les frais de repas et la commercialisation des produits.

L'organisation nationale reçoit une partie du coût des grandes conférences nationales (250 Kč [10 €] en 2010 à Prague) et celle des cours d'été dont la participation dépend strictement d'un rapport marchand, sans nécessité d'adhésion associative ou collective. Une autre ressource marchande de l'organisation nationale provient de sa maison d'édition. D'autres ressources marchandes s'y rajoutent occasionnellement comme celles des enseignements donnés lors des séminaires, qui sont enregistrés et vendus à 500 Kč (20 €) en 2012.

L'esprit entrepreneurial est aussi présent dans la tarification. Pour les repas fabriqués en cuisine, par exemple, leurs tarifs sont deux fois supérieurs au prix de leur fabrication, ce qui permet de « bien faire gagner » de l'argent au centre².

En même temps, la gestion du centre n'est pas supposée être une affaire génératrice de profits. Les étudiants bénéficient de tarifs préférentiels et de nombreuses activités sont

¹ P. HAENNI, *op. cit.*, p. 9, 39.

² Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 11/08/2012.

gratuites. Le bénéfice du paiement des conférences entre dans le « fond des enseignants-itinérants » pour couvrir les dépenses engagées par leur déplacement. Si les cotisations risquent de dépasser les dépenses nécessaires pour le loyer mensuel du centre de 96 000 Kč (3840 €) en 2012 et les charges et les dépenses occasionnelles, les nouveaux cotisants sont invités à contribuer financièrement aux projets en cours de développement. La logique de profit est donc très limitée à l'échelle locale.

Elle l'est également à l'échelle nationale. La moitié des recettes des conférences nationales est adressée à la *Diamond Way Foundation* pour subventionner des lieux de pratique à travers le monde. Par ailleurs, les inscriptions au cours d'été de l'année 2012 sont à peine parvenues à couvrir les dépenses propres à l'organisation¹. En effet, leurs coûts ne sont pas exorbitants pour les classes moyennes, les parents et les jeunes bénéficiant des réductions. De même, la production littéraire n'est pas forcément stimulée par la recherche de profit, comme l'indique un des responsables qui affirme que les prix des livres sont « courants, voire plus bas que dans le commerce² ».

La *Diamond Way* contribue de cette façon à la commercialisation du bouddhisme sous une forme contrôlée par l'organisation. Elle est même marquée par le bouddhisme de marché par la commercialisation de vêtement bouddhiste, l'élargissement de l'offre de produits bouddhistes. La massification de son commerce est toutefois limitée et la logique de profit n'est pas omniprésente. Il serait ainsi exagéré de la considérer comme une entreprise en tant que telle. Cette affirmation s'appuie d'ailleurs sur notre analyse des autres ressources de la *Diamond Way*.

¹ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 06/07/2012.

² Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 07/11/2011.

1.4.2. L'économie des dons monétaires importants

Environ 16% des ressources du centre pragois sont non marchands et relèvent de la catégorie des dons. Il en est de même pour ses structures nationales dans lesquelles les ressources non marchandes et monétaires sous forme de dons sont centralisées par la *Fondation Nydahl*. C'est cette fondation qui finance le projet d'un nouveau centre pragois. En janvier 2013, elle a rassemblé pour la réalisation de cet objectif 30 000 000 Kč (1 200 000 €). Les dons parvenus à la fondation à la suite d'une campagne de promotion massive par des affiches, des sollicitations directes ou par la vente d'objets dans les lieux de pratique, constituent les deux tiers du montant nécessaire pour la construction de ce centre.

Les autres ressources non marchandes sous la forme de subventions sont absentes, tant à l'échelle locale que nationale. La seule tentative d'obtention d'une subvention de l'Union Européenne pour le projet du centre à Brno a échoué¹. Après avoir investi beaucoup d'énergie, l'organisation a vu sa demande rejetée car elle n'était pas destinée pour le grand public. Cette expérience ne l'a pas encouragée à refaire une nouvelle demande.

1.4.3. L'économie basée sur le bénévolat

Le dernier aspect de notre argument que la *Diamond Way* ne peut pas être considérée comme une entreprise dans le sens économique du terme, est sa totale dépendance aux ressources non marchandes du travail bénévole. Dans une logique de don non monétaire, les pratiquants mettent en œuvre ensemble des ressources organisationnelles. Ce fonctionnement par auto-organisation peut même prendre la forme d'une autoproduction. Les pratiquants organisent des activités et fabriquent des objets pour les autres, tout en en bénéficiant eux-mêmes.

En analysant le bénévolat au sein de la *Diamond Way*, nous constatons qu'il est avant tout demandé aux pratiquants d'expérimenter la pratique rituelle pendant quelques mois, à savoir d'acquérir une certaine maîtrise rituelle minimale, et de devenir membre de l'organisation, en payant une cotisation au centre durant six mois, et en présentant une recommandation par un autre membre. L'organisation cherche donc à donner le pouvoir organisationnel aux personnes charismatiques dotées d'une maîtrise rituelle et d'un réseau social bouddhiste. Par la suite, ces personnes ont l'obligation de s'occuper de l'entretien du

¹ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 30/10/2011.

centre. À la suite d'une demande personnelle, certains deviennent progressivement des responsables organisationnels en partageant régulièrement leur expertise séculière. Grâce à sa grande taille, le collectif pragois multiplie les fonctions et les responsabilités qu'exercent les pratiquants, comme l'organisation des activités, les relations avec les médias, le fonctionnement de la bibliothèque ou la préparation des repas à la cuisine.

C'est également sa taille (et l'origine sociale des pratiquants) qui lui permet de disposer de pratiquants qualifiés pour occuper ces postes. Par exemple, une étudiante en journalisme prend en charge les relations du centre avec les médias ou une juriste vérifie les contrats. Ainsi, l'organisation pragoise se professionnalise. Cette professionnalisation intervient également à l'échelle nationale. Tomáš (trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté) s'est vu proposer un poste à grande responsabilité tout au début de son engagement collectif :

« J'ai en fait dit à une amie, ce que je faisais au travail, que je dirigeais des projets, etc. Puis, tout d'un coup, il y avait un vacuum, personne n'avait de surplus [de temps] pour s'occuper des livres, de leur distribution. C'était presque au bout de rouleau. La production de nouvelles choses s'est presque arrêtée. Il n'y avait personne pour s'en occuper. Alors cette amie, elle m'a demandé si je voulais pas le faire. J'étais dans le bouddhisme depuis deux ou trois mois [rire]. J'ai été débutant [rire]. Mais je le pratiquais déjà et l'aimais beaucoup. Je fréquentais le centre. Alors, j'ai dit : "OK, je vais voir ce que peux faire". Et on a monté la distribution avec des amis. »

(Tomáš)

Tomáš ne prendra en charge un poste important dans la maison d'édition qu'au bout de deux mois de pratique rituelle assidue au centre. En tant que cadre du privé, il se retrouvera rapidement avec une responsabilité importante dans son activité non professionnelle sans que la maîtrise rituelle et la familiarité avec le collectif soient exigées dans son cas. Nous avons ici un exemple qui se rapproche le plus de la direction managériale des ressources humaines dans le cadre de l'organisation bouddhiste. McKenzie observe cette tendance également pour le bouddhisme tibétain en Écosse en parlant de l'adoption du « modèle de l'entreprise¹ » (en anglais : « *business model* »), lorsque le regard économique de l'individu s'impose pour augmenter l'efficacité dans l'organisation. Nous pouvons affirmer que la professionnalisation du fonctionnement, typique pour les entreprises, et la logique de profit, concernent aussi les organisations bouddhistes, surtout lorsque leurs tailles sont suffisamment grandes. N'oublions cependant pas que ces organisations ne procèdent pas au recrutement entrepreneurial de leurs responsables organisationnels par contrat et par qualification comme condition *sine qua non*. La qualification n'intervient que pour les pratiquants et seulement dans certains cas.

¹ J. S. MCKENZIE, *op. cit.*, p. 168.

Quant à la responsabilité religieuse, elle est jointe à une responsabilité organisationnelle. C'est Luboš, un trentenaire de profession intermédiaire, qui nous expliquer comment il est devenu enseignant itinérant :

« On fait partie de l'organisation des conférences comme celle d'aujourd'hui, de l'organisation de différents événements, des weekends de méditation dans le cadre du centre. C'est un processus naturel. Ce n'est pas Lama Ole [Nydahl] qui désigne quelqu'un soudainement. Plus on a de responsabilités, plus on est capable de parler de ces choses [du bouddhisme].

(Luboš)

S'étant engagé dans l'organisation au point de même vivre au centre, Luboš a également appris à parler du bouddhisme, notamment durant les enseignements courts précédant chaque méditation collective, jusqu'au jour où il sera conduit à remplacer son ami-enseignant-itinérant lors d'un enseignement public. Les retours positifs sur sa prestation parviennent jusqu'à Nydahl qui finit par le nommer enseignant-itinérant. Les seules responsabilités organisationnelles et les connaissances bouddhistes ne suffisent cependant pas :

« Ce qui est important pour Lama Ole [Nydahl], c'est plutôt le fait que la personne ait une certaine expérience de la vie, parce que tout le monde peut apprendre par cœur un livre. [...] Pour pouvoir persuader les gens, il est important de posséder les grandes expériences de la vie, les expériences de la famille, des relations amoureuses, de l'entreprise, d'être une personne chevronnée par la vie pour aider les gens. [...] Puis, il [futur enseignant-itinérant] doit aussi avoir des expériences méditatives, car ce n'est pas juste ce qu'il apprend par cœur. »

(Luboš)

La maîtrise rituelle et la maturité personnelle doivent valider les connaissances cognitives sur le bouddhisme. Le pouvoir des enseignants itinérants se veut ainsi charismatique.

Cependant, le charisme des responsables n'est pas dépourvu d'autres influences. La question de la classe sociale émerge comme étant l'une des variables importantes pour obtenir une responsabilité. Les exemples de Tomáš et de Luboš en sont des preuves concrètes. D'ailleurs, les principaux responsables organisationnels que nous avons rencontrés sont des personnes éduquées ayant souvent un statut de cadres dans leurs professions respectives, et la plupart des enseignants-itinérants tchèques occupent en 2012 des postes élevés, peuvent être chef d'entreprise et ont effectué des études supérieures. Luboš fait référence indirectement à leur statut social en affirmant qu'un enseignant-itinérant dispose d'un « surplus », c'est-à-dire de temps, de compétences – être capable d'acquérir facilement des connaissances bouddhistes ou de parler en public¹ – et de ressources financières pour pouvoir effectuer son rôle au quotidien. Ainsi, l'esprit de l'entreprise apparaît

également grâce à une participation substantielle des classes moyennes au fonctionnement organisationnel.

Pour d'autres déterminismes sociaux, nous avons constaté une prédominance de responsables masculins. Le Conseil d'administration de l'organisation nationale n'est composé dans sa fondation que de cinq hommes². Dans le centre pragois, cette variable est moins marquée. Les femmes sont bien mieux représentées, mais occupent plutôt des postes liés traditionnellement à la distribution sexuée de compétences : communication, ménage ou design. L'organisation ne dispose ensuite que de trois femmes enseignants-itinérants sur un total de treize postes en 2012³. Par conséquent, la haute responsabilité organisationnelle et religieuse est plus accessible aux personnes mieux positionnées dans la structure sociale et aux hommes.

La *Diamond Way* tchèque utilise un langage économique dans son organisation et se professionnalise légèrement. Elle pénètre également sur le marché en vendant des biens de consommation et des services. Marquée ainsi par un esprit entrepreneurial, elle fonctionne cependant, tant à l'échelle locale que nationale, comme une association à but non lucratif avec une logique dominante de dons financiers et humains.

La *Diamond Way* tchèque s'inscrit dans un ensemble transnational de la *Diamond Way* sous l'autorité religieuse et organisationnelle directe de Nydahl et de son cercle de collaborateurs. Elle s'implante en République tchèque dans les années 1990 en se constituant progressivement en communauté religieuse. Elle propose des espaces bouddhistes urbains et ruraux, exprimant le régime émotionnel chaud pour les pratiquants avec l'esthétique, les produits et les activités adaptés aux classes moyennes. Ces ressources sont principalement bouddhistes et centrées sur la pratique rituelle, l'apprentissage doctrinal et la sociabilité bouddhiste. Leur grande diversité traduit une organisation tournée vers l'individu, c'est-à-dire dans la logique de service. Malgré une marchandisation importante des biens de consommation bouddhistes et non bouddhistes, la *Diamond Way* tchèque est une association à but non lucratif, et son économie marie une logique marchande et l'esprit de l'entreprise avec une logique de don.

¹ Pinçot et Pinçot-Charlot attribuent plutôt à la bourgeoisie l'aise dans l'art oratoire (M. PINÇOT – M. PINÇOT-CHARLOT, *op. cit.*, p. 81).

² Une femme s'y incruste en 2017.

³ En 2017, ce sont deux femmes sur treize (Čeští učitelé buddhismu | Buddhismus Diamantové cesty, <<http://bdc.cz/ucitele/cesti-ucitele-buddhismu/>>, le 15/08/2017). En 2019, elles sont deux sur six, le rapport hommes/femmes s'équilibrant davantage (Čeští učitelé buddhismu | Buddhismus Diamantové cesty, <<http://bdc.cz/ucitele/cesti-ucitele-buddhismu/>>, le 30/05/2019).

2. La Sótó Zen ČR

La deuxième organisation tchèque de notre travail de recherche est la *Sótó Zen Česká republika*, que nous dénommons pour plus de facilités la *Sótó Zen ČR*. Nous retracerons d'abord son histoire, comme nous l'avons fait pour les autres organisations, puis nous nous intéresserons particulièrement aux ressources que l'organisation offre aux pratiquants, ses espaces bouddhistes, ses activités, ses produits et ses médias. Nous finirons enfin par l'analyse de son économie organisationnelle.

2.1. L'histoire de la *Zazen Internationale* et de la *Sótó Zen ČR*

Pour retracer l'histoire de la *Sótó Zen ČR*, il faut remonter aux années 1970. Dans le chapitre historique, nous avons rappelé qu'en Europe, le développement du *Zen* était surtout lié à l'activité de Deshimaru à partir des années 1960. Ce maître japonais de la tradition *Sōtō* du bouddhisme zen avait propagé le *zazen* (en français : méditation assise) comme l'activité rituelle principale. Un Franco-Polonais, Alain Krystaszek (1952-), de son nom bouddhiste Sando Kaisen¹, appelé couramment « Maître Kaisen », « Kaisen » ou « Maître », que nous appellerons dorénavant simplement Kaisen, rencontre Deshimaru en France au début des années 1970². Il devient son disciple, intègre l'*Association Zen Internationale* et est ordonné moine en 1979³. Après la mort de Deshimaru en 1982, Kaisen s'éloigne de l'*Association Zen Internationale* pour lancer ses propres centres zen (en japonais : *dōjōs*)⁴. Assez rapidement, dès la fin des années 1980, il commence à développer la « mission » du bouddhisme zen en Europe centrale et orientale, participant de ce fait à la globalisation du bouddhisme.

Pour officialiser ses activités, l'association *Zazen Internationale* est fondée en France en 1992⁵. Cette association s'occupe principalement du « monastère Ho Sho Ji », dit aussi le « temple du "Pic lumineux" », ancien hôtel situé dans la campagne de Belvès (Dordogne), qui est acheté et aménagé en 2005⁶. Tous les lieux de pratique français et étrangers –

¹ Mistr Sandó Kaisen | Zen mistra Sandó Kaisena - Sótó zen ČR, <<http://www.sotozen.cz/mistr-sando-kaisen>>, le 6/04/2014.

² RÓŠI KAISEN KRYSZASZEK, *Mnich bojovník. Autobiografie budóky* (přel. z francouzštiny A. Konečný – M. Starkbauerová), Bratislava, CAD Pressa, 1994.

³ *Ibid.*, p. 119, 187-191.

⁴ Responsable de la *Zazen Internationale*, entretien informel, le 21/07/2013.

⁵ En 2019, l'association française semble avoir changé de nom en l'*Assise du Bouddha* (Zen de Kaisen - L'Assise du Bouddha - zen européen, <<https://www.zenkaisen.fr/>>, le 31/05/2019).

⁶ Responsable de la *Zazen Internationale*, entretien informel, le 21/07/2013.

Pologne, République tchèque, Slovaquie, Ukraine, Russie – y sont associés, la considérant comme leur association-mère.

L'histoire de cette association transnationale est encore marquée, comme c'est le cas pour l'*Association Zen Internationale*, par l'absence de la cérémonie de transmission formelle du bouddhisme de Deshimaru à ses disciples. Pour cette raison¹, Kaisen part au Japon autour des années 2000. Mais contrairement aux maîtres de l'*Association Zen Internationale*, il en revient sans transmission, selon la secrétaire de la *Sótó Zen ČR*, refusant les conditions exigées pour leur formalisme. Cette situation ne l'empêche cependant pas de commencer, à son tour, à transmettre officiellement le bouddhisme. Il ordonne plusieurs de ses disciples en tant que « révérends² », privilégiant l'autorité charismatique de Deshimaru à celle plus traditionnelle de l'école *Zen sōtō*.

En ce qui concerne plus spécifiquement la République tchèque, les premières conférences de Kaisen datent de 1991³ suivies par l'inauguration d'un premier centre en 1993⁴. Le centre pragois appelé communément « *dōjō* de Prague » ou simplement « *dōjō* », et plus officiellement « *Myo gen ji* » (en français : Temple de la source sombre), ouvre ses portes en 1997⁵. Il ne se constitue pas en association juridiquement indépendante de la *Sótó Zen ČR*, contrairement au centre zen strasbourgeois par rapport à l'*Association Zen Internationale*.

La véritable expansion de la *Sótó Zen ČR* ne commence qu'autour des années 2000 avec la venue de Tomasz Dąbrowski (1975-), appelé d'habitude « Tomek », suivie par celles de plusieurs autres moines polonais. La multiplication des centres s'accompagne, en 2005, par la création de l'association « *Sótó Zen Česká republika* » (en français : *Sōtō Zen de République tchèque*)⁶ relevant du droit commun selon la loi 89/2012 Sb. L'existence d'une telle association est conditionnée par la présence de trois membres. Elle peut développer une activité commerciale comme objet secondaire de l'existence.

En 2012, l'association est placée sous la responsabilité religieuse du moine polonais Robert Mirowski (1970-) désigné par Kaisen, qui reste le maître principal et est tenu informé des grandes décisions organisationnelles. Elle regroupe à ce moment-là huit centres⁷ et

¹ « Il [Kaisen] a vu que ça influençait sa *saṅgha* [communauté bouddhiste] de façon négative. "Vous êtes ceux du maître qui n'a pas de *shīho* [en français : transmission du *dharma*]". » (secrétaire de l'association).

² En 2017, ils sont dix à l'avoir reçue dont un Tchèque.

³ Comme pour d'autres organisations bouddhistes, il n'est plus possible de parler du bouddhisme importé ou exporté dans le sens de Nattier parce que nous avons l'affaire à la première génération des maîtres européens qui exportent le bouddhisme.

⁴ I. PAVLIKOVA, « *Sótó zen Česká republika* », dans J. HONZIK (dir.), *op. cit.*, p. 94.

⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁶ En 2019, l'association tchèque semble avoir changé de nom en « *Buddhovo sezení* » (en français : Assise du Bouddha) (Kontakt – ZEN | *Buddhovo sezení*, <<https://www.zenkaisen.cz/kontakt/>>, le 31/05/2019).

⁷ En 2019, c'est également huit centres, mais nos observations montrent une certaine fluctuation de quelques petits centres (Centra – ZEN | *Buddhovo sezení*, <<https://www.zenkaisen.cz/centra/>>, le 31/05/2019).

compte en son sein pas moins de cinquante membres réguliers, dont six moines et nonnes. Sa branche pragoise réunit une dizaine de membres.

Rattachée à une organisation transnationale d'origine française, la *Sótó Zen ČR* s'inscrit dans la continuité de l'exportation du bouddhisme en Europe amorcée par Deshimaru dans les années 1960 et poursuivie à partir de 1990 en République tchèque. À travers Deshimaru, elle se réfère à la tradition de l'école *Sōtō Zen*, et propose aux pratiquants des espaces matériels bouddhistes.

2.2. Les lieux de pratique de la *Sótó Zen ČR*

2.2.1. Le centre à Prague : un espace relativement visible et équipé

Le *dōjō* de Prague, qui appartient à la catégorie de centre, à savoir, un espace bouddhiste pour les activités de courte durée, se trouve dans un appartement sous-loué par l'association nationale. L'organisation propose ainsi un espace bouddhiste privé en adaptant un lieu déjà existant à la pratique bouddhiste, faute de moyens financiers suffisants pour en construire un qui lui appartienne en propre. Son assise financière lui permet néanmoins de posséder un lieu de pratique indépendant de l'espace de vie des pratiquants, ce qui la distingue de la *Sōka-gakkai* strasbourgeoise.

En 2012, il se situe dans un quartier proche du centre-ville, à quelques pas du centre de la *Diamond Way* pragoise, ce qui le rend aisément accessible. Cette accessibilité est d'ailleurs l'un de critères dans le choix de ce lieu : « L'appartement en 2005, 2004 était très loin du centre. C'était à Petřiny. [...] [M]aintenant, là c'est à peu près. [...] Et c'est près, c'est accessible pour tout le monde, très facile », nous exprime Dąbrowski pour expliquer les changements récurrents de l'adresse du centre¹. Cette attitude qui prend en compte les déplacements individuels à réaliser, dans une logique de service, se comprend encore mieux lorsque l'on sait que le centre n'est pas destiné à la population locale du quartier, mais ouvert à l'ensemble des pratiquants de Prague et de ses environs. Il cherche en effet à étendre son influence au-delà du quartier, ce qui l'éloigne de la logique paroissiale qui vise

¹ Depuis 2012, il a déménagé à plusieurs fois.

traditionnellement des personnes habitant dans l'immédiate proximité, et le rapproche de l'idéal-type de secte.

Sa matérialisation urbaine dépend en même temps de la recherche du calme, nécessaire à la pratique rituelle en silence, et des moyens financiers relativement restreints des pratiquants¹. Ces conditions l'éloignent donc de l'hypercentre. De plus, la demande de visibilité de l'organisation dans l'espace urbain vient aussi interférer :

« *On n'était jamais content parce que soit on n'était pas au centre-ville, soit on ne pouvait pas par exemple mettre comment dire cedule² [en français : plaque]. [...] [C]'était la maison privée et il [le propriétaire] voulait pas être considéré par..., comme bouddhiste, tu vois. »*

(Dąbrowski)

L'organisation dispose d'une petite plaque fixée à l'entrée de l'immeuble sur laquelle figurent le nom de l'organisation, l'indication de l'emplacement du centre au premier étage ainsi que les horaires des pratiques rituelles collectives, ce qui n'était pas toujours possible dans des espaces sous-loués. Cette difficulté organisationnelle nous permettra de mieux comprendre le thème que nous aborderons dans le chapitre 7 sur l'évitement d'une esthétique bouddhiste au quotidien.

Pour accéder au centre, il faut pousser une lourde porte d'entrée et monter au premier étage par un escalier commun. En pénétrant dans un couloir, on aperçoit des chaussures placées les unes à côté des autres. Les trente mètres carrés qui peuvent accueillir près d'une dizaine de personnes à la fois, sont divisés en deux pièces. La première est multifonctionnelle³. On y trouve le coin cuisine sur sa gauche équipé d'un petit bloc-cuisine en contreplaqué et de quelques plaques de cuisson mobiles. Sur le mur orthogonal au point de cuisine est adossé un autre petit placard en contreplaqué, derrière lui se trouvent deux étagères en bois clair pour recevoir des coussins de méditation. Un paravent en contreplaqué noir et blanc fait enfin office de vestiaire cachant quelques *kimonos* (en français : vêtements) noirs de pratiquants réguliers accrochés au mur. En face de l'entrée, une autre étagère abrite une petite boutique. L'ensemble du mobilier, typiquement européen, à l'exception du paravent de style japonais, est donc plutôt sommaire.

Quant à la décoration, les murs blancs sont couverts de quelques panneaux donnant des informations sur l'organisation, ses règles et ses activités. La décoration bouddhiste est minimaliste : une calligraphie blanche et noire est fixée sur le placard situé à côté du bloc-cuisine et à l'entrée du sanctuaire ; un petit autel réunissant une statue du Bouddha en bois brun, une fleur, une bougie et les photos de Kaisen et de Deshimaru est posé sur l'étagère de la boutique. Contrairement au centre de la *Diamond Way*, nous observons moins la

¹ « [L]e truc qui n'est pas très cher, qui est autour de six mille couronnes [240 €] par mois, ça va. » (Dąbrowski)

² L'entretien a été mené en français. C'est la raison pour laquelle nous conservons l'expression tchèque.

³ Les sanitaires sont dans le couloir, séparé de l'appartement.

volonté d'afficher l'élégance, mais du fait de l'absence de luxe et de la présence du minimalisme volontaire, les signes esthétiques des classes moyennes sont d'autant plus présents.

Le centre ne renonce cependant pas au confort, si important pour les classes moyennes. Comme l'exprime Dąbrowski :

« [M]oi, j'aimerais bien avoir quelque chose de plus grand, quand même, mais là c'est déjà pas mal, [...] il n'y a pas assez de place pour se changer, il n'y a pas de salon. J'aimerais bien un salon pour que les gens puissent se détendre après le zazen [pratique rituelle] dans des fauteuils ou des chaises comme ça. »
(Dąbrowski)

Ces propos traduisent l'intérêt que l'organisation porte pour un service matériel de qualité.

En traversant la première pièce, on accède par un seuil dans le sanctuaire (en japonais : *zendō*), aussi appelé « *dōjō* », pièce bien plus volumineuse (cf. Figure 11). Séparant matériellement cet espace, l'organisation singularise indéniablement la pratique rituelle en tant qu'activité essentielle du centre. Au fond de cette pièce, près des fenêtres couvertes de stores à la japonaise, domine un autel bouddhiste. À ses côtés sont posés deux instruments sonores pour la pratique rituelle : un poisson en bois brun à gauche et un gong en noir à droite. Un socle dressé pour le maître, hiérarchisant le collectif bouddhiste, est implanté à droite de l'entrée, face à l'autel. Des tapis et des coussins noirs ou bleu foncé sont apportés par les pratiquants pour la durée de la pratique rituelle et posés sur un sol foncé. Les murs sont blancs et décorés par quelques petites photos en noir et en blanc de maîtres zen en méditation assise.

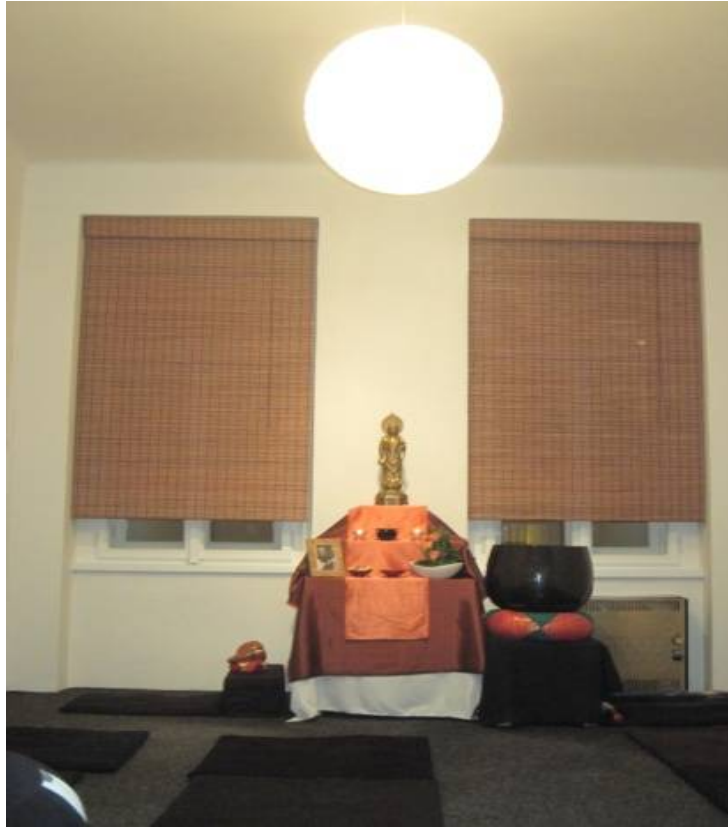


Figure 11 Le sanctuaire du *dōjō* de Prague de la *Sótó Zen* ČR, le 24/11/2011 (photo de l'auteure)

L'autel lui-même est une construction à trois niveaux couverts de tissus de couleurs rouge foncé et orange. Au premier niveau est posée la photo de Kaisen en costume noir et blanc de maître tenant dans sa main un bâton qui symbolise son statut. À côté d'elle ont été posés des bols d'offrande noirs remplis de pommes et d'eau, ainsi que des fleurs. Le deuxième niveau laisse apparaître des bougies et un bol noir. Sur le troisième niveau de l'autel domine une petite statue dorée d'un bouddha.

La présence d'objets bouddhistes dans l'ensemble du centre fait référence à l'appartenance doctrinale au bouddhisme japonais. La prévalence des couleurs naturelles ainsi que le blanc et le noir indiquent un régime émotionnel froid que nous avons aussi remarqué dans le *Zen* français. L'aménagement minimaliste et sobre du centre s'harmonise aux goûts des classes moyennes. Enfin, l'équipement matériel du centre, et notamment celui du sanctuaire, atteste que l'organisation dispose quand même de ressources financières suffisantes par rapport aux organisations proches des classes populaires.

2.2.2. Les temples temporaires

Toutefois, contrairement aux autres organisations bouddhistes, au moment de notre enquête, la *Sótó Zen ČR* ne possède pas d'espace régulier pour des séjours bouddhistes longues durées, faute de moyens financiers appropriés¹. Cette absence est vécue comme un manque et l'organisation réfléchit déjà à une solution qui a à la fois un caractère idéologique – « pour avoir notre racine » – et pratique :

« Et la deuxième chose, quand on a des sesshins [séminaires], on a souvent du mal à trouver un lieu parce qu'on a des demandes spécifiques en ce qui concerne l'espace. Cela ne veut pas dire que des lieux n'existent pas ; ils existent mais s'ils ne sont pas chers, ils sont réservés très en avance. [...] Et puis on ne serait plus obligé de nous déplacer avec des zafus [coussins de méditation], l'autel, le gong, les tambours, l'équipement de la cuisine, les bouilloires électriques parce qu'il arrive qu'on ne trouve pas ces objets sur place. »
(secrétaire de l'association)

La secrétaire de l'association nous explique qu'il n'est pas évident de trouver des espaces abordables financièrement et propices au déroulement de séminaires, parce qu'il faut que l'espace de convivialité soit séparé de celui réservé à la pratique rituelle, avec la possibilité de faire la cuisine soi-même. Il n'est de plus pas facile de déménager tous les matériels nécessaires pour le bon déroulement des séminaires, notamment en ce qui concerne la pratique rituelle. Elle nous explique également qu'il faut aussi prendre en compte l'emplacement de ces espaces, que l'organisation prévoit d'implanter le temple en Bohême-du-Sud pour son climat plus chaud et son environnement plus plaisant, afin que les pratiquants « aient envie d'y passer les vacances ». Le besoin d'un temple émerge donc de considérations pratiques se rapportant à un espace accessible, adapté et doté d'un certain confort répondant à des normes esthétiques, y compris pour ce qui concerne la nature environnante, dans la logique de service. En attendant, le temple s'improvise temporairement dans des chalets touristiques ou des hôtels capables d'accueillir une trentaine de personnes.

Le centre de la *Sótó Zen ČR* propose un espace privé, visible publiquement et adapté à la pratique rituelle. L'organisation peine toutefois à trouver un espace durable à la campagne pour y implanter un temple, en improvisant son existence temporairement. Ses espaces actuels répondent aux exigences doctrinales du bouddhisme zen et à son régime émotionnel froid, tout en respectant les exigences matérielles des classes moyennes. C'est notamment dans ces espaces que d'autres ressources sont rendues accessibles aux pratiquants.

¹ Ce temple, nommé « Centrum ZEN », a été fondé finalement en 2018 à la montagne d'Orlické Hory.

2.3. D'autres ressources bouddhistes de la *Sótó Zen ČR*

2.3.1. Les activités autour des pratiques rituelles

La *Sótó Zen ČR* propose aux pratiquants deux principales formes d'activités collectives : les séances et les séminaires, fréquentés selon le mode sectaire par des personnes régénérées sur la base de leur décision volontaire.

Pour la catégorie de séances, les pratiquants de la *Sótó Zen ČR* pragoise se réunissent le lundi et le jeudi de chaque semaine à partir de 19h pour la « méditation *zazen* régulière » dont le coût est de 150 Kč (6 €). Ces séances sont organisées autour de deux demi-heures de pratique rituelle de *zazen* (en français : méditation assise), d'une marche collective et d'un enseignement du bouddhisme lors de la deuxième demi-heure. Une collation informelle est proposée à l'issue de chaque séance.

C'est dans le cadre de ces activités régulières qu'une courte explication d'une dizaine de minutes portant sur la pratique rituelle peut être donnée aux débutants avant le début de la pratique collective. Cette manière souple et personnalisée d'accueillir des nouveaux-venus est avant tout permise grâce au nombre relativement restreint de ces derniers. Une autre personnalisation est envisageable à l'issue de ces rencontres. La « cérémonie » de chant du *Sūtra du cœur* (en sanskrit : *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, en japonais : *Hannya haramita shingyō*) en langue tchèque peut s'ajouter à la demande des pratiquants pour les personnes de leur entourage malades ou décédées. L'organisation traduit ainsi la logique de service par une approche individuelle et flexible.

D'autres activités de courte durée telles que les samedis de pratique rituelle, les soirées festives ou les cours sur la cérémonie du thé, sont moins fréquentes. Elles accentuent la pratique rituelle, l'apprentissage des gestes rituels, du chant ou encore la sociabilité bouddhiste.

Au sujet du contenu de l'enseignement donné, Daḅrowski nous explique : « [J]e n'ai jamais préparé [ce dont je vais parler], ça dépend des gens » (Daḅrowski). Le contenu des enseignements est présenté comme adapté aux besoins individuels et relevant également de la logique de service.

En plus des séances, les pratiquants peuvent participer à des « *sesshins* » (en français : recueillement du cœur-esprit), autrement dit, des « weekends de pratique

intensive » pour un coût de 1200 Kč (48 €) en République tchèque et de 330 € en France. Il s'agit d'activités de trois jours ou plus pratiqués en weekend tous les deux mois en République tchèque et deux fois par an au moment de l'été en France. Ils font partie de la catégorie de séminaires. Ces séjours prolongés sont centrés sur la pratique rituelle, l'enseignement bouddhiste et les moments de sociabilité bouddhiste. En France, les moines et les nonnes bénéficient encore d'un séminaire dédié au moment de la saison hivernal. La diversification des séminaires concerne donc le lieu géographique et le statut des pratiquants. Il n'est toutefois pas possible de personnaliser les séminaires comme ce peut être le cas dans d'autres organisations bouddhistes. Du fait de l'absence d'un temple, l'organisation ne permet pas non plus le développement de séjours individuels.

Les périodes de programmation de ces activités (en soirée, le weekend, pendant les vacances) reflètent les rythmes de vie des citadins des classes moyennes. Les pratiquants pragois s'accordent d'ailleurs sur leurs heures exactes, ce qui fait qu'elles conviennent au collectif local composé de pratiquants des classes moyennes. Le calendrier des séminaires n'est pas non plus sans coordination avec le calendrier séculier des citadins des classes moyennes, qui prennent plutôt les vacances en été et se montrent prêts à les passer à s'instruire et à se cultiver. Le contenu des activités s'intéresse également à l'apprentissage doctrinal sans toutefois prendre nécessairement un format d'enseignement magistral. Il répond aux exigences des classes moyennes en matière d'apprentissage.

Pour nous résumer, la *Sótó Zen ČR* propose des activités d'ordre principalement religieux, centrées sur la pratique rituelle et, dans une moindre mesure, l'apprentissage doctrinal, tout en ménageant des occasions de sociabilité bouddhiste dans une optique de service, limitée à cause de nombre de participants.

2.3.2. Les biens et les médias bouddhistes

Pour ces autres ressources, nous avons identifié les biens de consommation dans la boutique pragoise. Contrairement à la *Diamond Way* et s'approchant des organisations bouddhistes françaises, ils relèvent tous strictement du domaine religieux. Ce sont surtout des livres¹ et des CD de Kaisen, marquant la marchandisation de l'enseignement bouddhiste, et vendus également sur internet. L'organisation prend ainsi en compte la

¹ KAISEN, *Umění pokojného umírání* (přel. z francouzštiny M. Šebela), Olomouc, Fontána, 2005 ; MISTR KAISEN, *Cesta v prázdnostě* (přel. z francouzštiny mniška Mjóka [Irena Pavlíková]), [s.l.], Sótó Zen Česká republika, 2009 ; ROSI KAISEN KRYSTASZEK, *Mnich bojovník...*, op. cit.

pratique culturelle de la lecture, plus répandue parmi les personnes issues des milieux plus favorisés. Il est aussi possible d'acheter de l'encens dans les boutiques de l'organisation. L'achat de coussins ou de vêtements pour la pratique rituelle se fait principalement par commande auprès d'un pratiquant tchèque. L'acquisition de biens de consommation bouddhistes peut être réalisée au sein de l'organisation, qui assure aussi son contrôle.

L'organisation utilise également un site internet et possède une page *Facebook* pour communiquer sur elle-même et sur ses activités. Cette communication vise notamment les nouveaux venus et les débutants, elle est peu adaptée aux pratiquants plus expérimentés et pour la communication interne. Cette dernière se fait surtout à travers des listes de diffusion uniquement accessibles aux pratiquants. En se faisant ainsi connaître sur internet, l'organisation vise également un public plus jeune et plus favorisé, davantage connecté. Mais son ouverture au numérique reste moins importante que celle de la *Diamond Way* tchèque surtout à cause d'un nombre relativement faible de membres au sein de l'organisation.

Pour nous résumer, les activités de l'organisation relèvent du domaine religieux. Elles sont centrées sur la pratique rituelle, l'apprentissage doctrinal et la sociabilité bouddhiste dans une optique de services à destination des classes moyennes. De même, les biens de consommation couvrent les objectifs religieux de l'exercice de la pratique rituelle et de la transmission religieuse.

Le constat de la marchandisation du bouddhisme par des activités payantes et des marchandises vendues nous conduit logiquement vers la question du caractère de l'économie de l'organisation *Sótó Zen ČR*.

2.4. La logique de don et l'esprit entrepreneurial de la *Sótó Zen ČR*

Comme nous l'avons souligné pour d'autres organisations bouddhistes, la marchandisation du bouddhisme est aussi de règle au sein de la *Sótó Zen ČR*. Il est donc intéressant de nous questionner sur son caractère marchand. Mais il ne s'agit pas pour autant de la seule caractéristique de son économie associative.

2.4.1. L'économie marchande : une entreprise religieuse ?

Le centre pragois profite des revenus marchands grâce aux cotisations mensuelles (600 Kč [24 €]) d'une dizaine de pratiquants, dont 50 Kč (2 €) correspondent aux frais d'adhésion à l'association nationale, et 100 Kč (4 €) sont destinés au soutien de l'association transnationale. À la logique sectaire se joignent la logique associative (celle d'adhérents associatifs) et celle marchande (par la tarification des activités).

Les paiements individuels des séances, quoique mineures, représentent une autre ressource marchande. Leur coût de 150 Kč (6 €) constitue une somme plutôt élevée, ce dont l'organisation est consciente : il opèrerait comme moyen de sélection pour attirer les personnes les plus motivées¹. Or, force est de constater que c'est surtout un moyen de distinction qui amoindrit la participation des classes populaires. Dans le même ordre, la gratuité de la première visite semble être proche d'une politique de prix destinée à attirer de nouveaux venus. De plus, d'éventuels aménagements de prix sont possibles, mais ils sont explicitement tenus discrets. Cette politique de prix atteste d'un esprit entrepreneurial.

Pour l'organisation nationale, elle tient des revenus principalement de séminaires (1200 Kč [48 €]). Elle profite également de la vente des CD et des livres, y compris dans les temples improvisés et dans des librairies traditionnelles, c'est-à-dire au sein des réseaux massifs de la distribution marchande. À travers la marchandisation des activités religieuses et de l'enseignement bouddhiste en tant que services et biens de consommation, nous constatons ainsi l'esprit d'entreprise sans que se forme pour autant le bouddhisme de marché. En effet, la marchandisation concerne avant tout les objets purement religieux. Par ailleurs, la participation aux séminaires nécessite un contact préalable avec l'organisation. Une relation marchande avec les pratiquants vient donc s'ajouter à une relation communautaire.

¹ Journal de terrain de la *Sótó Zen ČR*, le 20/07/2013.

Cet esprit d'entreprise reste cependant limité. Lorsque Zora (vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée) suggère d'augmenter le nombre de séances en rajoutant des samedis de pratique du *Zen*, il nous semble qu'elle l'entende davantage dans le sens d'y attirer de nouveaux pratiquants, étant consciente qu'« on ne gagne pas beaucoup en les organisant¹ ». En effet, les recettes du centre pragois servent avant tout à couvrir le loyer (5 500 Kč [220 €]), les charges et les déplacements du responsable religieux local. Le profit reste donc minimal.

En ce qui concerne l'association nationale, la secrétaire de la *Sótó Zen ČR* commente ainsi le tarif des séminaires tchèques : « [J]e ne veux pas dépasser mille couronnes, mille deux cents, c'est le plafond qu'on a établi [...] On doit avoir des prix raisonnables, on doit penser aux gens parce que c'est pour eux qu'on le fait. » L'individu pratiquant, et non pas le profit, est au centre de la fixation du prix des séminaires. Les recettes des séminaires servent d'ailleurs principalement à couvrir les frais engagés pour leur organisation, sans générer de profit. Il arrive même que les organisations nationales s'aident mutuellement pour couvrir les importants frais engagés lors des déplacements de Kaisen. Par conséquent, l'organisation ne se retrouve à la fin de l'année qu'avec un excédent, au maximum, de trois dizaines de milliers de couronnes (1 200 €). Sans se priver des moyens de gagner de l'argent, l'organisation privilégie les raisons religieuses par rapport à la logique du profit entrepreneurial. Elle ne peut de plus pas fonctionner sans dons.

2.4.2. L'économie basée sur les dons

Pour son fonctionnement, la *Sótó Zen ČR* s'appuie également sur des ressources non marchandes. Elle envisage par exemple, de recourir à un prêt sans intérêt provenant d'un pratiquant pour un projet d'édition des CD de Kaisen et de solliciter une subvention européenne pour le projet de temple.

Son fonctionnement repose cependant surtout sur l'octroi de dons. Pour leurs versions monétaires, les recours aux dons concernent surtout la réalisation de projets occasionnels comme l'édition d'un livre ou les visites de Kaisen. Les dons des pratiquants participent également par l'achat des offrandes à la préparation de l'autel.

L'existence de ses structures dépend cependant surtout du travail bénévole de pratiquants dans le cadre d'une auto-organisation. Aucun contrat de travail n'est conclu. Le bénévolat est autant occasionnel que régulier, ce deuxième s'effectue dans le cadre d'une

¹ Journal de terrain de la *Sótó Zen ČR*, le 19/05/2011.

responsabilité. Pour devenir responsables, les pratiquants se voient attribuer, à leur demande ou sur la demande d'un responsable en titre, une fonction organisationnelle au bout de plusieurs mois, voire même d'une année de pratique rituelle collective régulière, c'est-à-dire sur la base de leurs compétences individuelles rituelles qui constituent le socle du charisme en termes wébériens. Au centre pragois, ces fonctions bénévoles s'expriment dans la préparation de l'autel, son planning, l'affichage, des travaux, la gestion de la bibliothèque, la prise de photos, le suivi de la trésorerie et le secrétariat.

Toutes ces fonctions ne sont pas accessibles à chaque bénévole. Ainsi, les fonctions de secrétaire et de trésorier sont remplies par des pratiquants qui sont en même temps *bodhisattvas*, une forme en quelque sorte de virtuoses bouddhistes. Ce statut est accessible aux personnes qui exercent déjà une responsabilité organisationnelle et en formulent la demande à partir de deux années de pratique rituelle collective. Son acquisition est marquée par la cérémonie de prise de refuge¹ qui inscrit l'individu dans la lignée bouddhiste, en lui conférant une autorité traditionnelle. Les *bodhisattvas* sont par la suite en charge d'une responsabilité religieuse qui leur permet de diriger des séances et d'y délivrer des enseignements. Leur autorité administrative peut ainsi être jointe à l'autorité religieuse, et attester d'une domination à la fois légale, traditionnelle et charismatique.

Une responsabilité religieuse encore plus vaste revient aux moines et aux nonnes qui sont des pratiquants avancés ayant au moins six années de pratique rituelle collective :

« Il y a des gens qui veulent pratiquer, mais ils ne veulent pas que ça intervienne trop dans d'autres activités. Il y a des gens qui veulent faire des choses pleinement, ce sont des gens qui ont la motivation de servir d'intermédiaire en proposant cette possibilité aux autres. Je pense que c'est ça, être moine. »
(Filip)

Pour Filip (trentaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant avancé et moine du bouddhisme zen) être moine est une expression éthique de la volonté de transmettre l'enseignement zen, de disposer et de mettre en œuvre son autorité traditionnelle, et d'en faire une façon de vivre, d'être un exemple de la vie comme le formule Weber pour le charisme.

Il convient cependant de mentionner qu'une autre condition pour être moine est la participation à une trentaine de séminaires en République tchèque, en France et éventuellement dans d'autres pays, et un don de plusieurs milliers d'euros à l'association transnationale. La fonction est donc plus difficilement accessible aux pratiquants de milieux populaires. Le charisme semble en effet socialement déterminé. Ce constat s'appuie également sur les observations concernant les professions exercées par les principaux

¹ Il s'agit de la cérémonie dans laquelle l'individu « prend refuge » dans trois joyaux du bouddhisme (en sanskrit : *triratna*) : le *Bouddha*, le *Dharma* et la *Saṅgha*. C'est une procédure formelle pour devenir bouddhiste.

responsables organisationnels. Nous avons même trouvé un cas de professionnalisation : « La personne qui fait trésorier chez nous dans l'association n'a pas l'esprit pour être trésorier, elle ne l'a pas, ce n'est pas la personne qui croit, qui a une vision, une capacité d'attirer de l'argent d'ailleurs, c'est parce qu'elle n'est pas moine ». (secrétaire de l'association) Malgré la valorisation discursive du statut de moine, la fonction de trésorier est occupée par une *bodhisattva* à cause de sa capacité professionnelle de comptable. Ses compétences séculières priment sur l'autorité religieuse.

De surcroît, même si l'organisation propose d'importantes positions administratives aux femmes, nous sommes obligés de constater que ce sont principalement des hommes qui, au moment de notre enquête, dirigent des séminaires nationaux. Il est aussi plus difficile aux femmes d'obtenir un pouvoir religieux important.

Nous avons vu jusqu'à présent la marchandisation des activités bouddhistes, la vente des produits bouddhistes, l'usage de circuits marchands de distribution, et même un cas de professionnalisation de l'organisation, reflets de l'esprit entrepreneurial. Toutefois, c'est l'économie plurielle qui caractérise le fonctionnement économique de la *Sótó Zen ČR*. Elle n'est ni une agence de marketing, ni une entreprise. Elle profite de dons monétaires et du travail bénévole de pratiquants. Nous pouvons donc qualifier l'organisation d'association à but non lucratif qui fonctionne dans une économie de marché mais sans la visée principale de profit. Elle cumule la commercialisation du bouddhisme avec une logique de don, l'esprit d'entreprise avec l'esprit de don.

Liée à l'activité missionnaire de Deshimaru et de son disciple Kaisen, la *Sótó Zen ČR* est une association tchèque du bouddhisme zen qui se développe dans les années 1990. Elle propose des espaces matériels privés et adaptés aux classes moyennes, à la pratique religieuse et à la sociabilité bouddhiste dans une logique de service fortement centrée sur l'individu. En tant qu'auto-organisation, elle s'inscrit dans l'économie de marché tout en gardant un fonctionnement économique non lucratif reposant sur la pratique de dons.

Pour résumer ce chapitre, les pratiquants tchèques que nous avons rencontrés fréquentent deux organisations bouddhistes, la *Diamond Way* et la *Sótó Zen ČR*, qui relèvent respectivement du bouddhisme tibétain et du bouddhisme zen. Elles leur transmettent les pratiques rituelles qui leur sont spécifiques, notamment dans le domaine des méditations. Toutes les deux se développent à partir des années 1990 après la chute du communisme, dans la période de l'expansion du bouddhisme en Europe. Leurs origines sont également intimement liées aux maîtres occidentaux, danois pour la *Diamond Way* et français pour la *Sótó Zen ČR*. Appartenant aux organisations transnationales, elles

participent à la globalisation du bouddhisme et nouent des liens avec d'autres organisations nationales comme c'est le cas pour les organisations bouddhistes françaises.

Ces organisations mettent en œuvre plusieurs ressources dont peuvent bénéficier les pratiquants dans des logiques sectaire et de services, à savoir sur le principe d'une participation individuelle et volontaire. Elles proposent d'abord les espaces urbains et ruraux de centres et de temples dont l'étude est importante, parce qu'ils fournissent notamment le cadre matériel à l'expérience et au style étudié bouddhistes que nous étudions. Ce sont des lieux privés que les organisations rendent accessibles par l'intermédiaire de relations marchandes. La privatisation des espaces religieux concerne ainsi les organisations tchèques de la même manière que les françaises. Elle s'explique tout autant par la sécularisation que par la culture de consommation, créant de troisièmes espaces qui sont des espaces intermédiaires entre l'espace public et l'espace privé du domicile dont l'accès est conditionné.

Ces lieux de pratique bouddhistes transmettent, selon les organisations, des régimes émotionnels chaud et froid. Ils expriment les possibilités financières des classes moyennes, et sont particulièrement adaptés à leurs goûts – avec un confort et une simplicité esthétique sans luxe – et à un style de vie urbain. Ces caractéristiques sont également celles des organisations françaises.

Profitant du progrès technologique pour s'installer dans l'espace numérique, les organisations y proposent à leurs pratiquants, en plus des espaces physiques, de nombreuses activités et biens de consommation. Si, comme en France, les activités tournent principalement autour de la pratique rituelle, l'apprentissage doctrinal et la sociabilité bouddhiste y trouvent également leur place. En ce qui concerne les biens de consommation vendus, nous avons constaté la marchandisation du bouddhisme – de son enseignement et de ses pratiques rituelles –, celle plus limitée d'autres produits de consommation non bouddhistes, et l'invention de nouveaux produits de vente bouddhistes pour la *Diamond Way*, ce qui la distingue sur ce point d'autres organisations bouddhistes de notre étude. L'ensemble des activités, qui sont dans leur majorité des services marchands, et des produits de consommation, sont de nouveau adaptées aux besoins individuels et aux demandes de qualité dans la logique de service avec le souci de leur accessibilité financière. Les individus qui sont pris en considération dans la mise en œuvre de ces ressources sont une nouvelle fois issus des classes moyennes.

En fabricant et en contrôlant la consommation des pratiquants, les organisations bouddhistes de la *Diamond Way* et de la *Sótó Zen ČR* participent au marché, mais elles ne deviennent pas des entreprises. Comme nous le constatons pour la France, elles bénéficient d'une économie plurielle provenant d'associations à but non lucratif. Fonctionnant en auto-organisations, elles sont plus ou moins dépendantes des dons financiers et reposent

entièrement, en absence de tout contrat de travail, sur le bénévolat. Même si elles visent le profit au cours de leurs différents processus marchands, cette visée possède une portée très limitée. Nous constatons donc bien la présence d'un esprit entrepreneurial, avec une certaine volonté de professionnalisation, mais les raisons religieuses semblent l'emporter sur le fonctionnement économique et la logique de don reste prédominante. Le fonctionnement économique peut cependant limiter la participation des classes moins favorisées, à cause de l'imposition d'une tarification pour de nombreuses activités et biens de consommation, ce qui fait aussi que l'accès aux responsabilités leur est moins facilité.

Après avoir détaillé le contexte organisationnel dans lequel évoluent les pratiquants bouddhistes en France et en République tchèque, puis avoir constaté de nombreuses similitudes, nous allons maintenant porter un regard plus approfondi sur les personnes pratiquantes et la façon dont elles s'approprient les ressources bouddhistes au quotidien.

Chapitre 3 Les pratiques rituelles bouddhistes pour la transformation subjective

Les organisations bouddhistes constituent un cadre organisationnel dans lequel s'inscrivent les personnes étudiées dans cette thèse. Elles leur proposent de multiples ressources religieuses sous forme de produits marchands ou non, de lieux de pratique, d'objets, de médias et d'activités bouddhistes. Ce sont des produits adaptés aux besoins individuels, notamment des classes moyennes, et fournis dans une logique de service. Toutes ces ressources visent à mettre en avant la pratique religieuse, notamment rituelle, en lui réservant une place dans des lieux dédiés, en lui consacrant du temps lors des activités collectives ou en proposant des objets pour son accomplissement.

Les entretiens auprès des personnes interrogées montrent que la pratique rituelle joue un rôle essentiel dans l'intérêt pour le bouddhisme : « Ça passe surtout par la pratique, c'est ça qui m'intéresse, c'est pratiquer », « je pense qu'il faut vraiment pratiquer, ce que dit Lama [maître] tout le temps », « la méditation, c'est ce qui m'a intéressé au départ », « la pratique, je peux pas m'en passer », « c'est vraiment un besoin de prier tous les jours ». L'attrance pour cette pratique peut même être dépourvue au départ d'un intérêt pour la sociabilité religieuse ou pour le bouddhisme en tant que « structure de plausibilité », système socioculturel qui donne du sens au vécu¹. La pratique rituelle apparaît essentielle dans l'identification personnelle. En effet, l'identification la plus courante est celle de pratiquant. Elle est au centre du style de vie que nous étudions. C'est la raison pour laquelle nous commencerons ce chapitre par son analyse.

Tout d'abord, nous présenterons les enseignements bouddhistes sur les différentes pratiques que nous désignerons de pratiques rituelles. Nous expliquerons cette terminologie et préciserons les caractéristiques de ces pratiques. Dans un deuxième temps, nous verrons comment les pratiquants bouddhistes choisissent une de ces pratiques rituelles, justifient ce choix et développent leur intérêt pour elle. Nous nous intéresserons ensuite à l'adoption personnelle de cette pratique rituelle du point de vue de l'orthopraxie. Dans un quatrième temps, notre attention se portera sur la dimension temporelle que les pratiques rituelles prennent dans leur vie quotidienne. Le cinquième point abordé traitera la question de leur perception par rapport à l'individu et à sa vie. Le sixième point sera centré sur la question de leur conception par les pratiquants par rapport à leur entourage et d'autres pratiques

¹ P. L. BERGER – T. LUCKMANN, *op. cit.*

sociales. Pour finir, nous comparerons la pratique rituelle bouddhiste à d'autres pratiques corporelles propres à la culture de consommation.

1. Les enseignements bouddhistes sur les pratiques rituelles

Chaque organisation étudiée propose différentes formes de pratique rituelle comme nous le savons de leur histoire, décrite au chapitre précédent. Si le terme de pratique rituelle permet d'analyser ensemble les différentes formes observées malgré leur apparente diversité, il faut expliquer cette terminologie en décrivant les enseignements du bouddhisme de Nichiren dans la version de la *Sōka-gakkai*, du bouddhisme tibétain pour la *Bodhicharya France* et la *Diamond Way* et du bouddhisme zen pour l'*Association Zen Interantionale* et la *Sótó Zen ČR*.

1.1. La récitation comme pratique rituelle de la *Sōka-gakkai*

L'enseignement de la *Sōka-gakkai* se focalise sur la « pratique bouddhique » qui se compose de deux volets : de l'étude des textes bouddhistes et de la « pratique », appelée également « prière » ou en japonais *gongyō*. Dans le présent chapitre, c'est cette deuxième forme de la pratique religieuse qui nous intéresse. Il s'agit d'une modalité d'action corporelle de la récitation à caractère traditionnel, dont l'origine est associée à Nichiren du XIII^e siècle qui la remonte au *Sūtra du lotus*, attribué au Bouddha¹.

Il est suggéré de « tester » la pratique tout en ignorant les principes doctrinaux², parce que le seul exercice peut aboutir aux multiples « événements bénéfiques incontestables dans notre vie quotidienne³ ». Ces éléments sont la « preuve effective de la pratique⁴ » qui se traduit par des « améliorations tangibles », la transformation émotionnelle et éthique de l'individu. En effet, le pratiquant cultive les valeurs de « courage, énergie vitale, détermination, joie de vivre, compassion et sagesse⁵ » jusqu'à aboutir à la « révolution humaine⁶ ». Cet enseignement sur la pratique montre que celle-ci est formellement séparée

¹ CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, *Introduction au bouddhisme de Nichiren Daishonin*, Arcueil, l'ACEP, 2009, p. 25-34.

² *Ibid.*, p. 8.

³ SOKA GAKKAI FRANCE, LE DEPARTEMENT D'ETUDE, *Le bouddhisme de Nichiren*, Paris, Éditions ACEP, 2013, p. 233.

⁴ CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, *Introduction au bouddhisme de Nichiren Daishonin*, *op. cit.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 9.

de la vie quotidienne. Ainsi, il est possible de la définir comme une activité rituelle¹ selon la chercheuse américaine Bell². Elle est censée transformer ce quotidien et l'individu par la même occasion, et porte ainsi l'élément antistructurel, qualifié par Turner comme liminal pour sa force transformatrice de l'individu³. Puisqu'il s'agit d'une activité corporelle, définie par l'organisation en référence à la tradition et dont l'efficacité serait attestée, il est également possible de l'analyser comme une technique traditionnelle et efficace par laquelle l'individu apprend à se servir de son corps, comme une technique du corps⁴.

Comme le propose Mauss, une technique du corps comporte plusieurs dimensions, dont la dimension psychologique⁵. Nous retrouvons cette dimension dans l'enseignement de la *Sōka-gakkai* dont la pratique consiste à la récitation répétitive d'un *mantra* (en français : formule sacrée) « *Nam-myoho-renge-kyo*⁶ » (en japonais : *Namu Myōhō Renge Kyō*, en français : *Hommage au Sūtra du lotus du Dharma merveilleux*). On appelle cette récitation « *daimoku* » (en japonais). À cette récitation s'ajoute conventionnellement encore celle, en japonais, de parties du *Sūtra du lotus* avec quelques instants de prière silencieuse. Cet ensemble est nommé « *gongyo* » (en japonais : *gongyō*). La doctrine évoque aussi les états mentaux qui accompagnent cette récitation, à savoir la concentration sur l'autel ou le mur, et une récitation correcte. En progressant dans la maîtrise rituelle censée lui apporter « une compréhension de la vie plus profonde », comme nous le dit le manuel introductif⁷, le pratiquant cherche des solutions aux problèmes de sa vie quotidienne. Ainsi, l'apprentissage de la technique du corps transmet également une manière différente de penser au quotidien.

En récitant, le pratiquant est invité à adopter une position corporelle codifiée. Cette mécanique du corps, c'est-à-dire la dimension physique de la technique du corps⁸, consiste notamment à s'asseoir sur une chaise, de manière détendue, jambes parallèles, le dos droit. Puis, le pratiquant allume des bougies et ouvre l'objet de culte (en japonais : *gohonzon*)⁹ tout en poursuivant la récitation du *daimoku* à haute voix. Il joint les mains et fixe par son regard l'objet de culte ou un point sur le mur. Il change à quelques reprises le rythme de la récitation, à la base rythmique et dynamique, à l'aide d'un gong. Il peut également tenir un chapelet (en japonais : *juzu*). Nous observons ainsi l'usage des instruments qui s'ajoutent au corps. Nous voyons que l'exercice d'un rituel est un enchaînement d'actions codées et

¹ Les recherches anthropologiques montrent que la séparation entre le rituel et les autres activités quotidiennes ne va pas de soi. Pour la postuler, il faut donc partir du terrain étudié (D. LE ROUX, « Le rituel », dans A. PIETTE – J.-M. SALANSKIS [dir.], *Dictionnaire de l'humain*. Avec la collaboration d'A. Raulin et I. Rivoal, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2018, p. 497-498). En effet, le terme de rituel n'est pas utilisé par la *Sōka-gakkai*.

² C. BELL, *op. cit.*, p. 74.

³ V. TURNER, *The Ritual Process...*, *op. cit.*

⁴ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 365, 371.

⁵ *Ibid.*, p. 369, 385-386.

⁶ CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, *Introduction au bouddhisme de Nichiren Daishonin*, *op. cit.*, p. 8.

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 372.

⁹ L'objet de culte est inscrit dans l'enseignement en tant que « concrétisation » de l'essence de la pratique religieuse et de la vie de Nichiren lui-même (SOKA GAKKAI FRANCE, LE DEPARTEMENT D'ETUDE, *Le bouddhisme de Nichiren*, *op. cit.*, p. 138).

formalisées¹ avec une composante psychologique particulier, signe de la dimension liminale de la technique du corps proposée. La règle suppose également l'exercice de la pratique, matin et soir pendant trente minutes.

L'enseignement de cette pratique rituelle est assuré par des personnes plus expérimentées, voire des responsables, dans le cadre de leur responsabilité hiérarchiques. L'aspect social de cette technique du corps² apparaît aussi dans le conseil qui est fait de l'exercer en collectif bouddhiste (en sanskrit : *saṅgha*).

Les espaces bouddhistes étant porteurs d'un régime émotionnel, il faut étudier la technique du corps utilisée par la *Sōka-gakkai* de ce point de vue. Nous constatons que la codification corporelle est forte, mais quand même adaptée à la position du repos à l'occidentale³, c'est-à-dire une posture assise sur une chaise développée historiquement en Occident, alors que d'autres parties du monde connaissent plutôt la posture accroupie, assise à plat par terre ou en tailleur. La dimension psychologique est elle centrée sur la problématique émotionnelle et éthique, accentuant les variantes du bonheur. L'ensemble de ces éléments, en comparaison du bouddhisme zen qui nous verrons ci-dessous, nous permet de constater que la doctrine de la *Sōka-gakkai* sur la pratique rituelle évoque un régime émotionnel chaud.

La pratique rituelle de la récitation traditionnelle en japonais est au centre de la doctrine de la *Sōka-gakkai* et son efficacité est explicitement revendiquée. Séparée formellement de la vie quotidienne, elle est supposée agir sur la vie quotidienne en faisant passer l'individu par une phase liminale et transformatrice. Elle est exercée dans un régime émotionnel chaud.

1.2. La méditation et les rituels dans la *Bodhicharya France*

Dans la *Bodhicharya France*, la doctrine donne également une place centrale à « la pratique » que représente l'expérimentation de l'enseignement bouddhiste⁴. Cette « pratique formelle » se traduit en une multitude d'activités corporelles, dont la « méditation », le « *Shiné* », le « *Lhagtong* », la « *Mahamoudra* », les « pratiques préliminaires », les

¹ Cf. D. LE ROUX, « Le rituel », *op. cit.*, p. 498.

² M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 369.

³ H. L. MOLOTCH, *Where Stuff Comes From. How Toasters, Toilets, Cars, Computers, and Many Other Things Come to Be as They Are*, New York – London, Routledge, 2003, p. 65-66.

⁴ À moins que cela ne soit précisé autrement, les éléments de la doctrine de la *Bodhicharya France* sur la pratique bouddhiste sont tirés des enseignements suivis durant l'enquête de terrain.

« rituels », les « initiations », les « prières », les « dédicaces », etc¹. L'origine de ces pratiques religieuses est associée au Bouddha et aux divers maîtres tibétains.

Durant les enseignements oraux, il est souligné que « la pratique doit avoir des résultats » dans la vie quotidienne : « [P]ratiquer le *dharma* [bouddhisme], ce n'est pas uniquement sur le coussin, mais aussi dans notre vie ». Ainsi, les résultats de la pratique religieuse devraient être observables dans « notre façon de vivre de tous les jours ». Il s'ensuit que la pratique religieuse est une pratique rituelle, formellement séparée et différenciée de la vie quotidienne, mais détentrice du pouvoir transformateur sur cette vie et sur l'individu comme le proposent les définitions du rituel chez Bell et chez Turner. Nous élargissons donc l'usage du mot rituel à un ensemble de pratiques religieuses en opposition à son usage émique plus restreint.

Activité corporelle liminale, la pratique rituelle est également un mode d'agir corporel efficace. Il est possible de l'analyser comme une technique du corps particulière, efficace et traditionnelle, définie et transmise socialement par la *Bodhicharya France*. Pour cette dimension sociale, il est d'ailleurs recommandé de la pratiquer dans la communauté bouddhiste.

Vu la diversité de la pratique rituelle, la *Bodhicharya France* enseigne en effet plusieurs techniques du corps. Nous nous intéressons principalement à celle de la méditation assise, la plus courante. À l'exception des prières et dédicaces – des chants tibétains mélodiques qui introduisent et closent la pratique rituelle – et d'éventuels *mantras*, cette technique de la méditation assise est silencieuse et un maintien du dos droit, les yeux plutôt ouverts ou entrouverts, une assise en tailleur sur un coussin ou à plat devant un autel. Les mains sont posées sur les genoux ou font des gestes particuliers (en sanskrit : *mudrā*) ou encore manipulent différents objets comme des rosaires (en tibétain : *mālā*), des objets rituels appelés *dorjes* ou une clochette. Lorsque les pratiquants sont envahis par la « torpeur », la consigne est de « prendre une posture plus ferme, droite et d'ouvrir les yeux ». En cas de difficulté à tenir la posture, il est possible d'en changer. De manière générale, le pratiquant devrait rester en posture rituelle environ trente minutes, quotidiennement. En tant que mode d'agir orienté vers un objectif, la pratique rituelle est une technique du corps qui présente un aspect physique codifié et liminal, différent de la vie quotidienne.

¹ Notons que toutes les pratiques rituelles du bouddhisme tibétain ne sont pas reprises en Occident. Ce sont principalement des pratiques méditatives complexes, destinées à l'origine à une minorité de moines (G. SAMUEL, *op. cit.*, p. 205, 278-279). Par la suite, la dimension chamanique du bouddhisme tibétain de l'époque prémoderne disparaît en large partie. En effet, les maîtres se servent traditionnellement des rituels, afin de maîtriser les divinités et les esprits environnants et s'assurer un bon avenir, de la nourriture, des descendants, une bonne santé, une longue vie ou une renaissance favorable (*Ibid.*, p. 246-268). Certains de ces rituels sont publics et peuvent avoir une audience massive de la population laïque qui en retire des mérites grâce à la simple assistance. Le pèlerinage dans la direction des éléments matériels ou naturels de la géographie religieuse est également une pratique religieuse populaire (*Ibid.*, p. 158-159). Les Tibétains ont par ailleurs recours régulièrement aux

Le corps est présenté comme un outil, de la même manière que le conçoit Mauss pour la technique du corps¹ parce que la pratique est désignée en tant qu'« entraînement de l'esprit ». En effet, malgré une forte implication corporelle dans la pratique, la doctrine développe surtout la dimension psychologique de la méditation assise. Pour la « méditation avec un support », la « *Shiné* » (en sanskrit : *śamatha*, en tibétain : *zhi-gnas*), les pratiquants apprennent le « calme mental ». Les pratiquants avancés pratiquent la « vision pénétrante », la « *Lhagtong* » (en sanskrit : *vipaśyanā*, en tibétain : *lhag-mthong*, en français : vue profonde), pour arriver à l'esprit « vigilant ». Il s'agit de stabiliser d'abord les pensées grâce à un support, un objet bouddhiste, un *mantra* ou une divinité, ou encore la respiration pour être ensuite dans la perception et « reconnaître absolument tout ce qui se lève dans l'esprit ».

Durant notre enquête, l'ensemble des pratiquants est également formé à la pratique appelée *Mahamoudra* (en sanskrit : *mahāmudrā*, en tibétain : *phyag-rgya chen-po*, en français : Grand Sceau, Grand Symbole), qui est une méditation « sans support » de la réalisation de la « vacuité ». Celle-ci inclut les deux pratiques précédentes et se caractérise par un « esprit libre », « lucide » et « clair ». La *mahāmudrā* est alors l'unité de *śamatha* et de *vipaśyanā*. On accède directement à la « nature claire de l'esprit », dans la non-dualité et dans « le moment présent ».

Le but de cet ensemble de règles cognitives est d'« être dans l'instant présent », d'instaurer le « calme mental ». L'individu cherche à maîtriser les « facteurs perturbateurs » comme les « émotions négatives ». Nous apprenons que « plus nous pratiquons, plus la joie s'installe » et les pratiquants se débarrassent des « souffrances ». La pratique donne également « l'amour et la compassion » dont on dit : « Il faut développer la *bodhicitta* [esprit d'Éveil] dans notre quotidien ». Ces stratégies cognitives sont alors différentes de la vie quotidienne. En passant par la dimension psychologique liminale de la technique du corps rituelle, l'individu doit pouvoir transformer son état émotionnel et éthique.

Codifiée, certes, mais moins que la technique du corps du bouddhisme zen comme nous le verrons, avec un chant mélodieux, la pratique rituelle de la *Bodhicharya France* est plus détendue. De plus, elle est surtout associée aux démarches cognitives sur les émotions et l'éthique. Son but est le bonheur. Ses éléments permettent de l'associer au régime émotionnel chaud.

La *Bodhicharya France* enseigne surtout la pratique rituelle de la méditation assise, qui est une technique du corps différente de la vie quotidienne. En même temps, elle est supposée être efficace et transformer la vie comme une pratique rituelle liminale. Comme la

offrandes, aux oracles et à l'astrologie, les actes rituels étant accomplis surtout par les spécialistes, y compris les moines ou les maîtres bouddhistes (*Ibid.*, p. 182-195).

¹ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 372.

Sōka-gakkai, elle est exercée dans un régime émotionnel chaud. Nous retrouvons une pratique rituelle semblable dans la *Diamond Way*.

1.3. Les méditations et autres pratiques rituelles de la *Diamond Way*

Dans le cas de la *Diamond Way*, la doctrine bouddhiste enseigne la centralité des « pratiques » ou des « méditations » par rapport à la « théorie¹ ». Ces activités religieuses corporelles sont très diversifiées, notamment en fonction de l'avancement dans le curriculum des pratiques appelées « exercices fondamentaux² » (en tibétain : *sngon-'gro*, retranscrits aussi comme *ngöndro*). Pour les résumer, il existe la pratique principale qui est la « méditation du XV^e Karmapa », dite aussi « trois lumières », la « pratique de refuge » comme la pratique préliminaire aux quatre exercices fondamentaux qui sont la « méditation sur la prise de refuge et le développement de l'attitude éveillée » (en tibétain : *sems-bskyed*), la « méditation d'Esprit de Diamant » (aussi dite en français : purification de *Vadhrasattva*, en tibétain : *rdo-rje sems-dpa'i sgom*), la « méditation des Offrandes des mandalas » (en tibétain : *maṅdal 'bul-ba*) et « la méditation sur le lama » (en sanskrit : *guruyoga*, en tibétain : *bla-ma'i mal-'byor*). Une fois les exercices fondamentaux finis, l'adepte peut s'engager dans la « méditation du VIII^e Karmapa » (en tibétain : *thun-bzhi bla-ma'i mal-'byor*). Il est possible aussi de rencontrer d'autres pratiques particulières et nous pouvons citer l'invocation du « Manteau Noir » (en sanskrit : *Mahākāla*, en tibétain : *Ye-shes-kyi mgon-po*, *mGond-po nag-po*, *Nag-po chen-po*, en français : le Grand Noir) et toutes sortes d'« initiations »¹. Nous rencontrons également ces pratiques, à l'exception de celle du XV^e Karmapa, dans la *Bodhicharya France*.

Comme dans la *Bodhicharya France*, la *Diamond Way* fait remonter les origines de ces pratiques au Bouddha historique et aux éminents personnages historiques du bouddhisme tibétain. Le caractère traditionnel de ces pratiques religieuses est complété par leur dimension efficace, comme le précise Mauss dans sa définition de la technique du corps. Grâce à la pratique assidue, une demi-heure quotidiennement, l'individu peut attendre des « résultats durables ». Il est dit qu'il faut « maintenir l'état de la méditation dans la vie quotidienne ». La pratique n'est qu'un « entraînement » pour « la vie courante ». Si la pratique religieuse est formellement séparée de la vie quotidienne en tant qu'activité rituelle,

¹ L'analyse des pratiques se base surtout sur les enseignements oraux et les textes disponibles aux pratiquants, à moins que nous ne l'indiquions différemment.

² Les traductions françaises sont reprises de : O. NYDAHL, *Les choses telles...*, *op. cit.*

elle possède toutefois, comme un rituel contenant la dimension liminale, un pouvoir transformateur de l'individu et de sa vie courante.

Au vu de la multitude de pratiques rituelles, il est clair que la *Diamond Way* enseigne plusieurs techniques du corps, toutes conçues comme « méthodes² ». Ainsi, ces modes d'agir corporels contiennent une dimension mécanique. L'aspect physique le plus répandu est celui que nous trouvons dans la méditation de base de l'organisation, dans la méditation du XVI^e Karmapa : position détendue, assise en tailleur sur un coussin de méditation, dos droit, mains sur les cuisses, le menton rentré, la respiration naturelle. Les pratiquants peuvent changer cette posture si elle devient douloureuse, à condition de tenir le dos droit. Cette position assise s'accompagne de la lecture lente, à haute voix ou en esprit, d'un texte de la pratique et de récitations dynamiques des *mantras*. Un texte tibétain, appelé Manteau Noir, est chanté mélodiquement à la fin. Dans ces techniques, un prolongement peut être apporté au corps par la manipulation de différents objets comme des *maṅḍlas* (en français : centre), du riz, ou des *mālās* (en français : rosaire). En effet, les pratiques rituelles de la *Diamond Way* sont codifiées, formalisées et se composent d'une posture physique liminale, différente du quotidien.

Pour les exercices fondamentaux, le passage d'une pratique à une autre est conditionné par l'accomplissement de 111 111 répétitions, précédé de 11 111 répétitions pour la pratique de refuge. Les techniques du corps de ces exercices peuvent encore impliquer des gestes particuliers. Une autre technique du corps de la pratique rituelle de la *Diamond Way* est celle du premier exercice fondamental : les prosternations dynamiques où le corps entier touche le sol, ce qui oblige les pratiquants à enfiler un vêtement de sport et de se protéger éventuellement les genoux.

Concernant la dimension psychologique, les techniques du corps enseignées sont basées sur le même principe de lecture de textes, principalement en tchègue qui indiquent les états mentaux. On commence par calmer l'esprit (en sanskrit : *śamatha*, en tibétain : *zhi-gnas*). La méditation se poursuit par la prise de refuge formelle. Ensuite, les textes exposent des éléments de l'enseignement qui permettent de favoriser la concentration, voire la « vision pénétrante » (en sanskrit : *vipaśyanā*, en tibétain : *lhag-mthong*), ensuite « l'unité » de l'esprit et la « vue pure », qui sont des états de pleine conscience (en sanskrit : *mahāmudrā*). Les mêmes états d'esprit sont recherchés par des visualisations plus ou moins complexes ou des répétitions de *mantras* en tibétain ou en sanskrit. Celles-ci favorisent également la concentration tout en transmettant la doctrine

¹ Au moment de notre enquête, Nydahl dirigeait encore des séminaires de la pratique de « *phowa* » (en tibétain : *'pho-ba*, en français : transfert de conscience) qui occupait une place extrêmement importante dans l'ensemble des pratiques rituelles de la *Diamond Way*. Elle n'est plus transmise par Nydahl.

² O. NYDAHL, *Jak se věci mají*, op. cit., p. 91.

bouddhiste et aident à accroître les « mérites » et à s'« identifier » à des qualités particulières.

L'objectif poursuivi est un « développement » mental plus large. Les enseignants-itinérants disent, par exemple, que « pratiquer le bouddhisme, ce n'est pas que méditer, mais c'est aussi être vigilant dans sa vie quotidienne ». Grâce à la pratique rituelle, les individus entraînent leur esprit et rendent plus puissant leur « travail sur les émotions perturbatrices¹ ». Ce travail conduit au bonheur, Nydahl parle de « joie² » et d'un « bonheur durable³ ». Parallèlement, la « sagesse » apparaît et la « compassion » se développe⁴. Les états mentaux de la pratique, différents de la vie de tous les jours, sont « à garder dans la vie quotidienne ». La pratique rituelle de la *Diamond Way* est une pratique qui enseigne un état d'esprit liminal et transforme ainsi l'individu sur les registres cognitif, émotionnel et éthique.

Si les initiations sont, par définition, des activités corporelles rituelles et collectives parce que données par les maîtres bouddhistes au collectif bouddhiste, la dimension sociale est contenue également dans le conseil de pratiquer dans un collectif bouddhiste, à savoir avec les « amis sur le chemin⁵ ».

Une codification de posture relativement restreinte par rapport au bouddhisme zen, le chant mélodique, l'accent sur les émotions, l'éthique et le bonheur caractérisent le régime émotionnel de la pratique rituelle de la *Diamond Way*. Nous qualifions ce régime, proche du bouddhisme de la *Sōka-gakkai* et identique au bouddhisme de la *Bodhicharya France*, de régime émotionnel chaud.

Si le nombre, la complexité et la durée des pratiques rituelles de la *Diamond Way* sont impressionnants, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit de techniques du corps traditionnelles, jugées efficaces, différentes des techniques quotidiennes. Leur caractère rituel apparaît également dans leur aspect liminal-transformateur. Porteuses du régime émotionnel chaud, elles diffèrent émotionnellement des pratiques du bouddhisme zen auxquelles nous nous intéressons à présent.

¹ *Ibid.*, p. 57-64.

² *Ibid.*, p. 125.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 51-52.

⁵ *Ibid.*, p. 34-35.

1.4. Le *zazen* et autres pratiques rituelles du zen

Pour l'enseignement zen de l'*Association Zen Internationale* et de la *Sótó Zen ČR*, la notion de « pratique bouddhiste » inclut l'activité corporelle de « méditation assise » (en japonais : *zazen*), souvent appelée dans la *Sótó Zen ČR* l'« assise » ou l'« assise silencieuse »¹, le « *kinhin* » (en japonais : *kin-hin*, en français : méditation en marche), les « rituels » et les « cérémonies » ou encore la pratique de *samu*, à savoir « l'activité pour la collectivité » qui est un travail collectif. En même temps, nous apprenons dans les enseignements oraux que le zen est avant tout l'exercice du *zazen*². Ce mode d'agir corporel traditionnel, attribué déjà au Bouddha et propagé par le maître japonais Dōgen du XIIIe siècle, est donc central pour le zen français et tchèque.

Pour cette pratique religieuse, les enseignements oraux apprennent les pratiquants son utilité pour la vie de tous les jours. Le rapprochement entre vie quotidienne et pratique religieuse est même accentué : « Pratiquer le zen, c'est pratiquer à travers toutes les activités de la vie quotidienne ». Ce point d'enseignement montre que la pratique religieuse est une pratique différente des activités plus quotidiennes. C'est dans la pratique de la méditation assise, le *kin-hin* et les cérémonies qu'elle est la plus formalisée, la raison pour laquelle nous qualifions ces pratiques de rituels selon la définition de Bell. Nous élargissons ainsi l'usage du terme émique à d'autres pratiques bouddhistes.

Cette formalisation concerne aussi bien la dimension physique que psychologique de la méditation assise qui est la plus importante pour l'enseignement zen et qui, en tant qu'activité corporelle traditionnelle et efficace, peut être qualifiée de technique du corps. Le côté physique fait l'objet de nombreuses règles. Chaque partie du corps est censé adopter une position précise : assis devant un autel en position de lotus (pied droit sur la cuisse gauche, pied gauche sur la cuisse droite) ou de semi-lotus (un seul pied sur la cuisse), au milieu d'un coussin (en japonais : *zafu*) et sur un tapis de méditation (en japonais : *zafuton*), avec les genoux sur le sol. Si ceux-ci ne touchent pas naturellement le sol, ils sont éventuellement soutenus par des coussins supplémentaires. Les mains sont placées sur les genoux avec un geste particulier. Tout changement de posture durant la pratique est vivement déconseillé. En France, les pratiquants souffrant de problèmes de posture peuvent toutefois être assis sur une chaise, bien que pour la *Sótó Zen ČR*, cet assouplissement de la

¹ Les citations proviennent des enseignements oraux donnés aux lieux de pratique.

² Nous pouvons noter que, selon l'enquête de Reader des années 1980, ce ne sont que 10 % de temples *Zen sōtō* qui proposent la méditation. Même les prêtres ne s'y engagent que peu (I. READER, *op. cit.*, p. 83, 88, 103-104). Toutefois, ces temples constatent un intérêt grandissant pour la méditation chez les urbains depuis les années 1980. D'autres pratiques, plus populaires, sont notamment des rites funéraires, des pèlerinages et la procuration des talismans pour la protection et la chance dans la vie.

règle soit écarté. La posture est encadrée également par plusieurs gestes de salutations (en sanskrit : *añjalimudrā*, en japonais : *gassō-in*) et, éventuellement, pour faire sonner un gong.

Dans le contexte collectif, la position assise est alternée avec une méditation en marche (en japonais : *kin-hin*), également codifiée. La marche est lente, ajustée sur la respiration et les pas des autres. Le pratiquant tient le pouce enfermé dans le poing gauche. La pratique rituelle collective peut également être accompagnée, en fonction de l'organisation et de l'occasion, d'offrandes d'encens, de prosternations et d'un chant scandé en sino-japonais ou en tchèque, rythmé par les instruments du *Sūtra du cœur*, ou encore d'un court texte de vœux et d'une dédicace.

D'autres règles physiques communes définissent la posture que doit prendre le méditant : le dos doit être droit, la tête poussée vers le ciel, l'abdomen détendu, le menton rentré, la bouche fermée en un léger sourire, la respiration lente, la langue collée au palais, les yeux mi-clos fixant l'espace un mètre devant soi, etc. Dans le cadre collectif, l'habit des participants est également réglementé : les pratiquants enfilent un *kimono* noir et ample. Un autre vêtement peut être admis, mais il doit être noir. Tous ces éléments contribuent à donner un aspect physique différent de celui du quotidien et renforcent le caractère rituel et liminal de la méditation assise.

La durée standard de la posture assise est de trente minutes. Elle devrait également avoir lieu une fois par jour. Lors d'une pratique collective, sa durée est fixée à deux fois trente minutes avec dix minutes de méditation en marche. La forme la plus recommandée de cette pratique rituelle est d'ailleurs celle qui est effectuée dans le cadre d'un collectif bouddhiste et sous la direction d'un maître, ce qui constitue, avec sa transmission dans ce contexte, la dimension sociale de sa technique du corps.

En tant que techniques du corps très codifiées, les pratiques rituelles zen ont également des règles d'ordre psychologique. Le pratiquant doit se concentrer sur la respiration et non sur les objets. Les « pensées » apparaissent et disparaissent sans que le pratiquant s'y attache, parce qu'il doit « ramener le mental dans l'instant présent ». L'accent est mis sur la conscience des pensées pour être « ici et maintenant ». On découvre ainsi l'esprit dans « son état naturel ». On appelle cela être dans l'esprit de *shikantaza* (en français : seulement assis). Le « corps » et l'« esprit » s'unissent et le méditant vit un « profond bien-être » qui est comparable à la paix. La concentration, l'attention et la conscience sont les états cognitifs valorisés. Toute activité, même celle de la vie quotidienne, peut être une pratique religieuse, si elle est effectuée en état de « conscience dans l'instant présent », état qui caractérise l'aspect psychologique liminal de cette technique du corps.

Cette codification du corps qui met l'accent sur la concentration et l'attention à tout moment, le chant scandé et l'habit noir, nous amènent à caractériser le régime émotionnel de la pratique rituelle proposée par le bouddhisme zen de régime émotionnel froid.

La pratique rituelle du bouddhisme zen, la méditation assise, le *kinhin* ou les cérémonies se caractérisent par des techniques du corps traditionnelles, efficaces, liminales et très codifiées. Renforçant la dimension cognitive de l'attention ou de la conscience, elle transmet un régime émotionnel froid.

Cette introduction aux pratiques bouddhistes nous a fait découvrir une multitude de pratiques rituelles et de techniques du corps enseignées dans les lieux de pratique étudiés. Si elles partagent de nombreux points – différentes de la vie quotidienne, transformatrices, formelles, codifiées –, elles diffèrent en fonction du régime émotionnel transmis. À présent, nous souhaitons analyser comment les pratiquants bouddhistes les choisissent et légitiment ce choix.

2. La pratique rituelle comme reflet d'un choix personnel

Conformément à d'autres études sur le bouddhisme en Occident¹, les participants à notre enquête valorisent, dans le bouddhisme, tout particulièrement la pratique religieuse sous sa forme de pratique rituelle. Le bouddhisme vécu ainsi s'inscrit dans le cadre du religieux-vécu qui valorise les pratiques religieuses².

Pour comprendre la place de la pratique rituelle chez les personnes rencontrées, nous proposons d'étudier d'abord le processus de son choix et l'attachement à la pratique rituelle que les pratiquants construisent³. Nous le ferons principalement à travers deux témoignages.

¹ M. BAUMANN – C. S. PREBISH, *op. cit.*, p. 3 ; J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 86 ; D. P. NUMRICH, « Two Buddhisms Further Considered », *op. cit.* ; S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 59 ; L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, *op. cit.*, p. 95 ; K. K. TANAKA, *op. cit.*, p. 290-292 ; B. A. WALLACE, « The Spectrum of Buddhist Practice in the West », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *op. cit.*, p. 34.

² M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 15.

³ Voir, pour le processus de la construction individuelle du goût pour une activité loisir, le sociologue Antoine Hennion. Il théorise l'intérêt pour les pratiques d'amateurs comme un « travail sur l'attachement » (A. HENNION, « Réflexivités. L'activité de l'amateur », *Réseaux* 153/1 [2009], p. 57-78 ; A. HENNION, « Ce que ne disent pas les chiffres...Vers une pragmatique du goût », dans O. DONNAT – P. TOLILA [dir.], *Le[s] public[s] de la culture. Politiques publiques et équipements culturels*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 287-304).

2.1. La pratique rituelle comme une expérience du bonheur

Nous rencontrons Mélanie (France, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquante débutante de la *Sōka-gakkai*) lorsqu'elle débute à pratiquer au sein de la *Sōka-gakkai*. Après avoir fréquenté plusieurs séances ensemble, nous réalisons avec elle un entretien qui a lieu après plusieurs mois de pratique rituelle régulière. Elle nous affirme, à cette occasion, que c'est la récitation de *Namu Myōhō Renge Kyō* qui l'intéresse dans le bouddhisme de Nichiren et dans les activités de la *Sōka-gakkai*. Mais ce n'est pas sa propre recherche individuelle qui l'a amenée à la pratique rituelle, démarche suivie par la moitié des personnes que nous avons interviewées. Un jour, sa collègue de travail, Chantal (France, cinquantaine d'années, cadre, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*) vient lui parler dans son bureau du bouddhisme et l'invite chez elle :

« Ça [le bouddhisme] m'est un peu tombé dessus, je ne l'ai pas spécialement recherché. [...] Tout ce qui touche à la religion, je suis assez réticente en général parce que c'est pas quelque chose..., enfin, disons que c'est quelque chose qui m'intéresse, mais j'aime pas quand, je trouve que c'est plutôt quelque chose qui complique la vie. »
(Mélanie)

Malgré ses réticentes face au fait religieux, Mélanie accepte l'invitation de sa collègue. En effet, nous comprendrons plus tard, dans l'entretien, que la démarche de sa collègue s'inscrit dans la continuité de sa recherche religieuse. Baptisée et éduquée par une mère catholique, elle active cet héritage en fréquentant un groupe de chrétiens sur le campus de la faculté. Déçue, elle le quitte. Familière avec les bases du bouddhisme grâce à un cours suivi à l'université, elle suit le conseil d'une connaissance rencontrée dans le cadre des cours de sophrologie et se rend dans un centre zen à plusieurs reprises. Une fois installée à Strasbourg, elle reprend sa recherche religieuse en fréquentant de temps en temps des messes catholiques. La rencontre avec la pratique rituelle du bouddhisme de Nichiren s'insère donc dans une trajectoire biographique religieuse, dans son « itinéraire de sens » selon le concept de Lemieux¹. Nous reviendrons sur l'usage de ce concept de façon plus développée dans le chapitre 9. Sa collègue sait éveiller en elle un intérêt :

« Au début, j'ai été assez réticente [quand elle a commencé à me parler du bouddhisme], mais quand même assez curieuse, parce que dans la façon dont elle me l'a présenté, je me suis rendu compte que..., j'avais l'impression que ça ouvrait..., que c'était quelque chose de chouette pour elle, quelque chose de très positif. »
(Mélanie)

Surmontant ses réserves, Mélanie perçoit l'aspect positif de l'expérience bouddhiste de sa collègue. À cette occasion, Chantal lui présente la pratique rituelle :

¹ R. LEMIEUX, « Bricolage et itinéraires de sens », *op. cit.*

« Elle m'a montré la pratique devant moi, elle m'a montré comment ça se passait. Ça m'a..., je sais pas comment..., j'ai senti comme une énergie très positive qui sort, un truc bien, je sais pas comment..., oui, comme une énergie, une force très bienveillante, très douce qui émanait de ça. »
(Mélania)

Cette expérience positive et médiatisée par sa collègue l'amène à essayer de pratiquer à son tour : « Après avoir pratiqué, je me suis sentie super bien, j'étais bien, j'étais bien heureuse. [...] C'est plutôt mon expérience de la chose qui a fait que j'ai commencé. » Amenée à la pratique rituelle par sa collègue, Mélania affirme cependant le rôle décisif de sa propre expérience qui a transformé une vague curiosité en exercice de la pratique rituelle. Dans son discours, le soi individuel est mis en position déterminante dans le choix de la pratique rituelle. Elle revendique ainsi la liberté et l'autonomie conformément aux valeurs modernes de l'individualisme¹. Nous observons cette attitude dans d'autres études sur le bouddhisme. Comme l'explique Obadia, si les acteurs bouddhistes demandent « l'individualisme et la liberté de choix, la souplesse de l'adhésion, le libre-arbitre », c'est parce que « les récits de conversion ou les discours sur les pratiques sont des rationalisations qui s'inspirent (ou sont inspirées par) des idéologies de la communauté de référence ou d'appartenance du locuteur, mais aussi de celles de la société environnante² ».

En plus de la valeur de liberté individuelle, l'accent mis sur sa propre expérience de bonheur éclaire une autre valeur, dont le début de son engagement serait l'expression, la valeur de l'idéal moral du sujet authentique, décrite par Taylor³. En se basant sur ses sentiments, Mélania veut souligner l'authenticité de son choix de la pratique rituelle.

Aujourd'hui, elle continue à se référer à ces valeurs pour expliquer la persévérance de son engagement dans la pratique rituelle :

« Je trouve quelque chose qui me correspond bien parce que c'est..., ça reste quand même assez libre, c'est pas du tout contraignant. Je fais ça parce que j'ai envie faire ça et pas parce que je dois correspondre à un certain nombre de..., c'est pas parce que j'ai une contrainte. »
(Mélania)

L'exercice de la pratique rituelle se veut authentique et cela malgré les règles émises par l'organisation bouddhiste sur la pratique rituelle. Toute obligation est écartée. Le primat de l'authenticité s'articule ainsi avec le refus d'une contrainte sociale. Conscient de ce qui est bon ou non pour lui, le sujet pratiquant entreprend la pratique rituelle et persiste en tant que sujet individuel et authentique.

¹ A. GIDDENS, *op. cit.*, p. 14.

² L. OBADIA, « Paradoxes, utopies... », *op. cit.*, p. 305-306.

³ C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, *op. cit.*

Cependant, n'oublions pas que le choix, la liberté et l'authenticité sont des valeurs particulièrement appréciées et disponibles aux classes moyennes¹. Mélanie dispose en effet des ressources sociales (matérielles, culturelles, sociales) qui lui facilitent l'accès à la pratique rituelle bouddhiste. Rappelons qu'elle possède des connaissances sur le bouddhisme grâce à l'université et des cours de sophrologie, dont la fréquentation nécessite des ressources matérielles conséquentes. Son intérêt authentique pour la pratique rituelle est influencé aussi, à l'échelle micro-sociale et meso-sociale, par sa relation avec sa collègue qui lui présente le bouddhisme au mois de juin, période durant laquelle la *Sōka-gakkai* encourage ses pratiquants à amener de nouvelles personnes aux réunions de discussion.

De surcroît, il est important de nous arrêter sur ce que ressent Mélanie durant la pratique rituelle. Nous observons qu'elle expérimente la pratique rituelle comme un moment de bonheur, comme l'enseigne la *Sōka-gakkai*. Elle apprend à percevoir la pratique rituelle comme une activité plaisante, qui procure le sentiment de bonheur. Elle est donc déjà socialisée émotionnellement. Comme le montre le sociologue américain Howard Becker dans son étude, devenue classique, sur les fumeurs de marijuana, les sensations issues d'une pratique sont socialement apprises². Il observe que les fumeurs de marijuana s'inscrivent dans un processus de socialisation pour ressentir les effets de la marijuana comme plaisants. Ils apprennent à « planer » dans un contexte des relations sociales. Becker postule que cette expérience n'est pas automatique pour un fumeur de marijuana. Ce n'est pas la substance toxique qui l'implique *a priori*. De même, pour les activités religieuses, les sociologues Riis et Woodhead soulignent que l'adoption d'une religion implique l'apprentissage émotionnel³. Ainsi, si la justification authentique de l'intérêt pour la pratique rituelle s'accompagne d'une justification affective, liée aux sentiments intérieurs, cette affectivité exprime, chez Mélanie, un programme émotionnel propre à la *Sōka-gakkai*, un régime émotionnel chaud. Nous observons donc que les pratiquants bouddhistes s'imprègnent assez rapidement du modèle social émotionnel auquel ils s'attachent. Dans le cas de Mélanie, le bonheur devient son émotion religieuse authentique.

Toutefois, l'importance accordée à l'expérience émotionnelle n'est pas propre aux pratiquants de la *Sōka-gakkai* ou du bouddhisme. Il est nécessaire de mettre cette émotionnalité en lien avec les observations macrosociologiques d'Hervieu-Léger et de Champion, sociologues des religions. Elles soulignent la montée des émotions, de

¹ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 23, 57 ; C. TAYLOR, *Les sources du moi...*, *op. cit.*, p. 494.

² H. S. BECKER, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Préface de J.-M. Chapoulié (trad. de l'américain par J.-P. Briand – J.-M. Chapoulié), Paris, Éditions Métailié, 1985.

³ O. RIIS – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 11.

« l'authenticité affective » et de l'expérience religieuse dans la religiosité contemporaine¹. C'est le bonheur, notamment, qui occupe une place de prédilection dans la religiosité contemporaine² et plus largement dans le régime émotionnel de la modernité tardive³. Ce régime chaud de la *Sōka-gakkai* correspond également à la différenciation émotionnelle des sexes où l'expressivité est attribuée aux femmes⁴, ce qui explique en partie pourquoi Mélanie se reconnaît davantage dans le régime émotionnel de la *Sōka-gakkai*, sans chercher à approfondir son expérience du bouddhisme zen.

Mais que se passe-t-il si la pratique rituelle n'est pas vécue comme un moment de bonheur ? Ou pire encore, si l'expérience de la pratique rituelle n'est pas agréable du tout ?

2.2. Que faire d'une expérience rituelle désagréable ?

Contrairement à Mélanie, Pavel (République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen) n'a pas vécu la pratique rituelle comme une expérience plaisante au départ : « [Q]uand j'ai fait le *zazen* [médiation assise], c'était une souffrance terrible, je mourais, j'étais pris d'une crampe pendant une heure. » Il a pourtant réussi à surmonter cette mauvaise expérience et à construire un intérêt durable pour la pratique rituelle.

Pour comprendre son expérience, il faut savoir que l'exercice de la pratique rituelle est un aboutissement d'une biographie personnelle de la recherche de sens, commencée à l'adolescence et poursuivie à travers les structures de plausibilités religieuses. Issu d'une famille qu'il qualifie d'« athée », comme tous les pratiquants d'origine tchèque, il n'a pas pu trouver de ressources religieuses dans sa socialisation primaire. Il a donc été obligé de chercher de son côté, ce qu'il a fait à travers des lectures. Dans les livres, il découvre le bouddhisme, montrant ainsi que la médiatisation propre à la modernité tardive devient un instrument important de la transmission religieuse contemporaine. Sous l'influence de ces livres, Pavel décide de commencer à pratiquer et, comme cela est demandé, dans un collectif. Il se lance dans la recherche d'un groupe, passe d'abord par un centre de la *Diamond Way* et en sort déçu :

« J'y suis allé, mais c'était... C'est pas mon style, trop de couleurs partout, un million de divinités, la récitation de mantra. J'avais l'impression que ça n'avait pas de sens [rire] J'ai

¹ F. CHAMPION – D. HERVIEU-LEGER, « Présentation », dans F. CHAMPION – D. HERVIEU-LEGER (dir.), *op. cit.*, p. 7.

² F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 98.

³ O. RIIS – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 185.

eu l'impression d'être au milieu des extraterrestres. Je me disais que c'était pas mon chemin [rire]. »
(Pavel)

Prononçant un jugement de goût sur le « style » de ce centre – sur la matérialité, sur la façon de pratiquer et de socialiser –, dubitatif sur le sens de la pratique rituelle proposée, il refuse d'inscrire la pratique rituelle de la *Diamond Way* dans son itinéraire de sens personnel, d'en faire, en termes bouddhistes, son « chemin ». Il continue cependant sa recherche sur le bouddhisme. Après avoir déterminé que le zen lui « était sympathique » et avoir vu un dépliant avec Kaisein, maître de la *Sótó Zen ČR*, il cherche le zen sur internet. Notons que pour Pavel, sa recherche autonome à travers des livres et internet est favorisée par son appartenance aux classes moyennes qui lui donne accès à des ressources culturelles et matérielles.

Sur internet, il trouve deux organisations du bouddhisme zen et choisit d'abord la *Sótó Zen ČR*. En se rendant dans son centre, il commente sa première impression : « [J]'ai été tout de suite capté, cela m'a tout de suite parlé. » Pour Pavel, l'expérience zen était une expérience affective qui a touché son for intérieur. Le choix de la pratique rituelle devient ainsi validé par le sujet authentique. Cependant, nous savons qu'il a souffert durant la pratique rituelle. Mais cette expérience apparaît contrebalancée par une expérience socialement plaisante : « [S]implement, ça m'a donné une bonne impression, le groupe, les gens étaient normaux, sympathiques, surtout grâce à Tomek [virtuose bouddhiste]. » Il semblerait effectivement que ce soit grâce au collectif bouddhiste qu'il commence à pratiquer. À un autre moment de l'entretien, il précise :

« Au départ, c'était très douloureux et j'ai pas non plus été sûr si oui ou non. C'était occasionnel. Il y a aussi des gens qui viennent faire le zazen [méditation assise] une fois par an. Alors, c'était comme ça au début. Et puis j'ai acquis une sorte de motivation de venir plus souvent, j'ai connu mieux les gens, on est ainsi devenu plus amis. »
(Pavel)

Pour Pavel, ce qui est décisif pour la continuité de sa pratique rituelle zen, ce sont plus particulièrement les relations sociales et personnelles au sein du collectif bouddhiste. Les autres pratiquants deviennent « les autres qui comptent ». L'attachement à la pratique rituelle se fait donc à travers la sociabilité bouddhiste.

Durant l'entretien, ressort une autre motivation à s'engager dans la pratique rituelle : « [A]u départ, je l'ai pris comme une sorte de thérapie, pour être mieux. Je me disais que ça me calmerait. Mais j'ai renoncé à ce but parce que j'ai eu l'impression que ça ne m'aidait pas, mais cela a laissé quelque chose, quelque chose d'indescriptible. » L'authenticité de l'engagement se conjugue à une approche pragmatique de la pratique rituelle, entreprise comme une forme de relaxation pour se calmer. Face à l'échec de sa conception d'une efficacité immédiate, il en adopte une autre, celle d'une efficacité transformatrice de la

pratique rituelle religieuse qui lui donne une vision religieuse, pragmatique et orthodoxe de l'efficacité à long terme. La pratique rituelle devient « un chemin vers une sorte de connaissance suprême », vers un but à la fois religieux et pragmatique. Comme le dit McGuire, le religieux vécu doit être cohérent de façon pragmatique, il doit être efficace et permettre d'atteindre un objectif¹. Pour Pavel, en l'occurrence, ce but est ce que nous développerons systématiquement dans le chapitre 9, l'idéal de la réflexivité bouddhiste.

Cet accent mis sur la réflexivité et le calme correspond au régime émotionnel froid du bouddhisme zen que Pavel a intégré. Au lieu d'évoquer le bonheur, il nous parle du calme et de la sagesse qui représentent un autre versant des émotions typiques pour la modernité tardive, celui du refroidissement émotionnel². De plus, Riis et Woodhead argumentent que cette forme émotionnelle est particulièrement associée aux représentations sociales de la vie émotionnelle des hommes³. Ainsi, pour Pavel, le fait d'appartenir au sexe masculin le prédispose à apprécier davantage le régime émotionnel froid du zen que celui du bouddhisme tibétain.

Mais toutes les formes de pratiques rituelles ne sont pas appréciées par les pratiquants, même au bout de quelques années de la pratique. De l'ensemble des pratiques rituelles, se détachent notamment celles qui sont appelées « rituels » dans le bouddhisme tibétain et « cérémonies » dans le bouddhisme zen.

2.3. Les cas problématiques des « rituels » et des « cérémonies »

Les avis des pratiquants sont partagés pour ce qui concerne les pratiques rituelles collectives de type « cérémonies » zen ou « rituels » tibétains. Leur validation authentique, affective ou pragmatique semble donc moins évidente⁴, notamment pour les débutants et les personnes éloignées du collectif. Nous pouvons l'observer dans le discours d'Yves (France, cinquantaine d'années, bac+2, profession libérale, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain). Il n'arrive pas à trouver du plaisir dans les rituels : « [Ç]a ne me passionne pas, ça m'intéresse pas, pour faire des offrandes, lancer du riz, ça me rejoint pas, ça ne me fait pas vibrer. » Faute d'émotions subjectives et authentiques, Yves n'arrive pas à s'attacher aux rituels. Il les tolère simplement. Nous attribuons cette attitude à la distance qu'il maintient

¹ M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 15.

² O. RIIS – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 176-186.

³ *Ibid.*, p. 185.

⁴ Cf. les réticences chez les pratiquants néo-hindous (V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 147-148).

avec le collectif bouddhiste. Fréquentant les rencontres de la *Bodhicharya France* depuis cinq ans, il va peu au temple et refuse une plus grande implication collective.

Par contre, nous constatons que la socialisation dans les cérémonies zen a été plus réussie chez Maryline (France, quarantaine d'années, doctorat, cadre, pratiquante débutante du bouddhisme zen). Pratiquant la méditation dans un cercle non confessionnel depuis plusieurs mois, elle décide de participer avec son mari au séminaire au temple zen. Alors qu'elle approuve la méditation assise de *zazen*, elle exprime d'abord une opinion mitigée quant aux cérémonies : « [C]e weekend nous a beaucoup plu, même si on était un peu désarçonnés par les espèces de petits cérémoniaux, par exemple au repas, il y avait toute une codification dont on n'était pas au courant. »

Mais elle finit par en donner une appréciation positive par un jugement de goût : « [L]es repas en silence, ça nous a aussi super plu. [...] Les repas en silence, j'ai adoré [...], c'est tellement bien, tu manges en conscience, tu te remplis pas, tu bouffes pas. » Puis, elle ajoute pour d'autres cérémonies :

« Les cérémonies-là, on a fait une cérémonie de commémoration pour les victimes de Fukushima avec les chants, les instruments de musique, cette espèce d'énorme cloche, c'est magnifique, il y avait un tambour aussi, haaa [rire]. J'arrivais pas à profiter des chants, de la musique et en même temps de suivre les paroles parce que ça, c'est aussi assez technique, si tu perds une ligne, après c'est fichu. À un moment, je me suis dit : "Tant pis pour le texte, je vais profiter, m'imprégner de ça." Et c'était super, c'était génial, j'ai vraiment adoré. »

(Maryline)

Maryline passe d'une activité étrange à une activité émotionnelle forte de développement réflexif sur elle-même. L'approbation affective et authentique s'accompagne alors d'une validation pragmatique et émotionnelle¹.

Selon nous, la place ambiguë des rituels et des cérémonies est en lien avec la domination de la pratique de récitation ou de médiation dans les pratiques rituelles et qu'il faut associer à la classe sociale d'appartenance. Il faut prendre en considération la manière dont les classes moyennes s'expriment à travers le corps et la pratique religieuse corporelle. Le sociologue allemand, Norbert Elias, montre que, dans le processus historique de la civilisation, nous assistons à une évolution des sensibilités sensorielles et affectives à partir du XVI^e siècle, à savoir à la maîtrise grandissante des réactions émotionnelles, corporelles et du comportement². Le corps individuel devient de plus en plus discipliné dans ses expressions quotidiennes, dans la manière de se moucher, de se tenir à table, de déféquer, etc. Les pulsions et les passions sont réprimées ou privatisées, en quelque sorte par

¹ Cf. l'acceptation du rituel comme un « moyen efficace » chez les pratiquants néo-hindous (V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 150).

² N. ELIAS, op. cit.

autodiscipline, tout d'abord dans l'aristocratie et puis dans la bourgeoisie, avant de se répandre ensuite dans toutes les couches sociales.

Les recherches sur les pratiques religieuses montrent cette même tendance à une disciplinarisation corporelle plus importante dans les classes moyennes que dans les classes populaires. Le sociologue Jens Köhrsen, dans son étude sur les pentecôtistes latino-américains, affirme que les expressions religieuses des classes populaires sont plus émotionnelles et expressives, incluant des chants populaires, des cris, de la glossolalie, le don des langues, que celles des classes moyennes qui se caractérisent par un style plutôt posé et calme¹. Leurs Églises ne pratiquent ni l'exorcisme, ni la glossolalie. Les manifestations physiques sont absentes des services religieux, y compris les chants passionnés, tandis que la pratique intellectuelle est privilégiée. Alors que les croyants des classes populaires jugent les services des classes moyennes ennuyeux ou sans puissance, les croyants des classes moyennes reprochent aux croyants des classes populaires leur trop grande émotion. L'analyse de Köhrsen corrobore les observations de Slater selon qui la bourgeoisie contemple, alors que les classes populaires célèbrent corporellement².

Les observations de Köhrsen expliquent également pourquoi les pratiquants bouddhistes privilégient les pratiques rituelles de méditation ou de récitation aux cérémonies ou rituels plus bruyants et théâtralisés. S'ils sont appréciés, c'est parce qu'ils restent minoritaires dans l'ensemble des pratiques rituelles et sont interprétés par rapport à la transformation psychologique subjective, comme les pratiques rituelles plus posées.

Choisissant et validant la pratique rituelle bouddhiste par les références au sujet affectif, authentique et pragmatique, les pratiquants s'y engagent en incorporant, dans le sens d'intégrer par le corps (en anglais : *embody*), également le régime émotionnel associé. Les préférences émotionnelles de retrait corporel les prédisposent à accepter plutôt les pratiques rituelles méditatives que cérémoniales. Nous nous proposons à présent de questionner les modalités de l'incorporation des pratiques rituelles de récitation et de méditation.

¹ J. KÖHRSEN, « Religious Tastes and Styles as Markers of Class Belonging. A Bourdieuan Perspective on Pentecostalism in South America », *Sociology* 52/6 (2017), p. 1-17.

² D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 57.

3. L'incorporation orthopraxique et le bricolage

Nous avons vu dans le début de ce chapitre que les organisations bouddhistes enseignent des pratiques rituelles codifiées et laissent relativement peu de place aux ajustements individuels. Il est pourtant important d'étudier comment ces pratiques rituelles sont incorporées dans le religieux-vécu subjectif.

Notons d'abord que les pratiquants bouddhistes séparent formellement les pratiques rituelles de la vie quotidienne comme le font les enseignements bouddhistes orthodoxes. Dana (République tchèque, quarantaine d'années, licence, profession libérale, pratiquante expérimentée du bouddhisme tibétain) nous dit à ce sujet : « [L]a pratique n'est pas quelque chose qui devrait être séparé de la vie. » Cet idéal de l'unité entre la pratique rituelle et le vécu quotidien montre qu'il s'agit bien de deux activités différentes.

Pour les pratiquants, les pratiques rituelles sont des techniques du corps comme le montre l'usage répandu des termes « techniques » ou « méthodes » à leur sujet. En tant que technique du corps, les pratiques rituelles sont incorporées en fonction de différentes dimensions. En effet, il semble que l'expérience individuelle bouddhiste est dans la continuité de la séparation cartésienne¹ du corps et de l'esprit. Ainsi, nous proposons d'analyser l'incorporation des pratiques rituelles à travers la dimension physique et psychologique des techniques rituelles du corps².

3.1. L'incorporation des techniques rituelles du corps

3.1.1. L'incorporation orthopraxique de la dimension physique

La dimension physique des pratiques rituelles est relativement peu thématifiée. Un des témoignages les plus explicites est celui de Nadine (France, cinquantaine d'années, diplôme non renseigné, cadre, pratiquante débutante du bouddhisme zen). Elle expérimente la méditation assise de la manière suivante : « En assise, je suis sans arrêt à reprendre ma position, me dire : "Qu'est-ce que je sens ?" "Qu'est-ce que je sens pas ?" "Est-ce que

¹ B. S. TURNER, *The Body and Society. Explorations of Social Theory*, Los Angeles – London – New Delhi – Singapore, Sage, 2008³, p. 6 ; M. L. LYON, *op. cit.*, p. 83-101.

² Nous constatons toutefois relativement peu de témoignages détaillés sur l'expérience de la pratique rituelle elle-même, surtout pour son aspect physique. Une des raisons peut être la place secondaire attribuée au corps.

j'entends vraiment la respiration ?" "Est-ce que je suis vraiment dans le temps ?" Et c'est pas toujours tellement évident. » Nadine cherche continuellement à discipliner son corps, sa posture et sa respiration, en respectant très précisément les enseignements.

En effet, les pratiquants nous font souvent part de la nécessité de s'habituer à la pratique rituelle et de s'y entraîner avant d'en acquérir l'habitude, comme Pierre (France, doctorat, cadre à la retraite, pratiquant avancé et moine du bouddhisme zen). En tant que pratiquant avancé, il arrive à être conscient de son corps lors de la pratique rituelle, ce qu'il nous explique en nous racontant une expérience corporelle :

« [D]ans le zen, tu t'apprends vraiment à te sentir. J'ai fait l'expérience à l'époque quand j'étais au dōjō [centre], il faisait très chaud, en été, il y avait pas un bon vitrage à l'époque, donc moi, j'avais le kimono et rien en dessous. Et pendant le zazen [méditation assise], il y avait une boule de sueur qui se forme, qui coule doucement [rire]. Tu bouges pas, c'est un truc que t'arrives jamais, tout de suite tu fais ça (il fait le geste de la main pour se débarrasser de la sueur). »
(Pierre)

Pierre réussit à détacher son attention de la technique du corps pour prendre conscience de son corps différemment. Il montre de façon explicite le caractère liminal de cet aspect mécanique de la technique du corps bouddhiste.

Ce type de récit reste toutefois plutôt exceptionnel parmi les différents témoignages recueillis. Ce sont surtout les références récurrentes à la douleur causée par la pratique rituelle, avec les observations du terrain, qui montrent l'effort d'autocontrôle et d'autocorrection que suppose l'incorporation orthopraxique de la dimension physique.

Pour encourager l'orthopraxie, les pratiquants plus avancés et les virtuoses bouddhistes corrigent d'ailleurs directement la posture de la personne, comme le fait le moine de la *Sōto Zen ŐR* pour notre dos¹, ou en donnant des conseils. Dans une autre situation observée, lors de la séance de la *Sōka-gakkai*, à la fin de la récitation collective qu'elle dirige, Céline, vingtaine d'années et pratiquante expérimentée, se tourne vers Ludovine, vingtaine d'années et pratiquante avancée. Elle demande à cette responsable du groupe de jeunes filles si elle peut éteindre la bougie alors que l'autel est encore ouvert. Ludovine lui répond : « Oui, mais en dehors de l'autel, à une certaine distance pour ne pas faire l'ombre au parchemin² ».

De manière générale, les personnalisations de l'aspect mécanique sont plutôt occasionnelles³, liées à l'état de la santé de la personne ou à des occasions particulières. On pratique ainsi debout, allongé, assis, avec les mains simplement posées sur les genoux, en

¹ Journal de terrain de la *Sōto Zen ŐR*, le 17/02/2011.

² Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 13/02/2011.

³ Il serait toutefois nécessaire d'approfondir cette question en étudiant davantage des détails – les positions précises des pieds ou des mains – pour observer les variations qui respectent l'orthopraxie, mais reflètent également l'appropriation personnelle comme le propose l'anthropologue Marie-Laure Boursin dans son étude de la prière musulmane (M.-L. BOURSIN, « À l'heure de la prière. Entre pratiques et expérimentations », *Ethnologie française* 168/4 [2017], p. 623-636).

marche, etc. Ces ajustements sont surtout évoqués par les pratiquants du bouddhisme tibétain ou de la *Sōka-gakkai* :

« [D]urant la marche, tu dis des mantras “om mani padme hounḡ” (en sanskrit : om maṇi padme hūṃ) ou “karmapa tchenno”. Du coup, tu es simplement tout le temps dans le courant de la bénédiction. C’est une des méthodes par laquelle tu peux maintenir le niveau atteint par la méditation durant la vie quotidienne. »
(Radek)

Radek (République tchèque, trentaine d’années, étudiant, chef d’entreprise, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain) indique la récitation bouddhiste lorsqu’il marche dans la rue. Ainsi, les pratiquants bouddhistes cherchent l’orthopraxie de la dimension physique des techniques rituelles du corps, incorporant sa liminalité et n’introduisant les personnalisations que de manière restreinte et occasionnelle.

3.1.2. L’incorporation orthopraxique de la dimension psychologique

Dans un premier temps, pour certaines techniques du corps, il faut incorporer les mots, les phrases, voire des textes entiers en différentes langues, ce qui n’est pas évident comme en témoignait précédemment Maryline pour le zen, ou l’indique Mélanie déjà citée dans le sous-chapitre précédent : « [J]e déchiffrais des textes et j’ai eu vraiment beaucoup de mal, c’était un vrai effort, [...] c’était assez difficile, de lire des suites des syllabes, j’ai trouvé ça un peu ardu au début. » Grâce à l’effort déployé, elle maîtrise dorénavant le texte de *gongyō* – les répétitions du *mantra* avec les passages du *Sūtra du lotus* – sans songer à d’autres personnalisations que la pratique raccourcie et permise par l’organisation de *daimoku* – la répétition du *mantra* seule.

Dans un deuxième temps, la dimension psychologique concerne surtout un état d’esprit particulier. Pour Nadine, elle évoque dans son témoignage ci-dessus l’aspect psychologique de la technique du corps rituelle, en abordant une sorte de parole intérieure qu’elle mène avec elle-même au sujet de ses sentiments. Il s’agit, en référence à l’analyse de la sociologue Margaret S. Archer, d’une réflexivité langagière de la « conversation intérieure¹ » (en anglais : « *internal conversation* »). Lors de cette réflexivité, l’individu se parle à lui-même intentionnellement. La disciplinarisation corporelle permet à Nadine d’avoir des perceptions émotionnelles tout en déclenchant en même temps une démarche réflexive.

¹ M. S. ARCHER, *Making our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 1-6.

Cette réflexivité langagière n'est qu'une variante de la dimension psychologique vécue par les pratiquants lors de l'exercice des techniques rituelles du corps. De plus, il semblerait qu'elle ne représente qu'une étape qui devrait être progressivement surmontée. La remarque d'Alena (République tchèque, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante débutante du bouddhisme zen) nous éclaire sur ce sujet :

« En fait les idées de toute la journée se suivent et tu te dis : "Mon Dieu, j'ai pas encore travaillé sur ça et pourquoi non ?". Et je devrais pas y réfléchir, mais c'est une méthode que j'ai ressentie qu'elle fonctionnait. Peut-être que les autres de notre dōjō [centre] te diront que ça devrait être fait autrement, mais je le dis comme c'est. [sourire]
(Alena)

Alena personnalise la dimension psychologique de la technique de corps de la méditation assise de *zazen* en direction de la réflexivité dialogique, tout en étant consciente que son approche est hors normes. En effet, son témoignage est exceptionnel : elle est consciente de la transgression de la règle et s'y prête délibérément. Elle se permet ces personnalisations probablement parce qu'elle ne pratique que depuis un peu plus d'un an.

Les pratiquants cherchent plutôt à s'approcher de la règle psychologique qui permet à la concentration de se transformer en une autre forme de réflexivité. Dominique (France, trentaine d'années, bac+2, employée, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain) explique le mieux cette réflexivité de la pratique rituelle : « [C]'est vrai que déjà d'arriver à voir..., de ne pas..., de lâcher prise pour sa pensée, c'est déjà la base ». Il faut d'abord savoir se concentrer. Puis, la concentration passe à une forme de réflexivité qui n'est pas intellectuelle :

« [E]t après tu peux arriver à orienter, c'est-à-dire en fonction de ce que tu veux, comment dire ça..., de ce que tu veux aborder comme aspect dans ta pensée, mais sans justement analyser comme on fait en général, de façon rationnelle. [...] Ça m'a demandé une discipline parce que j'ai dû essayer d'arrêter de réfléchir comme je réfléchissais, c'est dur, parce que la pensée, elle vient, ...et d'arrêter de réfléchir, d'arrêter d'analyser. Au début, ça était dur, j'arrivais pas à méditer. »
(Dominique)

En se disciplinant cognitivement, Dominique apprend progressivement à passer de la concentration à une réflexivité qui diffère de la vie quotidienne, à une réflexivité liminale. Dans le langage bouddhiste, on peut conceptualiser cette réflexivité en parlant d'une vigilance ou d'une conscience. C'est l'« être dans le temps » de Nadine.

Cette réflexivité semble toutefois être davantage un idéal qu'un état permanent acquis par les personnes interrogées¹. Même les pratiquants avancés n'arrivent pas toujours

¹ Atteindre cette réflexivité est également difficile à cause du caractère particulier de la pratique bouddhiste, qui n'est pas agréable à tout le monde, comme le remarque le sociologue Slater : « *The central skill [...] is staying alert, awake and interested through what is ostensibly extraordinarily, crushingly boring* » (D. SLATER, « The Ethics of Routine Consciousness. Tedium and Value », dans E. SHOVE – F. TRETSMANN – R. WILK [dir.], *Time, Consumption and Everyday Life. Practice, Materiality, Culture*, Oxford – New York, Berg, 2009, p. 224).

à l'atteindre comme l'indique Viktor, trentenaire et pratiquant du bouddhisme tibétain : « On commence à se concentrer mieux [avec le temps], mais cela ne veut pas dire que l'esprit ne court plus¹ », nous dit-il lors de notre discussion sur nos problèmes de concentration. Par conséquent, le développement du corps ritualisé se poursuit dans le temps avec des obstacles occasionnels, à cause de l'endormissement, de la fatigue ou d'autres soucis quotidiens. De cette manière, l'orthopraxie cognitive s'apprend avec le temps et varie au quotidien².

Apprises et exercées dans un contexte collectif, les pratiques rituelles représentent pour les pratiquants des phénomènes totaux qui impliquent le social, le physique et le psychologique. Ce sont donc des pratiques holistes centrées tant sur le corps que sur l'esprit³ comme les pratiques holistes typiques pour le religieux-vécu⁴.

De la même manière que les pratiquants cherchent à incorporer la dimension physique et liminale des techniques rituelles du corps, ils s'efforcent de discipliner leur cognition pour arriver à l'état idéal de réflexivité liminale. Ils prônent ainsi l'approche orthopraxique de la pratique rituelle.

3.2. Entre l'orthopraxie et le bricolage

3.2.1. L'orthopraxie contre le bricolage

D'importants efforts disciplinaires sont nécessaires pour permettre aux pratiquants d'incorporer ces techniques rituelles du corps codifiées par les organisations bouddhistes⁵. En effet, les différentes facettes sensorielles – visuelles, auditives, olfactives, tactiles,

¹ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 21/02/2011.

² Cf. M. L. BOURSIN, *op. cit.*, p. 628.

³ L'incorporation subjective, progressive et disciplinée des techniques de corps bouddhistes est toutefois un domaine d'étude empirique encore sous-analysé. Dans l'article théorique de John Hockey et Jacquelyn Allen Collinson, une approche intéressante est proposée par l'analyse empirique de l'incorporation dans le domaine sportif. En résumant l'état actuel de la recherche, ils suggèrent de développer les travaux scientifiques sur la phénoménologie carnale de sportifs, pour leur corps perceptif avec l'étude de différentes dimensions psychologique et physique du mouvement (le bonheur ou le rythme du corps), auditive, visuelle, olfactive, haptique (J. HOCKEY – J. A. COLLINSON, « Grasping the Phenomenology of Sporting Bodies », *International Review for the Sociology of Sport* 42/2 [2007], p. 115-131). Leur point de départ est la phénoménologie de la perception des expériences sensorielles du philosophe Maurice Merleau-Ponty (M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*). Un exemple de l'analyse détaillée de l'incorporation d'une pratique sportive est le travail du sociologue français Loïc Wacquant (L. J. D. WACQUANT, *op. cit.*). Pour le religieux, voir M. WILKINSON – P. ALTHOUSE, « The Embodiment of Prayer in Charismatic Christianity », dans G. GIORDAN – L. WOODHEAD (dir.), *A Sociology of Prayer*, Surrey – Burlington, Ashgate, 2015, p. 153-167.

⁴ M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 98.

⁵ Cf. K. DOBBELAERE, « Soka Gakkai. Processus de conversion et d'intégration », dans L. VOYE (dir.), *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux : hommage à Jean Remy*, Bruxelles, De Boeck Université, 1996, p. 218-219.

émotionnelles – ne sont pas éliminées, mais se trouvent disciplinées. À ce niveau d'analyse de l'expérience individuelle, nous voyons la discipline bouddhiste davantage en termes d'ascèse¹ wébérienne de la maîtrise de soi systématique et rationnelle², ou plutôt réflexive, que de disciplinarisation foucaultienne d'un corps docile³. Le philosophe français Michel Foucault analyse la place de la disciplinarisation et de la rationalisation du corps dans l'émergence des institutions modernes comme les prisons. Le corps individuel est contrôlé pour devenir docile, plus utile, plus malléable. C'est un corps assujéti par l'institution :

« [D]ans nos sociétés, les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine "économie politique" du corps : même s'ils ne font pas appel à des châtiments violents ou sanglants, même lorsqu'ils utilisent les méthodes "douces" qui enferment ou corrigent, c'est bien toujours du corps qu'il s'agit – du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission.⁴ »

Par notre approche wébérienne, nous cherchons à souligner le côté subjectif de l'activité au détriment de l'assujétissement aux techniques disciplinaires. Les pratiquants sont vus comme techniciens qui reproduisent les pratiques rituelles de la manière la plus fidèle, dans une logique de discipline. Dans cette logique disciplinaire, la routinisation caractérise l'incorporation du savoir-faire formel bouddhiste avec peu de place laissée à la personnalisation et l'invention.

Pour encourager cette discipline, ou à cause des problèmes avec elle, quelques pratiquants font référence aux pratiques bouddhistes personnelles comme Émilie (France, vingtaine d'années, licence, sans activité professionnelle, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain). Après l'emménagement chez son partenaire non bouddhiste, elle n'a pas su reprendre, dans sa nouvelle situation de vie, son habitude de méditer. Sans activité professionnelle, elle trouve toutefois que son temps est accaparé par la présence de l'autre. En raison de ses difficultés à pratiquer de façon prescrite, elle a mis en place une forme personnelle de la pratique bouddhiste : « Je m'étais fait un petit papier "attention vigilance". » En effet, les post-its de ce type sont collés partout dans son appartement, dans la cuisine, sur son ordinateur, etc.

Cependant, la disciplinarisation est plutôt associée à la vision orthopraxique de l'incorporation rituelle. La question traditionnelle des sciences des religions sur l'orthodoxie se pose pour les pratiques rituelles en termes d'orthopraxie. Šárka (République tchèque, vingtaine d'années, étudiante, pratiquante débutante) résume bien cette attitude répandue et la plus explicitement revendiquée par les pratiquants de la *Sōka-gakkai*⁵ et de la *Diamond*

¹ Cf. pour la *Sōka-gakkai* L. HOURMANT, « Ascèse, rationalité, modernité en contexte oriental. Le bouddhisme de la Soka Gakkai », *Social Compass* 36/1 (1989), p. 83-94.

² M. WEBER, *L'éthique protestante...*, op. cit.

³ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ Cf. L. HOURMANT, « La relation à l'objet sacré dans un culte néo-bouddhique. La Sōka Gakkai française », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 12 (1993), p. 158.

Way. Lorsque nous l'interrogeons sur les traits tibétains de la pratique bouddhiste, elle nous dit:

« Sherab [maître] avec un tambour. [rire] Ils [maîtres] savent qu'elles [exercices fondamentaux] fonctionnent. Je leur fais confiance que si je médite à l'aide de ces choses-là [des objets comme tambour, chapelet ou symboles comme yidam], ce serait mieux. Je ne vais pas inventer mes propres méditations, Dieu sait ce qui m'arriverait. »
(Šárka)

Šárka est loin de valoriser une personnalisation des pratiques rituelles. Elle accepte l'absence de l'improvisation et de l'adaptation individuelle. Elle défend donc l'orthopraxie, le respect des règles doctrinales dans l'exercice de la pratique rituelle. Cela est en adéquation avec les observations des sociologues des religions sur l'orthopraxie dans le religieux-vécu contemporain¹. Ainsi, les pratiquants, même les débutants, approchent l'exercice des pratiques rituelles dans un état d'esprit orthopraxique.

Cette valorisation de l'orthopraxie est sous-tendue par deux dynamiques. Premièrement, l'orthopraxie est acceptée parce qu'elle assure l'efficacité des pratiques rituelles. Šárka reflète une fois de plus cette approche pragmatique des pratiques rituelles. Deuxièmement, l'orthopraxie est basée sur la tradition : les pratiques sont jugées efficaces parce qu'elles ont été transmises par les maîtres. Tant les organisations que les pratiquants se réfèrent à la légitimité traditionnelle². Il s'ensuit que la tradition comme telle n'est pas refusée dans la religiosité contemporaine contrairement aux opinions répandues sur la détraditionnalisation du religieux³. La tradition devient même une des sources de confiance en l'efficacité des pratiques rituelles. L'orthopraxie possède ainsi un fondement pragmatique et traditionnel.

En même temps, une telle importance de l'orthopraxie contredit une des caractéristiques historiques du religieux-vécu dont parle McGuire, le bricolage¹.

3.2.2. Le bricolage des pratiques corporelles

Si l'orthopraxie est une norme pour l'exercice des pratiques rituelles bouddhistes, elle trouve certaines limites dans les itinéraires de sens individuels. Nous proposons de les étudier.

¹ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 99 ; voir aussi D. MEINTEL, « Religious Collectivities in the Era of Individualization », *Social Compass* 61/2 (2014), p. 202.

² Cf. F. Lenoir, *Le bouddhisme en France, op. cit.*, p. 227-228, 230.

³ Partridge montre l'importance de la tradition également pour la religiosité individualisée de *New Age* (C. PARTRIDGE, « Truth, Authority and Epistemological Individualism in New Age Thought », dans D. KEMP – J. R. LEWIS [dir.], *Handbook of New Age*, Leiden – Boston, Brill, 2007, p. 246-247).

Rares sont les pratiquants qui exercent régulièrement deux pratiques rituelles issues de deux bouddhismes différents. Quelques-uns mentionnent des pratiques issues d'autres religions comme Alena² qui suit des cours de yoga dans un contexte religieux. Elle y trouve des effets relaxants, le sentiment d'être présente, l'apprentissage par l'exemple de l'enseignante, les mêmes éléments de développement réflexif et émotionnel qu'elle recherche dans le bouddhisme zen.

Un autre exemple est celui donné par le couple d'Yves³ et de Béatrice (France, cinquantaine d'années, profession libérale, pratiquante expérimentée du bouddhisme tibétain) qui pratiquent le christianisme à la suite d'une éducation chrétienne primaire et une démarche personnelle à l'âge adulte. Béatrice commente sa relation au christianisme par rapport au bouddhisme : « [Dans le christianisme] on médite sur les textes. Voilà, ils ont plus travaillé le côté mental en Occident, alors que le bouddhisme nous apporte justement une approche plus intuitive, plus ressentie, et je trouve ça très complémentaire ». Tant le christianisme que le bouddhisme permettent le développement réflexif de l'individu de deux manières distinctes, mais complémentaires.

Nos données montrent que les pratiquants restent très orthopraxiques même par rapport à d'autres pratiques religieuses. Ils sont plus orthopraxiques que leurs prédécesseurs religieux des décennies passées pour lesquels l'hétérogénéité religieuse était une norme. Les quelques cas concernés par d'autres pratiques religieuses ne les mélangent pas aux pratiques bouddhistes pour en créer une nouvelle forme syncrétique. Ils exercent plutôt une double pratique rituelle des éléments complémentaires.

En sociologie des religions, nous disposons du terme de bricolage pour ce phénomène. Son usage dans notre étude nécessite toutefois des précisions. Cette notion est issue des travaux de l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss : le bricoleur fait un travail manuel en se servant de différentes pièces et outils⁴. En sociologie des religions, le bricolage est repris pour qualifier la construction individuelle d'un système de croyances à partir de différentes sources, en fonction de la subjectivité individuelle⁵. Le bricolage concerne donc surtout le domaine des croyances comme l'écrit Luckmann :

« La conséquence importante de cette situation [du choix libre du religieux] est le fait que l'individu constitue non seulement son identité personnelle, mais aussi son système individuel de la signification ultime. [...] Ces systèmes individuels de la signification ultime ont par conséquent tendance à être à la fois syncrétiques et vagues par rapport au modèle "officiel" qui pour sa part est internationalisé avec du sérieux. »⁶

¹ M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 185-193.

² République tchèque, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante débutante du bouddhisme zen.

³ France, cinquantaine d'années, bac+2, profession libérale, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

⁴ A. DAWSON, *Sociology of religion*, *op. cit.*, p. 130.

⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁶ « An important consequence of this situation is that the individual constructs not only his personal identity but also his individual system of "ultimate" significance. [...] The individual systems of "ultimate" significance tend to be, therefore, both

Pour Luckmann, chaque individu construit son propre système syncrétique de signification. Mais la question est plus complexe chez les pratiquants bouddhistes étudiés. Nos données montrent un système derrière le bricolage des pratiquants bouddhistes étudiés.

En outre, pour éclaircir la question du bricolage, il faut également prêter attention à d'autres pratiques souvent mises en avant dans les discours des pratiquants sans qu'elles soient religieuses, point que nous allons maintenant aborder.

En inscrivant le bricolage dans les itinéraires individuels de sens où il reflète l'expérience vécue¹, Lemieux nous permet d'élargir la notion à d'autres pratiques qui donnent du sens à l'individu. Le phénomène qui semble plus répandu est celui de l'appropriation conjointe des pratiques bouddhistes et des pratiques corporelles comme arts martiaux, cérémonie du thé, technique d'Alexandre, yoga non religieuse, etc. Les pratiquants tchèques, surtout ceux du bouddhisme zen, y participent également comme Petr (République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant avancé du bouddhisme zen). Il pratique tous les jours, juste après la méditation bouddhiste, un art martial chinois « pour se développer » et surmonter sa peur, les éléments qu'il retrouve également dans le zen. Monique (France, cinquantaine d'années, baccalauréat, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*) constate au sujet du yoga : « [C]'est comme la pratique, pour s'apaiser, c'est bien. C'est un bon complément pour s'accepter, intégrer son corps, un peu pareil comme le bouddhisme. » Monique cherche, dans le yoga, la relaxation et la confiance en soi comme pour son engagement bouddhiste, et une conscience plus accrue de son corps en complément du bouddhisme, c'est-à-dire un développement réflexif, émotionnel et corporel.

Josh (France, cinquantaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen) va dans une direction semblable en parlant de la technique d'Alexandre qu'il pratique depuis des années :

syncretistic and vague in comparison with an "official" model internalized au sérieux. » (T. LUCKMANN, *op. cit.*, p. 99, traduction personnelle).

¹ R. LEMIEUX, « Bricolage et itinéraires de sens », *op. cit.*

« Moi, j'ai l'impression que ça [méditation assise de zazen] donne, par exemple, beaucoup plus de clarté d'esprit. Quand tu ressors après, surtout si tu en avais une certaine quantité, on ne voit plus les choses pareilles. Ça a un effet refigurant, mais je ne m'assois pas en me disant c'est parce que ça me...si je vais me concentrer sur ça...mais.... C'est assez flou. Je t'avais parlé de la technique d'Alexandre parce que je continue les deux en parallèle et j'ai un peu de mal à défaire des effets des uns et des autres parce que c'est très proche. »
(Josh)

Le *zazen* et la technique d'Alexandre, deux pratiques corporelles, ont en commun pour Josh le développement de sa réflexivité, à tel point qu'il n'arrive pas à distinguer les effets de l'une par rapport à ceux de l'autre.

Quelques pratiquants, notamment en France, ont également recours, occasionnellement ou de façon régulière, à la psychanalyse ou fréquentent des psychologues¹. Nous donnons pour exemple les propos tenus après une séance de la *Bodhicharya France* par Pavlína, vingtaine d'années et pratiquante expérimentée, que nous avons noté dans notre journal de terrain ainsi :

Pavlína dit : « Bouddhiste, non bouddhiste, de toute façon ça ne me permet pas d'atteindre la paix intérieure. » C'est la raison pour laquelle elle a fixé un rendez-vous chez un psychologue. Elle continue : « Nous sommes quand même européens (dans le sens que pour régler certains problèmes, on a besoin d'un psychologue), le bouddhisme ne suffit pas². »

Pavlína recherche le bien-être psychologique, tant dans le bouddhisme que dans la psychologie. Puisqu'elle considère que le bouddhisme n'est pas suffisamment efficace par rapport à son problème psychologique actuel, elle se tourne vers une psychologue sans douter de son engagement bouddhiste. La pratique psychologique contribue à son développement émotionnel bouddhiste. Ainsi, les pratiques multiples non religieuses ne remettent pas en cause l'orthopraxie bouddhiste.

Nous pouvons rapprocher cette démarche du phénomène culturel observé notamment chez les classes moyennes, considérées comme des « omnivores culturels » pour avoir recours à toutes sortes de ressources culturelles grâce à leurs capacités financières, temporaires et connaissances culturelles³. Notons que l'omnivorisme des

¹ Les psychanalystes comme Carl Gustav Jung (1875-1961) et Erich Fromm (1900-1980) s'intéressent au bouddhisme en interprétant la « psychologie bouddhiste » (F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, op. cit., p. 250-253). Pour la psychologie du bouddhisme, voir F. A. METCALF, « The Encounter of Buddhism and Psychology », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), op. cit., p. 348-364. Cette approche psychologisante du bouddhisme est critiquée par L. O. GOMEZ, « Oriental Wisdom and the Cure of Souls. Jung and the Indian East », dans D. S. LOPEZ JR. (dir.), op. cit., p. 197-250. Il faut d'abord comprendre l'interprétation de l'Orient donnée par Jung à partir de sa conception de psychologie parce qu'en réalité : « Jung's vantage point leaves no room for Indian voice. » (*Ibid.*, p. 215). Ainsi, ce n'est pas l'aspect psychologique du texte indien qui le rend propice à une interprétation psychologique par Jung, mais c'est la lecture psychologique de Jung qui lui procure cette dimension. De plus, selon Jung, les Européens ne devraient pas s'adonner à la pratique bouddhiste, ils peuvent atteindre les mêmes résultats avec sa psychothérapie. Il ensuit que, contrairement aux attentes et aux intentions de Jung, « [i]n an ironic twist to "Orientalism," Buddhism and yoga become methods of psychic healing, "in the Jungian sense," for those who would adopt Asian religious practices. » (*Ibid.*, p. 223).

² Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 17/03/2011.

³ R. A. PETERSON – M. R. Kern, op. cit.; B. SKEGGS, op. cit., p. 143-144.

classes moyennes ne se fait pas de façon désordonnée¹. Les classes moyennes savent quelles ressources culturelles sélectionner², ce qui permet des associations cohérentes. Ainsi, pour les chercheurs comme Alan Warde, Lydia Martens et Wendy Olsen, c'est une façon de confirmer et de préserver la distinction de classes³.

Si la capacité de s'approprier différentes techniques religieuses, corporelles ou psychologiques, finalement assez proches, dépend des ressources financières et des compétences culturelles des pratiquants, elle est également favorisée par une certaine homogénéité des pratiques mentionnées. Ces témoignages montrent leur proximité et leur complémentarité qui se cristallise, notamment, autour du développement réflexif et émotionnel. Ainsi, il est possible de postuler l'homogénéité des pratiques exercées.

Ce phénomène d'homogénéisation est également abordé en sociologie des religions. Berger observe une « standardisation » du religieux par les institutions religieuses dans la situation du marché : « Dans la mesure où certaines couches de clients ou de clients potentiels partagent les “besoins” religieux semblables, les institutions religieuses satisfaisant ses “besoins” vont avoir la tendance à standardiser en conséquence les produits⁴ ».

Pour le bricolage, cet effet homogénéisant est constaté par Hervieu-Léger⁵. Selon cette sociologue française, les croyants élaborent leurs propres systèmes de croyances, mais leur bricolage a ses limites en fonction du contexte culturel de l'individu et de la disponibilité des biens symboliques. De plus, le bricolage ne signifie pas une extrême diversité de croyances. Les systèmes croyants des individus se multiplient tout en devenant de plus en plus uniformes, ce qui facilite leur introduction sur le marché global. L'auteure qualifie cette uniformisation d'homogénéisation. Il s'agit de croyances standardisées, de « réduction[s] doctrinale[s] » extrêmes, de « minimalisme[s] théologique[s]⁶ ». Donnons un exemple : « Dieu t'aime, Jésus sauve, tu peux être guéri », ce que la sociologue commente ainsi : « Ce minimalisme théologique – qui rabat la relation à la transcendance sur la proximité affective et personnalisée avec l'être divin – permet l'alignement efficace des contenus de la prédication sur les requêtes de l'individualisme moderne en matière d'épanouissement de soi et de réalisation personnelle⁷. » Il en résulte un « croire commun » réduit.

¹ *Ibid.*, p. 144-145.

² Voir aussi V. ALTGLAS, « Exotisme religieux et bricolage », *op. cit.*, p. 326, 328.

³ A. WARDE – L. MARTENS – W. OLSEN, « Consumption and the Problem of Variety. Cultural Omnivorousness, Social Distinction and Dining out », *Sociology* 33/1 (1999), p. 105-127.

⁴ « Insofar as the religious “needs” of certain strata of clients or potential clients are similar, the religious institutions catering to those “needs” will tend to standardize their products accordingly. » (P. L. BERGER, *The Sacred Canopy...*, *op. cit.*, p. 148).

⁵ D. HERVIEU-LEGER, « Quelques paradoxes de la modernité religieuse. Crise de l'universel, planétarisation culturelle et renforcements communautaires », *Futuribles* 260 (2001), p. 99-109.

⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁷ *Ibid.*, p. 105.

En développant cette idée sur la standardisation théologique des croyances dans le sens de l'homogénéisation du contenu, Gauthier *et al.* apportent une idée sur l'homogénéisation de la structure : « Si les contenus de la croyance apparaissent divers et hétérogènes, les *modes* de la croyance religieuse et de la pratique n'ont probablement jamais été aussi homogènes¹. »

Au vu de notre problématique du bricolage des pratiques religieuses et non religieuses, les définitions du bricolage par le syncrétisme et l'homogénéisation du contenu ne semblent pas opérantes. C'est le bricolage en tant qu'homogénéisation des modes de croire et de pratiquer qui nous permet d'élargir le concept de bricolage sur les pratiques observées et d'analyser la tendance de certains pratiquants à ce que nous préférons qualifier, finalement, de « pratiques multiples ». Ces dernières sont possibles grâce à une grammaire commune aux pratiques choisies. Cette grammaire exprime une psychologisation du religieux, nous parlons du développement émotionnel et réflexif. Ces caractéristiques montrent une transformation du bouddhisme², des autres religions à destination des classes moyennes³ et de la culture en général vers la psychologisation⁴.

Développant progressivement le corps et l'esprit ritualisé, liminal et discipliné, les pratiquants bouddhistes s'approprient les techniques du corps bouddhistes de façon orthopraxique, avec peu d'ajustements personnalisés. Ces derniers apparaissent plus comme des stratégies occasionnelles. Le phénomène limité de bricolage en tant que pratique multiple de différentes pratiques bouddhistes ou religieuses est cohérent avec cette approche orthopraxique. Il est toutefois possible d'observer un autre phénomène qui ne semble pas non plus contredire l'orthopraxie bouddhiste, celui de l'exercice des pratiques corporelles et psychologiques non religieuses, qui permettent aux individus d'approfondir le développement de soi entamé et poursuivi par le bouddhisme.

Avant d'éclaircir cet aspect du développement de soi par les pratiques bouddhistes, nous souhaitons étudier comment la disciplinarisation corporelle de la pratique rituelle concerne également la disciplinarisation du temps, et comment elle influence l'expérience de la temporalité quotidienne des pratiquants.

¹ « *If the contents of belief appear to be diverse and heterogenous, the modes of religious belief and practice have perhaps never been so homogeneous.* » (F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 16). Voir aussi F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 101.

² D. L. MCMAHAN, *The Making of Buddhist Modernism*, *op. cit.*, p. 52-57.

³ V. ALTGLAS, « Exotisme religieux et bricolage », *op. cit.*, p. 315-332.

⁴ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*

4. L'imprégnation de la temporalité par les pratiques rituelles

Tout en validant le choix de la pratique rituelle par les références au sujet authentique et pragmatique, le sujet pratiquant adopte l'activité rituelle et liminale de façon orthopraxique, en se disciplinant. La maîtrise du temps de la pratique rituelle intervient également dans cette discipline et les pratiquants évoquent la nécessité de l'« entraînement » au quotidien.

Nous avons vu que les enseignements bouddhistes insistent sur la régularité quotidienne, voire bi-journalière pour la *Sōka-gakkai*, de la pratique rituelle, sa durée devant être d'une demi-heure environ. En demandant aux pratiquants de partager avec nous l'adoption de cette règle, nous avons cherché à saisir la place temporelle de la pratique rituelle en tant qu'activité centrale du style de vie bouddhiste.

Pour analyser cette dimension temporelle¹ de la pratique rituelle, qui est *a priori* une pratique de loisir, c'est-à-dire une pratique exercée en dehors du temps de travail, nous nous appuyons sur l'article du sociologue britannique Dale Southerton « Analyzing the Temporal Organization of Daily Life » (2006)². Dans cet article, l'auteur s'intéresse au temps des activités quotidiennes et à l'organisation temporelle de la vie quotidienne. En analysant les pratiques hors temps de travail rémunéré ou non, Southerton part de cinq dimensions temporelles en s'inspirant du travail du sociologue américain Gary Alan Fine. Ces dimensions sont la périodicité, le tempo, le minutage, la durée et la séquence : « La périodicité fait référence au rythme de l'activité ; le tempo, à sa vitesse ; le minutage, à la synchronisation et l'adaptation mutuelle des activités ; la durée, à la durée de l'activité ; et la séquence, à l'ordre des activités³. »

Pour Southerton, il s'agit moins de mesurer le temps passé aux différentes activités que de saisir comment ce temps, avec ses différentes dimensions, influence les rythmes temporels et comment les personnes vivent la temporalité quotidienne. Ce cadre conceptuel sert, en effet, à mieux analyser l'organisation des activités quotidiennes et l'expérience du temps au quotidien. Dans son analyse, l'auteur préconise également de prendre en considération d'autres éléments comme le degré de l'engagement individuel et des particularités des pratiques sociales, ainsi que les déterminismes sociodémographiques comme l'âge ou le sexe : « Il apparaît que la relation entre les spécificités des pratiques sociales, les cinq dimensions du temps et les contraintes auxquelles les gens sont

¹ Pour l'analyse plus large de la conception de temps dans l'histoire et dans la culture contemporaine, voir B. ADAM, *Time*, Cambridge – Malden, Polity, 2006.

² D. SOUTHERTON, « Analysing the Temporal Organization of Daily Life. Social Constraints, Practices and their Allocation », *Sociology* 40/3 (2006), p. 436.

³ « *Periodicity refers to the rhythm of the activity; tempo, to its rate or speed; timing to the synchronization or mutual adaptation of activities; duration, to the length of an activity; and sequence to the ordering of events* » (G. A. FINE, *Kitchens. The Culture of Restaurant Work*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1996, p. 55, traduction personnelle).

confrontés dans ces pratiques définissent les rythmes temporels et la manière dont les gens les vivent¹. »

Nous proposons donc d'étudier l'expérience de la pratique rituelle des personnes étudiées à travers ces cinq dimensions temporelles, afin de mieux comprendre l'incorporation des règles temporelles, l'expérience quotidienne de cette pratique et son influence sur la temporalité quotidienne. Les trois personnes interviewées qui se consacrent peu à la pratique bouddhiste régulière et une nonne de la *Bodhicharya France* dont la vie tourne entièrement autour de la pratique bouddhiste ne font pas partie de l'échantillon sur lequel nous basons l'analyse qui suit.

4.1. La périodicité

La dimension temporelle la plus importante de la pratique rituelle semble être celle de la périodicité. Les virtuoses bouddhistes et les pratiquants ordinaires soulignent conjointement la nécessité de la répétition la plus fréquente de la pratique rituelle, peu importe sa durée.

Commençons par Véronique (France, cinquantaine d'années, maîtrise, profession intermédiaire, pratiquante expérimentée du bouddhisme zen) qui répond à notre question sur son implication dans la vie du centre zen :

« Je travaille huit heures par jour et après je m'occupe de mes deux adolescents, donc il faut que je nettoie, je fasse la vaisselle, je fasse à manger, et j'ai quand même besoin de beaucoup..., de bien dormir, dans toute la semaine, je m'occupe vraiment des enfants, donc je vais pas au dōjō [centre] du tout. Si j'avais plus de temps, j'irais beaucoup plus. »
(Véronique)

Salariée et en charge de deux adolescents, Véronique trouve peu de temps pour fréquenter le centre et pratiquer régulièrement. Le seul moment où elle est disponible est le samedi soir. Pourtant, elle est bien consciente de la norme temporelle : « [L]es moines et les nonnes, théoriquement, ils font une heure par jour, ça j'aimerais, mais j'arrive pas encore ». Mais les contraintes professionnelles, sa situation familiale et ses dispositions subjectives ne lui permettent pas satisfaire à cette norme.

Pour s'y rapprocher au moins, elle cherche à augmenter les périodes de pratique rituelle, en ajoutant des séances plus ou moins courtes : « Quelquefois quand j'ai un quart d'heure, j'essaie de me mettre assise ici [chez moi]. » Comme le suggèrait Radek

¹ « It is demonstrated that the relationship between the specificities of social practices, five dimensions of time and the constraints that people face when engaging in practices organize temporal rhythms and construct how they are experienced. » (D. SOUTHERTON, « Analysing the Temporal Organization... », *op. cit.*, p. 436).

précédemment, elle remplit les moments creux de sa journée par la pratique rituelle. Elle s'adonne également à ce type de méditation occasionnelle aux moments difficiles de sa vie, par exemple lorsqu'elle rend visite à son fils hospitalisé. Enrhumée et fatiguée, elle s'allonge sur une pelouse et pratique la concentration sur la respiration pendant trois quarts d'heure. Son rhume se débloque et son mal de tête disparaît. Ainsi, la pratique rituelle lui permet d'aller mieux physiquement et d'expérimenter le quotidien différemment. Mais elle préfère les pratiques rituelles longues : « Je vais aux trucs de toute la journée où on médite toute la matinée [matinées de *zazen*], où on médite longtemps à la suite, tu vois. » Grâce à ces pratiques longues, elle rattrape en quelque sorte la fréquence hebdomadaire régulière, jugée insuffisante. Elle les juge plus efficaces pour la transformation de soi : « Je crois qu'on avance parce que la première heure on lâche un peu, après on lâche encore plus, on lâche encore plus, tu vois, après tu es tellement crevée que tu es obligée de tout lâcher. »

Pour Véronique, le temps de pratique rituelle est une adaptation de la norme à sa situation personnelle, sans renoncer à la norme. Il influence l'expérience de la temporalité à court terme tout en restant attaché au long terme.

D'autres pratiquent plus souvent de façon régulière, comme Klára et Andrea (République tchèque, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire et employée respectivement, pratiquantes avancées du bouddhisme zen) :

Klára : « Lundi à partir de 19h, donc tu dois y [au centre] être au moins à 18h, tu pars de chez toi à ce moment-là, si j'arrive chez moi à 18h, tu n'as plus le temps pour rien. Mardi matin, on a le zazen [méditation assise] à 7h du matin, donc j'arrive en retard au travail, vers 8h, mercredi de nouveau le soir. Alors pour avoir le temps pour mes amis, en principe, lundi, mercredi tu peux pas, il ne reste que mardi et jeudi, sachant que vendredi on part d'habitude. Alors, tu n'as que deux jours où je peux aller quelque part ou avoir une vie sociale. »

Andrea : « Tu disais que ça ne te manquait pas. »

Klára : « En fait, ça ne nous manque pas, c'est aussi vrai. Toi, tu es traîneuse des cafés. »

Andrea : « Moi, quand je sors du travail, je passe au café pour satisfaire mon besoin d'une vie sociale. »

Pour Klára et Andrea la semaine comporte trois périodes de pratique rituelle, toutes dans le cadre collectif de l'organisation *Sótó Zen ČR*. Elles alignent donc cette périodicité sur celle de l'organisation qui, elle-même, adapte le temps des pratiques collectives au rythme séculier de la vie urbaine des classes moyennes. En même temps, l'organisation influence la périodicité de la pratiquer rituelle de ce couple, en raison de leurs responsabilités au sein de la *Sótó Zen ČR. Bodhisattvas*, à savoir virtuoses bouddhistes, elles sont régulièrement responsables des pratiques collectives au centre. À cette pression méso-sociale s'ajoute la pression du micro-social au sein du couple.

Contrairement à Véronique, leur situation familiale sans enfants leur permet de se consacrer plus souvent à la pratique rituelle. Cependant, l'inscription de la pratique rituelle dans l'emploi du temps quotidien n'est pas une chose facile. Différentes stratégies sont mises en place pour l'introduire et la maintenir. Par exemple, Klára ajuste son temps de travail à la pratique, en arrivant en retard. Son statut professionnel plutôt favorisé permet cette stratégie. En revanche, c'est aussi son statut de profession intermédiaire qui la force à privilégier parfois le travail à la pratique rituelle. En effet, la semaine décrite est une semaine type. La périodicité de trois pratiques hebdomadaires ne peut être respectée tout le temps : « [L]à par exemple, je ne suis pas allée faire du *zazen* [méditation assise] toute la semaine parce que, simplement, j'ai dû faire des choses au travail. »

En même temps, Klára et Andrea n'ont pas renoncé à leurs weekends à la campagne. Par contre, d'autres formes de loisir sont aménagées en fonction de la pratique rituelle : Klára sort avec ses amis le mardi ou le jeudi, Andrea prend des cafés tous les jours avant de rentrer du travail ou d'aller pratiquer. D'autres pratiquants adoptent des stratégies de raccourcissement du sommeil. Toutefois, pour l'ensemble des personnes concernées, il ressort que la pratique rituelle n'est jamais la seule activité régulière exercée durant leur temps libre et qu'un équilibre est recherché.

Au-delà des empêchements temporaires à une périodicité régulière de la pratique rituelle à cause d'obligations familiales ou professionnelles, certains pratiquants évoquent leur difficulté à être rigoureux dans le respect de cette périodicité. Jakub¹ partage avec nous sa difficulté à pratiquer chaque jour :

« Le principe de base, c'est de pratiquer chaque jour, peu importe ce qui se passe. [...] Maintenant, j'essaie de m'habituer à méditer et je médite chaque jour une heure. [...] Quand je ne le fais pas un jour, le deuxième jour, je me dis : "Non, je vais me reposer." [...] Soudainement, on voit, ah oui, cette semaine je n'ai médité que deux fois et j'ai fait une telle pratique courte, là, je l'ai torchonnée, je n'ai fait qu'une centaine de manḍala [une forme de pratique rituelle], c'est peu si je veux me développer. De l'autre côté, je regarde ma semaine et je me dis : "C'est vrai, mon vécu, c'était pas génial." »
(Jakub)

Par paresse, Jakub ne respecte pas l'orthopraxie temporelle, bien qu'il soit conscient que cela limite l'efficacité de sa pratique rituelle et impacte négativement son vécu quotidien. La faible fréquence, associée à la durée limitée, fragilise son développement personnel et nuit à son bien-être quotidien. Aussi, cherche-t-il à discipliner la périodicité de sa pratique rituelle et à augmenter le temps consacré afin d'atteindre ces objectifs, la valorisant ainsi progressivement. Nous soulignons que le contrôle de cette disciplinarisation est subjectif, selon le concept de subjectivité de Taylor et celui d'itinéraire de sens de Lemieux. En effet, les pratiquants disent augmenter la périodicité de leur pratique rituelle, tout en restant

¹ République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

cohérents avec eux-mêmes, et indépendamment de la pression sociale. Cette augmentation est également subjective au regard du but visé : l'amélioration de soi.

Pour résumer, la périodicité de la pratique rituelle varie en fonction des individus¹. Elle est influencée par la maîtrise rituelle, liée à la durée de la pratique, par le courant du bouddhisme suivi – les pratiquants de la *Sōka-gakkai* visent la pratique bi-quotidienne –, par le sexe, le statut social, la situation familiale ou encore la subjectivité. L'augmentation de la périodicité est également due à la valorisation grandissante de la pratique rituelle et à la position de l'individu dans le collectif bouddhiste.

4.2. La durée

La deuxième dimension temporelle de la pratique rituelle la plus souvent mentionnée est celle de la durée. Nous avons abordé cet aspect précédemment, quand la pratique collective est fixée par l'organisation comme nous l'évoquions pour Klára et Andrea ou en partie pour Véronique. Le plus couramment, il s'agit alors de la pratique d'une heure pour le bouddhisme zen ou d'une demi-heure pour les autres bouddhismes. Concernant la pratique solitaire, les pratiquants ajustent la norme selon leur disponibilité immédiate ou leurs besoins subjectifs, à l'image de Véronique avec ses pratiques d'un quart d'heure ou de trois-quarts d'heure ou encore de Jakub avec sa centaine de récitations. C'est une autre manière par laquelle l'authenticité, comme valeur centrale du style de vie bouddhiste, entre en jeu au quotidien. Véronique comme Jakub sont toutefois conscients de l'insuffisance de cette durée à long terme et ils privilégient les pratiques plus longues.

D'autres pratiquants rallongent la durée de leur pratique rituelle régulièrement, selon leur disponibilité. Nous donnons l'exemple de Tomáš² pour qui « un jour agité, c'est une heure », « un jour relax », c'est même deux heures, et le weekend, « je me relâche ». Célibataire et vivant seul au moment de l'entretien, Tomáš ajuste la durée de sa pratique rituelle au temps séculier de la semaine et au temps de travail. Ainsi, la perception du temps propre à la culture contemporaine, celle d'être stressé³ et d'avoir la pression de travailler beaucoup⁴, raccourcit la durée de la pratique rituelle.

¹ Selon l'enquête de Lenoir, 45 % de répondants pratiquent quotidiennement, 31 % une ou plusieurs fois par semaine avec les pratiquants zen plus assidus (F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 237). Dans l'enquête sur les pratiquants de la *Sōka-gakkai* en Grande-Bretagne, 90 % affirment pratiquer au moins une fois par jour (B. R. WILSON – K. DOBBELAERE, op. cit., p. 174).

² République tchèque, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

³ Voir par exemple J. P. ROBINSON – G. GODBEY, *Time for Life. The Surprising Ways Americans Use Their Time*. With a Foreword by R. D. Putnam, University Park, Pennsylvania State University Press, 1997.

⁴ Pour plus de détails, voir J. B. SCHOR, *The Overworked American. The Unexpected Decline of Leisure*, New York, Basic Books, 1992.

D'autres pratiquants sont moins attachés à la durée, comme Dominique¹ : « [S]inon, ça me prend pas forcément beaucoup de temps, c'est-à-dire que je médite de toute façon au moins vingt minutes, une demi-heure par jour et j'en ai vraiment besoin. » La durée de la pratique relève ici aussi de la décision personnelle, du vécu intérieur et se présente comme un agir authentique, répondant à des besoins de la vie quotidienne. Par conséquent, la disciplinarisation temporelle des sujets pratiquants s'accompagne de l'expression du sujet authentique et de la création de l'habitude de pratiquer.

Mais parvenir à la durée visée de pratique rituelle suppose un apprentissage pour acquérir discipline et habitude, ce que nous explique particulièrement clairement Corinne (France, quarantaine d'années, licence, cadre, pratiquante expérimentée de la *Sōka-gakkai*). Elle craint au départ le côté obligatoire de la pratique et sa périodicité bi-journalière, mais s'adapte progressivement à cette fréquence. Son incorporation de la pratique rituelle s'associe à l'apprentissage progressif de sa durée² : « [J]'ai commencé progressivement. D'abord cinq minutes, tous les jours. Après quand je suis arrivée à une demi-heure, pendant quelques semaines, j'ai fait une demi-heure », explique Corinne. Finalement, elle dépasse même la norme :

« Petit à petit, sans vraiment..., au début, je calculais et puis je calculais plus, et là en général, c'est une heure, j'en ai une heure, cinquante minutes le matin et une heure, cinquante minutes le soir. Je compte plus, si j'ai besoin d'arrêter, j'arrête. Je ne me dis pas : "Il faut que je fasse une heure". »
(Corinne)

Tout en refusant au départ de se faire imposer la durée de sa pratique rituelle, elle s'y plie en déterminant elle-même un temps qui s'allonge progressivement, montrant ainsi sa volonté de s'approcher de la norme en disciplinant au quotidien son corps et son temps libre. Comme chez Tomáš, le dépassement de la norme est rendu possible par sa situation professionnelle et celle de célibataire sans enfants.

La disciplinarisation de l'emploi du temps afin pour développer une pratique rituelle périodique s'accompagne de la création d'une habitude de durée, en tenant compte de la norme orthopraxique requise. Les autres dimensions temporelles sont moins explicitées dans les discours des pratiquants.

¹ France, trentaine d'années, bac+2, employée, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

² Les pratiquants de la *Diamond Way*, quant à eux, évaluent souvent, comme nous l'avons vu pour Jakub, la durée de la pratique par le nombre de répétitions. Ainsi, Aleš (République tchèque, trentaine d'années, doctorat, cadre, débutant du bouddhisme tibétain) commence la pratique de prosternation en en faisant plusieurs dizaines par jour pour habituer son corps à cette technique avant d'augmenter ce nombre.

4.3. L'enchaînement

La troisième dimension temporelle sur laquelle Southerton attire notre attention est celle de l'enchaînement des activités au quotidien. Les enseignements bouddhistes ne s'attardent pas particulièrement sur ce point, tout en conseillant une pratique matinale, voire le matin et le soir pour la *Sōka-gakkai*. L'heure concrète est déterminée par l'organisation pour les pratiques collectives et dépend de la décision individuelle pour la pratique solitaire, tout comme la succession des activités, comme le montre l'extrait de notre journal de terrain :

Valérie : « *J'ai problème d'organisation quand la prière est le matin.* »

Stéphanie : « *Tu as droit de te doucher avant de pratiquer, mais il y a des gens qui pratiquent avant de se lever.* »

Solange : « *[...] Les pratiques tôt le matin sont fortes, on dit. Dès que je me lave, je suis devant le gohonzon [objet de culte]. C'est extraordinaire, j'ai des résultats immédiats. À 6h et je pratique une heure, il n'y a pas de règles. On essaie plusieurs stratégies.* »

Marie-Laure : « *Avant de travailler, je pratique.* » [...]

Stéphanie : « *Le soir, ça ne va pas, la pratique¹.* »

Contrairement aux autres organisations bouddhistes, la *Sōka-gakkai* permet une telle discussion formelle et formatrice sur l'enchaînement de la pratique rituelle. Les pratiquants y apprennent la règle de la pratique matinale, alors que le libre arbitre est laissé pour ce qui concerne le début et l'enchaînement concret des activités. Nous observons que les pratiquants préfèrent indéniablement la pratique matinale, surtout s'ils pratiquent en solitaire ou s'ils n'habitent pas seuls. Ainsi, Hervé (France, quarantaine d'années, licence, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme zen) se lève à 5h30 ou à 6h pour pratiquer au calme, avant que sa compagne et son fils se réveillent.

La place de la pratique rituelle au milieu des activités quotidiennes est en général fixe. Si elle est parfois un « bouche-trou du temps² » (en anglais : « *time filler* »), c'est essentiellement une activité du temps libre autour de laquelle les autres activités hors travail s'organisent.

Un autre élément ressort également de l'analyse de ce dialogue. Nous observons que Solange de l'extrait ci-dessus accepte la norme de la pratique matinale dont elle observe

¹ Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 11/01/2011.

² D. SOUTHERTON, « Analysing the Temporal Organization... », *op. cit.*, p. 445

les « résultats immédiats¹ ». Elle n'est pas la seule à partager de cette expérience qui est exprimée aussi par Petr² de cette manière : « Au moment, où le matin, on s'assoit et médite, alors simplement après on se lève et on fait des choses d'une autre façon qu'on les aurait faites sans avoir médité le matin. » Petr évoque ici l'effet de la méditation qui provoque un changement de son comportement. C'est son éthique quotidienne qui est impactée par la pratique rituelle matinale.

La pratique influence également la perception de la vie quotidienne au cours de la journée³ : « Ça [la récitation] permet déjà de se recentrer sur soi-même, pendant le reste de la journée, on est assez perdu par toutes les activités qu'on a à faire. On s'oublie. Ça permet quelque part de se retrouver » nous dit Jérémy (France, vingtaine d'années, étudiant, pratiquant expérimenté de la *Sōka-Gakkai*). Pour lui, la pratique rituelle est un moment de rupture avec la vie quotidienne pour retrouver son soi authentique.

Le soir, la pratique rituelle clôt la journée différemment pour Damien (France, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme zen) : « [J]e n'ai plus d'idées dans ma tête, ça me déconnecte totalement du reste du travail. » La pratique rituelle permet ainsi à Damien de rompre avec la vie quotidienne, celle des engagements professionnels.

À ces expériences psychologisantes du soi authentique et émotionnel s'ajoute celle de Monique⁴ qui voit un impact plus matériel de la pratique¹. Elle nous raconte comment elle a pu arriver à l'heure à la gare, parce qu'elle avait pratiqué à l'arrêt du bus en retard : « J'attendais alors le bus et je commençais à prier pour ne pas louper le train, une voiture passait à côté et la femme me dit : "Vous allez où ?" Je lui réponds : "À la gare." Et ils m'ont amenée à la gare. C'est la pratique, c'est extraordinaire. » Cette expérience matérielle de la temporalité quotidienne, influencée par la pratique rituelle est toutefois moins fréquente.

4.4. Le tempo

La dimension de tempo est peu abordée par les personnes interviewées, elle semble, en effet, presque implicite. Les pratiquants rejettent une pratique rituelle réalisée à la hâte et valorisent le plus souvent les pratiques longues. Nous retrouvons cette approche dans les nombreux regrets exprimés sur le manque de temps pour pratiquer tranquillement. Dans le

¹ Lenoir a également observé ce phénomène (F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 239-240).

² République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant avancé du bouddhisme zen.

³ Cf. avec la même stratégie chez les pratiquants de la *Sōka-gakkai* en Grande-Bretagne (K. DOBBELAERE, « Soka Gakkai. Processus... », op. cit., p. 209). Voir aussi F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 239-240.

⁴ France, cinquantaine d'années, baccalauréat, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-Gakkai*.

bouddhisme zen, la pratique rituelle n'est que rarement réservée aux moments creux, ce qui suggère une certaine volonté à vouloir se dégager du temps pour la réaliser. Par conséquent, la pratique rituelle devrait être réalisée aux « moments froids » (en anglais : « *cold spots* ») de la journée, lors de périodes de repos, et non aux « moments chauds² » (en anglais : « *hot spots* »), lorsqu'on se sent stressé et en manque de temps.

Tout en respectant l'injonction de « bon moment », certaines pratiques rituelles se caractérisent par un tempo dynamique, propre à la pratique elle-même ou à la manière de l'exercer en fonction de l'individu et de son énergie au quotidien. En se prosternant, les pratiquants de la *Diamond Way* sont loin de la relaxation et s'approchent plus d'un exercice sportif. De même, Bernard (France, cinquantaine d'années, sans diplômes, employé à la retraite, pratiquant avancé de la *Sōka-gakkai*) insiste sur l'intensité nécessaire de la récitation : « Le soir aussi, mais ça se fera peut-être plus rapidement, j'aime pas le mot rapide, mais plus restreint, moins intensif, mais aussi long. » Contrairement à la pratique matinale, la récitation de soir est pour lui plus relaxante, sans être pour autant dans la précipitation.

4.5. La synchronisation

La dernière dimension temporelle que nous voulons étudier est celle de la synchronisation. S'ils critiquent de façon unanime la synchronisation de la pratique rituelle avec d'autres activités³, les pratiquants n'en sont pas moins des êtres vivant dans la société contemporaine et connectés au monde. Ainsi, Jakub⁴ que nous avons déjà cité répond à notre message téléphonique écrit en pleine séance de méditation. La disciplinarisation du soi orthopraxique visant à éviter la synchronisation de plusieurs activités au moment de la pratique rituelle est un idéal qui n'est pas toujours atteignable.

Une autre forme de synchronisation est l'exercice de la pratique rituelle avec les autres⁵. Si les pratiquants étudiés acceptent, pour la plupart, la norme de la pratique en collectif, c'est parce qu'ils perçoivent de nombreux avantages au collectif, à commencer par les conditions matérielles des espaces bouddhistes jusqu'à l'intensification de l'expérience

¹ Cf. N. CHELLI – L. HOURMANT, *op. cit.*, p. 93 ; B. ÉTIENNE – R. LIOGIER, *op. cit.*, p. 157.

² D. SOUTHERTON, « "Squeezing time". Allocating Practices, Coordinating Networks and Scheduling Society », *Time & Society* 12/1 (2003), p. 5-25.

³ « J'essaie de me concentrer au lieu de faire une heure et faire des trucs à côté », dit Marie-Laure au sujet de la pratique rituelle (journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, 11/01/2011).

⁴ République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

⁵ L'enquête de Lenoir montre que les pratiquants zen pratiquent plus souvent en groupe que les pratiquants du bouddhisme tibétain (F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 219).

elle-même grâce à un sentiment de lien avec les autres, en passant par la disciplinarisation pour simplement pratiquer. Nous reviendrons à ce sujet dans le prochain chapitre.

Cette synchronisation est relativement facile à réaliser pour les pratiques organisées, parce que celles-ci sont adaptées au rythme de vie des citoyens des classes moyennes. Pour les pratiquants de la *Sōka-gakkai*, où les séances ne sont que mensuelles, nous avons observé des arrangements entre les pratiquants. Ainsi, Mélanie¹ s'organise avec une autre jeune pratiquante : « [C]e [dimanche] matin, en pratiquant, je suis allée chez Stéphanie, on a pratiqué pendant une heure. »

Il est plus rare que la synchronisation se fasse au sein de l'unité familiale. C'est le cas pour quelques couples de pratiquants ou encore dans d'autres configurations comme pour Annie (France, quarantaine d'années, diplôme non renseigné, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain) : « [I]l n'est pas bouddhiste, il est sympathisant, mais il voulait reprendre la méditation, donc on a décidé pour la rentrée de se lever à 5h45. Donc tous les deux, on se réveille à 5h45 et ça marche super bien, on est très heureux de méditer ensemble. » Annie pratique donc avec son conjoint qui s'intéresse à la méditation. Cette synchronisation n'est toutefois possible que pendant la semaine. Annie nous précise que, le weekend, elle n'a pas le temps de méditer parce qu'elle s'occupe de sa fille. Comme beaucoup de femmes, elle adapte son emploi du temps à son enfant² et lui donne la priorité par rapport à ses propres besoins. Nous observons donc l'impact de la catégorie sociale de sexe sur l'emploi du temps religieux.

L'analyse des rythmes temporels associés à la pratique rituelle nous permet de comprendre que la disciplinarisation du corps par les techniques du corps s'accompagne de la disciplinarisation du temps personnel au quotidien. Au bout d'un certain temps, la plupart des interviewés finissent par trouver un moment, plus ou moins long, calme et fixe de la journée pour la pratique rituelle régulière. Activité de loisir, elle est également parfois accomplie en collaboration avec d'autres personnes. Selon les témoignages des pratiquants, les dimensions temporelles de cette activité placée hors temps de travail influencent le vécu journalier, l'expérience du temps et du soi, contribuant ainsi à la transformation du soi au quotidien.

Cette perception de la pratique rituelle, comme activité de loisir définie au regard du temps consacré au travail, correspond à la perception en vogue du temps en tant que ressource : à savoir l'importance de ne pas le gaspiller³. Cette approche presque utilitaire du temps illustre également l'hypothèse de Southerton, selon laquelle les personnes éduquées sont plus enclines à adopter des activités de loisir demandant un engagement temporel

¹ France, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquante débutante française de la *Sōka-gakkai*.

² Cf. D. SOUTHERTON, « Analysing the Temporal Organization... », *op. cit.*, p. 447.

³ D. SOUTHERTON, « "Squeezing Time"... », *op. cit.*, p. 12.

conséquent pour le développement du soi¹. Si les pratiquants disciplinarisent leurs activités quotidiennes pour consacrer beaucoup de temps à la pratique rituelle, c'est parce qu'ils ont appris à lui donner un sens subjectif en l'associant, notamment, à la transformation de soi.

Nous souhaitons à présent développer cette caractéristique de la pratique rituelle qui réapparaît régulièrement dans nos propos. En tant qu'activité centrale du style de vie bouddhiste étudié, elle est entreprise dans le but du perfectionnement de soi.

5. Les pratiques rituelles pour la transformation de soi

Au vu de la place que la pratique rituelle occupe dans l'engagement bouddhiste des pratiquants étudiés, nous pouvons postuler que le bouddhisme est pour eux une religion de l'expérience². Dans un premier temps, nous entendons par là que le bouddhisme apporte de nouvelles expériences durant la pratique rituelle et se conforme ainsi à la tendance plus générale de la religiosité contemporaine qui est d'impliquer le corps³. Dans notre analyse, nous nous référons également à Bourdieu qui associe surtout aux classes moyennes l'importance accordée à l'exercice corporel et au corps⁴.

Mais cette expérience corporelle n'est pas valorisée pour elle-même. Comme nous avons pu le constater dans les enseignements bouddhistes, les pratiques rituelles sont liminales avec un pouvoir transformateur sur l'individu. Les pratiquants adoptent rapidement ce point de vue et les débutants espèrent cette transformation à travers la pratique rituelle : « j'attends que ces méthodes aillent me pousser plus loin dans la vie », avoir « un meilleur comportement pour ne pas être désagréable avec eux [les parents] », « ça pourrait m'aider pour des problèmes de confiance en moi », « envie de se sentir en adéquation avec ce qu'on vit », « pratiquer et élargir la connaissance de moi-même et de mon entourage ». Les pratiques rituelles sont donc incorporées pour des raisons pragmatiques qui se veulent subjectives. Par cette subjectivisation, elles se voient conférer un sens subjectif. Cependant, rappelons que dans ce chapitre, nous cherchons à suivre la logique interne du comportement des pratiquants en matière de rituel bouddhiste. Ces derniers apprennent d'abord à pratiquer de façon orthopraxique, à exercer différentes séquences du rituel et ce n'est que progressivement qu'ils s'attachent aux significations subjectives. L'action précède donc le sens subjectivement donné.

¹ D. SOUTHERTON, « Analysing the Temporal Organization... », *op. cit.*, p. 450.

² Cf. avec la même conclusion d'Altglas pour le néo-hindouisme (V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 141).

³ F. CHAMPION – D. HERVIEU-LEGER, « Présentation », *op. cit.*, p. 7.

⁴ P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 411, p. 424.

Les plus expérimentés affirment « avancer », « changer », « s'améliorer », « transformer les problèmes », « travailler sur soi » ou « ça me pousse ». Nous observons que c'est l'individu lui-même qui peut, par la pratique liminale, influencer son quotidien. Les pratiques rituelles sont vues ainsi comme des modes d'agir par lesquels l'individu devient acteur de sa transformation. Ce sont des moyens ou des outils, des « agent[s] de changement » (en anglais : « *change agent[s]* ») comme le théorise Woodhead pour la prière contemporaine¹. De fait, pour la pratique rituelle bouddhiste, il s'avère impossible d'opposer l'action et le recueillement².

Cette transformation revêt deux formes : les effets matériels et sociaux et les effets psychologiques³. Nous avons pu observer la première chez Monique⁴. Pour certains pratiquants de *Sōka-gakkai*, en situation économique difficile, la pratique rituelle peut avoir des effets matériels ou sociaux à court et à long terme. La pratique rituelle devient alors un moyen de répondre à l'isolement social, au chômage, à la violence domestique, aux défaillances du marché immobilier, etc.

Cependant, la transformation se manifeste plus souvent en termes psychologiques, où l'état d'esprit et son changement durant la pratique rituelle sont transposés dans la vie quotidienne. Cette transformation peut avoir des effets immédiats, temporaires ou durables. Filip¹ nous l'explique ainsi :

« [O]n essaie d'apporter des choses dans vie quotidienne. Théoriquement, la pratique ne devrait pas être séparée de la vie quotidienne, cela devrait être 24h sur 24. [...] La personne qui essaie à ce que toute la vie soit une pratique, elle parle d'une certaine manière, elle perçoit des choses d'une certaine manière. Tout ça, c'est du zazen [méditation assise]. »

(Filip)

Filip nous définit ainsi sa perception de la pratique rituelle comme un état psychologique à adopter au quotidien, non séparé des activités ordinaires.

Dans ce chapitre, nous avons évoqué différentes variantes du développement de cet état psychologique. Le bonheur que Mélanie vit durant la pratique rituelle se prolonge dans la vie quotidienne, comme le montre Jakub. La transformation est donc émotionnelle. Les pratiquants comme Pavel, Véronique ou Josh ont abordé le développement de la réflexivité. Les pratiquants plus expérimentés nous disent que, grâce à la pratique rituelle : « j'essaie d'être présent », « il y a des choses qui se passent, des choses qu'on comprend mieux ».

¹ L. WOODHEAD, « Conclusion. Prayer as Changing the Subject », dans G. GIORDAN – L. WOODHEAD (dir.), *op. cit.*, p. 221.

² Cf. F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 99.

³ Selon l'enquête de Wilson et Dobbeleare, 52 % de pratiquants pratiquent pour le travail et les meilleures relations, 45 % pour les bénéfices matériels, 44 % pour la santé et le bonheur (B. R. WILSON – K. DOBBELAERE, *op. cit.*, p. 184-186).

⁴ Cette attitude est constaté également chez les pratiquants britanniques (K. DOBBELAERE, « Soka Gakkai. Processus... », *op. cit.*, p. 209-210).

Nous observons également les transformations éthiques : « je suis devenue plus ouverte », « je prie pour la paix mondiale ».

Quelques pratiquants nous affirment qu'ils éprouvent un sentiment de plénitude : « ça me comble », « ça a du sens ». D'autres sont plus précis et déclarent : « je trouve [...] l'esprit de l'unité », « des états de conscience un peu modifiés qui arrivent », « il y a une espèce d'énergie, de force vitale », « le but est le développement, la reconnaissance de l'essence de l'esprit ». La pratique rituelle est ainsi une activité existentielle², voire religieuse. Les pratiquants, avec les mots de McGuire, « s'engagent, seuls ou en groupe, dans des pratiques rituelles quotidiennes qui se rapportent aux aspects spirituels, physiques et émotionnels de leur vie, de leurs relations et de leur soi³ ». La pratique rituelle rend même possible l'incorporation d'un cadre doctrinal bouddhiste⁴, ce qui est appelé traditionnellement en sociologie des religions, la conversion⁵. Les pratiquants adoptent progressivement la structure de plausibilité bouddhiste.

Nous proposons de comprendre le clivage concernant les attentes sur les effets de la pratique rituelle sur le quotidien en fonction de l'appartenance aux classes sociales. En effet, la demande de changements matériels ou sociaux, la pratique comme un moyen de répondre aux besoins fonctionnels ou matériels, s'approche du goût pour le nécessaire dont il est question chez les classes populaires pour Bourdieu⁶.

En même temps, la pratique devient un moyen de l'amélioration de soi, ce qui correspond à l'obligation sociale moderne de la « réalisation de soi », du « développement de soi » et de « changement de soi⁷ ». Le soi des pratiquants bouddhistes est surtout un soi en développement psychologique reflétant l'influence de la psychologisation de la culture. Ouvertes à la psychologisation des besoins⁸ et à l'apprentissage tout au long de la vie⁹, ce sont surtout les classes moyennes qui valorisent plus particulièrement le développement de soi¹⁰, y compris dans le domaine religieux¹¹. Elles y ont également un accès plus facile grâce à leurs ressources – argent, temps libre, connaissances – qui leur assurent la stabilité matérielle en leur permettant de se consacrer à l'« être ». Parallèlement, certaines personnes sont exclues de cette vision de l'individu qui se réalise et se développe¹². La

¹ République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant avancé et moine du bouddhisme zen.

² M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, op. cit., p. 15.

³ « [...] engage in everyday ritual practices, alone or in groups, that adressed – as a unity – the spiritual, physical, and emotional aspects of their lives, relationships, and selves. » (M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, op. cit., p. 137, traduction personnelle).

⁴ Cf. L. WOODHEAD, « Conclusion... », op. cit., p. 228.

⁵ P. BERGER – T. LUCKMANN, op. cit., p. 151 ; D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, op. cit.

⁶ P. BOURDIEU, *La distinction...*, op. cit., p. 438.

⁷ N. ROSE, *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 87-88 ; E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, op. cit., p. 184.

⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁹ P. BOURDIEU, *La distinction...*, op. cit., p. 422-427.

¹⁰ D. BROOKS, op. cit., p. 75 ; B. SKEGGS, op. cit., p. 137

¹¹ A. DAWSON, « Entangled Modernity... », op. cit., p. 139-141.

¹² N. ROSE, op. cit., p. 88.

valeur de discipline nécessaire à la réalisation de soi est moins attribuée aux classes populaires¹.

Tout au long des chapitres suivants, nous développerons progressivement tous les éléments de la transformation émotionnelle, réflexive, éthique ou religieuse. Toutefois, nous pouvons déjà constater que la pratique rituelle, une activité technicisée et codifiée, est incorporée de façon orthopraxique et disciplinée, parce qu'elle répond aux demandes subjectives. Elle n'est pas subie comme une routine ou un sacrifice². Les individus expriment, à travers elle, les intentions personnelles. La pratique rituelle correspond au religieux de l'expérience dont parlent Heelas et Woodhead *et al.* : le religieux qui encourage des expériences de la vie subjective et les améliore³.

Nous comprenons maintenant que l'orthopraxie bouddhiste, incorporée par les pratiquants, a pour but la transformation de leur vie et de leur soi, surtout de façon psychologique, l'approche pragmatique typique des classes moyennes. Mais cette évolution n'est pas forcément acceptée par leur entourage social.

6. Les pratique rituelles marginalisées et alternatives

Lorsque les pratiquants évoquent les réactions de leur entourage à leur engagement dans la pratique bouddhiste, ils font parfois référence à une forme de stigmatisation. Corinne⁴ rapporte les réactions de sa famille catholique face à sa pratique de la récitation : « “Tu suis encore ton truc, un peu bizarre ?” “Oui.” [rire] Pour eux, c'est bizarre, de réciter comme ça, des choses qu'ils ne comprennent pas. » Sa famille ironise sur sa pratique rituelle, en souligne le caractère jugé étrange.

D'autres pratiquants parlent des rires exprimés par leur entourage au sujet de la pratique rituelle : « [Q]uand les gens sont très stressés, ils disent : “Ah Frédéric, il faut que j'aille faire le *zazen*, là. [rire] Ça va plus, il faut que j'aille faire le *zazen*.” », nous raconte Frédéric (France, trentaine d'années, ouvrier, pratiquant avancé du bouddhisme zen). Quant à Aleš (République tchèque, trentaine d'années, doctorat, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme tibétain), il a été confronté à la peur de sa femme, qui l'accuse d'être un « fanatique » quand il se prosterne.

¹ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 102, 104.

² L. WOODHEAD, « Conclusion... », *op. cit.*, p. 223.

³ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 30.

⁴ France, quarantaine d'années, licence, cadre, pratiquante expérimentée de la *Sōka-gakkai*.

Plusieurs pratiquants se trouvent donc stigmatisés par leur entourage en raison de leur pratique religieuse¹. Cette stigmatisation se manifeste par de l'ironie, la ridiculisation des pratiques rituelles, l'accusation d'aveuglement. En utilisant les mots de Becker, nous pouvons dire que l'entourage les classifie comme déviants². Ils font l'objet de l'étiquetage de la déviance, dans un processus interactionnel entre la société et un groupe social au regard des normes sociales :

« Les groupes sociaux créent la déviance en instituant des normes dont la transgression constitue la déviance, en appliquant ces normes à certains individus et en les étiquetant comme des déviants. De ce point de vue, la déviance n'est pas une qualité de l'acte commis par une personne, mais plutôt une conséquence de l'application, par les autres, de normes et de sanctions à un "transgresseur". Le déviant est celui auquel cette étiquette a été appliquée avec succès et le comportement déviant est celui auquel la collectivité attache cette étiquette³. »

Aux yeux de leur entourage, les pratiquants se lancent dans une « carrière déviante⁴ », en transgressant les normes du christianisme (la pratique étrange) ou, au contraire, de l'athéisme et de la rationalité (la pratique ridicule et fanatique). Cette stigmatisation les marginalisent dans leur entourage.

Cependant, un autre témoignage rend plus complexe ce tableau de la stigmatisation. Tomáš⁵ nous confie que, lors de ses visites chez ses parents, il choisit d'autres pratiques bouddhistes que les prosternations :

« Je la [la récitation informelle de mantras] fais parfois, lorsqu'on ne peut pas faire de prosternations. Par exemple quand tu es chez tes parents, faire des prosternations devant mes parents ou chez mes parents, ce serait trop exotique. Ils savent que je médite, alors je peux m'y asseoir avec une pratique assise, c'est cool. »
(Tomáš)

En choisissant chez ses parents la méditation assise, il cherche à prévenir le regard négatif de son engagement dans la pratique rituelle bouddhiste. Cependant, il faut souligner que ce choix repose sur la perception positive qu'ont ses parents de la pratique de méditation. Nous attribuons cette perception à deux raisons. La première relève de la question des classes sociales : alors que l'entourage populaire de Frédéric marginalise sa pratique méditative, les parents de Tomáš, qui appartiennent aux classes moyennes, l'acceptent sans propos dévalorisants.

Pour ce qui concerne la deuxième raison, nous émettons l'hypothèse que la méditation échappe à la stigmatisation grâce à son image positive dans la culture populaire⁶

¹ Cf. J. WIERING, « "Others Think I am Airy-fairy". Practicing Navayana Buddhism in a Dutch Secular Climate », *Contemporary Buddhism* 17/2 (2016), p. 369-370.

² H. S. BECKER, *op. cit.*

³ *Ibid.*, p. 32-33.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ République tchèque, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

⁶ Les statues bouddhistes en posture de méditation apparaissent dans les musées, chez les antiquaires, sur les marchés, dans les boutiques de décorations et les supermarchés.

et médiatique¹. En France, il existe des publicités montrant des personnes en posture de méditation, comme celle de « Kitekat » où un chat médite ou celle de « Castorama » qui présente plusieurs femmes en train de méditer dans une ambiance japonisante. La méditation y est montrée comme une activité non monastique et relaxante. De manière générale, la méditation est reconnue comme un vecteur de bien-être² et utilisée dans ce sens par les entreprises et d'autres acteurs spécialisés dans le marché de bien-être³, sans être associée à une activité religieuse.

De leur côté, les pratiquants revendiquent surtout le caractère alternatif de la pratique rituelle bouddhiste, c'est-à-dire que celle-ci est choisie parmi des options opposées et bien concrètes⁴. Pour les pratiquants, la pratique rituelle est alternative parce qu'elle s'oppose aux normes sociales courantes, dominantes. La pratique rituelle défie alors la réponse médicale⁵ et les techniques de relaxation, comme chez Pavel cité ci-dessus, ce que nous développerons notamment dans les chapitres 8 et 9. Elle complète l'approche psychologique, jugée parfois insuffisante, voire fautive comme nous le verrons dans le chapitre 5. Enfin, elle s'attaque à la domination du christianisme et des contextes séculiers de la France et de la République tchèque, ce que nous aborderons plus particulièrement dans le chapitre 9.

Mais il ne faut pas oublier que le caractère alternatif dépend de la liberté de choisir. Ainsi, si nous reprenons la terminologie de Bourdieu, nous pouvons dire que les personnes s'engagent dans la pratique rituelle bouddhiste en raison de son caractère distinctif. Elle est adaptée aux classes moyennes. Ce sont ces classes sociales qui adoptent plus facilement d'autres formes pratiques corporelles encore peu répandues dans l'espace culturel européen¹. Cette volonté de distinction est favorisée par leurs ressources (matérielles, sociales, culturelles et symboliques) dont les classes moyennes disposent et qui leur permettent d'effectuer des choix et de s'approprier des pratiques temporelles, corporelles et psychologiques exigeantes.

Aussi, pour approfondir le caractère alternatif des pratiques rituelles bouddhistes, allons-nous les comparer à d'autres formes de pratiques corporelles propres à la culture de consommation.

¹ S. A. MITCHELL, « Buddhism, Media... », *op. cit.* ; J. BORUP, « Branding Buddha... », *op. cit.* Tweed associe cette image positive à la représentation donnée par les médias, qui transmettent souvent l'image d'un bouddhiste seul en méditation, ce qui correspond à l'individualisme moderne (T. A. TWEED, « Why are Buddhists so Nice ? Media Representations of Buddhism and Islam in the United States since 1945 », *Material Religion* 4/1 [2008], p. 91-93).

² M. BAUMANN, « Protective Amulets... », *op. cit.*, p. 57.

³ V. ALTGLAS, « Indian Gurus and the Quest for Self-Perfection Among the Educated Middle class », dans J. STOLZ (dir.), *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*, Bern, Peter Lang, 2008, p. 211-234 ; P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 85.

⁴ J. DUFFKOVÁ – L. URBAN – J. DUBSKÝ, *op. cit.*, p. 118-122.

⁵ Ester [pratiquante d'une vingtaine d'années] dit que sa copine utilise des antidépresseurs. Geoffrey [pratiquant d'une vingtaine d'années] est contre ça et dit à Ester qu'elle lui dise de méditer (journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 16/10/2012).

7. Les pratiques corporelles dans la culture de consommation

Expérience corporelle alternative du religieux dans la culture de consommation, la pratique rituelle pourrait être comparée à d'autres activités corporelles que nous associons davantage à la culture de consommation. C'est d'abord le corps et ses transformations dans la culture de consommation qui nous intéressera, avant de passer aux pratiques de fitness et la méditation de pleine conscience.

7.1. Le corps discipliné et hédoniste

Featherstone argumente dans « The Body in Consumer Culture » (1982)² que les techniques corporelles visant à discipliner le corps pour des raisons religieuses de salut se transforment, dans la culture de consommation, en pratiques ascétiques hédonistes³. Alors que la négation caractérise l'approche traditionnelle et chrétienne du corps, la culture de consommation fait la promotion d'exercices ascétiques, comme la diététique ou la remise en forme, pour encourager l'entretien du corps, favoriser la bonne santé, maintenir l'apparence et un bien-être psychologique. Pour Featherstone, le corps, dans la culture de consommation, n'est plus le moyen d'atteindre des objectifs religieux, parce qu'il n'est plus associé à la douleur et à la mort⁴. Dans la culture de consommation, le sacrifice de soi est remplacé par l'hédonisme qui se conjugue avec le contrôle de soi.

Ces pratiques hédonistes et ascétiques s'inscrivent dans un cadre plus large du « soi performant » (en anglais : « *performing self* »), propre à la perception du corps dans la culture de consommation⁵, à savoir l'apparence de soi et la communication. La transformation du corps entraîne l'émergence du soi qui « met plus d'accent sur les apparences, l'affichage et la gestion des impressions¹ ». Featherstone fait ce constat en analysant des manuels du développement de soi, la publicité ou le cinéma qui montrent comment s'habiller, exprimer sa personnalité, être attirant, développer son charisme

¹ D. BROOKS, *op. cit.*, p. 102-104 ; B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 141-145.

² M. FEATHERSTONE, « The Body in Consumer Culture », *Theory, Culture & Society* 1/2 (1982), p. 18, 24, 26.

³ Cf. avec des conclusions proches, A. HOWSON, *The Body in Society. An Introduction*, Cambridge – Malden, Polity Press, 2013², p. 115-149.

⁴ M. FEATHERSTONE, « The Body in Consumer Culture », *op. cit.*, p. 26.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

personnel, savoir parler, tenir son corps ou contrôler ses émotions. C'est par les pratiques diététiques, cosmétiques ou de remise en forme marchandisées que les individus développent une présentation d'eux-mêmes conforme à la culture de consommation : le soi beau, mince, en bonne forme, séduisant et plaisant. Ainsi, le soi corporel de la culture de consommation se manifeste extérieurement tant par les apparences corporelles que par les manières de communiquer par gestes ou par la parole.

L'enjeu est la disciplinarisation de soi exprimée par le corps : « [L']assujettissement du corps à travers les routines du maintien du corps se présente dans la culture de consommation comme la condition préalable pour atteindre l'apparence acceptable et pour faire sortir la capacité expressive du corps². » Dans la culture de consommation, la discipline sert donc d'assise à l'expressivité individuelle et corporelle.

Featherstone explique cette situation en se référant au processus historique. La place de la performance de soi est due au changement dans la perception du corps au XIXe siècle. Avant cette époque, explique Elias, les manières de se comporter sont comme déconnectées des sentiments individuels. Depuis, le lien entre le corps et les sentiments s'est transformé. L'image du corps, dans la culture de consommation, est conçue comme le reflet de soi : « L'apparence, les gestes et le comportement corporel deviennent les expressions de soi, avec les défauts corporels et le manque d'attention portant des sanctions dans les interactions quotidiennes³. » Moyen d'expression subjective dans la culture de consommation, le corps est censé posséder un caractère unique et exprimer l'identité individuelle. Cette conception du soi nous permet d'analyser l'expressivité taylorienne du sujet authentique, au-delà de la mode, et de l'identifier dans les pratiques mentionnées ci-dessus.

Pour résumer, dans la culture de consommation, le corps se définit pour Featherstone comme un moyen d'expression authentique, discipliné, visuel et hédoniste de la personne, avec l'objectif de la construction d'un soi, de son développement et de sa présentation. Nous allons approfondir cet aspect à partir d'un exemple, la remise en forme.

¹ « [...] places greater emphasis upon appearances, display and the management of impressions. » (*Ibid.*, p. 27, traduction personnelle).

² « [...] the subjugation of the body through body maintenance routines is presented within consumer culture as a precondition for the achievement of an acceptable appearance and the release of the body's expressive capacity. » (*Ibid.*, p. 18, traduction personnelle).

³ « Appearance, gesture and bodily demeanour become taken as expressions of self, with bodily imperfections and lack of attention carrying penalties in everyday interactions. » (*Ibid.*, p. 28, traduction personnelle).

7.2. Le fitness : pour un corps discipliné et heureux

Featherstone, lui-même, mentionne la remise en forme comme une des techniques du soi performatif. En accord avec Sassatelli, qui l'a étudiée en détail en Grande-Bretagne et en Italie, nous pouvons définir la remise en forme, souvent désignée par le terme anglais *fitness*, comme un entraînement physique exercé durant son temps libre, dans un objectif de bien-être¹. Sous sa forme actuelle, le fitness se développe dans des salles de sport commerciales, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, au moment où la discipline sportive ne relève plus exclusivement des États. Les clients se mettent à fréquenter des centres de fitness en s'acquittant d'une contrepartie financière pour pratiquer, par exemple, de l'aérobic, du vélo en salle, des danses latino-américaines sous forme de *zumba* ou encore du yoga. Le fitness devient une activité de loisir de masses à partir des années 1970.

Les différentes pratiques de fitness sont des formes d'exercices corporels individualisés et non compétitifs², où l'entraînement est vécu comme une activité de loisir, avec l'objectif d'avoir un corps discipliné en bonne forme, svelte et sain. Mais la discipline imposée au corps par le fitness n'évacue pas la dimension hédoniste selon Sassatelli³. Le fitness associe plaisir du mouvement et de l'environnement à la satisfaction de s'occuper de soi-même et de se transformer. Il vise donc le bien-être plus général de l'individu en conjuguant discipline et plaisir.

Le fitness transforme n'importe quelle technique corporelle en une gymnastique de maintien. Ainsi, le yoga, les arts martiaux ou la sophrologie, qui tirent leurs origines des religions asiatiques, se retrouvent à la fin du XXe siècle, converties en techniques de fitness, favorisant la forme physique et l'expression d'un corps beau et sain⁴. Elles sont ainsi commercialisées et rationalisées pour le bien-être corporel et psychologique par un corps en bonne forme⁵.

Sassatelli constate aussi que « la réflexivité est une fonction de l'activité⁶ ». Nous avons déjà constaté avec Taylor que le sujet moderne cherche à être réflexif⁷. Giddens nous montre bien que le soi devient un projet réflexif dans la modernité tardive⁸. Ilouz associe ces développements à la psychologisation de la culture, dans laquelle l'individu devient l'objet de son introspection et d'un discours psychologique sur ses états intérieurs⁹. Ceci est à mettre

¹ R. SASSATELLI, *Fitness Culture...*, *op. cit.*

² C'est également sur ces points que le fitness est intéressant à comparer au bouddhisme, parce que performance, compétition et créativité des exécutants sont absentes du fitness. En effet, les clients se soumettent le plus souvent aux exercices proposés par les animateurs.

³ *Ibid.*, p. 18, 120-143.

⁴ *Ibid.*, p. 6, 163.

⁵ *Ibid.*, p. 6, 17, 22, 163 ; voir aussi A. R. JAIN, « Branding Yoga... », *op. cit.*, p. 3-17.

⁶ « [...] *reflexivity is a function of the activity* » (R. SASSATELLI, *Fitness Culture...*, *op. cit.*, p. 122, traduction personnelle).

⁷ C. TAYLOR, *Les sources du moi...*, *op. cit.*, p. 241.

⁸ A. GIDDENS, *op. cit.*

⁹ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*, p. 60-142.

en lien avec la culture du développement personnel, de l'amélioration d'un soi authentique et réflexif. Pour le fitness, il s'agit de l'idée que l'exercice peut lier le corps et l'esprit : « [L]'exercice physique se caractérise comme une façon de créer le sentiment de la *présence absolue*¹. » Ce sont surtout les clients réguliers qui expérimentent l'exercice comme un moment de présence, malgré son caractère routinier. Sassatelli rapproche cette expérience de la vigilance de la routine méditative. Si la séparation cartésienne entre le corps et l'esprit demeure dans le fitness, c'est le corps qui est au centre de l'agir individuel et de son attention, un corps amélioré. Il peut influencer l'esprit, notamment le relaxer. Sassatelli observe que le côté psychologique de la remise en forme est plus marqué chez les clients des classes moyennes. Aussi dirons-nous que le fitness apporte une réflexivité corporelle de la vigilance et de la relaxation.

Parallèlement, l'entretien physique du corps rend possible la réalisation authentique du sujet. Le fitness se caractérise par des injonctions comme « travailler sur [son] corps pour obtenir un soi meilleur, plus authentique² ». Le corps est développé par des techniques rationnelles, mais ce développement reste authentique pour les clients. Dans les discours des clients, l'exercice est présenté comme naturel et donnant accès au sujet authentique³. Ce soi mis à jour peut ensuite être développé. Pour la sociologue italienne, l'entretien du corps dans les salles de sport commerciales lie la disciplinarisation du corps à la recherche d'authenticité⁴.

L'individu cherche aussi dans le fitness à changer son corps, visuellement et physiquement, en acquérant de nouvelles capacités⁵. Par la même occasion, l'individu est supposé commencer à se voir lui-même différemment. En effet, l'exercice est conçu comme une activité transformatrice qui change l'individu lui-même : « [L]e soi est le propriétaire du corps qui choisit de se discipliner afin d'obtenir le bonheur, la liberté, la dignité ou simplement pour réaliser sa subjectivité⁶. » L'exercice physique permet d'obtenir un soi authentique et de l'améliorer. Les clients de salles de sport témoignent même du changement qui survient dans leurs relations sociales grâce aux exercices⁷. La culture du fitness donne à l'individu les moyens de se rendre acteur de sa transformation continue⁸, en fonction de son idéal corporel, tout en tenant compte de ses capacités individuelles⁹.

¹ « [...] *working out is characterised as something which creates an absolute present* » (R. SASSATELLI, *Fitness Culture...*, op. cit., p. 122, traduction personnelle).

² « [...] *work on your body to get a better, more authentic self* » (*Ibid.*, p. 42, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 192-197.

⁴ *Ibid.*, p. 14-18.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ « [...] *the self is a body-owner who chooses to discipline in order to obtain happiness, freedom, dignity or more simply to realise subjectivity* » (*Ibid.*, p. 14, traduction personnelle).

⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁸ *Ibid.*, p. 177.

⁹ *Ibid.*, p. 99-105.

Un corps visuellement attirant, objectif visé par la remise et la disciplinarisation corporelle, procure du plaisir. Celui-ci s'accompagne également de la réflexivité corporelle et de la transformation d'un sujet authentique. Nous souhaitons maintenant aborder une autre pratique corporelle associée à la culture de consommation, la méditation de pleine conscience.

7.3. La méditation de pleine conscience : pour un corps réflexif et relaxé

Comme le montre Pagis en étudiant la réflexivité de soi dans la méditation *theravāda*, en plus du développement réflexif de soi par la parole et la communication – dans les séances thérapeutiques psychologiques –, nous assistons à la commercialisation des techniques de la réflexivité corporelle¹. Comme le mouvement du fitness précédemment abordé, la méditation de pleine conscience est particulièrement significative. Empruntée au bouddhisme et « laïcisée », elle se développe dans les années 1970 aux États-Unis et se répand en France à partir des années 2000, à travers l'activité des psychologues et des psychiatres, dans un contexte sécularisé². La méditation de pleine conscience est présentée comme une « thérapie psychologique “scientifique”³ ». On parle même de la « médecine basée sur la méditation de pleine conscience⁴ » dont le fondateur, sous l'appellation *Minfulness*, est le professeur de médecine américain Jon Kabat-Zinn⁵.

Son objectif est la santé mentale et le développement personnel par l'exercice de l'attention au moment présent, c'est-à-dire par ce que nous appelons la réflexivité. Par un travail sur le corps, la psychologie individuelle est influencée. La méditation de pleine conscience devrait ainsi contribuer à la relaxation individuelle et à la maîtrise émotionnelle, aidant notamment au bien-être individuel et au développement de l'« amour⁶ ». Plus largement, elle vise à rendre l'individu responsable de son état de santé et de son développement personnel.

Dans leur étude sur la psychologie positive, le psychologue Edgar Cabanas et la sociologue Eva Illouz soulignent à quel point la méditation de pleine conscience a pénétré différents domaines de la vie sociale – des politiques publiques aux armées en passant par

¹ M. PAGIS, « Embodied Self-reflexivity », *Social Psychology Quarterly* 72/3 (2009), p. 280.

² N. GARNOUSSI, « Le Mindfulness ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle. Des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale », *Sociologie* 3/2 (2011), p. 259-275.

³ *Ibid.*, p. 266.

⁴ *Ibid.*, p. 266.

⁵ J. KABAT-ZINN – R. DAVIDSON – Z. HOUSHMAND *et al.* (dir.), *L'esprit est son propre médecin. Le pouvoir de guérison de la méditation* (trad. de l'anglais par D. Roche), Paris, Le grand livre du mois, 2014.

⁶ J. KABAT-ZINN cité dans N. GARNOUSSI, « Le Mindfulness... », *op. cit.*, p. 272.

les institutions scolaires et médicales – au point de devenir une industrie très rentable¹. En mettant l'accent sur l'intériorité et sur le « management émotionnel », elle correspond bien à l'idéologie néolibérale de l'individu isolé, libre et responsable². Aussi, l'incluons-nous dans les pratiques typiques de la culture de consommation.

Tant la remise en forme que la méditation de pleine conscience reflètent les changements attribués, par Featherstone, au corps dans la culture de consommation. Ce sont des pratiques qui demandent de la discipline dans leur exercice, tout en soulignant le plaisir, l'authenticité et la réflexivité individuelle dans le but du développement de soi. Si le rôle du corps est redéfini dans la culture de consommation et si les pratiques corporelles non religieuses comme le fitness ou la méditation de pleine conscience accompagnent ces transformations, il est nécessaire d'interroger de la même façon les pratiques corporelles religieuses.

7.4. Les pratiques religieuses disciplinées, réflexives et hédonistes

Les analyses de Featherstone s'attardent sur l'étude des pratiques religieuses niant le corps et inopérentes dans la culture de consommation où elles sont remplacées par des pratiques corporelles comme la diététique ou la remise en forme. Ici, nous nous proposons d'étudier les changements qui interviennent dans les pratiques religieuses. En effet, dans la culture de consommation, celles-ci n'évoluent-elles pas ?

La sociologue des religions italienne, Stefania Palmisano, étudie la place des monastères catholiques dans la culture de consommation³. Il s'agit de communautés monastiques reformées, fondées après le Deuxième Concile de Vatican en 1962-1965, appelées aussi « Nouvelles communautés monastiques » (en anglais : « *New Monastic Communities* »). Elles se développent en dehors des ordres traditionnels dont elles adoptent les règles de façon plus libre. Palmisano montre comment les moines redéfinissent leurs pratiques ascétiques par rapport à la culture de consommation. Contrairement à Featherstone qui affirme que dans la société de consommation, le rôle du corps disparaît dans la quête religieuse, à cause de son association traditionnelle à la douleur et à la mortification, Palmisano montre le lien existant entre les pratiques religieuses ascétiques et le bien-être des moines. Au lieu d'interpréter l'ascèse comme une mortification, « elle est

¹ E. CABANAS – E. ILLOUZ, *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies* (trad. de l'anglais par F. Joly), Paris, Premier Parallèle, 2018, p. 94.

² *Ibid.*, p. 95.

³ S. PALMISANO, « The Paradoxes of New Monasticism in the Consumer Society », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *op. cit.*, p. 75-90.

réinterprétée dans un éthos de simplicité, dont le but est d'assurer aux moines leur bien-être physique, psychologique et spirituel¹ ».

Les discours et les pratiques individuelles des moines interviewés par Palmisano reflètent la recherche d'une adoption subjective de l'ascèse monastique et son adaptation aux besoins individuels². L'ascèse a pour but le développement religieux de soi.

Cette étude montre que le corps n'est pas dévalorisé dans la religion, mais au contraire revalorisé, comme il l'est dans la culture de consommation. Il devient un moyen précieux pour le développement religieux, dont l'individu est responsable par sa pratique orthodoxe et régulière.

Pour revenir aux pratiques corporelles bouddhistes, nous pouvons dire que leur priorité dans les discours et l'engagement des pratiquants confirme notre constat d'une religiosité qui, dans la culture de consommation, est basée sur l'expérience et privilégie le rituel aux croyances³.

Nous avons également vu que cette expérience est connectée à l'orthopraxie, c'est-à-dire au corps discipliné de façon codifiée. En même temps, elle est une expérience corporelle, où le corps est un moyen pour atteindre le plaisir et plus largement le bien-être. Elle peut également être une source de satisfaction grâce à la transformation personnelle. Au vu de ces analyses, nous pouvons constater que les pratiques rituelles bouddhistes internalisent le plaisir, valeur centrale de la culture de consommation⁴. Elles s'associent au plaisir, à la satisfaction et au bien-être au quotidien, tout en étant des techniques du corps disciplinant l'individu, comme l'affirme Featherstone pour les pratiques corporelles et comme nous l'observons pour la remise en forme et pour la méditation de pleine conscience.

Ces analyses ont également en commun l'accent mis sur la réflexivité avec des pratiques corporelles décrites ci-dessus. Nous pouvons ainsi partager le constat de Pagis : « [L]'intérêt grandissant pour les pratiques incorporées de la réflexivité de soi révèle peut-être un changement dans la culture de la modernité tardive, le changement de l'accent sur les méthodes discursives du développement de soi (par exemple la guérison par la parole) à la version incorporée de la réflexivité de soi⁵. » Nous inscrivons ce changement dans le cadre de la transformation de la perception du corps et de son rôle dans la culture de consommation. Ainsi, l'accent mis sur la réflexivité corporelle est un élément de l'adaptation des pratiques rituelles bouddhistes à la culture de consommation.

¹ « [...] it is reinterpreted as an ethos of simplicity, whose aim it is to guarantee the monks' physical, psychological and spiritual wellbeing » (*Ibid.*, p. 80, traduction personnelle).

² *Ibid.*, p. 80.

³ Cf. F. GAUTHIER, « The Enchantments of Consumer Capitalism... », *op. cit.*, p. 150.

⁴ Cf. aussi R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 9-10, 18, 39, 155 ; D. BELL, *op. cit.* ; C. CAMPBELL, *The Romantic Ethic...*, *op. cit.*

⁵ « [...] the increasing interest in embodied techniques of self-reflexivity may reveal a shift in late modern culture, from an emphasis on discursive methods of self-improvement (e.g. the talking cure) to an embodied version of self-reflexivity » (M. PAGIS, « Embodied self-reflexivity », *op. cit.*, p. 280, traduction personnelle).

Une autre forme d'adaptation de ces pratiques est leur convergence vers les demandes d'authenticité et de subjectivité des individus. Nos analyses nous permettent de constater que la culture consumériste vise elle aussi l'expression de l'identité et que l'authenticité devient une valeur morale sous-jacente.

En conformité avec la place du corps dans la culture de consommation et les caractéristiques du fitness et de la méditation de pleine conscience, la pratique rituelle dans le style de vie bouddhiste est un moyen pour la transformation de soi. Les pratiquants bouddhistes s'attachent à la conception d'un corps performatif de la culture de consommation.

L'accent mis sur le corps et les pratiques corporelles de la remise en forme, de la méditation de pleine conscience et des pratiques rituelles religieuses souligne la place centrale occupée par l'expérience corporelle dans la culture de consommation. De la prise de drogues à l'expansion du tourisme, en passant par les expériences extrêmes comme le vol parabolique ou la nage avec les requins, montre combien la culture de consommation valorise les expériences fortes, hors du quotidien. Nous observons donc que la valorisation de l'expérience est un autre point commun entre la culture de consommation et les pratiques rituelles bouddhistes.

En définitive, nous pouvons établir de nombreuses ressemblances entre le corps, dans la culture de consommation, et les valeurs propres aux pratiques rituelles bouddhistes. Nous trouvons des valeurs communes, comme l'expérience, le bonheur, la réflexivité, l'authenticité et le développement de soi, toutes développées dans un cadre régi par une forte discipline. Dans la culture de consommation, ces valeurs reflètent la conception du corps comme un espace de la performance de soi, visuel, kinésique, gestique ou toute autre forme d'expressivité. Nous les approfondirons dans le chapitre 9. Malgré un caractère marginal, alternatif ou distinctif, en fonction du regard adopté, les pratiques rituelles bouddhistes sont également conformistes, du fait qu'elles répondent aux pratiques corporelles et aux valeurs de la culture de consommation.

Les pratiques rituelles constituent un composant essentiel du style de vie et de l'identité des pratiquants bouddhistes. Elles peuvent différer dans leur forme concrète en fonction de l'organisation. Cependant, même si les pratiques rituelles sont adoptées par les pratiquants selon leurs sentiments, leur recherche d'authenticité ou encore d'une approche pragmatique, l'incorporation se fait de façon orthopraxique avec peu de personnalisation et de bricolage. En même temps, la pratique rituelle occupe une place importante dans l'expérience temporelle du quotidien. Cette adoption orthopraxique et temporelle est en lien avec la perception d'une pratique en tant qu'activité liminale transformatrice de la vie

quotidienne. Elle confirme globalement la place accordée à l'expérience dans la religiosité contemporaine.

Cependant, cette valeur positive accordée aux pratiques rituelles par les pratiquants, n'est pas forcément partagée par leur entourage qui leur renvoie parfois une image stigmatisante d'eux-mêmes et des pratiques exercées. Face à ce postulat négatif, les pratiquants préfèrent une vision alternative des pratiques rituelles, en les mettant en valeur. Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue le caractère distinctif de ces pratiques, largement associées aux classes moyennes et leur ressources sociales et culturelles.

La place accordée à une pratique corporelle et les caractéristiques des pratiques rituelles correspondent également au développement plus massif des pratiques corporelles de bien-être et de relaxation dans la culture de consommation comme la culture fitness ou la méditation de pleine conscience. Les pratiques rituelles bouddhistes partagent avec ces pratiques, outre l'accent mis sur le corps, les valeurs de discipline, de réflexivité, d'authenticité, de bien-être. Elles se conforment ainsi à la culture de consommation.

Les pratiques rituelles sont souvent entreprises dans un contexte collectif qui influence également leur choix et l'engagement individuel. Aussi, souhaitons-nous maintenant interroger la place du collectif dans le style de vie bouddhiste étudié.

Chapitre 4 De la *communitas* à la communauté bouddhiste

La pratique rituelle est au cœur du style de vie que nous étudions. Entreprise par la majorité de pratiquants de façon assidue pour transformer leur vie au quotidien, elle implique le corps et la réflexivité individuelle. Ses structures se rapprochent de celles d'autres pratiques corporelles de la culture de consommation. Si elle est souvent accomplie de façon individuelle et solitaire, tous les participants de notre enquête connaissent sa version collective et s'y adonnent plus ou moins régulièrement. Le collectif fait ainsi partie intégrante du style de vie. Nous utilisons le terme de collectif en nous inspirant de l'approche de la sociologue des religions canadienne Deirdre Meintel¹. Dans son étude sur la spiritualité alternative au Québec, cette auteure explique son usage pour englober différentes formes de sociabilité et de communalisation sans imposer au préalable aux personnes le sentiment d'appartenance communautaire.

Même dans la situation de l'individualisation, l'apparent paradoxe de la participation au collectif a déjà fait l'objet de travaux sociologiques. François de Singly démontre que l'individualisme moderne n'implique pas inévitablement une rupture sociale². Gerard Delanty va encore plus loin pour affirmer que « l'individualisme est en fait la base pour une bonne partie des activités collectives et ce qui entretient beaucoup de formes de l'action collective, c'est précisément un individualisme fort¹ ».

Pour comprendre la dimension collective du style de vie bouddhiste, nous interrogerons d'abord les dynamiques collectives de chaque organisation et la composition du collectif local. Nous analyserons ensuite le choix du collectif et la construction de l'adhésion collective. Dans un troisième temps, nous étudierons les motivations individuelles de la participation collective, puis nous traiterons dans une quatrième partie les dynamiques de sociabilité bouddhiste avec les principaux aspects de la construction communautaire. Nous nous poserons ensuite la question de l'identification institutionnelle bouddhiste, puis celle du caractère du collectif bouddhiste dans la société ambiante pour enfin, dans un septième temps, le comparer aux formes collectives propres à la culture de consommation.

¹ D. MEINTEL, *op. cit.*, p. 199.

² F. DE SINGLY, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin, 2003.

1. Les manifestations concrètes de la *saṅgha* bouddhiste

Les enseignements des organisations bouddhistes convergent de façon unanime sur l'importance de la « communauté bouddhiste » (en sanskrit : *saṅgha*) qui encourage l'engagement religieux et la vie ordinaire des individus. Dans cette communauté, la place prépondérante est attribuée au maître bouddhiste avec qui l'individu est invité à construire une relation particulière de « maître et disciple ».

Selon les organisations, cet enseignement bouddhiste se manifeste différemment. À travers les exemples concrets de séances bouddhistes, nous montrerons les dynamiques collectives qui caractérisent chaque organisation. Nous présenterons ensuite des données sociodémographiques des participants pour les intégrer dans la structure sociale. Nous porterons tout d'abord notre attention sur la *Sōka-gakkai*, la *Bodhicharya France* et la *Diamond Way* parce qu'elles partagent le même régime émotionnel puis, pour la même raison, l'*Association Zen Internationale* et la *Sótó Zen ČR*.

1.1. Le collectif local de la *Sōka-gakkai*

En nous rendant à la réunion de Bianca du 11 mai 2011, nous avons déjà l'expérience de deux années de suivi des réunions de discussion de la *Sōka-gakkai* liées également à la période de préparation de notre Master 2. Sur la route, nous croisons Aurélie (vingtaine d'années, master, sans activité professionnelle, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*) qui attend à l'arrêt du bus le début de cette réunion en parcourant les horoscopes. Nous arrivons ensemble chez Bianca à 19h30. Cinq autres pratiquantes sont déjà présentes depuis 19h pour la pratique rituelle collective. Quatre autres personnes nous rejoignent dans les minutes suivantes. Nous nous rassemblons tous dans la pièce où se trouve l'autel en le saluant par une inclination, et en nous asseyant en cercle sur le canapé et les chaises mis à notre disposition.

La réunion commence par la présentation des pratiquants sous une forme standardisée : prénom, durée de la pratique rituelle, rencontre avec le bouddhisme de Nichiren et éventuellement ses « bienfaits » au quotidien. Le tour de cercle commence par Josiane, pratiquante avancée à la retraite, qui monopolise la parole jusqu'à ce que Bianca l'interrompe pour la donner à Chantal, pratiquante avancée d'une cinquantaine d'années et

¹ « [...] individualism is in fact the basis of a good deal of communal activity, and that what sustains many kinds of collective action is precisely strong individualism. » (G. DELANTY, *Community*, London – New York, Routledge, 2010², p. 93, traduction

responsable organisationnelle. Puis c'est au tour de Bernard, pratiquant avancé d'une cinquantaine d'années et responsable organisationnel, de Geneviève, pratiquante avancée d'une cinquantaine d'années, et d'Aurélié. La parole est ensuite proposée à Carole, jeune femme qui participe à la réunion pour la deuxième fois de sa vie, puis à Emmanuelle, jeune pratiquante débutante, Corinne, pratiquante expérimentée d'une quarantaine d'années, et enfin Laëtitia, pratiquante débutante d'une trentaine d'années.

Bianca reprend ensuite la discussion en relatant son expérience de début de pratique en 2006. Lorsqu'elle a décidé de recevoir l'objet de culte, le *gohonzon*, elle n'a pas vraiment été soutenue par les responsables. Récemment, la proposition de devenir « responsable » lui a été faite : « Je vois que je n'étais pas responsable de ma vie à 100 % », dit-elle en s'adressant plus particulièrement à Carole, comme d'ailleurs aussi les autres pratiquants. Aurélié nous fait part d'une directive contenant des orientations données par Ikeda à New York en lisant son texte qu'elle nous propose de photocopier. Chantal nous questionne sur notre thèse et nous présentons donc brièvement son objectif.

Bianca nous apprend ensuite que le sujet de la réunion porte sur l'ignorance et le *karma*, et Emmanuelle nous lit l'article préparé par l'organisation nationale « Les désirs mènent à l'illumination », extrait d'une lettre de Nichiren commenté par Ikeda. On enchaîne ensuite avec l'explication de la pratique de récitation, destinée à Carole, tandis que le son d'une télévision pénètre dans la chambre. Un débat sur le *nirvāṇa* (en français : extinction) est lancé par Carole : « Qu'est-ce que c'est ? L'illumination ? » Bianca lui répond que c'est un état. Françoise précise que c'est la bouddhité. Carole rajoute : « Je croyais que c'est l'éternité. » Chantal explique que « c'est quand on a réalisé l'état de Bouddha » et Geneviève lui réplique : « Dans ce sens, c'est le bonheur absolu, n'est-ce pas ? », ce que confirme Chantal qui lit une définition sortie d'un livre. Geneviève le prolonge en disant : « Par un processus interne, c'est ça, on est serein, *nirvāṇa*, c'est que tu restes sereine, tu n'es plus affectée par ton environnement. » Pour concrétiser le propos, Bianca fait référence à son expérience de la vie quotidienne : « Si je n'avais pas eu cette pratique, j'aurais souffert quand on m'arrachait mes dents de sagesse. Intérieurement, j'avais un sourire. » La discussion se poursuit jusqu'à 20h40 avant que les participants ne soient invités à poser les dernières questions.

Chantal nous informe sur les questions organisationnelles. Le prochain cours de *gosho* aura lieu le 22 mai 2011 et portera sur l'héritage de la loi ultime de la vie d'Ikeda. Bianca nous fait part de l'activité de la chorale des pratiquants. La prochaine réunion de discussion est programmée pour le 8 juin 2011 et on célébrera à cette occasion l'anniversaire des femmes. La jeunesse bas-rhinoise de l'organisation se rencontrera le 18

juin de cette même année. Bianca nous lit encore le message adressé par la femme d'Ikeda aux femmes de l'organisation. Elle l'avait reçu à Paris dans la centrale de l'organisation le samedi précédent. La réunion se termine officiellement par trois récitations du *mantra* bouddhiste devant l'autel avec un « merci » à la fin.

Les pratiquants restent cependant pour une discussion informelle d'un quart d'heure autour de friandises partagées. C'est un moment de socialisation qui permet d'aborder les nouvelles de la vie de tous les jours. Aujourd'hui, il est notamment marqué par la prise de photo collective sur laquelle Chantal souhaite que nous figurions au côté des pratiquants parce qu'elle sera envoyée à Ikeda dont ce sera le 50e anniversaire de sa première visite en France. Bianca distribue également les enveloppes aux pratiquants plus expérimentés pour les inciter aux dons à l'organisation. Nous profitons de l'occasion pour discuter avec Chantal et des débuts de sa pratique en Alsace. Puis nous parlons avec Bianca de son voyage à Paris. Carole se joint à nous en nous disant que tous les termes japonais se mélangent dans sa tête. Corinne nous apprend de prévoir d'aller à un séminaire à Trets. Nous partons tous peu de temps après 21h.

À travers notre participation à cette réunion, nous avons observé que ce sont surtout les responsables à différents niveaux organisationnels qui viennent éclairer des points d'enseignements et qui occupent de façon légitime le plus de temps de parole, contrairement à Josiane. La hiérarchie est établie et les règles d'interactions deviennent liminales et se séparent de la vie quotidienne. Des témoignages très personnels et intimes sont partagés, proches d'un groupe de support psychologique¹, et ils peuvent être particulièrement émotifs. Certains sont même applaudis. Rapidement, les pratiquants se mettent à se tutoyer. Hourmant parle d'un « climat de convivialité » qui est « marqué par des traits d'humour² ». En même temps, point n'est besoin de changer de vêtement pour participer. Toute personne peut raconter son expérience quotidienne. Nous retrouvons ainsi la marque de l'étiquette du comportement collectif cérémoniel, mais de façon moins pesante que dans le bouddhisme zen. L'intimité discursive, émotionnelle et spatiale est introduite et encouragée par la discussion informelle. Ce sont les raisons pour lesquelles nous trouvons que le collectif de la *Sōka-gakkai* incarne le régime émotionnel chaud.

Ce collectif local est urbain et largement féminin³. Il se compose également de plusieurs personnes d'origine ethnique. Pour nos interviews, nous nous sommes entretenue

¹ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*

² L. HOURMANT, « Transformer le poison en élixir. L'alchimie du désir dans un culte néo-bouddhique, la Sōka Gakkai française », dans F. CHAMPION – D. HERVIEU-LEGER (dir.), *op. cit.*, p. 94.

³ L'enquête de Wilson et Dobbelaere sur la *Sōka-gakkai* en Grande-Bretagne indique un pourcentage plus bas de 59,5 % de femmes (B. R. WILSON – K. DOBBELAERE, *op. cit.*, p. 42). Cette proportion importante de femmes est cohérente avec la dynamique de féminisation constatée dans le cadre du processus d'acculturation du bouddhisme en Occident par d'autres chercheurs sur le bouddhisme comme Tanaka (K. K. TANAKA, *op. cit.*, p. 289).

avec huit femmes et deux hommes, dont une descendante maghrébine et une Taïwanaise, et pour un âge moyen de 41 ans¹. Sur les dix personnes interviewées, sept personnes possèdent un diplôme universitaire ou sont en train de le préparer. Cette appartenance aux couches sociales éduquées doit être mise en rapport avec leurs ressources financières relativement faibles : deux sont chômeurs et trois autres ont un revenu comparable au salaire minimum. Seule une personne a un salaire dépassant les 2 300 € par mois. Les pratiquants occupent ou ont occupé les fonctions d'animateur scolaire, d'éducateur, d'enseignant, de postier et de salarié de banque². Nous pouvons en déduire que les pratiquants de la *Sōka-gakkai* de notre étude appartiennent autant aux classes moyennes qu'aux classes populaires.

1.2. Le collectif local de la *Bodhicharya France*

Lorsque nous arrivons le jeudi 7 avril 2011 au centre du bouddhisme zen, nous retrouvons pour la quatrième fois un groupe des pratiquants de la *Bodhicharya France*. Lorsque nous entrons dans le centre vers 19h45, presque tout y a déjà été préparé par Lama Tsultrim et une nonne Lodrö, en habits monastiques, ainsi que quelques pratiquants les plus avancés. En effet, ces personnes arrivent déjà à partir de 19h30. Comme les autres pratiquants qui affluent surtout vers 19h55, nous sommes accueillis individuellement par Lama Tsultrim en nous serrant la main. Nous assistons encore aux derniers ajustements : Suzanne, pratiquante avancée d'une cinquantaine d'années, demande à Marie-Thérèse, nonne zen appartenant à l'organisation responsable du centre, si elle peut accrocher un *thangka* dans le sanctuaire. Il s'agit d'une image bouddhiste traditionnelle de Chenrezig (en sanskrit : Avalokiteśvara, en tibétain : *Spyan-ras gzugs*). Marie-Thérèse l'approuve parce que « cette soirée est tibétaine ».

Nous nous déchaussons et prenons le coussin de méditation du placard. L'entrée dans le sanctuaire se fait de façon codifiée sous forme de trois prostrations. Nous nous plaçons à l'arrière sans engager de conversation avec d'autres personnes. Nous attendons debout l'arrivée de Lama Tsultrim qui se prosterne à son tour. Assis, les participants chantent des prières. Puis, Lama Tsultrim donne une courte explication de la pratique méditative avant la méditation collective d'une vingtaine de minutes.

¹ L'enquête de l'organisation indique 60,20 % des pratiquants pour la tranche d'âge de 40 à 60 ans (CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, « Étude sur la vie familiale... », *op. cit.*, p. 3).

² Hourmant indique une forte représentation du personnel de l'éducation, de cadres et de professions libérales, y compris artistiques (L. HOURMANT, *La construction du croire...*, *op. cit.*, p. 267).

Lama Tsultrim enchaîne ensuite avec un enseignement bouddhiste de presque une heure. Ce soir, il poursuit de commenter le livre *Les merveilles du gourou*¹. Subitement, il est interrompu par une jeune femme, ce qui soulève un étonnement palpable dans l'auditoire. Elle lui demande des précisions. L'enseignement continue jusqu'au moment où le lama est de nouveau interrompu par cette personne. Puis il reprend la lecture du livre. À la fin, il laisse du temps pour les questions. La jeune femme le remercie d'avoir pu avoir toutes les réponses à ses questions lors d'un seul cours, tandis qu'un pratiquant lui pose la question sur la relation entre le disciple et le lama-racine, à savoir un maître personnel qui guide l'individu. Le lama parle encore de Ringou Tulkou Rinpoché, maître principal de l'organisation. Cette partie de la soirée est close vers 21h20 par une dédicace en tibétain. Avant que tout le monde ne quitte le sanctuaire, le responsable des rencontres strasbourgeoises recommande le paiement libre de l'enseignement dans une enveloppe qu'il transmet aussitôt au lama.

La rencontre se poursuit par une partie informelle autour de la grande table, mais contrairement à la fois d'avant, le thé n'a pas été préparé. La nonne Lodrö avait au moins installé une boutique sur la table et encaisse la cotisation de la jeune femme en lui conseillant de prendre de l'encens japonais à la place de l'indien. Nous profitons de l'instant où les autres pratiquants consultent des livres pour discuter avec la nonne qui nous avait déjà proposé le tutoiement. Le lama se faufile derrière nous à la recherche d'un feutre pour signer le *thangka*. Le centre se vide rapidement de sa vingtaine de participants. Nous comprenons au fur et à mesure que le groupe local traverse une crise suite à l'aménagement du temple. Il est en train de se reconstituer. Lors des rencontres suivantes, les discussions informelles de fin de rencontre se développeront davantage.

Nous observons que la hiérarchie est respectée, y compris pour le droit à la parole. De plus, les pratiquants plus expérimentés sont assis près du maître. Plusieurs règles entourent le mouvement dans le sanctuaire. Elles différencient l'étiquette liminale de la vie quotidienne, mais bien moins que dans le bouddhisme zen. En même temps, les pratiquants sont assis les uns près des autres, l'accueil est individualisé et chaleureux. Le tutoiement s'introduit rapidement et les discussions sont encouragées, ce qui permet une intimité relationnelle. Par conséquent, le régime émotionnel incarné par le collectif de la *Bodhicharya France* est également chaud.

Sur la base de nos observations, nous pouvons constater que le collectif local de la *Bodhicharya France* est urbain, quasi exclusivement de couleur blanche et dominé pour les deux tiers par une représentation féminine. Nous avons interviewé six femmes et quatre

¹ GYALWANG DRUKPA, *op. cit.*

hommes âgés entre 40 et 60 ans, avec un âge moyen de 41 ans. Deux personnes sont sans activité professionnelle et une touche le salaire minimum. Le revenu des autres personnes est plus substantiel puisque trois personnes gagnent plus de 2 300 € mensuellement. Parmi les professions exercées par les participants, il y a un assistant à domicile, un animateur scolaire, un enseignant, un directeur commercial, un coach en développement personnel et un « futur agriculteur » selon la définition de la personne. Par ailleurs, le niveau scolaire des enquêtés est élevé. La plupart de personnes interrogées possèdent un diplôme de l'enseignement supérieur. Ces données indiquent que ces pratiquants sont plutôt issus des classes moyennes.

1.3. Le collectif local de la *Diamond Way*

Si le centre pragois est ouvert dès 18h, ceux qui veulent cependant participer à la méditation du XVI^e Karmapa n'arrivent qu'après 19h30, comme nous-mêmes le lundi soir 21 février 2011. Après avoir sonné à la porte d'entrée, nous pénétrons dans le centre en nous déchaussant et en quittant notre manteau. Nous nous dirigeons vers la pièce centrale où se trouve le canapé sur lequel nous retrouvons Jakub¹ que nous voyons pour la troisième fois. Jakub nous salue chaleureusement et nous embrasse. Il est en train de ramasser des pierres du riz dont il va se servir pour la méditation avec le *maṅḍala*. Nous le questionnons à propos du séminaire du weekend dernier qui a fait venir à Brno beaucoup de pratiquants pragois, en désertant le centre vendredi soir. Lukáš, pratiquant avancé, se joint à la discussion. Nous sommes interrompus par Kristýna qui vient se présenter à nous. Elle se souvient de nous depuis l'époque du collège. C'est la sœur de Tadeáš, l'une de nos connaissances qui est aussi pratiquant.

Kristýna se rend ensuite dans la cuisine pour prendre une soupe et s'en va, lorsqu'un pratiquant soulève un gong et monte la voix en s'exclamant : « On y va ? » Alors que plusieurs pratiquants sortent du sanctuaire, d'autres y rentrent avec nous. Aucune posture, ni aucun geste n'accompagnent l'entrée dans l'espace illuminé du sanctuaire. Nous prenons un coussin et un tapis de méditation dans les placards et nous nous installons dans la partie arrière du sanctuaire derrière les pratiquants. Au total, le sanctuaire est occupé par une quarantaine de personnes. Pour cette soirée, c'est Lukáš qui est en charge de l'enseignement bouddhiste d'une dizaine de minutes. Un autre pratiquant dirige ensuite la

¹ République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

méditation collective sur le XVI^e Karmapa. Cette méditation dure une demi-heure et se termine par un court chant en tibétain.

La pratique collective se termine par des informations portant sur l'introduction à la méditation pour les débutants le mercredi 23 février 2011. Le jeudi 24 février à 18h30, la répétition de *phowa* (méditation de la mort consciente), est prévue pour ceux qui l'ont reçue de Nydahl. Cette information ne figure pas sur le site internet de l'organisation. Si certains pratiquants restent encore dans le sanctuaire pour poursuivre la pratique de façon individuelle, nous préférons en sortir.

En nous installant une nouvelle fois sur le canapé avec d'autres pratiquants, nous croisons Radek¹ à qui nous demandons s'il existe quelque chose de proche des mariages bouddhistes. Jakub est également des nôtres, et nous le questionnons au sujet de l'enseignement de Nydahl qui nous paraît très répétitif. Le centre se vide aux alentours de 22h. Une pratiquante prévoit d'aller voir un film avec d'autres pratiquantes du centre et elles partent ensemble. Pratiquant avancé que nous connaissons depuis nos premières visites au centre Viktor, pratiquant avancé d'une trentaine d'années, nous demande si nous voulons être déposée quelque part, et comme il est en voiture, nous agréons. Sur la route, nous discutons de la pratique bouddhiste, mais il nous invite également à boire une bière.

L'étiquette est peu cérémonielle même si nous apprenons à ne pas dire de gros mots et à être proches physiquement et émotionnellement. La séduction s'exprime en effet rapidement, et les accolades et tutoiements spontanés font partie des règles d'interaction. C'est précisément ce qui sépare, en leur conférant un caractère liminal, les interactions sociales bouddhistes de la vie quotidienne où l'intimité se construit moins rapidement. En même temps, on remarque l'absence d'un vêtement particulier et la gestion très approximative du temps de la pratique collective. Ces éléments forment ainsi un ensemble dégageant le régime émotionnel chaud.

Quant aux caractéristiques sociodémographiques du public pragois, il faut noter que la proportion de femmes et d'hommes est assez équilibrée, contrairement au collectif du bouddhisme tibétain en France. Cette population est urbaine et exclusivement blanche, âgée entre 20 et 40 ans. Si les personnes au-delà de 60 ans sont totalement absentes, les enfants sont présents. Notre propre échantillon de pratiquants compte six hommes et cinq femmes ayant un âge moyen de 29 ans, dont huit possèdent ou sont en train de préparer un diplôme universitaire. Ce niveau élevé de ressources culturelles s'accompagne des ressources financières substantielles : huit personnes gagnent plus que 20 000 Kč (800 €) par mois, ce qui les situe dans les classes moyennes. Leurs métiers (et futurs métiers) sont : chercheurs

¹ République tchèque, trentaine d'années, étudiant, chef d'entreprise, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

scientifiques, cadres en marketing, banquiers, architectes, enseignants, entrepreneurs, infirmières ou comptables. Nous voyons de façon encore bien plus évidente que pour la *Bodhicharya France*, la position sociale plus favorisée des pratiquants du bouddhisme tibétain tchèque.

Si nous caractérisons les règles d'interaction interpersonnelles dans le cas de la *Sōka-gakkai* française, de la *Bodhicharya France* et de la *Diamond Way* tchèque et la dimension d'intimité qui en résulte à travers leur régime émotionnel chaud, nous le faisons également dans un cadre comparatif. Il devient donc ainsi nécessaire de présenter les organisations du bouddhisme zen avec leur régime émotionnel.

1.4. Le collectif local de l'Association Zen Internationale

Depuis le début de notre enquête, le vendredi 5 novembre 2010 est notre troisième visite au *Centre de bouddhisme zen de Strasbourg*. Puisqu'une séance de méditation commence à 19h15, que les portes se ferment à 19h10 et qu'il est conseillé de venir au moins un quart d'heure en avance, nous atteignons le centre à 18h55. Après y être entrée, nous nous déchaussons, puis nous nous dirigeons vers les vestiaires des femmes pour enfiler le *kimono* noir prescrit, mis à la disposition de toute personne désireuse de participer à cette séance. Au passage, nous prononçons quelques bonjours silencieux aux personnes de notre connaissance.

Munie d'un coussin de méditation sous le bras, nous nous mettons devant l'entrée du sanctuaire avec quelques autres pratiquants en attendant le signal qui, à 19h00, nous permettra d'y entrer. Nous rejoignons ainsi le moine Bruno, qui est déjà présent dans le sanctuaire, assis à gauche du siège réservé au maître principal.

En entrant, nous devons respecter de nombreuses règles portant sur les mouvements du corps et les gestes, comme celle concernant les trois salutations : du Bouddha, des autres pratiquants et du siège de notre pratique. Nous ajustons encore le coussin et nous nous asseyons en tailleur face au mur. Environ une dizaine de personnes se rassemblent avec nous, séparées par les tapis de méditation et assis en rangs parallèles. Les personnes en charge de la pratique rituelle du soir descendent encore le rideau et éteignent la lumière centrale. Le début officiel de la pratique est signalé par un enchaînement de sons. Au tout début de la méditation, notre posture est corrigée par un toucher du dos. La première méditation assise est suivie par une méditation en marche, signalée par un son qui autorise également la reprise de la position assise pour la deuxième

méditation assise. Le deuxième *zazen* est accompagné par un court enseignement oral de Bruno sur le *Sūtra du cœur*, qui sera chanté à la fin de la pratique rituelle collective.

Comme prévu, la fin de la pratique rituelle est marquée par une cérémonie de chant qui commence par une prise de refuge et se poursuit par le chant du *Sūtra du cœur*, accompagné d'un tambour et de plusieurs autres instruments. En l'absence du maître, nous n'apprenons pas de nouvelles organisationnelles. Nous quittons simplement le sanctuaire en respectant une nouvelle fois plusieurs codes corporels. Nous nous inclinons devant un petit autel sur lequel Bruno allume une bougie, puis en disant « bonsoir » aux participants qui lui répondent en joignant leurs mains avec une petite inclinaison de la tête.

Nous reprenons nos habits, réglons la participation à la séance et remettons nos chaussures. Avant de partir, nous réussissons à engager une discussion avec un couple de pratiquants. Deux autres pratiquantes discutent également entre-elles. Mais tous les autres pratiquants quittent rapidement le centre, ce que nous faisons également au bout de quelques minutes.

Nous voyons que les règles d'interaction zen diffèrent du bouddhisme tibétain ou de la *Sōka-gakkai*. L'étiquette du bouddhisme zen est liminale, séparée de la vie ordinaire par un nombre important de gestes codifiés, y compris à travers le vêtement. Elle est très cérémoniale. Il s'agit également de respecter les autres en arrivant à l'heure et en parlant peu et à voix douce. Le comportement en groupe se caractérise par le contrôle accru de soi et l'absence d'expressions de familiarité physique, gestuelle et verbale. L'intimité interpersonnelle zen se construit davantage de façon non verbale. Ce sont ces éléments qui nous conduisent à postuler que la sociabilité zen se caractérise par un régime émotionnel froid.

Le collectif régulier est largement composé de citoyens blancs de sexe masculin, jusqu'aux deux tiers des participants. Ce sont surtout des personnes âgées de 40 ans et plus. Pour notre enquête, nous avons interrogé cinq hommes et quatre femmes ayant un âge moyen de 47 ans. Ces personnes disposent d'importantes ressources financières parce que neuf personnes sur dix gagnent plus de 1 800 € par mois, dont cinq plus de 2 300 €. Un seul interviewé vit du salaire minimum. Elles occupent ou ont occupé des métiers de cadres administratifs et commerciaux, d'ingénieurs, d'informaticiens, d'assistant dentaire, d'artiste et d'ouvrier. Sept personnes ont au moins une maîtrise, ce qui dénote des ressources culturelles de niveau élevé. Ce sont les pratiquants français qui nous semblent être les plus privilégiés¹.

¹ À l'exception de l'âge, plus bas dans les années 1980 pour le Zen aux États-Unis, les données sociodémographiques de l'enquête de Preston sont assez similaires (D. L. PRESTON, *The Social Organization of Zen Practice. Constructing Transcultural Reality*, Cambridge – New York – New Rochelle, Cambridge University Press, 1988, p. 17-19).

1.5. Le collectif local de la *Sótó Zen ČR*

Ce n'est que depuis peu que le centre pragois a déménagé dans ces nouveaux locaux, quand nous le visitons le jeudi 27 octobre 2011. À notre arrivée à 18h45, nous pénétrons dans la pièce déjà occupée par la majorité des pratiquants habituels, au nombre de sept. Nous croisons Dąbrowski, le responsable du centre à l'époque, avec qui nous discutons à propos de l'entretien à venir. Deux pratiquants sont en train de préparer l'autel en y disposant également la photo de la grand-mère de Libor, pratiquant expérimenté d'une trentaine d'années, pour laquelle Dąbrowski fera une cérémonie à cette soirée. À son arrivée, Dąbrowski distribue les fonctions de chaque pratiquant pour assurer son bon déroulement. Notre arrivée est donc plutôt animée, contrairement aux fois précédentes au cours desquelles nous n'échangions qu'à travers quelques salutations de passage dans une ambiance habituellement très silencieuse.

Après avoir revêtu un vêtement confortable de couleur sombre, nous prenons un coussin de méditation, disponible sur place, alors qu'une nouvelle pratiquante, Romana, qui ne fréquente le centre que depuis la deuxième fois, extrait d'un sac qui lui appartient, son coussin de méditation. Avec les autres, nous attendons l'autorisation de pénétrer dans le sanctuaire avant 19h00. À partir de ce moment, le centre sera fermé et personne ne pourra plus venir rejoindre le groupe. L'entrée dans le sanctuaire se fait de façon codifiée par des mouvements prescrits et des gestes ordonnés. Nous ne nous asseyons pas non plus à notre guise. La disposition des pratiquants assis se fait par sexe – les femmes d'un côté et les hommes de l'autre – et l'ancienneté – les nouveaux venus sont plus loin des virtuoses bouddhistes. À 19h15 – à l'époque, heure officielle du commencement de la pratique méditative collective –, nous sommes tous assis dans le sanctuaire.

La première demi-heure de pratique rituelle est suivie d'une méditation en marche. Les changements sont annoncés par un gong. Les pratiquants rejoignent leurs places quelques minutes plus tard pour entamer une autre demi-heure, cette fois-ci accompagnée par un enseignement oral. Pour nous mettre dans l'état d'esprit de la cérémonie, Dąbrowski nous parle de la mort et accompagne son propos par la lecture du livre de Kaisen *Umění pokojného umírání*¹ qui porte sur ce thème.

Au bout d'une heure, nous nous tournons vers l'autel pour le chant du *Sūtra du cœur*, qui fait partie de la cérémonie. Le chant est rythmé par le tambour, ce qui dérange la voisine

¹ KAISEN, *Umění pokojného umírání*, Olomouc, Fontána, 2005.

qui nous demande d'arrêter ce bruit en sonnant à la porte. Pavel¹ se lève promptement pour la calmer. À l'issue de la cérémonie, des questions peuvent encore être posées à Dąbrowski.

En sortant du sanctuaire de façon protocolaire, nous reprenons nos vêtements derrière un paravent. Libor accompagne Dąbrowski derrière ce paravent et ils y restent un moment pour une discussion silencieuse. Entretemps, nous nous asseyons par terre dans la cuisine pour boire une tasse de thé japonais préparé par Adam, pratiquant expérimenté d'une vingtaine d'années, et axons notre échange sur la voisine intolérante au rythme du tambour. Nous profitons également de ce temps d'échange pour faire plus amplement connaissance de Romana et demandons à Zora² si elle serait disposée à nous accorder un entretien pour notre recherche doctorale. Zora nous explique par la même occasion les changements intervenus dans le financement du centre après son déménagement. Libor et Dąbrowski viennent ensuite rejoindre le groupe. Nous apprenons que Dąbrowski prépare son départ imminent. Il nous raconte également des histoires sur le maître Kaisen. Puis, il cherche à avoir des nouvelles de la vie amoureuse des pratiquants. Zora partage avec nous le récit de sa nouvelle relation. Nous nous quittons à 22h20, ce qui est plutôt exceptionnel comparé aux autres expériences avec ce collectif. Jaromír, Adam, Libor décident de se rendre encore ensemble dans un bar.

La hiérarchie est clairement établie dans les interactions sociales. L'habit sombre est une tenue obligatoire. Le silence, l'accent sur la ponctualité et les règles de mouvement codifient les relations. L'intimité dépend moins de la parole ou de la proximité physique. Cette étiquette très cérémoniale et liminale, différente de la vie quotidienne, se relâche un peu dans l'espace non cultuel. Nous attribuons en grande partie ce relâchement à l'effet générationnel. Mais elle reste l'expression d'un régime émotionnel froid.

En effet, le collectif pragois a entre vingt et trente-cinq ans. C'est un collectif citadin, blanc avec une proportion d'hommes autour de 80 %. Pour notre recherche, cinq femmes et cinq hommes, de nationalité tchèque, ainsi qu'une personne d'origine slovaque, partagent un âge moyen de 31 ans. La grande majorité d'entre eux gagne entre 20 000 Kč (800 €) et 29 000 Kč (1 160 €). Leurs occupations professionnelles sont diverses : juriste, informaticien, assistant social, assistant de direction, comptable, gérant d'un magasin et travailleur dans le marketing. Ils ont tous le baccalauréat, et cinq sont même diplômés de l'enseignement supérieur. Disposant d'importantes ressources financières et culturelles, les pratiquants zen tchèques interrogés appartiennent aux classes moyennes.

¹ République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen.

² République tchèque, vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

En résumé, nous avons observé les manifestations concrètes des collectifs bouddhistes à travers cinq exemples. Les organisations étudiées – la *Sōka-gakkai*, la *Bodhicharya France*, la *Diamond Way*, l'*Association Zen Internationale* et la *Sōtō Zen ŒR* – articulent chacune différemment la sociabilité bouddhiste, l'étiquette et l'intimité relationnelle, en partageant le régime émotionnel chaud ou froid. Elles se caractérisent par une sociabilité cérémoniale et liminale. C'est dans ces collectifs et dans leur régime émotionnel que s'intègrent les pratiquants individuels. Mais puisqu'ils n'y sont pas nés, comment les choisissent-ils ?

2. Le collectif bouddhiste comme reflet d'un choix personnel

Comme pour la pratique rituelle, le collectif fait l'objet d'un discours sur son choix. De la même manière que les organisations proposent leurs activités à toute personne intéressée dans la logique sectaire et celle de service, les pratiquants sont supposés de choisir le collectif bouddhiste. Le cadre discursif de choix s'impose même aux « enfants-pratiquants » nés dans les familles bouddhistes. La fréquentation d'un collectif est ainsi un autre versant de la valeur d'individualisme. De plus, pour la sociologue des religions américaine Becker, l'affiliation collective religieuse en fonction des liens choisis volontairement au lieu des liens primaires, exprime l'attitude religieuse propre aux classes moyennes, qui se répand progressivement aux autres couches sociales¹.

Beaucoup de pratiquants racontent ainsi comment ils ont choisi un collectif bouddhiste. Annie², quant à elle, passe par plusieurs collectifs bouddhistes de différentes traditions, ce qui constitue une expérience minoritaire, notamment dans le contexte tchèque. En même temps, elle nous permet de mieux comprendre différentes motivations qui sont en jeu dans ce type de choix.

Annie commence à s'intéresser au bouddhisme dès l'âge de dix-sept ans par l'intermédiaire de sa marraine qui vient de rencontrer la *Sōka-gakkai*. Exprimant le sentiment d'affinité avec les valeurs bouddhistes, l'envie d'avoir une « spiritualité » et de suivre sa marraine qu'elle adore, elle s'y engage en fréquentant régulièrement ses réunions de discussion. De ce fait, le choix de son premier collectif est autant influencé par ses émotions et le degré d'avancement dans son itinéraire de sens – validant le choix comme authentique – que par une relation sociale avec une personne proche. La moitié des personnes de notre

¹ P. E. BECKER, *Congregations in Conflict. Cultural Models of Local Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 212-214.

² France, quarantaine d'années, diplôme non renseigné, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

échantillon d'étude a d'ailleurs choisi le collectif bouddhiste, dans lequel nous faisons leur connaissance, grâce à un proche ou une connaissance.

Le choix d'un collectif à travers des relations sociales encourage par ailleurs l'homophilie des collectifs qui peut prendre différentes formes, y compris celle de classes sociales. Selon la sociologue américaine Nancy Ammerman, sans forcément baser le choix par rapport à l'identité de classe, les individus finissent par choisir le groupe religieux qui correspond à leur classe¹. Ils répondraient ainsi à une hiérarchie de statut des religions. En effet, selon la recherche de James D. Davidson aux États-Unis, le protestantisme dans sa version épiscopale et presbytérienne et le judaïsme sont des religions des élites alors que le bouddhisme correspond aux classes moyennes².

Ce premier choix du collectif bouddhiste n'est toutefois pas définitif pour Annie. Après plus que six ans de pratique, Annie s'éloigne progressivement des réunions de discussion et de la *Sōka-gakkai*. Elle en donne des raisons essentiellement doctrinales :

« [J]'ai commencé à lire des livres du Dalaï-lama et j'ai posé pas mal de questions aux gens qui m'entouraient sur le Dalaï-lama. J'étais pas satisfaite des réponses parce que..., parce qu'en fait on me répondait : "Pour nous ce n'est pas notre enseignement, on ne sait pas, on ne peut pas te dire grande chose." »

(Annie)

Nous observons donc un éloignement émotionnel du collectif sur un fondement idéologique que nous pouvons rapprocher de l'influence du marché littéraire qui contribue à la construction de l'autorité du Dalaï-lama³.

Il s'y joint un malaise par rapport à la sociabilité du groupe : « [I]l y avait ce côté qu'on parlait trop de nous. Ça me déplaisait. » Annie refuse progressivement les règles d'interaction et d'intimité du groupe, jugées trop expressives. Se sentant en décalage avec le régime émotionnel de la sociabilité bouddhiste du groupe, elle apporte un jugement de goût à son mode social. Comme pour l'adhésion, le départ du collectif est marqué par les émotions, reflétant leur domination dans la religiosité contemporaine en tant qu'autorité du sujet authentique.

Pour comprendre son refus de la sociabilité de la *Sōka-gakkai*, jugées trop expressives, nous proposons de l'expliquer par son appartenance aux classes moyennes. De la même manière que les individus des classes moyennes exprimeraient des réticences

¹ N. T. AMMERMAN, « Congregations. Local, Social, and Religious », dans P. B. CLARKE (dir.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 568-570.

² J. D. DAVIDSON, « Religious Stratification. Its Origins, Persistence, and Consequences », *Sociology of Religion* 69/4 (2008), p. 384.

³ Le Dalaï-lama domine le marché de la littérature bouddhiste, des journaux le mentionnent régulièrement, des films lui sont consacrés, etc., ce qui lui confère de l'autorité en matière de bouddhisme. En 1999, le Dalaï-lama réussit à vendre 165 975 exemplaires de *L'art du bonheur* (LE DALAÏ-LAMA – H. CUTLER, *L'art de bonheur*, Paris, Éditions France Loisirs, 1999), la deuxième position dans la catégorie Essais et documents (Les best-sellers 1999 - 13 janvier 2000 - Le Nouvel Observateur, <<http://tempsreel.nouvelobs.com/culture/20000113.OBS1235/les-best-sellers-1999.html>>, le 19/08/2014).

face au religieux très expressif dans certaines pratiques rituelles¹, il serait possible d'observer le refus de l'expressivité dans les relations sociales. D'ailleurs, les différentes formes de la sociabilité bouddhiste sont exemptes d'expressions émotionnelles très prononcées² : on est assis, en silence, en gardant une certaine distance à l'exception des moments précis, on parle peu en ne partageant que progressivement la vie quotidienne. La *Sōka-gakkai* avec sa sociabilité du régime émotionnel chaud la plus expressive rassemble ensuite le plus de pratiquants des classes populaires dans notre échantillon. Il serait même possible de se demander si l'arrêt de la fréquentation de la *Sōka-gakkai* n'est pas pour Annie une stratégie de la promotion sociale, volonté d'être associée à un groupe mieux positionné dans la hiérarchie religieuse car médiatiquement plus reconnu et moins associé aux classes populaires à travers son régime émotionnel.

Les années suivantes, Annie fréquente un psychologue et se met à pratiquer de la sophrologie, tout en continuant à entretenir l'intérêt pour le bouddhisme par les lectures des livres du Dalaï-lama. En manque de dimension religieuse dans la sophrologie : « [V]oilà trop technique, je trouve, ça manquait de religion », et à la recherche d'une certaine « stabilité », elle revient au bouddhisme à partir de 2005. Cette fois-ci, elle commence à fréquenter un collectif du bouddhisme zen dont le centre est proche de son domicile : « Et après quand j'ai pris mon appartement, j'étais vraiment juste à côté dans la rue..., à côté du *dōjō* zen [centre]. Déjà j'y allais de temps en temps. » Par conséquent, son choix d'un autre collectif est également pragmatique, lié à la proximité géographique de son domicile.

Mais, comme elle l'exprime : « [J]'appréciais de faire la méditation, mais il manquait une convivialité, quoi. Il manquait... Je trouvais que c'était un peu austère. » Malgré l'affinité émotionnelle avec la pratique rituelle zen, une affinité authentique puisant de la légitimité des sentiments intérieurs, elle ne s'identifie pas avec le régime émotionnel de la sociabilité zen, le trouvant trop froid. Les émotions contre une forme de sociabilité dominent le pragmatisme du choix.

À ce moment, son ami et le frère de son futur compagnon lui parle d'un temple du bouddhisme tibétain qu'elle décide de visiter pendant quatre jours :

« Et quand je suis allée à Karma Ling [un temple du bouddhisme tibétain], c'est vrai que j'ai retrouvé aussi un peu de l'esprit que je ressentais à travers des livres du Dalaï-lama. J'ai retrouvé de la couleur, de la convivialité. Et du coup, quand je suis rentrée de Karma Ling, je regardais ce qu'il y avait du bouddhisme tibétain sur Strasbourg. »
(Annie)

Contrairement à son expérience du collectif du bouddhisme zen, Annie se retrouve dans le régime émotionnel de la sociabilité du bouddhisme tibétain, en validant

¹ J. KÖHRSEN, *op. cit.*

² Cf. *Ibid.*

émotionnellement et authentiquement son expression matérielle sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 7. Comment expliquer cet attachement ? Les propos d'Annie permettent de comprendre sa socialisation préalable au régime émotionnel du bouddhisme tibétain à travers les lectures des œuvres du Dalai-lama dont l'autorité est pour elle indéniable. C'est « le maître spirituel » qui « représentait le bouddhisme au niveau international ». Elle se conforme donc au régime émotionnel chaud transmis par ses livres et par les lieux de pratique du bouddhisme tibétain. Nous pouvons également rajouter l'influence des relations sociales à travers son ami. Un autre aspect décisif pourrait aussi être celui d'être une femme. En tant que femme, elle est supposée préférer la communication¹ et la sociabilité relationnelle², aspects bien plus présents dans le bouddhisme tibétain que dans le bouddhisme zen.

À Strasbourg, en cherchant sur internet, elle trouve un temple du bouddhisme tibétain à Kuttolsheim, dans un village situé à une vingtaine de kilomètres de cette ville. Bien qu'elle exprime quelques hésitations par rapport aux pratiques rituelles développées dans ce temple, il semble plutôt que ce soit son éloignement qui la pousse à quitter son collectif, lorsqu'une amie lui donne l'adresse d'un centre du bouddhisme tibétain implanté à Strasbourg : « [E]n fait, je suis allée rue Thiergarten ; c'était aussi proche de chez moi ce qui m'arrangeait. Je n'avais pas de besoin de courir à Kuttolsheim. Je n'avais pas de voiture en plus, donc. » Annie met ainsi en avant une motivation pragmatique.

À cette motivation pragmatique de la difficulté de se déplacer jusqu'au temple de Kuttolsheim, Annie ajoute une appréciation affective. Elle évalue en effet sa première visite du centre de la *Bodhicharya France* de la manière suivante :

« J'ai tout de suite énormément apprécié le contact de Lama [maître]. Je trouvais que ces gens étaient vraiment très sympa. Et puis c'était près de chez moi et puis j'ai retrouvé dans la méthode de faire ce qui s'approchait de ce que j'avais fait à Karma Ling. Donc je me suis sentie plus à l'aise qu'à Kuttolsheim. »

(Annie)

Au-delà de l'adhésion au régime émotionnel de la sociabilité des pratiquants bouddhistes et à l'affinité ressentie avec le maître bouddhiste, Annie nous fait part de son adhésion émotionnelle à la pratique rituelle. Le régime émotionnel qu'elle choisit ainsi transparaît pour elle à travers différents aspects du bouddhisme, validés comme authentiques et répondant à ses sentiments intérieurs³. Ainsi, le mariage de deux éléments importants d'évaluation – pragmatisme et émotions – la convainc de rester dans ce centre.

¹ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, op. cit., p. 124.

² R. PFEFFERKORN, *Genre et rapports sociaux de sexe*, op. cit., p. 103.

³ Nous ne parlons pas de l'influence de l'authenticité de la tradition elle-même, d'une tradition pure et juste, à laquelle font référence les sociologues britanniques Page et Kam-Tuck Yip comme un élément décisif du choix du collectif bouddhiste chez les jeunes bouddhistes en Grande-Bretagne. Les références à l'authenticité de la tradition n'interviennent peu et éventuellement que secondairement, probablement parce que nous n'avons sélectionné aucune organisation *theravāda* (cf. S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, op. cit., p. 63).

N'oublions cependant pas qu'un tel déroulement du choix du collectif à travers plusieurs participations collectives n'est accessible qu'aux personnes issues des classes plus favorisées. Annie peut l'effectuer grâce à ses ressources financières pour la littérature bouddhiste et la richesse de ses ressources sociales¹.

Pour sa relations actuelle au collectif bouddhiste, elle affirme : « [J]e me sens bien, il n'y a pas de raison que je parte ailleurs. » Le collectif qu'elle a trouvé lui convient émotionnellement. L'absence de la volonté d'en changer indique que c'est pour elle le meilleur collectif. C'est aussi grâce au lien entre son exigence d'une certaine forme de relation et le bouddhisme tibétain que le choix d'un collectif bouddhiste est validé comme authentique. Il semble que le sentiment de l'attachement au collectif bouddhiste exprime autant l'authenticité de son choix qu'il justifie la stabilité de son engagement collectif.

De la même manière que les pratiquants revendiquent l'expérience individuelle dans le processus de l'adhésion à la pratique rituelle, ils se réfèrent à leur subjectivité émotionnelle et authentique pour justifier le choix d'un collectif bouddhiste. Nous y observons également des motivations pragmatiques.

En cohérence avec la valeur individuelle dans le choix du collectif, c'est l'individu qui est au centre d'un engagement collectif, et son approche est primordiale pour tout engagement comme nous le verrons dans le sous-chapitre suivant.

3. La participation pragmatique au collectif, empreinte d'émotions

Comme Annie, les pratiquants bouddhistes que nous avons rencontrés affirment avoir choisi le collectif bouddhiste qui leur correspond ou, du moins, dont ils se contentent. À cette adhésion émotionnelle et authentique, les témoignages trahissent aussi une participation pragmatique au projet collectif. Du point de vue organisationnel, le cadre souvent associatif est adapté à une telle approche individualiste d'un consentement libre, comme nous le précise Weber¹. Le style de vie bouddhiste est donc collectif parce que les pratiquants trouvent en lui des avantages dont ils seraient dépourvus en pratiquant solitairement. Au cours de nos entretiens et nos observations, nous avons pu identifier quatre grandes catégories d'avantages collectifs : l'encouragement de l'expérience bouddhiste, de l'apprentissage, de la reconnaissance et de la sociabilité.

¹ Cf. D. SOUTHERTON, « Analysing the Temporal Organization... », *op. cit.*, p. 449.

3.1. L'encouragement de l'expérience bouddhiste

3.1.1. Les encouragements initiaux et postérieurs

L'expérience bouddhiste des pratiquants est multiple, mais elle passe d'abord par l'expérience de la pratique rituelle. Or, tous les pratiquants bouddhistes ne sont pas persuadés de la nécessité de pratiquer en arrivant sur les lieux de pratique. Certains ressentent surtout l'envie de parler avec d'autres pratiquants pour connaître leurs expériences bouddhistes à la recherche de l'efficacité d'une démarche rituelle. D'autres connaissent véritablement peu de choses sur la pratique rituelle ou sur le bouddhisme tout court, comme Jakub² que nous avons déjà évoqué dans cette recherche à plusieurs reprises. Jakub ne s'intéressait ni au bouddhisme, ni à la pratique bouddhiste jusqu'au moment où son ami revient émerveillé du centre bouddhiste grâce à l'expérience sociale qu'il vient d'y vivre. Jakub décide un soir de l'accompagner pour assister à une conférence sur le bouddhisme donné par un enseignant-itinérant :

« [L'enseignant-itinérant dit]: "Voilà les méthodes qui y [à la transformation de soi] mènent, et voilà l'exemple du résultat [de ces méthodes]. Tu peux le [Nydahl, maître] regarder, c'est pas un construit, rien du cosmos, tu peux voir l'homme, tu peux le toucher, tu peux lui parler pour voir le résultat dont je te parle, que le résultat est comme ça. Tu as le chemin et le but clair et aussi l'exemple du but dans la forme physique que tu peux observer." J'ai été fasciné : "Wow, wow." Puis, je suis allé le voir pour demander au sujet du shit. Je lui demande : "Je peux fumer en faisant ça et tout ?" Il me dit : "Fume tout ce que veux, mais si tu veux te développer, tu vas méditer régulièrement." Je dis : "Bon." »
(Jakub)

Jakub apprend l'existence des pratiques rituelles et leur raison d'être. On lui présente également l'exemple concret qui incorpore leurs effets transformateurs dans la personne du maître bouddhiste Nydahl.

De plus, lors de la discussion avec l'enseignant-itinérant, Jakub, ancien amateur des pratiques de la respiration holotropique³, découvre que l'enseignement-itinérant est également familier, mais il lui révèle que « les seuls résultats durables qu'il [enseignant-itinérant] a rencontrés [par rapport à la respiration holotropique], c'est *ngöndro* [exercices fondamentaux], ou ce sont les méditations. Quand on médite sur quelque chose, on

¹ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 94.

² République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

³ Il s'agit d'une méthode de respiration qui conduit aux états modifiés de conscience, créée par le psychiatre tchèque Stanislav Grof.

l'acquiert et on l'a simplement ». De cette façon, Jakub se familiarise avec les bases de l'enseignement bouddhiste et la place centrale de la pratique rituelle en rencontrant directement et de façon médiatisée deux personnes qui portent la preuve de son efficacité. Selon ses dires, c'est lors de cette soirée qu'il décide de commencer à pratiquer de son côté. Le collectif bouddhiste agit ainsi à travers ses virtuoses bouddhistes comme un moyen d'encouragement à la pratique rituelle.

En observant la situation actuelle après six années de pratique rituelle, le collectif persiste à avoir une place centrale d'encouragement à long terme de cette pratique chez Jakub. La permanence de cet encouragement se fait autant par la création d'une relation de maître à disciple avec Nydahl aussi à travers la pratique rituelle, que par la participation aux activités collectives en l'absence du maître : « [C]'est génial, lorsqu'on voyage [aux conférences avec les enseignants-itinérants], l'esprit est tout le temps avec la *saṅgha* [communauté bouddhiste], il y a tout le temps cette énergie, le champ de Lama [de Nydahl], [on est] comme proche du centre. » Les activités collectives bouddhistes constituent une source de la force de continuer à pratiquer en transmettant l'énergie du maître. Les rôles du maître bouddhiste et du collectif viennent donc se confondre.

De façon plus quotidienne, Émilie¹ que nous avons découverte comme pratiquante ayant du mal à pratiquer en solitaire, dit de sa participation aux activités collectives : « Moi qui pratique pas forcément toute seule, ça permet justement de méditer un peu, et oui ça me permet de pratiquer un peu. » La difficulté de pratiquer seule au quotidien trouve son remède dans la pratique collective. Il semble en effet qu'il est plus facile de pratiquer en groupe, à tel point que certains pratiquants ne voient même pas l'intérêt d'une pratique solitaire.

La participation pragmatique aux activités collectives pour pratiquer se mêle parfois avec la recherche d'un espace matériel adapté, suffisamment grand, silencieux ou agréable pour la pratique rituelle quotidienne, comme nous l'avons perçu chez Josef (République tchèque, vingtaine d'années, étudiant, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain) qui nous explique que « pour les exercices fondamentaux, c'est mieux au centre qu'à la maison à cause de l'ambiance ». Sachant qu'il se rend surtout au centre en matinée ou l'après-midi lorsqu'il est peu rempli, l'ambiance qu'il évoque est avant tout une ambiance matérielle. Le collectif fournit ainsi aux pratiquants un cadre matériel qui encourage le déroulement de la pratique rituelle au quotidien. Par conséquent, il assure la poursuite de la pratique rituelle à long terme et au quotidien tant par l'encouragement psychologique que matériel.

¹ France, vingtaine d'années, licence, sans activité professionnelle, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain.

3.1.2. L'encouragement de la liminalité

En plus de la mise en place de la pratique rituelle et de sa continuité, le collectif semble encourager l'expérience de la pratique rituelle par elle-même. Les pratiquants expriment le fait de vivre différemment la pratique rituelle collective comme Zora¹ :

« Alors la saṅgha [communauté bouddhiste], le groupe, quand vous êtes plusieurs à être assis, ça maintient l'unité de toi-même. Comme je le disais la dernière fois, à la maison, tu sonnes n'importe quand [la fin de la méditation], et quand même la concentration, elle est plus claire, plus intense dans la saṅgha, avec un groupe de gens, parce que ce n'est pas simplement d'être assis, de s'asseoir dans le zazen [méditation silencieuse] et tu es vigilante, mais c'est aussi, je sais pas, comment tu prépares les fleurs, l'autel, comment tu poses le zafu [coussin de méditation], comment tu mets le kimono [habit], il y a de tout. »

(Zora)

Pour Zora, la force liminale de la pratique rituelle collective est due à la présence du groupe et à l'ensemble de l'expérience qu'elle réalise au centre lors de son déroulement. Y participent de petits gestes et les obligations organisationnelles des responsables, comme la préparation de l'autel. La présence des autres et la multiplicité des actes augmentent son expérience de la pratique rituelle et amplifient son état d'esprit rituel, à savoir sa réflexivité liminale. Le collectif contribue de plus à la constitution d'un soi unique, d'un soi holiste. Nous employons ce terme, courant dans la spiritualité alternative, pour désigner les liens réciproques du soi subjectif et de ses différentes dimensions² et pour nommer un état de soi différent de la vie quotidienne. Nous systématiserons l'usage de ce terme dans notre chapitre 9.

Au-delà de l'expérience augmentée de la pratique rituelle par sa complexité grâce au collectif, Zora commente la pratique solitaire de la manière suivante : « C'est pas la même chose, c'est pas inspirant. Ça ne te nettoie pas. Tu as besoin d'autres gens³. » Lors de son séjour à l'étranger, Zora a été conduite à ne pratiquer qu'avec son compagnon. L'impact de telle pratique rituelle est toutefois jugé moindre à cause de l'absence de tous les autres. De la même manière que la présence des autres permet à Zora d'être davantage soi-même et plus concentrée, elle ressent plus intensément les effets de la transformation de soi grâce au collectif, ce qu'elle exprime par la métaphore de purification. En effet, pour les pratiquants bouddhistes, l'expérience de la pratique collective est plus forte, plus intensive ou plus riche, ce qu'observe également dans la spiritualité alternative la sociologue canadienne

¹ République tchèque, vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

² G. VINCETT – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 320-337.

³ Journal de terrain de la *Sótó Zen ČR*, le 19/05/2011.

Meintel : « [C]eux qui participent dans ces groupes trouvent que les effets des activités comme le yoga ou la médiation sont amplifiés dans le groupe¹. »

3.1.3. La construction de la *communitas*

Laurence (France, quarantaine d'années, licence, employée) et Thierry (France, quarantaine d'années, baccalauréat, « futur agriculteur »), couple de pratiquants débutants du bouddhisme tibétain, ont une expérience proche de Zora. Habités à pratiquer ensemble, ils expriment tout de même l'envie de fréquenter le collectif bouddhiste du fait de l'intensification de la pratique rituelle :

Laurence : « Et puis c'est bien d'aller là-bas. C'est un endroit..., je sais pas, il y a quelque chose quand on est tous ensemble comme ça, c'est.... »

Thierry : « C'est encore plus fort, oui. »

Laurence : « Que quand tu médites toute seule, c'est une ambiance..., il y a quelque chose, c'est imprégné sûrement dans les murs, je sais pas. [rire] Il y a quelque chose là-bas [dans le centre]. [rire] »

Thierry : « Mais tu..., là-bas quand tu médites, tu es vraiment, je sais pas, c'est encore plus fort, quoi, je sais pas, que chez toi. C'est, tu es plus concentré, tu es..., l'effet de groupe, tu vois, c'est dynamisant dans l'ensemble. On se relie tous, on est tous dans une sorte d'union quoi. On médite tous, tous ensemble, voilà. »

Laurence : « C'est plus intense, je sais pas. »

Thierry : « On se fédère, je sais pas. C'est comme ça, c'est un ressenti, peut-être après..., on plane encore. C'est comme ça, c'est un ressenti, mais.... »

Laurence et Thierry ressentent un renforcement de leur expérience de la pratique méditative dans un collectif bouddhiste et dans sa structure matérielle. Leur ressenti vient autant du caractère liminal de l'espace bouddhiste que de la connexion qui se fait entre les pratiquants, du lien social. Ce couple participe donc au collectif bouddhiste pour des motivations à la fois pragmatiques et émotionnelles. Les pratiquants de la *Diamond Way* et *Sōka-gakka*² parlent souvent de l'« énergie » qui circule¹ et qui contribue à la conception de ce soi relationnel capable de se connecter avec les autres.

¹ « [...] those participating in such groups consider that the effects of activities such as yoga or meditation are magnified in a group » (D. MEINTEL, *op. cit.*, p. 201). Voir aussi pour les pratiquants bouddhistes au Royaume-Uni (S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 61).

² Bianca (France, quarantaine d'années, licence, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakka*) partage son expérience d'un centre bouddhiste de la *Sōka-gakka* durant la réunion de discussion : « Un lien imprégné par *Namu Myōhō Renge Kyō* [mantra de la récitation], tu t'y sens très bien, tu y rencontres des gens sincères, avec des expériences fortes, il y a une énergie forte » (journal de terrain de la *Sōka-gakka*, le 11/05/2011).

Ces expériences sociales du soi relationnel revendiquant le lien entre les pratiquants durant la pratique religieuse nous conduisent à considérer le caractère du collectif de participants. Thierry nous informe de façon directe de ressentir une sorte de *communitas* turnerienne, une communauté liminale, temporaire et éphémère de la sociabilité rituelle². Ne durant que le temps de la pratique rituelle et d'une composition fluctuante où les pratiquants ne se connaissent pas nécessairement, la *communitas* est formée à travers la sociabilité de la pratique rituelle au lieu des liens quotidiens de la parenté ou de l'amitié. C'est donc une *communitas* rituelle d'êtres presque anonymes.

La sociologue américaine McGuire observe également ce sentiment individuel communautaire durant les pratiques religieuses collectives³ et précise pourquoi il prend naissance. Cette chercheuse s'appuie sur les travaux du sociologue allemand Alfred Schütz et son analyse de la constitution d'une communauté. Pour Schütz, l'expérience intersubjective et du vécu partagé entre les auditeurs et les exécutants de la musique contribuent à sa formation. Il montre en effet que la communication est rendue possible par le vécu partagé simultanément dans un espace commun, dans le cadre de relations physiques de proximité avec l'objet de l'attention partagé. La communication peut ainsi s'établir par la participation « dans le flux de l'expérience de l'autre » qui crée une relation de « syntonie⁴ » :

« [F]aire de la musique ensemble est un événement qui existe en temps externe, où l'on présuppose aussi un rapport face à face, c'est-à-dire un espace commun, et c'est cette dimension-ci qui lie les flux des temps internes et ordonne leur synchronisation dans un temps présent très fort⁵. »

Dans le contexte religieux, McGuire argumente que la pratique religieuse donne naissance à une expérience communautaire parce qu'elle permet justement de vivre physiquement la proximité, et de partager l'expérience commune dans le sens intersubjectif. Les mouvements du corps et la parole se synchronisent et créent l'harmonie dans la pratique religieuse, ce que les individus ressentent comme une connexion aux autres.

Mais la pratique rituelle bouddhiste possède des particularités qui rendent le concept de synchronisation moins opérant. À l'exception des pratiques de récitation ou de chant, les pratiquants ne synchronisent ni le corps, ni la parole, ni les pensées. La sociologue israélienne Pagis prend en compte ces aspects dans son analyse de la communauté de

¹ Pour la communication à travers des relations sensationnelles dans le cadre de différentes pratiques incorporées, se reporter à L. BLACKMAN, « Embodying Affect. Voice-hearing, Telepathy, Suggestion and Modelling the Non-conscious », *Body & Society* 16/1 (2010), p. 163-192.

² V. TURNER, *The Ritual Process...*, op. cit., p. 94-132 ; V. TURNER, *Dramas, Fields, and Metaphors...*, op. cit., p. 131-207.

³ « *Collective embodied practices, such as signing or dancing together, can produce an experiential sense of community and connectedness.* » (M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, op. cit., p. 115).

⁴ A. SCHÜTZ, « Faire de la musique ensemble. Une étude des rapports sociaux », *Sociétés* 93/3 (2006), p. 17.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

pratiquants du bouddhisme *theravāda* en Israël et aux États-Unis¹. En absence d'activité synchronisée ayant un contenu identique, elle réinterprète les concepts schütziens : « Tandis que les étudiants apprennent à se concentrer sur leur "intérieurité", ils passent une partie de la méditation dans les têtes des autres. Ils comprennent le silence comme ils comprenaient la parole, faisant du silence une forme de communication². » Pour Pagis, la pratique rituelle bouddhiste silencieuse, exercée dans un collectif, mais de façon individuelle propre à chaque pratiquant avec ses pensées subjectives, est une forme de communauté qui se développe à travers la communication silencieuse.

Le silence est en effet expressif parce que les pratiquants participent à l'expérience des autres. Il peut être rompu par les mouvements qui permettent de dévoiler, par exemple, le ressenti de la douleur. Les pratiquants parviennent à ces relations intersubjectives grâce à la socialisation partagée :

« [Le cadre collectif de la méditation] reproduit la communauté de face-à-face du temps et de l'espace, une reproduction temporaire qui dure une heure. Les personnes dans ces rencontres changent souvent, il y a peu de socialisation, et il n'est pas habituel de partager son expérience personnelle. Toutefois, il existe une connaissance commune entre les participants : tous ont participé à un séminaire de la méditation vipassana [méditation silencieuse du bouddhisme theravāda] et tous pratiquent la méditation vipassana³. »

Pour Pagis, sans partager les mêmes pensées et les mêmes états émotionnels, et sans verbaliser l'expérience de la pratique méditative, les pratiquants produisent le sentiment du « nous » et participent à une communauté, dont l'existence dépend des connaissances communes, de l'activité identique et de l'interaction silencieuse continue durant la pratique méditative. La communauté de la pratique rituelle que nous appelons *communitas* n'est donc ni spontanée, ni automatique. Elle nécessite une socialisation bouddhiste.

Les pratiquants bouddhistes affirment la participation au collectif bouddhiste grâce à son rôle dans le lancement de la pratique rituelle et dans son soutien. L'encouragement collectif concerne l'expérience même de cette activité. Mais l'expérience bouddhiste ne se limite pas à la pratique rituelle, d'autres activités lui sont liées.

¹ M. PAGIS, « Producing Intersubjectivity in Silence. An Ethnographic Study of Meditation Practice », *Ethnography* 11/2 (2010), p. 309-328.

² « Although students are instructed to focus on the "interiority", they spend a part of each meditation in the minds of others. They read silence just as they would read speech, turning silence into a form of communication. » (*Ibid.*, p. 320, traduction personnelle).

³ « [Meditation group settings] reproduce a face-to-face community of time and space, a temporal reproduction which lasts for one hour. The faces in these meetings frequently change, there is little socializing, and sharing of personal experiences is not customary. Still, there is a common knowledge amongst the attendees – all have been to a vipassana meditation course and all practice vipassana meditation. » (*Ibid.*, p. 323, traduction personnelle).

3.1.4. L'encouragement en dehors des pratiques rituelles

Nous nous souvenons que Zora avait déjà souligné le rôle que joue la préparation de l'autel pour le renforcement de son expérience de la pratique rituelle. C'est le travail pour le collectif qui apparaît dans son discours comme une activité fortement profitable à l'expérience subjective. En analysant les discours des pratiquants, nous avons en effet trouvé que le collectif amplifiait l'expérience bouddhiste par le biais du travail en direction du perfectionnement de soi et du plaisir qu'on peut y retrouver.

L'approfondissement du perfectionnement de soi vécu lors d'une telle activité est aussi souligné par Martin, trentenaire et pratiquant expérimenté, pour l'activité de service (en japonais : *samu*) qu'il fait de temps en temps au temple zen durant les séminaires. Pour lui, le service est une vraie pratique, une pratique de l'humilité parce que « tu manges après les autres. En plus, tu es hyper concentré pour que tout le monde ait assez, serviettes, etc.¹ » En accord avec le régime émotionnel froid du bouddhisme zen, Martin accentue la réflexivité accrue de sa concentration grâce à l'activité collective. Cette expérience lui permet aussi d'approfondir son développement éthique². Il partage donc son attitude avec les personnes du milieu holiste pour qui est dominante pour leur vie la logique du « développement de "soi" à travers le "nous" d'un groupe³ ». Comme le constate le sociologue britannique Delanty, le développement individuel est à la base d'un engagement⁴.

La deuxième forme d'expérimentation de travail collectif évoquée par les pratiquants est celle du plaisir vécu. Nous l'observons chez Patrick, trentenaire vivant en Allemagne, comme le montre nos notes du journal de terrain, prises à l'*Europe Center* de la *Diamond Way* en Allemagne :

C'est pour la première fois que Patrick vient au séminaire. Hier, quand il a donné un coup de main lors de la préparation du repas au séminaire, il a senti une vraie connexion avec la fille [il s'extasie]. Ils n'étaient pas obligés de parler et lorsqu'ils travaillaient, c'étaient des moments excellents. D'abord, ils se sont présentés et puis, ils ne faisaient que travailler, ils donnaient à manger, ils avaient les mains pleines, pourtant il a senti une connexion. C'est à cause des expériences pareilles qu'il est là⁵.

L'une des raisons de sa participation aux activités collectives, en l'occurrence le travail dans la cuisine lors d'un séminaire bouddhiste, est pour Patrick l'expérience partagée qui le remplit de bonheur. Le travail bénévole n'est en effet pas dépourvu de la notion de

¹ Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 28/04/2012.

² Cf. V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 61.

³ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, op. cit., p. 29.

⁴ Il faut toutefois noter que tous les pratiquants, notamment ceux les plus éloignés de la participation collective, ne voient pas forcément le travail collectif comme une façon efficace de la transformation de soi, à l'exemple de Tadeáš, pratiquant expérimenté d'une vingtaine d'années, qui décourage explicitement sa sœur de s'engager dans la cuisine lors d'un séminaire parce que « ta pratique [méditative] est plus importante » (journal de terrain de la *Diamond Way*, le 31/10/2011).

⁵ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 10/08/2012.

plaisir pour les pratiquants bouddhistes, tout comme pour d'autres bénévoles comme le souligne la sociologue du fait associatif Stéphanie Vermeersch :

« Sur le terrain, le champ lexical du plaisir est certainement le registre auquel les acteurs font le plus appel pour justifier leur engagement, depuis le simple "contentement" pris à effectuer l'action jusqu'à "l'extase de la montée au front". Qu'il soit anticipé, explicitement recherché et revendiqué, ou encore qu'il la constitue, le plaisir est moteur de l'action dont il conditionne le déclenchement, la continuité et ainsi l'existence même¹. »

L'engagement collectif n'empêche donc pas l'épanouissement personnel².

Ainsi, la participation au collectif encourage différentes formes d'expression de soi³. C'est d'ailleurs ce qui est recherché par les personnes éduquées et issues des classes moyennes s'engageant dans les collectifs. Par conséquent, le travail pour les autres et la réalisation de soi sont entièrement compatibles.

La première motivation qui guide l'individu vers le collectif bouddhiste combine le pragmatisme et les émotions dans la conception du collectif comme déclencheur et soutien de la pratique religieuse rituelle ou manuelle. Cette motivation n'est cependant pas la seule. Les pratiquants s'adressent au collectif pour des besoins d'apprentissage.

3.2. L'accès à l'apprentissage diversifié et charismatique

3.2.1. L'apprentissage oral

Dans le contexte où la quasi-totalité des personnes que nous avons rencontrées ne sont pas nées dans une famille bouddhiste, et n'ont donc pas été imprégnées par la socialisation primaire bouddhiste, le collectif apparaît comme le lieu recherché pour acquérir des informations sur le bouddhisme. Ce rôle lui appartient aussi dans la spiritualité alternative⁴. L'acquisition de connaissances sur le bouddhisme est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle Jana (République tchèque, quarantaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain) justifie son entrée dans le centre : « Le Dalaï-lama écrit sur le bonheur, le potentiel de bouddha, mais il n'y

¹ S. VERMEERSCH, « Que faire du "plaisir" en sociologie ? L'exemple de l'engagement bénévole », dans S. BERTHON – S. CHATELAIN – M.-N. OTTAVI *et al.* (dir.), *Ethnologie des gens heureux*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, p. 73.

² G. DELANTY, *op. cit.*, p. 93-94.

³ Voir aussi A. MELUCCI, *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

⁴ D. MEINTEL, *op. cit.*, p. 201.

avait pas de description de la méditation, juste la théorie. Je me suis dit que j'avais besoin de quelqu'un pour me guider de façon pratique. » Ne se contentant plus des ressources littéraires bouddhistes, Jana décide d'aller au centre bouddhiste pour y faire la découverte de l'accompagnement rituel.

Les organisations répondent à ce type de demande en développant des activités introductives qui ne sont toutefois pas toujours suffisantes. Les pratiquants les complètent souvent grâce à leurs interactions avec d'autres pratiquants plus expérimentés. Dans la même organisation, Aleš¹ est guidé vers ces activités introductives, mais au bout de quelques semaines, il se montre désemparé : « J'ai besoin de savoir de quelqu'un comment aller plus loin, je ne peux pas continuer à venir juste le lundi, le mercredi, le lundi, le mercredi [jours de séances d'introduction]². » Il s'adresse alors aux pratiquants plus expérimentés pour obtenir leurs conseils. L'une des premières interactions de cet ordre que nous suivons en direct échoue pourtant, parce qu'Aleš ne comprend même pas le langage employé par Tomáš³ et finit par nous demander des explications complémentaires⁴. Lors de nos prochains passages au centre, nous le voyons participer à toutes sortes de séances introductives et souvent en pleine discussion avec d'autres pratiquants. Cette instruction entre les croyants qui passe par les relations amicales a été qualifiée de « modèle horizontal d'enseignement mutuel⁵ » par le sociologue français Yannick Fer.

Mais de manière générale, les pratiquants accordent plus de poids à l'apprentissage par les pratiquants plus expérimentés, c'est-à-dire dans le cadre des relations hiérarchiques. Ce sont surtout les maîtres qui sont perçus comme de vrais connaisseurs. C'est la raison pour laquelle Louise, vingtaine d'années, appelle le maître bouddhiste zen « prof⁶ » lorsqu'elle nous fait savoir que Wang-Genh lui a corrigé sa posture. Après avoir participé la veille à sa première conférence zen, elle se rend le lendemain au centre pour la matinée de pratique rituelle. Cependant, fatiguée, sa posture s'amollit et c'est à ce moment qu'intervient le maître. Elle poursuit sa recherche d'informations en engageant une discussion avec nous lors d'une pause par la question : « Qu'est-ce que la méditation t'apporte ? », cherchant ainsi à savoir comment la pratique rituelle nous influence. Pratiquante plus expérimentée, Véronique¹ se joint à notre discussion en lui suggérant de poser une question à Wang-Genh. Près de nous, Louise s'adresse à un pratiquant avancé pour s'informer à propos de l'entretien privé qu'elle souhaiterait avoir avec le maître (en japonais : *dokusan*). Elle finit par questionner Wang-Genh au sujet du bâton d'éveil (en japonais : *kyōsaku*) dont il s'est servi

¹ République tchèque, trentaine d'années, doctorat, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme tibétain.

² Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 27/02/2012.

³ République tchèque, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

⁴ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 22/02/2012.

⁵ Y. FER, « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132 (2005), p. 9.

⁶ Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 03/02/2012.

ce matin. Cette histoire montre que les pratiquants plus expérimentés et surtout les virtuoses bouddhistes sont approchés du fait de leurs connaissances sur le bouddhisme. Les débutants répèrent ainsi rapidement la hiérarchie interne.

En même temps, l'apprentissage hiérarchique peut être autant organisé que personnalisé. Impressionnée par la vitesse de la pratique de Bianca et par sa complexité, Carole, nouvellement venue à la réunion de discussion de la *Sōka-gakkai* reste perplexe². Bianca s'en rend compte et lui propose immédiatement d'intégrer le groupe de pratique rituelle du mardi où la pratique est plus lente pour que cela « devienne plus naturel³ ». Bernard souligne qu'il faut « à chacun son rythme⁴ ». Bianca reconforte encore la femme en lui disant qu'elle avait mis deux ans pour arriver à sa vitesse ordinaire.

De la même manière, Pierre⁵ évoque une discussion personnelle, mais institutionnalisée dans le cadre de *dokusan*, avec le maître japonais : « En 2010, j'ai posé la question : "Est-ce que je dois prendre un appartement à Strasbourg ou est-ce que je dois être au temple ?" [rire] Il m'a répondu : "Laissez les choses se faire". [rire] "Les causes et les conditions". Voilà. » Pierre veut consulter avec le maître japonais une décision importante dans sa vie quotidienne. Il l'aborde dans un cadre formel et reçoit une réponse très abstraite de la part du maître, qui mobilisera par la suite ses capacités intellectuelles pour être bien interprétée. Cette forme de communication ne lui pose toutefois pas de problème grâce à ses ressources culturelles de docteur, de cadre et de pratiquant avancé.

Une autre forme de personnalisation de l'apprentissage par les virtuoses bouddhistes nous présente Laurent (France, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain) :

« [D]ans des enseignements, à droite, et à gauche, il y a toujours des trucs qui font tiquer, ou des réponses qui tournent vers des questions qui n'ont pas été posées ou alors exactement le truc dont tu as besoin, etc. et qui font que...aussi des trucs...Il y a des exemples concrets, des trucs que je fais dans ma pratique, je pense que je suis bien, etc. et dans le coup, le maître spirituel, il parle, il dit un truc qui n'est pas forcément en rapport avec le sujet. En gros, il vient de dire : "Ça ne sert à rien de faire comme ça", alors que c'est exactement ce que je fais. Alors, je me dis : "Alors OK." »

(Laurent)

En participant aux conférences ou aux enseignements délivrés à l'ensemble des participants sans distinction, Laurent est capable de trouver la réponse utile aux questions qu'il se pose. Cette manière nécessite également des ressources culturelles substantielles pour parvenir à personnaliser un discours de portée générale.

¹ France, cinquantaine d'années, maîtrise, profession intermédiaire, pratiquante expérimentée du bouddhisme zen.

² Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 11/05/2011.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ France, soixantaine d'années, doctorat, cadre à la retraite, pratiquant avancé et moine de bouddhisme zen.

Remarquons, de surcroît, que le maître bouddhiste n'est plus un simple connaisseur pour Laurent : « [V]raiment ce qui est déterminant dans le bouddhisme, c'est les maîtres tibétains qui pour moi sont vraiment des êtres spirituellement plus avancés que la moyenne. [...] C'est la preuve que ces gens-là, ils ont quelque chose de spécial et qu'on peut apprendre d'eux. » Pour ce pratiquant expérimenté, l'autorité à partir de laquelle il apprend est celle d'une personne charismatique, dotée de capacités hors du commun.

3.2.2. L'apprentissage par l'imitation

Cependant, la plus grande partie de l'apprentissage ne se fait pas par l'enseignement oral ou les discussions, mais par l'observation et l'imitation. On imite les autres pour apprendre à pratiquer et à se sociabiliser dans le collectif en fonction de son régime émotionnel. Mais on imite également les autres comme des modèles d'agir plus larges, comme le fait Petr¹. Pratiquant régulièrement un art martial, Petr dispose de peu de temps pour fréquenter le centre bouddhiste. Il le regrette et cherche des solutions parce qu'il souhaite « partager l'espace avec les autres ».

L'une des raisons évoquées réside dans l'importance de pouvoir observer ce qu'ils disent et comment se comportent les deux moines de l'organisation Dąbrowski et Filip². C'est « du matériel pour moi à digérer et de se comporter mieux la prochaine fois, de façon plus sage ». Les moines représentent pour lui autant des exemples³ que des contre-exemples. Il parle en effet de l'apprentissage par leurs « bêtises ». Plus généralement, des pratiquants plus expérimentés – « ceux qui y voient plus clair » – deviennent des sources d'inspiration privilégiées, même dans des activités ordinaires du type de la préparation du thé : « [C]'est un remède. Tu vois comment la personne se lace les chaussures, prépare du thé, ou fait n'importe quoi ; tu peux en apprendre d'elle quand tu fais attention. » Chez Petr, ces observations encouragent une réflexivité par rapport à sa manière de se comporter. Le caractère ordinaire des activités observées facilite la mise en pratique au quotidien des postures comportementales observées. Le collectif bouddhiste devient ainsi pour lui un moyen du développement de soi où le pratiquant plus expérimenté, notamment un virtuose bouddhiste, occupe une position d'exemple. L'apprentissage se situe de nouveau dans un cadre d'autorité charismatique. Les virtuoses bouddhistes et les pratiquants plus

¹ République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant avancé du bouddhisme zen.

² République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant avancé et moine du bouddhisme zen.

³ Cf. F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 224.

expérimentés exercent une certaine autorité charismatique sur Petr grâce à la légitimité de leur caractère d'exemplarité.

Lors de l'entretien, nous apprenons que ce développement de soi comportemental possède pour Petr un fort caractère éthique :

« Vous êtes tous ensemble et vous discutez et vous essayez d'être ouverts, d'être super gentils et super doux, je pense que ça, c'est bien. Au début, tu te dis : "Mais il est vraiment con, il paraît que personne ne le lui a dit, c'est pas possible." Mais au bout d'une semaine, deux, ça passe. Tu découvres qu'au moment où tu l'appelles comme ça, tu deviens le même con. C'est une sorte de miroir, on s'y observe. »

(Petr)

En observant l'interaction du collectif bouddhiste et en la confrontant avec son point de vue par une approche réflexive de soi, Petr réalise la différence qui existe entre la communication bouddhiste et son fonctionnement ordinaire. C'est surtout l'accent sur le respect d'autrui et le bien-être relationnel qui caractérisent cette éthique bouddhiste, qui se présente ainsi comme liminale, différente de l'éthique structurelle, quotidienne de la société environnante. Grâce à la participation au collectif, Petr incorpore ses principes éthiques dans son style de vie. Le collectif bouddhiste fonctionne donc comme une *communitas* de l'éthique liminale, une « communauté morale » qui intègre l'individu dans un système de normes sur la moralité et le comportement dans le sens durkheimien du terme¹.

En plus du développement des connaissances bouddhistes de toutes sortes, le pratiquant cherche à apprendre de nouvelles manières éthiques et réflexives. Le pragmatisme de l'apprentissage dépasse donc le cadre strictement intellectuel pour entrer dans le domaine du développement de soi et du style de vie. Au cours de cet apprentissage, ce sont non seulement des aspects de l'enseignement qui sont transmis, mais également des expériences religieuses vécues, véhicules de la validation.

3.3. Une sociabilité pour la reconnaissance

Nous avons déjà constaté que certains pratiquants débutants questionnent les autres par rapport à leur expérience du bouddhisme. Dans la *Sōka-gakkai*, ces expériences sont apprises souvent de façon institutionnalisée. Même les pratiquants les plus avancés nous font part de leur désir de partager l'expérience bouddhiste avec d'autres pratiquants. Il s'agit toutefois moins du partage des expériences de la pratique rituelle que des conséquences de

¹ É. DURKHEIM, *op.cit.*

cette pratique comme lorsqu'Annie¹ discute avec Claude, un autre pratiquant avancé du bouddhisme tibétain, des pratiques préliminaires qu'elle réalise depuis son voyage avec la *Bodhicharya France* qu'elle avait entrepris en Inde quatre années plus tôt. Claude, quant à lui, les a déjà terminées. Nous avons transcrit leur discussion dans notre journal de terrain de la sorte :

Annie a l'impression d'être de moins en moins tolérante depuis qu'elle fait des prosternations. Ça fait plusieurs semaines. Claude l'assure que c'est normal. C'est comme ça que sortent des choses négatives grâce aux prosternations, et c'est bien. Annie exprime également qu'elle est obligée de se persuader d'en faire. Claude lui dit qu'il arrivera le moment où les prosternations seront automatiques pour elle. Elle ne les sentira plus comme une obligation².

Se connaissant grâce à leur fréquentation régulière du temple, Annie et Claude débattent d'une situation qui met Annie mal à l'aise. Claude y prend la position de conseiller par son statut de pratiquant plus expérimenté. Sachant intégrer ce qu'Annie perçoit comme des failles dans son éthique quotidienne dans l'enseignement bouddhiste sur la purification, Claude présente les états d'Annie comme un passage conforme aux enseignements, et obligé pour le développement de soi. Sa réaction laisse également percevoir qu'il a eu des expériences analogues. En plus de l'apprentissage plutôt horizontal dont il a été question, il légitime l'expérience éthique d'Annie tout comme il le fait pour son manque de discipline. Il rajoute ainsi du réconfort, de l'encouragement et apporte à Annie de la reconnaissance dans le cadre d'une « validation communautaire » et d'une « validation mutuelle³ », comme l'exprimerait Hervieu-Léger. Il s'agit d'une validation entre deux pratiquants d'une même organisation et d'une validation de l'authenticité d'autrui⁴. Taylor précise également⁵ que l'authenticité nécessite de la reconnaissance⁶. Elle est même pour Gauthier cruciale pour la religiosité individuelle contemporaine⁷.

L'importance de la reconnaissance de cet ordre nous devient encore plus éclairante si nous la mettons dans le contexte quotidien des pratiquants. Comme nous l'avons déjà mentionné, les pratiquants bouddhistes de notre étude ne sont pas, à une rare exception, issus de familles bouddhistes. Ils n'ont que peu d'occasions de partager le bouddhisme ni dans leur entourage familial ni dans un environnement social élargi. Nous y reviendrons encore dans ce chapitre.

¹ France, quarantaine d'années, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

² Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 24/06/2012.

³ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁵ C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, *op. cit.*, p. 54.

⁶ Ce sujet de reconnaissance est également développé par le sociologue allemand Axel Honneth qui parle du « besoin de reconnaissance » et montre quel rôle joue la reconnaissance dans l'estime de soi et la constitution de son identité (A. HONNETH, *Lutte pour la reconnaissance* [trad. de l'allemand par P. Rusch], Paris, Édition du Cerf, 2000).

⁷ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 104-105.

Une autre forme de reconnaissance est fournie à l'individu par le collectif bouddhiste à travers sa participation collective, celle de son utilité lors du travail bénévole. Pavel¹ voit sa contribution valorisée de cette manière : « J'ai bien aimé apporter à manger et faire attention s'il y a tout. Puis, tu leur [les autres pratiquants] verses [du vin] et ils sont contents. Quand tu as du vin, tu es la personne la plus populaire. [rire] » Pavel ressent du plaisir dans l'utilité d'agir pour les autres, ce qui le distingue du plaisir du développement de soi par le travail pour le collectif que nous avons analysé précédemment chez Martin. Cette utilité valorise Pavel aux yeux des autres et à ses propres yeux, comme l'exprime Mauss parce que « le *potlatch* [cérémonie tribale de don], la distribution des biens est l'acte fondamental de la "reconnaissance" militaire, juridique, économique, religieuse, dans tous les sens du mot. [...] On "reconnaît" le chef ou son fils et on lui devient "reconnaissant"² ».

3.4. La participation pour diversifier des ressources sociales

La dernière dynamique de la participation individuelle pragmatique au collectif est l'expression de la volonté de diversifier la sociabilité quotidienne, voire d'avoir une sociabilité bouddhiste comme Alena³ : « Le beau-frère a trouvé le *zazen* [méditation assise] et moi, j'ai déménagé à Prague et j'ai cherché un groupe de gens que je pourrais fréquenter. J'ai rencontré Zora à X [au travail], elle m'a amenée là-bas [au centre]. » Alena développe donc de nouvelles relations sociales qui se distinguent de son quotidien et de ses relations familiales et amicales. N'oublions pas cependant que la diversité des relations sociales est davantage caractéristique des classes moyennes⁴ contrairement aux classes populaires pour qui est typique une sociabilité familiale⁵.

Pour une minorité, ces relations bouddhistes remplacent même les relations sociales défailtantes, ce que vit Aurélie⁶ :

¹ République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen.

² M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2010, p. 209-210.

³ République tchèque, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante débutante du bouddhisme zen.

⁴ D. SOUTHERTON, « Analysing the Temporal Organization... », *op. cit.*, p. 449.

⁵ O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, *op. cit.*

⁶ France, vingtaine d'années, master, sans activité professionnelle, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

« Donc au départ, les activités bouddhiques, c'était la seule activité sociale que j'ai eue en dehors de la fac. En plus, ça me forçait de me déplacer. [...] Ça m'a obligée de dépasser mes limites. Au départ, c'était mes petites mamans, c'était que des femmes dans notre réunion, en particulier la femme qui accueillait la réunion, c'était vraiment ma petite maman qui prenait soin de moi, c'était les seules choses sociales que je faisais, donc c'était important pour moi d'aller en réunion. »
(Aurélie)

Aurélie découvre l'organisation au moment où elle déménage dans une nouvelle ville avec sa mère. Puis elle change une nouvelle fois de ville pour poursuivre ses études supérieures. Avec peu d'amis à la fac, elle peut développer des relations sociales extrascolaires grâce à l'engagement collectif qui est, de plus, perçu comme chaleureux. Par la même occasion, le collectif lui sert de moyen d'apprentissage du développement de soi pour surmonter sa peur de se déplacer seule. Éloignée de sa mère et d'autres membres de sa famille, Aurélie se retrouve sans la sociabilité caractéristique des classes populaires, très familiale, alors elle se cherche une deuxième famille dans le collectif bouddhiste. Nous considérons que son usage du langage de famille n'est pas métaphorique mais il est à prendre littéralement.

Même à l'époque du religieux individualisé, le collectif bouddhiste continue à persister, remplissant des rôles pragmatiques d'encouragement pour l'engagement bouddhiste, d'apprentissage, de reconnaissance et de sociabilité. Ce pragmatisme est aussi associé aux émotions que les personnes ressentent en participant au collectif bouddhiste. Nous consacrerons le sous-chapitre suivant pour mieux saisir le caractère de cette sociabilité bouddhiste.

4. La sociabilité dans une communauté d'appartenance

Tout en fréquentant le collectif bouddhiste pour des motivations pragmatiques, les pratiquants constatent que les liens se resserrent jusqu'à ce qu'ils parviennent à ressentir l'appartenance collective affinitaire. Les pratiquants apprécient affectivement le collectif bouddhiste de leur choix : ils s'y sentent « bien », « à l'aise », ils disent s'y « plaire ». De plus, ils s'y sentent progressivement attachés. Ils parlent de la « famille » ou des « amis ». On croise des expressions communautaires comme « notre réunion », la « *saṅgha* », « notre mouvement », « ma communauté », « nous », qui reflètent la tendance du religieux contemporain à valoriser des relations¹ et l'importance de « la mise en commun volontaire de

¹ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 98.

croyances, de valeurs et de références communes¹ ». Les « niches communautaires » continuent donc à exister² en constituant des sources de « petites identités communautaires³ ». Le style de vie bouddhiste que la majorité de pratiquants développe devient ensuite communautaire. L'adhésion pragmatique se transforme en adhésion communautaire.

Notre intérêt porte moins sur la description du processus de la communalisation, de la formation des communautés⁴, d'autant plus que nous assistions à une multitude de communautés bouddhistes au sein même d'une organisation. Nous souhaitons plutôt décrire les principales dynamiques à partir des expressions de sociabilités locales. Nous nous sommes donc intéressés aux communautés vécues, « des forme[s] sociale[s] concrétisée[s] » (en anglais : « *actualized social form[s]* ») dont parle la sociologue Vared Amit, en les contrastant avec la *communitas* de Turner qui représente plus pour elle « une idée ou une qualité de socialité⁵ » (en anglais : « *an idea or quality of sociality* »).

Nous verrons dans un premier temps le rôle que joue un lieu de pratique dans la sociabilité bouddhiste. Puis étudierons le caractère des relations interpersonnelles parmi les pratiquants. Finalement, nous analyserons la structure des communautés bouddhistes.

4.1. Une sociabilité localisée au quotidien

La sociabilité bouddhiste est d'abord une sociabilité localisée. On parle des « gens du centre », « des amis du centre », de « notre *dōjō* », de « ma réunion ». Les expériences bouddhistes collectives sont largement, à quelques exceptions, délimitées par l'espace d'une réunion de discussion, d'un centre ou d'un temple. Pour pratiquer avec les autres, on va « au centre ». Cette sociabilité est donc celle d'un espace liminal par son esthétique ; que nous avons décrit dans les chapitres 1 et 2, et plus largement par l'imaginaire qu'il occupe. Tomás⁶, ne nous a-t-il pas dit : « Il paraît qu'il est très difficile de franchir le seuil d'un centre bouddhiste ! » ?

Si la sociabilité bouddhiste est localisée, elle n'est pas nécessairement locale. Comme nous l'avons étudiée pour le choix du collectif, l'adhésion localisée se fait de façon

¹ D. HERVIEU-LEGER, « Expériences sociales... », *op. cit.*, p. 285.

² D. HERVIEU-LEGER, « Quelques paradoxes... », *op. cit.*, p. 108.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 79-81.

⁵ V. AMIT, « Reconceptualizing Community », dans V. AMIT (dir.), *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*, London – New York, Routledge, 2002, p. 3 (traduction personnelle).

⁶ République tchèque, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

élective, sectaire dans le vocabulaire wébérien, à la suite d'une décision individuelle. Elle dépend donc du choix individuel, contrairement à l'appartenance ecclésiale qui est naturelle.

Par conséquent, la sociabilité localisée bouddhiste ne se limite pas aux habitants d'un quartier, voire d'une ville ou d'un pays. Nous sommes ainsi éloignés de la logique paroissiale wébérienne d'une sociabilité de proximité avec une multitude de lieux sur un territoire. Contrairement à la logique paroissiale territoriale, le collectif bouddhiste se forme sur la base d'une appartenance à un lieu. Cette localisation du collectif religieux contemporain est indirectement abordée par Hervieu-Léger au sujet des rencontres chrétiennes dans la communauté Taizé¹. Cette dernière rassemble des gens de différents endroits de France et d'autres pays dans un cadre collectif bien identifié. Comme le souligne Delanty pour la communauté actuelle, il serait bien trop restrictif de la limiter à une proximité spatiale au quotidien².

Dans notre analyse, nous nous intéressons notamment à la sociabilité quotidienne des pratiquants pour qui le collectif bouddhiste se reproduit d'abord hebdomadairement ou mensuellement au centre, sans se limiter à des moments exceptionnels. Cette sociabilité ordinaire concerne la majorité des personnes interviewées, qui affirment d'ailleurs ne pas connaître les personnes qui ne fréquentent qu'occasionnellement le centre. Leur sociabilité est donc une sociabilité régulière au quotidien.

Les activités moins courantes des séminaires aux temples, marques d'une sociabilité événementielle, complètent la sociabilité locale pour les personnes qui y participent, comme l'explique Frédéric³ : « Je vais faire les *sesshins* [séminaires] un peu moins souvent que la pratique au *dōjō* [centre], mais une fois tous les trois, quatre mois pour faire une *sesshin*. » La sociabilité événementielle n'est pas exceptionnelle, mais tout simplement moins fréquente. Elle participe à l'expérience temporaire de la vie quotidienne en s'inscrivant dans la continuité de la sociabilité bouddhiste ordinaire. Plusieurs pratiquants attendent volontairement un an ou plus pour passer leur premier séminaire. Ils veulent se familiariser davantage avec le bouddhisme et le collectif bouddhiste local. D'ailleurs, il existe bien quelques pratiquants qui participent peu aux séminaires, pour des raisons personnelles ou financières, ce qui fait du marché un régulateur important de la participation collective extraordinaire.

Peu de pratiquants interrogés – un pratiquant par organisation – privilégient la sociabilité extraordinaire aux visites plus assidues d'un centre, à l'exemple de Julien (France, quarantaine d'années, master, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme tibétain). Julien n'a jamais visité la séance de la *Bodhicharya France* en ville, mais il s'est déjà rendu à deux

¹ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*, p. 100-108.

² G. DELANTY, *op. cit.*, p. 16.

³ France, trentaine d'années, diplôme non renseigné, ouvrier, pratiquant avancé du bouddhisme zen.

reprises dans son temple au cours de ces derniers mois : « J'ai cherché le bouddhisme en Lorraine et puis j'ai trouvé des liens avec des sites et puis pouf, j'ai vu le temple dans les Vosges. Il se trouve que c'était dans la semaine et que le weekend qui arrivait il y avait un enseignement sur la méditation. » Pour Julien, il est plus facile de se libérer en weekend qu'en cours de semaine à cause d'un travail chargé et la présence de sa fille dont il a la garde. Ensuite, c'est la liminalité accrue d'un tel événement qui est décisive par rapport à une rencontre en ville, « déjà le fait d'être dans un temple ». En effet, les participants à la sociabilité de séminaire vantent surtout l'intensification de leur expérience religieuse et l'amélioration substantielle et immédiate de leur vécu suite aux séminaires. Nous nous référons encore à l'expérience que nous en rapporte Julien :

« Quand je suis revenu, j'ai senti au moins pendant quinze jours..., j'étais sur un petit nouage, quoi. J'étais mieux, mes relations avec les autres étaient mieux, je le ressentais et je pouvais pas te dire exactement est-ce que j'ai changé quelque chose ou quoi. Je sentais très clairement en moi..., je voyais dans la relation avec les autres que j'abordais des choses peut-être avec plus d'aisance, j'en sais rien et je..., il y avait beaucoup moins de conflits, c'était plus fluide, beaucoup... et donc je me dis, ce n'est pas anodin. »
(Julien)

Julien constate davantage de bien-être au quotidien et l'amélioration de ses relations sociales¹. Les autres pratiquants associent parfois l'expérience d'un séminaire à une décision importante dans leur vie : nous nous souvenons de Jakub² qui transforme sa vie entière, Annie³ qui décide de s'engager davantage dans son couple, et Pavel¹ qui choisit de changer de travail.

4.2. Quel type de relations affectives ?

Nous avons déjà mentionné que les pratiquants se sentent à l'aise dans les collectifs bouddhistes, qu'ils y trouvent des personnes sympathiques et qu'ils s'y plaisent. Les pratiquants plus expérimentés vont jusqu'à parler de « collègues », d'« amis », de « notre réunion », de « notre groupe » ou d'une « sorte de famille ». Certains conçoivent même le collectif bouddhiste comme leur « famille ». Les relations communautaires sont donc affectives. Hervieu-Léger parle de « groupes d'affinités, où l'on échange des expériences communes, que les individus trouvent la confirmation sociale indispensable à la constitution

¹ Nous trouvons intéressant de mettre les expériences positives en contraste avec l'expérience de l'entourage parce que la femme de Martin, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen, nous dit : « Des jours après la *sesshin* [séminaire], je ne suis même pas capable de mener une discussion ordinaire avec mon mari parce que je ne suis pas sur la même longueur d'onde » (journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 17/12/2011).

² République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

³ France, quarantaine d'années, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

de leur propre univers de sens² ». De surcroît, ces relations expriment le sentiment de l'appartenance communautaire que Weber identifie à la base du processus de la construction de la communauté, à savoir de la communalisation³. Ainsi, la subjectivisation de l'individu moderne taylorien n'est donc pas l'individualisation dans le sens de l'atomisation⁴.

Si pour quelques pratiquants la sociabilité bouddhiste est le prolongement d'une relation amicale, familiale ou même amoureuse préexistante à l'engagement bouddhiste – le couple de Laurence et Thierry qui découvre ensemble le collectif de la *Bodhicharya France* en est exemple notable –, la majorité des personnes rencontrées ne constitue des liens amicaux bouddhistes qu'en arrivant au centre. Fondée dans un premier temps sur le partage d'un espace commun, de l'enseignement et de la pratique rituelle, la sociabilité bouddhiste se personnalise progressivement. Son caractère pragmatique et émotionnel est susceptible de se superposer avec la sociabilité amicale. L'appartenance commune au bouddhisme, comme le constate Amit pour les discours sur la communauté, est ainsi perçue comme le fondement du rapprochement amical :

« Le sens commun de l'observation suggère qu'il est plus vraisemblable de considérer des proclamations de la communauté comme avant toute chose les déclarations de et pour l'engagement social, soit la reconnaissance des relations sociales existantes, soit la demande pour la formation de nouvelles relations sociales. Il s'agit des déclarations de type "nous avons quelque chose en commun comme le résultat de notre interaction sociale" ou "nous avons quelque chose en commun qui peut constituer la base pour une future interaction"⁵. »

Pour nouer ces relations amicales, des moments de sociabilité informels avant et après les pratiques rituelles, des repas collectifs mensuels et annuels ou de petites collations à la fin de chaque rencontre⁶, ou encore le travail collectif, sont mis en œuvre tout au long de l'année dans les organisations bouddhistes. Ces occasions activent le lien amical en même temps qu'elles le créent. En sélectionnant leurs interlocuteurs, les pratiquants s'approchent de certaines personnes, voire constituent de petits comités amicaux. Ainsi, une bonne partie de pratiquants reconnaît avoir des amis proches dans l'organisation.

Cependant, ces amitiés restent la plupart de temps confinées dans les espaces bouddhistes. Nous avons observé leur prolongement en dehors les espaces bouddhistes

¹ République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen.

² D. HERVIEU-LEGER, « Expériences sociales... », *op. cit.*, p. 285.

³ M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 81.

⁴ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 11.

⁵ « *Commonsense observation suggests that it is more credible to view proclamations of community as first and foremost claims of, and for social engagement, whether as recognition of an existing set of social relations or as a call for the formation of new sets of social relations. These are statements in the order of "we have something in common as a result of our social interaction" or "we have something in common that can become the basis for future social interaction".* » (V. AMIT, *op. cit.*, p. 10, traduction personnelle).

⁶ Les sociologues des religions américaines Nancy Ammerman, Jualynne Dodson et Cheryl Townsend Gilkes reconnaissent la fonction unificatrice liée aux repas religieux. Les repas reflètent la communauté tout en la créant (N. T. AMMERMAN, « Congregations. Local... », *op. cit.*, p. 569 ; J. E. DODSON – C. T. GILKES, « "There's Nothing Like Church Food". Food and the U.S. Afro-Christian Tradition. Re-Membering Community and Feeding the Embodied S/Spirit[s] », *Journal of the American Academy of Religion* 63/3 [1995], p. 519-538).

que chez certains pratiquants de la *Sōka-gakkai* et de la *Diamond Way*. Cette dernière organisation est même propice à l'enfermement dans des groupes amicaux exclusivement bouddhistes. Nous attribuons surtout cette tendance à l'âge des participants (entre 25 et 35 ans) et à leur condition de célibataires.

Que cette sociabilité bouddhiste ressorte au registre amical vient sans doute également de l'homogénéité sociale des collectifs bouddhistes sur d'autres plans. Ainsi, d'autres proximités s'ajoutent à l'intérêt pour le bouddhisme, comme la classe sociale et le niveau d'étude. La tendance qu'ont des personnes religieuses de se rassembler dans des groupes par similitude de leur classe sociale n'est pas nouveau. Elle a déjà été constatée par la sociologue des religions américaine Ammerman à propos des congrégations américaines¹.

Toutefois, les relations jugées chaleureuses et les liens d'amitié n'empêchent pas l'explosion de conflits plus ou moins importants. Les pratiquants de la *Diamond Way* se plaignent régulièrement des fêtards qui percent le silence nocturne de leurs cris lors des séminaires. De même, une dispute éclate entre les pratiquants de la *Bodhicharya France* lors du jardinage : « [J]'ai voulu mettre des pierres dans le jardin japonais, il m'a dit qu'il y en avait déjà beaucoup. J'étais tranquille, je n'ai pas réagi et il m'a cherchée et il me dit que c'est lui qui médite et que dans mon cas, ça se voit pas² », nous apprend une résidente du temple de l'organisation.

De plus, l'amitié n'est pas une règle de la sociabilité bouddhiste. En quelque sorte, les pratiquants sont même obligés de fréquenter les personnes avec qui ils ne s'entendent pas. Si ce principe ne pose pas de problème particulier dans les groupes plus grands où il est relativement facile de développer des comportements d'évitement, la situation est plus délicate dans les petits groupes et notamment dans la *Sōka-gakkai* où les pratiquants partagent ensemble les expériences de la vie quotidienne. Poussés par l'organisation à demeurer dans la même réunion de discussion malgré les possibles antipathies, les pratiquants encadrent explicitement la sociabilité bouddhiste de façon liminale. Ils différencient l'amitié bouddhiste de l'amitié dans la vie quotidienne, comme nous l'explique Bernard³ :

¹ N. T. AMMERMAN, « Congregations. Local... », *op. cit.*, p. 568-570.

² Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 15/09/2011.

³ France, cinquantaine d'années, sans diplômes, employé à la retraite, pratiquant avancé de la *Sōka-gakkai*.

« Le bouddhisme, c'est pas de faire copain, copine avec tout le monde, c'est vraiment de pratiquer ensemble. Et on n'a pas besoin de discuter des heures après si on n'a pas d'affinité avec la personne, c'est tout à fait normal, mais il faut quand même se battre ensemble. »
(Bernard)

Dans sa dimension anti-structurelle, le collectif bouddhiste demande une participation d'un autre type de celle des relations affinitaires ordinaires. Les liens proches se constituent par la pratique rituelle et l'encouragement religieux au quotidien, sans aboutir nécessairement à l'amitié. Dans cette attitude pragmatique du collectif, l'affinité amicale n'est pas indispensable à l'appartenance communautaire.

En résumant les analyses précédentes, il semble possible d'approcher la sociabilité bouddhiste avec les outils analytiques du sociologue Hervieu-Léger¹ sur la sociabilité de l'identification pèlerin et converti² : volontaire, autonome, modulable, voire exceptionnelle comme la sociabilité pèlerine et répétée, encadrée par l'organisation de type converti.

4.3. La sociabilité solidaire

Par la fréquentation répétée d'un lieu de pratique, les pratiquants affirment un sentiment communautaire comme celui qu'exprime František (République tchèque, vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant débutant du bouddhisme zen) qui fréquente le centre depuis plusieurs mois :

« Je me suis dit que c'était une bonne chose de se joindre au moment où ils ont déménagé dans un nouvel espace qui coûte beaucoup plus cher qu'à Lotus [centre bouddhiste collectif]. Je suis content de pouvoir les soutenir, que c'est notre propre espace que nous pouvons fréquenter. »
(František)

František fait clairement référence au sentiment de l'appartenance collective. Son discours communautaire apparaît lorsqu'il mentionne son engagement financier dans le collectif local. En effet, d'autres pratiquants expriment souvent l'attachement explicitement communautaire en parlant de l'argent donné à l'organisation bouddhiste. Dominique¹ exprime son attachement communautaire aux espaces bouddhistes tibétains sans pour autant pouvoir fréquenter le temple pour des raisons financières : « [L]e *dōjō* [sic] à Lusse [temple], c'est parce que nous, on a contribué, c'est quand même la communauté qui fait ça.

¹ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, op. cit., p. 98-152.

² Elle contraste avec la sociabilité traditionnelle de pratiquant territorialement stable, obligatoire, répétée, contrôlée par l'institution (*Ibid.*, p. 89-94).

En fait notre *dōjō* [centre], il était trop petit au centre-ville, donc on a dû en concevoir un autre. » Dominique intègre les lieux de pratique dans son horizon de vie comme des endroits de rassemblement communautaire. Le corollaire de son insertion communautaire quotidienne devient le paiement de la cotisation et l'octroi de dons financiers :

« [J]e veux bien qu'on cotise pour l'association, mais aussi faire des dons. [...] [J]e fais des dons de temps en temps, après... c'est parfois par rapport à des besoins, par exemple quand on rénove des chambres [...]. [J]e fais plutôt des dons de cinquante euros minimum, parfois je fais des dons de plus, une fois, j'ai déjà donné cent euros, parfois, il m'est arrivé de donner deux cents euros, mais là, c'est exceptionnel. Mais sinon, quand je fais un don, de temps en temps, je donne cinquante euros, après c'est moi qui choisis. [...] Mais c'est en fonction de mes revenus. »

(Dominique)

L'adhésion communautaire se traduit chez Dominique par l'adhésion associative et le don financier plus ou moins régulier, parfois en fonction des projets organisationnels et de ses revenus. Son adhésion communautaire embrasse dans ces extraits la communauté locale du centre et du temple.

Le don peut également être plus occasionnel comme celui de Josh². Il fait un don de cinq cents euros pour un projet de construction au temple zen parce que « c'était un grand projet, c'était évident que c'était quelque chose qui me tenait à cœur ». Ce plaisir repose en large partie sur un sentiment préexistant d'appartenance : « C'est une contribution. C'est la façon de participer dans la communauté. » Son don est l'expression de l'appartenance liée à sa participation aux séminaires et à la sociabilité locale du centre, en même temps qu'il l'attache à la communauté locale du temple. Il l'associe à la pérennité de la communauté et à son expansion. L'adhésion locale d'un centre s'élargit à l'identification communautaire plus large, celle du temple.

Ces données nous conduisent ainsi à considérer le rôle du don financier dans la construction de la communauté locale. Les discours des pratiquants soulignent le rôle de la solidarité communautaire pour le maintien de l'attachement et son renforcement, confirmant les observations des sociologues Bauman et May sur la communauté : une condition de l'expérience communautaire est « un espace agréable à occuper » avec des liens d'amitié et la solidarité³. À ce sujet, les pratiquants nous font penser au lien qui se construit dans l'activité de don d'après l'étude de Mauss dans son *Essai sur le don*⁴. L'anthropologue français y établit les fondements universels de l'action de don, en travaillant sur les règles relationnelles communautaires des sociétés tribales⁵. Des dons matériels ou immatériels

¹ France, trentaine d'années, bac+2, employée, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

² France, cinquantaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen.

³ Z. BAUMAN – T. MAY, *op. cit.*, p. 30-31.

⁴ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie, op. cit.*, p. 145-275.

⁵ Pour le développement de la pensée de Mauss sur le don dans la sociologie actuelle, voir A. CAILLE, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000 ; J. T. GOUBOUT *L'esprit du don*. En collaboration avec A. Caillé, postface inédite d'A. Caillé, Paris, La Découverte, 2000². L'œuvre sur le don de Mauss constitue également le dénominateur commun de

comme les festins, les femmes ou les politesses s'échangent entre les collectivités dans le système de « prestations totales¹ » à la fois juridiques, économiques, religieuses, esthétiques et sociales. Pour Mauss, le don est composé des actions de rendre, donner et recevoir, distancées dans le temps. Elles ne se déroulent pas simultanément. Le don est en même temps obligatoire : son caractère à première vue volontaire cache une contrainte et un intérêt. Le refus sort l'individu du système et lui fait perdre de l'honneur. L'acceptation forme et fait évoluer la hiérarchie sociale. En dernier ressort, le don crée un lien, c'est une activité sociale qui pacifie et cimente la société. En échangeant l'enseignement et la sociabilité en contrepartie de l'argent, les pratiquants bouddhistes répondent à un don organisationnel par un contre-don personnel, et le lien communautaire se renforce.

La solidarité communautaire se traduit également dans les relations solidaires entre les pratiquants. Bianca² apprécie d'être conduite en voiture au supermarché par des pratiquants. Cette vision matérielle de la solidarité communautaire est également présente chez Aurélie³. Elle prête de l'argent à une pratiquante et demande aux pratiquants de lui faire la lessive parce qu'elle ne possède pas de machine à laver. Alors que les responsables la préviennent qu'il ne faut pas non plus « profiter » des autres, nous pouvons relever dans la conception de la solidarité communautaire d'Aurélie, la recherche d'un soutien matériel typique des classes populaires⁴ dont elle est issue.

Pour d'autres pratiquants, l'aide prend une autre forme comme chez Zora⁵ qui montre son nouveau contrat d'habitation à un pratiquant-avocat de la *Sótó Zen ČR*⁶. De même, Dominique de la *Bodhicharya France*⁷ s'apprête à rencontrer dans un café Suzanne, une autre pratiquante avancée, pour lui donner des conseils sur son métier dans lequel cette dernière souhaiterait se reconvertir. Tadeáš, pratiquant expérimenté d'une vingtaine d'années, écrit à plusieurs autres pratiquants de la *Diamond Way* en leur suggérant d'envoyer leur CV à son employeur, chez qui il est en charge de la communication et qui cherche à embaucher¹. Contrairement au soutien matériel des classes populaires, ce type d'aide est surtout basé sur l'accès aux ressources sociales et culturelles pour l'amélioration de la situation individuelle.

Le rôle de cette forme de la solidarité interpersonnelle est tout de même minoritaire ou secondaire dans les discours des pratiquants. Même les pratiquants de la *Sōka-gakkai*,

la revue MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales), critique de l'économisme en sciences sociales, et de ses d'autres travaux.

¹ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 151.

² France, quarantaine d'années, licence, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

³ France, vingtaine d'années, master, sans activité professionnelle, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

⁴ R. HOGGART, op. cit., p. 127.

⁵ République tchèque, vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

⁶ Journal de terrain de la *Sótó Zen ČR*, le 23/02/2012.

⁷ France, trentaine d'années, bac+2, employée, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

nous l'avons vu pour Bernard, soutiennent la solidarité psychologico-religieuse, indiquant plutôt la conception du soutien propre aux classes moyennes. En plus de l'éthique liminale, la communauté bouddhiste représente pour Michala (République tchèque, vingtaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain) un lieu de l'expression d'authenticité :

« Une telle amitié, une telle ouverture, tu dis des choses ouvertement. J'ai l'expérience quand je ne suis pas avec des gens de la saṅgha [communauté], tu sens que tu ne peux pas t'ouvrir complètement, parce que tu ne sais pas comment ce sera accepté, que ici c'est simplement ouvert et cela te permet de te développer beaucoup. Tu dis, ce que tu penses et il ne t'arrive jamais à ce qu'on te dise que tu racontes des bêtises. Et quand tu dis vraiment une bêtise, cela se reflète de telle manière que ça te fait apprendre. Dans la vie extérieure, on te pose toujours des obstacles. [...] Par exemple quand tu n'as toujours pas de travail...hum...cela m'est arrivé, en fait. Je n'ai pas eu de travail et simplement ce qui m'est arrivé, tout le temps on me demandait: "Tu en as déjà?" Non, en fait, tout le monde me demandait: "Qu'est-ce que tu fais comme travail?" Et cela se répétait tout le temps, c'était comme si les gens reflétaient que ce n'était pas bon, parce que je n'en avais pas vraiment pendant longtemps. Quand j'en ai trouvé, personne ne m'a plus demandée. [rire]»

(Michala)

Insouciante de son chômage, Michala, participante fréquente et régulière des activités de la *Diamond Way* pragoise, prend conscience de la valeur du travail grâce aux autres pratiquants – la norme sociale est donc reprise par la communauté bouddhiste – et l'accepte en se lançant dans la recherche réussie de l'emploi. Pour elle, la sociabilité bouddhiste est une sociabilité amicale liminale qui lui permet d'être authentique. La particularité de l'amitié bouddhiste se trouve dans sa capacité d'encourager le déploiement du sentiment d'être soi-même qui est caractéristique des classes moyennes. De plus, c'est une sociabilité communautaire. Cette communauté liminale pousse l'individu dans son développement de soi. C'est une communauté transformatrice du « subjectivisme relationnel » théorisé par Heelas et Woodhead *et al.*², à savoir, le développement de soi authentique dans les relations avec les autres. Nous voyons donc que la sociabilité des classes moyennes du perfectionnement de soi façonne la sociabilité bouddhiste et la conception subjective de la communauté.

Tirant les témoignages des organisations du régime émotionnel chaud, nous ne souhaitons pas donner l'impression que les pratiquants zen perçoivent différemment la communauté bouddhiste. Au contraire, malgré des règles d'interaction différentes et une forme d'intimité propre au régime émotionnel froid, nous assistons à la même perception de la communauté chez les pratiquants zen :

¹ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 31/10/2011.

² P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 96.

Enquêtrice : « Alors, la saṅgha, c'est exactement quoi pour toi ? »

Nadine : « Ba, c'est la communauté. Voilà, c'est l'entourage. C'est le fait de se retrouver par plusieurs et des moments intenses. Et c'est vrai que j'ai eu vraiment l'impression qu'à Weiterswiler [temple], maintenant, dans ma vie, j'ai un lieu où aller, c'est-à-dire si si les choses ne vont pas, je sais que je pourrais aller là-bas et que dans tous les cas, je serai bien accueillie et que dans tous les cas, je serai acceptée comme je suis. Et voilà. C'est fort ça, je trouve. »

Enquêtrice : « D'accord, comme une sorte de point de repère pour toi ? »

Nadine : « Voilà, peut-être un peu comme une famille. C'est un peu ça. C'est un endroit où je suis accueillie, je serai toujours accueillie à bras ouverts sans être jugée quelles que soient les circonstances. »

Pratiquante régulière au centre zen, Nadine¹ se sent attachée à une communauté bouddhiste. Elle l'associe surtout à la sociabilité moins courante des séminaires bouddhistes où elle la vit de façon plus intense à travers de nombreuses activités communes. Cette communauté est perçue comme chaleureuse avec une sociabilité liée à des êtres authentiques. Elle l'apprend également une réflexivité éthique et un état d'esprit non moralisateur. C'est de nouveau une version psychologisée des relations affectives et solidaires bouddhistes qui forment une communauté liminale.

Le caractère affectif de la sociabilité bouddhiste prend autant la forme amicale que liminale d'une sociabilité solidaire et transformatrice. C'est à travers ces deux modes que se construit l'appartenance communautaire. Mais la sociabilité bouddhiste communautaire n'est pas dépourvue de hiérarchie comme nous le savons de notre analyse des organisations bouddhistes.

4.4. Une sociabilité structurée

La communauté bouddhiste locale représente une structure hiérarchique. Pour une bonne partie d'activités collectives, les sujets pratiquants se réunissent dans des lieux de pratique autour d'un virtuose bouddhiste². L'importance de cette personne est évidente rien que visuellement dans l'agencement du sanctuaire et éventuellement d'autres espaces de vie. De plus, l'audience augmente en fonction des virtuoses. Plus le virtuose religieux est hiérarchiquement situé, plus l'audience est en rapport par son nombre. Les pratiquants ont

¹ France, cinquantaine d'années, diplôme non renseigné, cadre, pratiquant débutante du bouddhisme zen.

² Les réunions de discussion de la *Sōka-gakkai* et de la *Diamond Way* représentent une particularité. Dans leur cas, la communauté se forme autour d'un cercle de pratiquants et en présence d'un ou de plusieurs responsables qui ne sont pas forcément virtuoses bouddhistes.

même tendance à planifier leur participation aux activités organisées en fonction de la présence de tel ou tel maître. Hervieu-Léger commente ainsi ce processus : « À ce point limite peut même s'affirmer un besoin de trouver des "socles de certitude" au sein d'espaces clos où le partage intensif d'une vérité commune, objective, gagée sur la parole d'un *leader* charismatique et la chaleur affective d'un entre-soi, peut réunir les individus¹. »

À plusieurs reprises, nous avons pu constater chez Petr, Jakub ou Laurent dans le présent chapitre, que la perception de l'autorité des virtuoses bouddhistes relève de la domination charismatique. Le charisme est plus accessible dans la situation de coprésence grâce à l'interaction. De cette manière, ce pouvoir d'attraction des virtuoses religieux contribue à la formation de la communauté. Weber la qualifie de « communauté de rapports émotionnels² ».

Cependant, la hiérarchisation de la communauté ne s'arrête pas à la dichotomie de maître et disciple. L'auditoire du maître n'est pas vraiment une masse de personnes égales, un « communisme d'amour ou de camaraderie³ » comme l'exprime Weber. Même les débutants perçoivent rapidement une hiérarchie définie par la progression dans la pratique rituelle. Ensuite, il s'agit surtout d'une hiérarchie de responsabilité que nous avons étudiée dans nos chapitres sur les organisations bouddhistes. Cette hiérarchie se forme autour des compétences et du temps investi dans l'organisation⁴. En résumant Mauss, le don constitue une hiérarchie sociale et le prestige différencié est ainsi attribué aux participants dans le système de dons⁵.

À la différence du travail collectif occasionnel que nous avons déjà évoqué, une responsabilité organisationnelle implique pour l'individu un engagement conséquent, surtout par rapport à son emploi du temps. Ainsi, les pratiquants commencent à y participer, comme le relèvent les propos de ceux qui l'ont refusée, lorsqu'ils s'y sentent « prêts », qu'ils n'ont plus peur de perdre leur « liberté » ou qu'ils ne considèrent pas le temps investi comme du « temps perdu ». Le jeune étudiant Jérémie⁶ est responsable des jeunes hommes du centre Alsace. À ce titre, il fréquente les réunions mensuelles de discussion, de préparation, de transmission, de jeunes, y compris les réunions de jeunes hommes, les cours de *goshō* et les réunions organisationnelles à Paris dont la fréquence est moindre. Sans compter le temps qu'il passe en déplacement, en pratique rituelle individualisée avec d'autres

¹ D. HERVIEU-LEGER, « Quelques paradoxes... », *op. cit.*, p. 109.

² M. WEBER, *Économie et société*, I..., *op. cit.*, p. 322.

³ *Ibid.*, p. 322.

⁴ C'est indirectement à cette hiérarchie que se réfère la division de Lenoir des pratiquants bouddhistes français en méditant assidus, fidèles pratiquants et pratiquants distants (F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 62-79). En prenant comme point de référence de l'engagement bouddhiste la figure de moine (homme consacrant tout son temps au bouddhisme et à la communauté bouddhiste), un engagement radical, ce divison est moins utile pour étudier le processus de l'engagement collectif (L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, *op. cit.*, p. 84-85). Elle sous-estime aussi d'autres formes de l'engagement et de l'implication collective, notamment celle des femmes.

⁵ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 209-210.

⁶ France, vingtaine d'années, étudiant, pratiquant expérimenté de la *Sōka-gakkai*.

pratiquants et à préparer ces réunions par une lecture. Lors d'un trajet que nous avons pris avec lui pour nous rendre à une réunion de discussion de jeunes en dehors Strasbourg, il a terminé de sa lecture du dialogue du *Monde de gosho* dont l'analyse devait être au centre de la réunion, parce qu'il n'avait pas eu le temps de le faire avant son départ¹.

Quant à sa perception de la responsabilité, il l'associe à un changement intérieur :

« Concrètement, ça implique déjà le changement dans la prière, c'est de prier pour qu'il y ait plus de jeunes hommes pratiquants en Alsace, et puis le fait d'aller à d'autres réunions de discussion. C'est en fait une plus grande implication dans l'organisation. C'est des responsables qui m'ont proposé. Et il y a aussi le fait que je peux aller tous les mois à des réunions mensuelles à Paris. »

(Jérémy)

Conformément à l'enseignement de son bouddhisme, Jérémy met la dimension de la pratique rituelle au cœur de sa responsabilité. Comme il le précise à un autre moment de l'entretien : « Se consacrer aux autres, c'est vraiment essayer d'ouvrir son cœur pour ne plus penser qu'à soi dans ses actions, pensées, paroles, mais vraiment d'essayer d'englober les autres. » En même temps, il fait référence au temps qu'il y consacre. Il en résulte le renforcement de son identification communautaire au-delà de l'espace local.

Comme nous l'avons mentionné pour la sociabilité affective, l'exercice de la responsabilité n'est pas dépourvu de tensions, jusqu'à menacer l'existence de la communauté elle-même. Une grande divergence au sujet de l'engagement individuel pour le collectif est apparue dans un centre de la *Sótó Zen ĆR* d'après le témoignage de Barbara (République tchèque, quarantaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen) :

« Ce qui est problématique pour moi et ce que j'ai dû combattre ce dernier temps, c'est que je suis différente des autres, [...], beaucoup d'obligations, avec une grande famille, une grande maison, je peux difficilement concurrencer les femmes qui ne s'occupent que de soi, éventuellement d'un petit espace. Alors, leur passion et leur travail pour le dōjō [centre] sont bien sûr plus grands, elles ont plus de temps. Mais je pense qu'elles ne peuvent pas comprendre, ce que je dois faire, et moi, ça me paraît ridicule après, mais on a déjà surmonté ça. »

(Barbara)

Barbara est une femme mariée, mère de deux enfants et exerçant une activité professionnelle. Occupée au quotidien, elle est *bodhisattva* – virtuose bouddhiste – ayant des fonctions religieuses et administratives dans l'organisation. Mais sa disponibilité est moindre contrairement à ses co-pratiquantes célibataires et sans enfants. Cet extrait d'entretien montre que les pratiquants ne disposent pas des mêmes ressources temporelles pour s'investir au quotidien dans des responsabilités. Il se développe ainsi une certaine rivalité à laquelle fait déjà référence Mauss dans son analyse du don comme moyen de

¹ Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 13/02/2011.

former une hiérarchie pour le bien de la collectivité¹. Pour Barbara, il est toutefois important à surmonter cette rivalité pour préserver la communauté. Cela est permis par une compréhension mutuelle d'après elle.

La communauté bouddhiste locale et hiérarchisée possède en même temps un autre trait structurel : les frontières entre nous et eux. Ces frontières sont toutefois poreuses et autorisent des allers-retours². Même la nonne Lodrö (France, vingtaine d'années, baccalauréat, sans activité professionnelle, pratiquante avancée et nonne du bouddhisme tibétain) nous dit qu'on ne sait jamais, ce qui va se passer, que tout est impermanent et que c'est bien qu'elle puisse envisager de renoncer à ses vœux³.

De surcroît, l'appartenance à la communauté bouddhiste n'est pas *a priori* exclusive⁴. Une poignée de pratiquants participent aux communautés religieuses d'autres bouddhismes⁵ ou d'autres religions⁶. Par contre, beaucoup de pratiquants construisent leurs groupes de sociabilité amicale en dehors des communautés bouddhistes¹. Cette diversité des relations amicales est une autre caractéristique des classes moyennes et de leur mode de sociabilité.

La sociabilité des pratiquants bouddhistes est avant tout localisée dans les espaces bouddhistes choisis volontairement, et fréquentés régulièrement au quotidien et de façon événementielle. Cette régularité permet la création de liens affinitaires, voire amicaux et solidaires. Il s'agit en même temps d'une sociabilité structurée par la hiérarchie et les frontières vis-à-vis de l'extérieur. La participation à ces différents aspects contribue à la création d'une identification communautaire, qui peut même s'élargir au-delà du groupe local.

5. L'identification communautaire limitée

Les pratiquants de notre étude s'engagent dans des collectifs bouddhistes locaux qui constituent pour eux des communautés vécues au quotidien. Ils s'associent cependant souvent à des groupements plus larges. Nous avons surtout pu remarquer des identifications aux organisations bouddhistes transnationales dans les cas de la *Sōka-gakkai* et de la *Diamond Way*.

¹ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 153.

² Cf. F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 338-339.

³ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 17/03/2011.

⁴ Cf. D. MEINTEL, *op. cit.*, p. 200.

⁵ Cf. F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 220.

⁶ Cela contredit les observations de Meintel pour la spiritualité alternative (D. MEINTEL, *op. cit.*, p. 198).

Les pratiquants revendiquent également parfois leur appartenance à un bouddhisme particulier, de Nichiren, zen ou tibétain. Les propos concernant cette adhésion sont souvent promulgués sous la forme de l'identification à la pratique d'un tel bouddhisme comme « je pratique le *zazen* », « je fais du zen », « je prie », « je fais *ngöndro* », « je pratique la méditation ». Ces références continuent à accentuer le côté pratique de l'identification religieuse. Nous avons aussi entendu des affirmations du type : « je pratique le bouddhisme ». Ainsi, la forme la plus répandue de l'identification religieuse est celle de l'identification du pratiquant d'un bouddhisme particulier ou du bouddhisme tout court.

Ces identifications n'aboutissent que rarement à une affirmation spontanée de « bouddhiste ». Ce phénomène confirme de nombreuses études sur le bouddhisme en Occident². C'est notamment en faisant l'allusion aux interactions sociales avec les personnes de leur entourage que les pratiquants mobilisent l'identité bouddhiste, comme c'est le cas pour Michala³ : « [Q]uand j'ai dit aux filles [à la fac]..., je commençais à peine [à pratiquer], j'en étais pleine, je l'ai tout de suite dit, et puis elles se sont moquées de moi, le reste [de la scolarité], les trois ans à la fac : "Oui, tu es la bouddhiste." » Lorsqu'elle confie à ses amis d'avoir commencé à pratiquer le bouddhisme, elles lui renvoient de la moquerie et son identité « bouddhiste » alors qu'elle n'accepte que progressivement cette identité collective pour elle-même : « [J]'ai jamais voulu simplement être..., appartenir à quelque chose, que je serais bouddhiste, pas du tout, j'ai voulu faire partie de rien, j'ai toujours été individualiste. » L'identité bouddhiste semble être davantage une identité adoptée par la pression extérieure, que faisant suite à une démarche volontaire de recherche d'une identification religieuse.

Si les personnes interrogées s'accordent pour la plupart avec l'identification bouddhiste, lorsque nous leur posons directement la question, d'autres la refusent. Maintenir une pratique rituelle d'une tradition religieuse ne signifie pas donc automatiquement de se réclamer de l'identité de cette tradition. Comme l'exprime McGuire à propos des identités collectives : « [L]es identités de groupe peuvent influencer, mais ne peuvent pas déterminer les identités personnelles des membres individuels⁴. » Le groupe de pratiquants bouddhistes n'est donc pas approché et intégré systématiquement en tant qu'institution de l'appartenance – attitude confirmée dans d'autres terrains nationaux pour la spiritualité alternative⁵ – comme une « lignée croyante », concept forgé par Hervieu-Léger pour désigner la religion¹. Pour la sociologue française, la religion assure la continuité de la tradition, d'une lignée croyante.

¹ Cela confirme également l'étude sur les pratiquants de la *Sōka-gakkai* en Grande-Bretagne (B. WILSON – K. DOBBELAERE, *op. cit.*, p. 101).

² F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 409 ; R. LIOGIER, « La religion déniée. La conversion au bouddhisme comme mode religieux d'assimilation de la culture montante des sociétés "post-industrielles" », *Diasporas* 3 (2003), p. 135 ; L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, *op. cit.*, p. 82 ; B. A. WALLACE, *op. cit.*, p. 34.

³ République tchèque, vingtaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

⁴ « [...] group identities may influence, but cannot determine, individual members' personal identities. » (M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 209).

⁵ D. MEINTEL, *op. cit.*, p. 198.

Elle est « *un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière*² ». La stabilité de l'adhésion à une institution religieuse n'est propre qu'à une partie des pratiquants bouddhistes, et elle n'est pas forcément revendiquée. Ainsi, l'utilisation de terme de « converti » dans le sens accordé par cette sociologue reste limitée.

Au regard de ces données, le style de vie étudié n'est pas bouddhiste à cause de l'auto-identification des participants, mais à la suite de l'analyse sociologique constatant une structure commune et communautaire malgré les différences, l'éparpillement communautaire et un poids relativement faible de l'identification communautaire bouddhiste.

6. La marginalisation et le caractère alternatif du collectif

Cette identification communautaire bouddhiste n'est pas non plus évidente pour les pratiquants à cause des réactions de leur entourage à l'exemple des moqueries des amies de Michala. Nous avons par ailleurs constaté que les pratiquants bouddhistes ne peuvent pas forcément partager leur intérêt pour le bouddhisme avec leur entourage, d'où le rôle important de l'existence d'un collectif. En effet, l'expérience d'Annie du début du chapitre qui pratique avec son conjoint, rencontre le bouddhisme tibétain grâce au frère de ce dernier, commence à fréquenter le groupe de la *Bodhicharya France* à la suite de l'information d'une copine, et conduit à ses rencontres bouddhistes une autre copine, n'est pas tout à fait exceptionnelle, mais bien moins courante. D'autres pratiquants ne parviennent pas à intégrer leur intérêt pour le collectif bouddhiste dans leur vie personnelle aussi facilement. Lorsqu'ils l'essaient, ils peuvent être confrontés à de l'incompréhension comme l'exprime également Maryline¹ :

« *J'en [du séminaire] ai parlé avec d'autres gens, une mère d'une copine à Emma [sa fille] : "Les repas en silence, je pourrais pas, j'ai besoin de parler". Mais en fait, c'est tellement bien, tu manges en conscience, tu te remplis pas, tu bouffes pas. "Dans ta chambre, il n'y avait pas de télé ? Le portable éteint ?" [voix choquée] »*
(Maryline)

Pratiquant le bouddhisme zen avec son mari et fréquentant des séances du bouddhisme tibétain de la *Bodhicharya France* grâce au conseil d'une amie, Maryline vit

¹ D. HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, op. cit.

² *Ibid.*, p. 119.

cependant son intérêt pour les activités collectives bouddhistes comme marginal dans ses relations sociales quotidiennes. Lorsqu'elle essaie de le partager avec une de ses connaissances, cette dernière lui fait comprendre son caractère étrange.

De plus, de nombreux pratiquants témoignent de la peur de leur entourage face à une « secte ». Cette crainte ne concerne pas uniquement les pratiquants de la *Sōka-gakkai* que leurs proches ou leurs connaissances associent à une secte depuis sa qualification comme telle par les rapports parlementaires. Cette marginalisation du collectif bouddhiste touche également d'autres organisations. L'entourage exprime les mêmes craintes comme Jakub² qui, avant son propre engagement, dit à son ami, intéressé par le bouddhisme : « N'y vas pas, c'est simplement une secte, tu vas t'éloigner des gens et tu vas plus beaucoup leur parler. » L'engagement dans un collectif religieux est ainsi reproché à l'individu de peur du communautarisme.

La crainte s'exprime également à propos du risque d'emprise financière du groupe bouddhiste, comme en témoigne Frédéric³ :

« Beaucoup de gens, notamment dans la cambrousse alsacienne, disaient : "C'est quoi ça, c'est une secte, tous les mêmes robes là, ça c'est louche, là. Ils doivent certainement de vendre des livres à deux cents euros l'exemplaire." Et les choses comme ça, tu vois. C'est très ancré dans la mentalité alsacienne ça. »
(Frédéric)

Le collectif bouddhiste est suspect pour le danger de « lavage du cerveau ». Laurent⁴ préfère cacher son engagement bouddhiste à ses parents : « [P]our eux, ce serait inacceptable parce qu'il y a la peur de gourou, etc., tous ces mouvements des années 1970. » Le collectif bouddhiste serait donc dangereux pour l'individu du point de vue de la santé de la personne.

Ces réactions marquées par la peur face au collectif bouddhiste sont parfois remplacées par des réactions doutant des capacités mentales des individus face à l'expérience collective et religieuse. Pavel⁵ ne parle de son voyage au temple qu'à son retour de peur de la réaction de sa famille, mais finalement : « C'était sans problème. Ils ne me prennent pas au sérieux de toute façon, rien de tel ne les étonne pas, un peu comme un fou. » Par cette réaction, sa famille, dont il sait le désintérêt du fait religieux, ridiculise Pavel et son engagement collectif.

En s'étonnant du caractère étrange des activités bouddhistes, en prévenant du danger sectaire ou en critiquant les capacités intellectuelles des participants et des pratiquants eux-mêmes, l'entourage envoie un message clair en marginalisant l'engagement

¹ France, quarantaine d'années, doctorat, cadre, pratiquante débutante du bouddhisme zen.

² République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

³ France, trentaine d'années, diplôme non renseigné, ouvrier, pratiquant avancé du bouddhisme zen.

⁴ France, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

⁵ République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen.

collectif bouddhiste, voire en le stigmatisant. Cette attitude peut être due à la mise en question de la sécularité, identifiée par Woodhead pour de nouvelles formes religieuses codées comme « sectes¹ », et par l'affranchissement de la norme de l'individualisme théorique par les pratiquants bouddhistes.

Pour leur part, les pratiquants préfèrent concevoir leur engagement collectif comme positif. Ils affirment aimer bien fréquenter des gens « différents », vivre une « autre » forme de sociabilité. Ils ne s'attendent pas à une sociabilité comme celle qui existe « dans un club de sport ». Ils s'attachent ensuite au caractère minoritaire de l'identification bouddhiste : « [L]e bouddhisme ne cherche pas à ce que tout le monde devienne bouddhiste » nous précise Jana². Elle rejoint en cela Isabelle, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai* d'une cinquantaine d'années qui, lors d'une réunion de discussion, explique que « faire des liens, c'est notre but, pas que tout le monde pratique³ ». Face à l'image d'un groupe stigmatisé, les pratiquants cherchent à se doter d'une image positive du collectif bouddhiste minoritaire, à l'exemple des jeunes catholiques québécois :

« Il ne faudrait pas croire que cette marginalité est nécessairement perçue comme une disgrâce par les jeunes. À notre connaissance, il n'y pas actuellement de discours qui appelle sérieusement à un retour de l'Église comme institution dominante de la société québécoise. Cette marginalité, condition de vie de ceux qui sont à la fois jeunes et catholiques, devient un élément structurant de leur expérience religieuse confessionnelle. [...] Ni plus ni moins que "s'auto-réaliser" de manière originale par des choix de vie en cohérence avec ses convictions (même si elles sont marginales) tout en bénéficiant de la reconnaissance d'un groupe⁴. »

Participant aux activités collectives et s'insérant progressivement dans une communauté bouddhiste qui est numériquement clairement sous-représentée dans la population française et tchèque, les pratiquants visent plutôt un statut collectif minoritaire alternatif, contrairement à l'étiquetage extérieur de la marginalité. La marginalisation due au regard social et aux statistiques confessionnelles est remplacée par une vision collective alternative, à l'image du caractère alternatif de la pratique rituelle. Si la dérive de la norme de sécularisation et d'individualisme peut être stigmatisante de l'extérieur, elle peut être valorisante pour les pratiquants.

En même temps, l'appartenance à une communauté alternative peut également être comprise comme une forme de distinction. En effet, il ne faut pas oublier que la dynamique

¹ L. WOODHEAD « Introduction », *op. cit.*, p. 17.

² République tchèque, quarantaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

³ Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 08/03/2011.

⁴ J.-P. PERREAULT, « Les jeunes et le catholicisme québécois. Dynamiques et "vitalité paradoxale" », dans F. GAUTHIER – J.-P. PERREAULT (dir.), *op. cit.*, p. 134-135.

collective bouddhiste correspond à des représentations et des valeurs des classes moyennes et que c'est une sociabilité de personnes issues surtout de ces classes.

Marginalisés, voire stigmatisés par leur entourage, les pratiquants préfèrent une image alternative de leur engagement collectif. Mais à quel point est-il alternatif ? Comme pour la pratique rituelle, nous souhaitons analyser le collectif bouddhiste dans le contexte de la culture de consommation. Cette dernière se caractérise par des formes de sociabilités particulières, dont la comparaison avec la sociabilité bouddhiste pourrait être riche en découvertes.

7. La sociabilité dans la culture de consommation

Nous pourrions avoir la tentation d'opposer consommation et communauté¹. Mais serait-ce vraiment justifié ? Le sociologue britannique Alan Aldridge affirme que la culture de consommation est « un âge d'or de l'amitié² » (en anglais : « *golden age of friendship* »). Gauthier parle de « la quête d'expérience de "nous"³ » dans la religiosité de la culture de consommation. Nous nous proposerons d'abord d'étudier la théorisation des communautés de la culture de consommation chez Michel Maffesoli, avant d'aborder sa concrétisation dans les groupes culturels et marchands. Enfin, nous nous poserons la question du rôle des communautés religieuses et bouddhistes dans la culture de consommation.

7.1. Les tribus maffesoliennes : des collectifs fluides

Le mode de sociabilité propre à la culture de consommation a été étudié, dès 1988, par le sociologue français Michel Maffesoli dans son ouvrage *Le temps de tribus*⁴. Pour ce chercheur, une tribu ou ce qu'il appelle parfois la « néo-tribu », représente la sociabilité locale des microgroupes à la fin du XXe siècle. Des masses se trouvent décomposées en petits groupes par l'adhésion élective, volontaire et émotionnelle :

¹ A. ALDRIDGE, *Consumption*, Cambridge, Polity, 2003, p. 105.

² *Ibid.*, p. 109.

³ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 104.

⁴ M. MAFFESOLI, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.

« [A]près la période du “désenchantement du monde” (*Entzauberung* chez Weber), je postule que l’on assiste à un véritable réenchantement du monde [...]. [D]es masses qui se diffractent en tribus, ou des tribus qui s’agrègent en masses, un tel réenchantement a pour principal ciment une émotion ou une sensibilité vécue en commun¹. »

C’est une sociabilité avant tout émotionnelle, une « nébuleuse “affectuelle” » chargée émotionnellement². Maffesoli accentue donc la dimension émotionnelle dans la sociabilité de l’instant, « la communauté se caractérisera moins par un projet (*pro-jectum*) tourné vers l’avenir, que par l’effectuation *in actu* de la pulsion à être-ensemble³ ». Elle est également spontanée et éphémère. Il existe cependant une possibilité de renouvellement de la sociabilité tribale, bien que le plaisir de l’être-ensemble reste dominante au projet commun. La tribu peut ensuite donner une place à la création des amitiés et d’être un lieu d’entraide. La tribu est en effet constitutive de liens de solidarité, facilités par la logique de son élargissement par l’interconnaissance. On peut parler d’une famille. Finalement, la tribu est une sociabilité quotidienne.

La tribu peut être localisée dans l’espace, « c’est parce qu’il y a proximité (promiscuité), c’est parce qu’il y a partage d’un même territoire (qu’il soit réel ou symbolique), que l’on voit naître l’idée communautaire⁴ », postule Maffesoli pour qui « le *lieu devient lien*⁵ ». Ce sont des centres commerciaux ou des halls de concerts qui sont dorénavant investis d’émotions sociales. La tribu, comme microgroupe local, peut également se construire autour d’une personne ou d’une action.

Pour Maffesoli, cette sociabilité néo-tribale n’est pas structurée. Elle ne possède pas de conseil ou d’autorité qui veille sur le comportement de ses membres. Elle manque de règles d’admission et de frontières fixes et surveillées. La stabilité de l’adhésion n’est pas par ailleurs caractéristique de cette sociabilité. Maffesoli montre que les membres tribaux bougent facilement d’une tribu à l’autre : « [L]e néo-tribalisme est caractérisé par la fluidité, les rassemblements ponctuels et l’éparpillement⁶. » En fonction de ces changements, les individus revêtent de nouvelles identités et de nouvelles apparences. Cette fluidité est aussi possible grâce à une certaine transversalité des néo-tribus, qui dépassent les structurations sociales traditionnelles en classes sociales.

¹ *Ibid.*, p. 44.

² *Ibid.*, p. 98.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁶ *Ibid.*, p. 98.

7.2. Les tribus dans la culture hip-hop : des collectifs émotionnels autour d'un projet

Nous retrouvons cette sociabilité tribale dans des expressions concrètes chez les jeunes membres d'une culture de consommation musicale de hip-hop. Dans *La culture hip-hop* (1997), le sociologue français Hugues Bazin analyse la culture urbaine de jeunes de hip-hop, son histoire, ses valeurs, sa sociabilité et ses pratiques artistiques¹. La culture hip-hop est née aux États-Unis dans les années 1970 dans les ghettos noirs américains, comme une alternative non violente et artistique de la culture urbaine. Elle rassemble les arts musicaux comme le *rap*, le *beat-box*, les danses de type *break-dance* et les expressions artistiques graphiques connues sous les termes de *tag* ou *graff*. C'est surtout par son biais musical qu'elle se développe dans les années 1980 en France, notamment dans le milieu des jeunes issus de l'immigration.

Cette culture est associée au mode de vie urbain fait de déplacements récurrents. Elle se caractérise également par un état d'esprit non violent dont les valeurs et les attitudes principales sont le défi, la réussite, la créativité, l'esprit vif, l'authenticité, le respect, la reconnaissance et l'antiracisme.

D'après Bazin, la sociabilité hip-hop s'appuie sur des réseaux d'interconnaissance. Dans l'espace d'un quartier se forme une « posse » qui désigne « un lien de solidarité entre personnes habitant le même quartier² ». La posse est composée d'un réseau large au sein duquel certains liens sont plus amicaux, et peuvent se resserrer autour d'un projet artistique commun pour former un « crew ». Sans chef, mais avec des experts dont les capacités sont reconnues et avec une socialisation libre et régulée par des normes implicites, les participants d'un crew poursuivent une activité artistique en se dotant d'un nom et d'une identité collective. Ils sont soutenus par le réseau élargi.

L'individu s'approche d'un groupe artistique hip-hop pour deux raisons que Bazin considère complémentaires : « un rapport utilitaire » d'un projet et « un rapport affinitaire³ ». Cet attachement utilitaire et affinitaire donne parfois lieu au discours sur la « famille⁴ ». Il en ressort le caractère cohésif et émotionnel de l'appartenance collective, de ceux qui prennent « plaisir à se retrouver⁵ ». Toutefois, l'adhésion n'est pas forcément définitive. Si Bazin utilise lui-même l'expression de tribu pour décrire la sociabilité de la culture hip-hop⁶, elle partage effectivement plusieurs caractéristiques que nous avons rencontrées dans l'analyse proposée par Maffesoli, telles que les caractères électif, volontaire, émotionnel, territorial,

¹ H. BAZIN, *La culture hip-hop*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

² *Ibid.*, p. 97.

³ *Ibid.*, p. 101.

⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁶ *Ibid.*, p. 102.

identitaire et fluide de l'adhésion. À l'opposé de l'analyse maffesolienne, la sociabilité hip-hop apporte une dimension plus forte de la solidarité collective et un but commun dans un projet artistique.

7.3. Les collectifs commerciaux utilitaires et accessoires

Une autre version de la sociabilité urbaine dans la culture de consommation est la sociabilité des centres de remise en forme. Cette sociabilité se construit au sein d'un cadre organisationnel marchand entre les clients et les entraîneurs¹. Elle n'est pas la raison principale de la fréquentation de la salle de sport : « Avant tout, les salles de remise en forme sont des environnements individualisés où les clients peuvent et doivent "se concentrer" sur eux-mêmes et sur les exercices faits par leur corps². » La sociabilité n'est que secondaire pour la fréquentation de ces espaces. L'individu apprend avant tout à être centré sur lui-même sans prêter l'attention aux autres. Comme le constate Sassatelli : « [L]a sociabilité est plutôt un produit dérivé ou un facilitateur de ces activités [accomplies dans le centre de remise en forme]³. »

C'est une sociabilité légère de petites discussions sur le fitness et la vie quotidienne dans les vestiaires ou dans l'espace d'accueil. Mais les groupes de clients réguliers peuvent se constituer autour de classes particulièrement populaires. L'appartenance à ces groupes facilite l'entraînement et prévient la sortie du centre d'entraînement. Cette sociabilité de groupe procure les liens plus étroits et une certaine reconnaissance mutuelle. D'autres clients préfèrent s'y abstenir, privilégiant la discrétion de leur participation avec une approche plus utilitaire. L'auteur montre donc que l'amitié ou l'esprit d'équipe ne sont pas nécessaires pour participer, mais peuvent y naître.

Pour Sassatelli, l'ensemble des liens sociaux d'un centre de remise en forme se caractérise par l'instabilité. Les liens sont peu exigeants et sans obligations, ce qui les distingue de la sociabilité amicale. Une fois qu'un client cesse de fréquenter la salle de sport, il ne participe aussi plus aux activités sociales du groupe. Ce caractère individualiste n'est pas propice à la création d'un groupe soudé au quotidien ou d'amitiés proches dans la vie ordinaire. Grâce à ce caractère particulier, les liens des salles de sport proposent une alternative importante à la sociabilité quotidienne, familiale et amicale : « C'est précisément

¹ R. SASSATELLI, *Fitness Culture...*, *op. cit.*

² « Above all, fitness gyms are individualistic environments where clients can and must "concentrate" on themselves and on the exercises their "body" is performing. » (*Ibid.*, p. 68, traduction personnelle).

³ « [...] sociability being either a byproduct or a facilitator of those tasks [done in fitness centers]. » (*Ibid.*, p. 4, traduction personnelle).

parce qu'elles sont réduites et légères dans plusieurs sens du mot, que les relations de la salle de sport sont importantes parce qu'elles forment une alternative aux relations extérieures habituelles, qui sont typiquement associées au travail, à la famille ou aux obligations à long terme¹. »

Ainsi, la sociabilité des centres de fitness correspond, par son caractère électif, volontaire, éphémère, émotionnel, lié à un lieu, fluide et non contraignant, à la sociabilité tribale de la culture de consommation. Cependant, contrairement à l'analyse de Maffesoli, le cadre commercial dans lequel elle se développe soulève la question de l'accès libre ou déterminé par le marché², c'est-à-dire de l'influence continue de la structure sociale sur cette nouvelle sociabilité décontractée.

7.4. Les collectifs religieux exceptionnels et individualisés

Le sujet de la sociabilité religieuse dans la culture de consommation reste encore très en marge de l'attention que lui portent les sociologues des religions. L'exception à cette règle concerne l'analyse que lui fait Gauthier pour qui, la sociabilité de paroisse, point de départ de l'analyse de la sociabilité religieuse chez Hervieu-Léger, ne peut plus être le socle de l'analyse sociologique des formes sociales dans la culture de consommation³. Gauthier trouve que la sociabilité religieuse propre à la culture de consommation globalisée est celle des « rassemblements massifs⁴ » (en anglais : « *mass gatherings* ») et exceptionnels lors d'événements religieux particuliers⁵. Au sein de ces rassemblements se construit également une autre sociabilité qui correspond à l'individualisme moderne et consumériste, celle des « cercles intimes⁶ » (en anglais : « *intimate circles* »).

La nouveauté de cette analyse n'est pas tant dans la détection de ces formes de sociabilité que nous connaissons à travers l'histoire, que dans leur conceptualisation. Gauthier montre que ces formes collectives de sociabilité placent l'individu en leur centre. Ce sont des « formes sociales intégrales à l'expression de l'individualité⁷ » (en anglais : « *social*

¹ « *Precisely because they are confined and in many ways light, casual and carefree, gym relations are important because they form a real alternative to usual, external relationships that are typically tied to work, kinship or long-term obligations.* » (*Ibid.*, p. 77, traduction personnelle).

² Z. BAUMAN, *Consuming Life*, *op. cit.*, p. 112.

³ F. GAUTHIER, « Intimate Circles and Mass Meetings. The Social Forms of Event-Structured Religion in the Era of Globalized Markets and Hyper-Mediatization », *Social Compass* 61/2, (2014), p. 261-271.

⁴ *Ibid.*, p. 261.

⁵ Pour la société de consommation, c'est particulièrement une sociabilité événementielle des grands rassemblements qui caractérise la sociabilité de l'ère de la culture de consommation. Nous en connaissons des exemples comme les Journées mondiales de la jeunesse ou la Communauté de Taizé de la recherche de Hervieu-Léger (D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*, p. 100-108 ; D. HERVIEU-LEGER, « Expériences sociales... », *op. cit.*, p. 286).

⁶ F. GAUTHIER, « Intimate Circles... », *op. cit.*, p. 261.

⁷ *Ibid.*, p. 268 (traduction personnelle).

forms integral to the expression of individuality »). La sociabilité religieuse n'y est pas déconnectée du développement individuel. Par ailleurs, la sociabilité de rassemblements massifs et celle de cercles intimes assurent les rôles attribués à la reconnaissance et à l'appartenance : « [L]es cercles intimes et les événements collectifs massifs fournissent un soutien à l'expression individuelle et une reconnaissance, tout en nourrissant les expériences de l'appartenance qui témoigne de l'authenticité et de la valeur de la religiosité personnelle¹. »

Gauthier constate plus particulièrement l'existence d'intimité et d'intériorité socialisatrice dans des cercles restreints². Tout en ayant forgé principalement son analyse pour la sociabilité exceptionnelle et événementielle, Gauthier suggère de l'étendre aux groupes de types « séance de coaching, classe de yoga ou session chrétienne de la guérison par les mains³ » (en anglais : « *coaching seance, yoga class or Christian hand healing session* »). Il leur reconnaît un caractère affectif dans un petit comité qui respecte le sujet dans son individualité.

7.5. Les communautés bouddhistes émotionnelles, utilitaires et contraignantes

La culture de consommation n'empêche donc pas nécessairement la création de groupes d'appartenance. Les groupes religieux ne disparaissent pas non plus. Ils se recomposent. Ainsi, notre parcours théorique à travers les communautés dans la culture de consommation nous informe plus profondément sur les traits caractéristiques des communautés bouddhistes. Comme les tribus maffesoliennes¹ et les collectifs hip-hop et ceux des salles de fitness, l'adhésion communautaire bouddhiste est élective, volontaire, émotionnelle et quotidienne. Elle peut également être spontanée et fluide. Elle est également localisée, sans être attachée au territoire comme les tribus ou les posses hip-hop.

Pour la plupart des participants de notre enquête, l'adhésion communautaire se stabilise, ce qui se reflète surtout dans les groupes de la culture musicale et chez les utilisateurs réguliers de salles de fitness. Comme les groupes qui se structurent autour d'un projet artistique ou d'une activité sportive, les communautés bouddhistes proposent une sociabilité fondée sur une activité et un projet communs. Nous voyons en même temps

¹ « [...] *intimate circles and mass collective events provide support for individual expression and recognition while at the same time nourishing experiences of belonging which attest to the authenticity and value of personal religiosity* » (*Ibid.*, p. 268, traduction personnelle).

² Gauthier établit le chiffre de soixante-dix personnes pour pouvoir encore parler d'un cercle intime (communication personnelle, juin 2013).

³ F. GAUTHIER, « *Intimate Circles...* », *op. cit.*, p. 270.

l'adhésion pragmatique. Ainsi, utilitaire et hédoniste ne s'excluent pas mutuellement. Pour les personnes interrogées, cette utilité se rapproche davantage du projet artistique que du projet sportif et marchand.

Pour d'autres caractéristiques, les communautés bouddhistes partagent avec la sociabilité urbaine tribale et celle de la culture hip-hop les liens solidaires et identitaires qu'elles impliquent. Ces groupements assurent à leurs membres une reconnaissance, ce que nous retrouvons aussi dans d'autres formes d'activités collectives. De la même manière que le marché influence la participation aux collectifs des salles de fitness, il peut aussi jouer un rôle plus ou moins discriminant dans la participation communautaire bouddhiste. Sans qu'elle soit exceptionnelle, c'est une participation aux événements moins courants comme les séminaires.

Ce qui est commun à l'ensemble des formes collectives de la culture de consommation – à l'exception des rassemblements massifs représentant une sociabilité exceptionnelle –, c'est le nombre limité de participants, ce qui rend possible la proximité émotionnelle. Mais, c'est aussi la place de l'individu au sein de ces sociabilités. Autorisant également une sortie facile, les collectifs bouddhistes n'évacuent ni la hiérarchie ni la contrainte. En conformité avec les sociabilités structurées de la culture de consommation, cette hiérarchie bouddhiste y est moins prononcée et laisse plus de place à la décision individuelle. Ces collectifs sont aussi des groupes alternatifs à la sociabilité amicale ou familiale.

Le cadre organisationnel met en œuvre une vie sociale bouddhiste qui exprime les régimes émotionnels propres à chaque organisation. Les pratiquants bouddhistes de notre étude s'y intègrent en construisant progressivement un style de vie bouddhiste communautaire à travers une démarche volontaire. Malgré les différences de régime émotionnel de sociabilité, nous pouvons retracer des dynamiques collectives et communautaires communes. En s'affirmant surtout comme sujets authentiques dans le choix d'un collectif, les pratiquants expriment plusieurs motivations à leur participation collective. Celles-ci sont pragmatiques et émotionnelles pour l'encouragement de leur pratique religieuse, l'apprentissage, la validation de soi et la sociabilité.

Les pratiquants participent de ce fait au collectif qui est d'abord éphémère et liminal de *communitas*. Puis, en s'engageant durablement, ils s'associent aux communautés bouddhistes localisées, émotionnelles et hiérarchiques. Expriment avant tout le sentiment de l'appartenance communautaire locale, ils s'identifient, pour certains, à l'identité de

¹ Le rapprochement entre la sociabilité des pratiquants bouddhistes et celle des tribus maffesoliennes est également faite par T. MATHE, *op. cit.*, p. 17, 132.

bouddhistes convertis. Ils s'attachent parallèlement au caractère alternatif des communautés bouddhistes qui est à l'opposé de leur marginalisation sociale.

La sociabilité bouddhiste que nous avons observée correspond à la sociabilité des classes moyennes (peu expressive, volontaire, pour le développement de soi, dans le cadre de différents groupes sociaux, facilitée par les ressources financières) et à la culture de consommation par son caractère électif, émotionnel, affinitaire, utilitaire, solidaire, structuré, apportant de la reconnaissance. Elle s'y conforme également par son aspect non définitif et alternatif aux relations familiales et amicales.

Les pratiquants bouddhistes de notre étude s'attachent au bouddhisme également pour les réponses qu'il apporte dans le domaine du sens, ce qui nous conduit à décrire les pratiques de lecture et l'incorporation de certains concepts bouddhistes comme la réincarnation ou l'éveil, sur lesquels porterons nos chapitres 5 et 6.

Chapitre 5 Les lectures bouddhistes orthodoxes pour la formation de soi

Le style de vie que nous étudions comporte en son centre des pratiques rituelles. L'individu pratiquant en déduit son identité en s'y adonnant de façon orthopraxique et temporairement exigeante pour la transformation de soi. Également exercées dans un collectif, les pratiques rituelles apportent une dimension collective au style de vie bouddhiste. Les pratiquants s'attachent aux autres participants et aux collectifs locaux pour les concevoir comme des communautés d'appartenance.

De la même manière qu'ils revendiquent le choix des pratiques rituelles et du collectif bouddhiste, ils s'approchent du bouddhisme dans son ensemble ou de ses différentes caractéristiques cognitives. Aussi convient-il d'analyser la place de la cognition dans l'engagement bouddhiste. Nous l'entreprendrons dans ce chapitre à travers l'étude des pratiques cognitives et, de façon plus essentielle, celles des pratiques de lecture.

L'intérêt individuel pour ce trait du bouddhisme se situe dans un contexte organisationnel, qui encourage les connaissances sur le bouddhisme au-delà des consignes portant sur les techniques du corps. Les enseignements accompagnent régulièrement la majorité des activités collectives. Les organisations mettent à la disposition des pratiquants des ressources littéraires dont elles sont souvent elles-mêmes productrices. Parallèlement, elles enseignent la place cruciale de la pratique rituelle par rapport à d'autres aspects du bouddhisme. Même la *Sōka-gakkai* qui valorise pourtant le plus l'étude du bouddhisme dans son enseignement met la pratique de la lecture après celle de la pratique rituelle.

Quant au contenu des enseignements, nous l'avons déjà abordé pour le point qui nous concerne présentement. C'est l'accent mis sur le bonheur, l'éthique et les émotions pour la *Sōka-gakkai* et le bouddhisme tibétain, et l'importance accordée au calme, à la présence et à la conscience pour le bouddhisme zen. Il est ainsi possible de séparer schématiquement ces deux types d'enseignements en régimes émotionnels chaud et froid.

Nous montrerons dans un premier temps comment les pratiquants reflètent leur choix du bouddhisme, notamment par rapport à sa dimension cognitive. Nous verrons ensuite les pratiques de lecture en tant que représentantes des pratiques cognitives afin de comprendre leur adaptation subjective. Enfin, nous situerons ces pratiques dans la culture de consommation.

1. Le bouddhisme et son aspect cognitif comme reflet d'un choix personnel

En plus de l'intérêt personnel pour la pratique rituelle ou le collectif bouddhiste, nous retrouvons dans les discours des pratiquants les références au choix du bouddhisme comme système socioculturel de sens. Il fait à ce titre l'objet d'évaluation affective et de revendication d'authenticité à travers des expressions telles que « ça m'a interpellé », « j'ai accroché », « ça a capté mon attention », « la conférence me correspondait ». C'était aussi ce qu'exprime Šárka¹ à travers sa propre expérience. Lorsque nous lui demandons comment elle est arrivée à s'intéresser au bouddhisme, elle nous répond :

« Environs autour de seize, dix-sept ans, j'y étais fascinée d'une certaine manière..., comme j'étais souvent dans des salons de thé.... C'était peut-être pas lié à ces salons de thé, je sais pas, mais je sais quand j'avais dix-sept, seize ans, ça m'attirait. Mais je sais que je m'y suis pas intéressée plus particulièrement. J'ai pas vu de conférence, j'ai rien lu, rien de tout, mais je sais quand on a dit : "Bouddhisme", ça m'a fascinée [elle sursaute légèrement et ses yeux s'écarquillent]. »

(Šárka)

Šárka évoque une appréciation affective non définie pour le bouddhisme dans son aspect cognitif sans pour autant disposer d'informations plus précises. Ce n'est pas tel ou tel aspect du bouddhisme qui l'a fait réagir de cette manière. Cette validation émotive provient de ses sentiments profonds qu'elle ne peut expliquer, mais qui valident l'authenticité de son intérêt.

Son expérience nous montre également que le bouddhisme est déjà présent d'une certaine manière dans la culture populaire. Šárka l'associe à l'espace séculier de salons de thé, qui est l'un des endroits auquel les chercheurs sur la spiritualité en République tchèque renvoient pour la recherche du milieu holiste¹.

Mais Šárka ne poursuit pas immédiatement cet intérêt. Elle commence ses études supérieures et se plonge dans des relations amoureuses. Confrontée aux problèmes scolaires et de santé, elle n'entame un « questionnement philosophique » sur sa vie et sa façon de vivre que depuis un ou deux ans. Le bouddhisme réapparaît dans sa vie que lors d'un projet scolaire qui se situe une année avant notre entretien. Dans le cadre de ce projet, elle se familiarise avec des pratiques de fitness de relaxation, y compris la méditation : « Je me suis dit : "Méditation." [rire] Alors, j'ai continué : "OK, je vais lire sur la méditation." » Ainsi, l'intérêt cognitif inclut également celui pour la pratique rituelle. Puis, elle l'inscrit dans son itinéraire de sens qui n'est pas religieux. Le bouddhisme lui apparaît davantage comme

¹ République tchèque, vingtaine d'années, étudiante, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain.

un système philosophique. Cette approche traduit en même temps sa situation sociale plutôt favorisée. Issue d'une famille de classes moyennes et étudiante à l'université, elle dispose de ressources économiques et culturelles pour chercher des informations par elle-même et par la lecture².

Elle se rend donc dans une grande librairie pragoise où une affiche annonce une conférence de Nydahl pour la semaine suivante. Lorsqu'elle y retourne, elle rencontre des pratiquants de la *Diamond Way* qu'elle juge positivement : « Hm, c'est un bon groupe, j'aime comment ils sont gais, [...] tellement contents, j'aimerais aussi l'être. » À sa connaissance approximative du bouddhisme et de la méditation s'ajoute une évaluation affective positive d'un groupe bouddhiste et de son régime émotionnel chaud, contrairement à l'expérience faite par Pavel que nous avons relatée dans le chapitre précédent. De plus, percevant les effets du bouddhisme sur les autres, elle les reconnaît aussi plausibles pour elle.

Lors de cet événement, un pratiquant lui conseille de lire le livre d'introduction de la *Diamond Way* : « Lis ici *Les choses telles qu'elles sont*³ », ce qu'elle exécute. Pour cette lecture, elle affirme : « [J]'ai découvert que cela m'était proche, je n'ai trouvé rien d'illogique dedans. » Parvenue à l'enseignement bouddhiste précis par l'intermédiaire du marché et influencée par une rencontre sociale, Šárka tient à affirmer l'authenticité affective de son choix d'un enseignement bouddhiste concret. Cette évaluation sentimentale est complétée par la référence à la logique.

Lorsque nous lui demandons des précisions sur ce qui l'attirait concrètement, elle continue à développer ce caractère logique du bouddhisme : « Je pouvais être d'accord avec tout. Par exemple, je me disais : "J'ai déjà réfléchi sur ça et ça me paraît être une réponse logique", par exemple le fait de créer le futur par soi-même, par ce que nous disons, par ce que nous pensons et par ce que nous faisons. » Šárka tient à montrer que son choix du bouddhisme relève d'une décision rationnelle, attribuant ainsi la rationalité à soi-même et au bouddhisme⁴. Cette attitude correspond à la conception rationnelle du bouddhisme répandue en Occident depuis le XIXe siècle⁵. Ces revendications de rationalité individuelle et celle du bouddhisme sont intelligibles dans le contexte de la rationalisation de la culture moderne triomphant à partir du XVIIIe siècle⁶.

Pour Lemieux, il faut également comprendre que les croyants peuvent chercher de la légitimité dans la raison, voire dans la science⁷, pour pouvoir partager les croyances : « Cela

¹ E. HAMAR – G. OLAH – M. ONDRASINOVA, « Etnografie očekávaného. Holistická scéna v Mikulově », dans D. LUZNÝ – Z. NESPOR *et al.* (dir.), *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha, Malvern, 2008, p. 66.

² Cf. O. DONNAT, *op. cit.*, p. 7.

³ O. NYDAHL, *Jak se věci mají*, *op. cit.*

⁴ Nous le retrouvons également au sujet du néo-hindouisme (V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 155-156).

⁵ D. S. LOPEZ JR., « Introduction », *op. cit.*, p. 6-7.

⁶ C. TAYLOR, *Les sources du moi...*, *op. cit.* ; L. WOODHEAD, « Introduction », *op. cit.*, p. 6.

⁷ Cf. V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 155-156.

consiste à construire une représentation du monde et de soi qui peut être légitimée à ses propres yeux et à ceux des autres¹. » Ainsi, la revendication de la rationalité empêche également une stigmatisation du comportement considéré comme irrationnel, supprimant la distinction entre la vérité religieuse et scientifique.

Pour Šárka, le bouddhisme est logique dans sa capacité explicative. Elle peut mobiliser son enseignement sur la responsabilité individuelle, qui est nommée « loi du karma » dans la terminologie bouddhiste, dans son expérience subjective. Dans la validation affective et authentique du bouddhisme, justifiée rationnellement, s'introduit ainsi la validation pragmatique dans le respect permanent de la valeur d'authenticité. Comme l'exprime aussi McGuire, le religieux-vécu doit être pratique dans le sens d'une cohérence existentielle, il doit donner le sens au quotidien². Le bouddhisme pourrait être qualifié de « pratique de l'expérience » et de la « spiritualité de la vie » qui s'alimente de la vie subjective, concepts développés par Heelas et Woodhead *et al.*³

Un autre volet de son intérêt cognitif pour le bouddhisme est sa validation du régime émotionnel de l'enseignement bouddhiste. En l'occurrence, elle s'attache au régime chaud du bouddhisme tibétain centré sur le bonheur et le bien-être.

Contrairement à Šárka, d'autres pratiquants valident le régime émotionnel froid de la dimension cognitive du bouddhisme comme Marie (France, cinquantaine d'années, diplôme non renseigné, employée, pratiquante avancée du bouddhisme zen) :

« [J]e suis beaucoup en résonance avec le bouddhisme et avec le zen en particulier. [...] c'est vraiment avec le zen que j'ai accroché. [...] le Dalai-lama, j'aime bien ces livres, mais sans plus, quoi. Ça n'évoque rien, enfin, je veux dire ça n'évoque..., ça ne me touche pas de la même façon. »
(Marie)

Marie se soucie également d'affirmer son choix du bouddhisme zen comme vrai, le comparant à d'autres formes de bouddhisme. Cette validation affective et authentique se fait d'abord par des lectures, par l'intermédiaire du marché littéraire. Tout en pratiquant le yoga depuis vingtaine d'années et avant de l'interrompre de façon récente, Marie lisait en parallèle des livres sur la spiritualité chrétienne, le yoga et le bouddhisme, notamment sur le zen, influencée par son professeur de yoga.

En développant son raisonnement sur son intérêt cognitif pour le zen, Marie précise que c'est parce que les enseignements zen mettent l'accent sur « ici et maintenant, qu'est-ce qui se passe ici et maintenant », contrairement aux autres formes de bouddhisme. Elle

¹ R. LEMIEUX, « Histoire de vie et postmodernité religieuse », dans R. LEMIEUX – M. MILOT (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval, 1992, p. 228.

² M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 15.

³ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 5, 83.

privilégie ainsi le régime froid de l'enseignement zen qui est conçu par elle comme un système religieux, contrairement au début de son engagement où elle le voyait plutôt comme une « philosophie ».

Les pratiquants bouddhistes construisent progressivement l'attachement authentique, pragmatique et rationnel au bouddhisme comme un système philosophique ou religieux – en tout cas existentiel, à savoir, un système de sens – sous l'influence des relations sociales et du marché littéraire.

Dans les récits de ces deux pratiquantes, nous trouvons encore un autre facteur décisif pour leur choix du bouddhisme : sa comparaison avec le christianisme.

2. Le bouddhisme comme religieux alternatif et marginalisé

Issue d'une famille « athée », Šárka réfléchit à d'autres choix possibles. Tout en privilégiant le bouddhisme comme système philosophique, elle le compare à la « religion » chrétienne :

« Je pense que j'ai jamais eu le penchant pour quelque chose d'autre. Pour le christianisme, par exemple, parce que c'est notre base culturelle, on a tous grandi dedans. Mais il y a plein de choses avec lesquelles je ne suis pas d'accord. Comme par exemple la centralité de la souffrance, tu rentres dans une église et Jésus souffre pour toi, j'y crois pas simplement [rire]. Cela ne m'est pas proche. »
(Šárka)

Sans connaître grand-chose au christianisme, Šárka le rejette. Ce refus s'appuie surtout sur l'éloignement ressenti de son régime émotionnel. À la souffrance inauthentique du christianisme Šárka privilégie le bonheur authentique du bouddhisme tibétain.

Marie, quant à elle, inscrit le bouddhisme dans sa trajectoire de sens commencée par le christianisme. Issue d'une famille chrétienne, comme beaucoup d'autres pratiquants français, et pratiquante, de surcroît, elle s'éloigne progressivement du christianisme : « Bien, le bouddhisme me parle davantage. Donc je suis davantage en résonance. À la base, je suis chrétienne, catholique, mais je suis plus en résonance avec le bouddhisme. » Pour Marie, l'authenticité oriente son choix religieux. Comme Šárka, elle se situe dans la même logique affective de l'expression de soi authentique.

Contrairement au catholicisme, le bouddhisme touche ses sentiments profonds. Elle reproche au premier, parce qu'étant dogmatique, d'empêcher son épanouissement :

« [J']ai été éduqué dans une famille très..., enfin pratiquante, "croyante" entre guillemets, mais c'était une croyance très répressive, on va dire. Donc je garde un mauvais souvenir

même des cours de religion qu'on a eus à l'école. Tout ça, c'était à la limite culpabilisant, répressif, enfin, je trouvais qu'il y avait pas tellement de liberté. »
(Marie)

Bien que Marie possède quantitativement sûrement plus d'informations sur le christianisme que Šárka, elle s'y distancie aussi. Son propos suggère que, conformément à l'individualisme moderne et au tournant subjectif, les valeurs de liberté et d'épanouissement sont présentes dans le bouddhisme, mais absentes au christianisme.

Les deux pratiquantes attirent notre attention sur le caractère alternatif du bouddhisme qui est choisi en opposition au christianisme. Elles se distinguent de la norme chrétienne de la religiosité française et tchèque, disposant des ressources culturelles pour puiser dans les religions moins courantes et dans d'autres aires géographiques¹.

Toutefois, comme pour la pratique rituelle, l'entourage peut stigmatiser ce choix et marginaliser l'individu. Si ni Šárka, ni Marie ne partagent de telles expériences, Klára² comprend qu'elle transgresse la culture locale : « [Une connaissance me dit :] "Tu es en Bohême, tu devrais manger des pommes bohèmes, faire quelque chose de proche de la culture. J'ai l'impression que c'est pas le cas du zen." » Le choix du bouddhisme est déviant pour l'entourage de Klára parce qu'il serait trop étrange, transgressant la norme implicite du christianisme. Pour quelques pratiquants, ce type de réaction cherche également à les ridiculiser, comme nous l'avons déjà observé pour la pratique rituelle. Volontairement alternatif par rapport au christianisme, ce choix peut parfois mettre les pratiquants en situation de marginalisation.

L'intérêt pour l'aspect cognitif du bouddhisme se traduit par la fréquentation des activités collectives et, pour certains, par les pratiques de lectures. Tournons maintenant notre regard sur ces pratiques livresques.

3. Les pratiques de lecture entre l'orthodoxie et le bricolage

Comme le signalent les expériences de Šárka et de Marie, l'intérêt pour le bouddhisme peut se traduire par la lecture des livres bouddhistes. Situées dans l'ombre par rapport aux pratiques rituelles, les lectures bouddhistes nous renseignent sur le style de vie bouddhiste, ses pratiques et ses caractéristiques. En tant que pratiques exercées surtout

¹ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 143 ; D. BROOKS, *op. cit.*, p. 102-104.

² République tchèque, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

dans le cadre privé, elles formatent la vie personnelle des individus en dehors des espaces bouddhistes.

3.1. Les pratiques de lecture orthodoxes

Au moins deux tiers des pratiquants s'engagent plus ou moins régulièrement dans la lecture des ouvrages bouddhistes. Issus pour la plupart des classes moyennes ou ayant fait des études supérieures, ils disposent des compétences exigées pour cette forme d'exercice religieux¹.

Conformément aux conseils donnés par les virtuoses bouddhistes et à l'offre proposée dans les boutiques des centres et des temples, les auteurs les plus souvent mentionnés appartiennent à des organisations spécifiques : Ikeda pour la *Sōka-gakkai*, Ringou Tulkou Rinpoché pour la *Bodhicharya France*, Nydahl pour la *Diamond Way*, Deshimaru pour le zen en France, et Kaisen pour le zen en République tchèque. Les pratiquants leur associent parfois des auteurs rattachés à la même école bouddhiste tels que Dilgo Khyentse Rinpoché (1910-1991), Tulku Urgyen Rinpoché (1920-1996), Jigmé Rinpoché (1949-), Chögyam Trungpa Rinpoché (1939-1987) pour le bouddhisme tibétain, ou Roland Rech (1944-) et Gérard Pilet (1933-2011) pour le bouddhisme zen. Dans une moindre mesure, nous rencontrons les noms d'auteurs relevant d'une autre école bouddhiste, mais appartenant à la même tradition bouddhiste, comme Seung Sahn (1927-2004) du zen coréen, Matthieu Ricard (1946-) et le Dalaï-lama (1935-) de l'école Guéloug du bouddhisme tibétain. Puisque le marché bouddhiste s'internationalise, certains noms apparaissent aussi fréquemment chez les pratiquants tchèques que français.

De cette liste, deux constats peuvent être tirés. D'une part, qu'il s'agit habituellement de littérature bouddhiste contemporaine par les auteurs de la deuxième moitié du XXe siècle et du début du XXIe siècle. Rares sont les références à la littérature scientifique portant sur le bouddhisme, ou peu se lancent dans des écrits bouddhistes classiques comme *Shōbōgenzō*, écrit de Dōgen du XIIIe siècle², malgré la valeur qui leur est attribuée. Ces écrits sont jugés difficiles à lire. Les pratiquants préfèrent des écrits formulés dans un langage courant, avec des conseils « pratiques » associés au vécu des maîtres bouddhistes ou contenant des témoignages provenant d'autres pratiquants. Ces livres agissent en effet à la manière des guides pratiques.

¹ Cf. O. DONNAT, *op. cit.*, p. 7.

² Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 27/04/2012.

D'autre part, les choix des auteurs par les pratiquants dénotent une forte tendance vers l'orthodoxie. Cette posture est la plus explicite et la plus strictement respectée chez les pratiquants de la *Sōka-gakkai* et de la *Diamond Way*. Ils sont nombreux à partager l'opinion de Michala¹ : « [Ç]a ne me tente pas. Pourquoi ? Quand je sais que c'est [les livres de l'école Karma kagyū] le mieux pour moi, je ne m'y intéresse donc pas », nous répond-elle quand nous l'interrogeons sur la lecture des livres zen. Au sujet des lectures du Dalaï-lama, elle affirme : « [C]e n'est pas notre école, ça ne me tente pas simplement. J'en ai pas besoin. » Ainsi, l'orthodoxie est restreinte à l'école bouddhiste particulière, excluant les autres formes de bouddhisme. De la même manière, Michala refuse de s'intéresser à d'autres religions. Elle souligne les raisons subjectives et pragmatiques pour expliquer cette attitude orthodoxe. Ce n'est pas une autorité extérieure qui la pousse à l'orthodoxie, mais sa subjectivité. Les connaissances portant sur une seule école bouddhiste l'enrichissent suffisamment.

En effet, si le Dalaï-lama apparaît très souvent dans la liste des auteurs lus, quelle que soit l'organisation, c'est que ses ouvrages caractérisent surtout les premières rencontres avec le bouddhisme. Le Dalaï-lama est moins lu par les pratiquants plus expérimentés de la *Sōka-gakkai*, de la *Diamond Way* et du bouddhisme zen. Mais Marie le lit de temps à autre comme nous le savons. Ainsi, l'orthodoxie n'est pas absolue. Plusieurs pratiquants lisent occasionnellement d'autres ressources livresques bouddhistes ou religieuses et certains de manière même très régulière. Comment perçoivent-ils ces lectures diversifiées ?

3.2. Les pratiques de lecture orthodoxes au défi du bricolage religieux

Environ un tiers de pratiquants partagent avec nous l'intérêt pour l'enseignement, de façon régulière ou plus occasionnelle, dans d'autres écoles bouddhistes ou de traditions religieuses. Ce n'est donc que pour une minorité que se pose la question du bricolage, à savoir celle des pratiques de lectures bricolées.

En plus des livres zen et ceux du bouddhisme tibétain, Marie lit aussi des écrits portant sur l'astrologie. Comment est-il possible de bricoler ces lectures ? Puisque Marie se trouve en « résonance » générale avec le bouddhisme, il lui paraît normal de lire des ouvrages issus des différentes traditions bouddhistes. Pour l'astrologie, elle se réfère au besoin d'« évoluer à la fois psychologiquement et spirituellement » et exprime que cette étude des astres « s'intéresse à l'évolution de l'homme, aussi au côté psychologique, à la structure psychologique de la personne et aussi au côté spirituel ». L'astrologie « rejoint » de

¹ République tchèque, vingtaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

cette manière le bouddhisme. Ces lectures d'ordre religieux lui paraissent donc complémentaires et accentuent conjointement le développement de soi.

Une direction similaire à celle de Marie est prise par le couple de pratiquants français Laurence¹ et Thierry². En discutant avec eux de leurs choix de lectures, nous apprenons que leur médecin leur a conseillé de commencer par *Et si vous m'expliquez le bouddhisme ?* de Ringou Tulkou Rinpoché³. Thierry nous quitte ensuite un instant pour nous rapporter une pile de livres qu'il trouve intéressant de mentionner au sujet de leurs lectures religieuses. Il présente *L'esprit et la voie* d'Ajahn Sumedho⁴, maître du bouddhisme *theravāda*, mais aussi *Les voies spirituelles du bonheur* du Dalaï-lama⁵, et nous informe que *L'énergie de la prière* de Thich Nhat Hanh⁶ de la tradition zen sera sa prochaine lecture. Laurence et Thierry se nourrissent donc autant des livres sur le bouddhisme tibétain que sur d'autres formes de bouddhisme. Il nous faut préciser que le bricolage de différentes sources littéraires bouddhistes est moins répandu chez les pratiquants en République tchèque. Cela s'explique par l'approche orthodoxe de la lecture chez les pratiquants de la *Diamond Way*, qui dominant notre échantillon, et par le plus faible intérêt pour la lecture de façon générale chez les pratiquants zen.

Dans cette présentation de leurs lectures, nous trouvons également de la littérature non strictement bouddhiste telle que *Le pouvoir du moment présent* d'Eckhart Tolle⁷ qui est, pour Thierry, le livre d'un « enseignant spirituel avec des références sur le bouddhisme ». *La montagne dans l'océan* de Jean-Yves Leloup⁸ a été un des premiers livres sur la religion pour Laurence. Ce prêtre catholique-jésuite ayant, selon elle, une « ouverture philosophique » lui permettant de traiter de façon conjointe le christianisme et le bouddhisme.

Laurence et Thierry nous présentent enfin des ouvrages de littérature chamanique⁹ qu'ils expriment avoir lus : *Le cercle de vie* de Maud Séjournant¹⁰ et deux livres d'un « guérisseur-chaman » sur la pratique toltèque *La pratique de la voie toltèque* et *Les quatre accords toltèques*¹¹ :

¹ France, quarantaine d'années, licence, employée, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain.

² France, quarantaine d'années, baccalauréat, « futur agriculteur », pratiquant débutant du bouddhisme tibétain.

³ RINGOU TULKOU RINPOCHE, *Et si vous m'expliquez le bouddhisme ?* (trad. de l'anglais par C. Segers – I. Wouters), Paris, NiL éditions, 2001.

⁴ A. SUMEDHO, *L'esprit et la Voie. Réflexions d'un moine bouddhiste sur la vie* (trad. par J. Schut), Paris, Éditions Sully, 2007.

⁵ LE DALAÏ-LAMA, *Les voies spirituelles du bonheur* (trad. de l'anglais C. Charrier), Paris, Seuil, 2004.

⁶ THICH NHAT HANH, *L'énergie de la prière. Comment approfondir votre pratique spirituelle* (trad. de l'anglais par A. Richelet), Paris, Courrier du livre, 2008.

⁷ E. TOLLE, *Le pouvoir du moment présent. Guide d'éveil spirituel* (trad. de l'américain par A. J. Ollivier), Paris, J'ai lu, 2010.

⁸ J.-Y. LELOUP, *La montagne dans l'océan. Méditation et compassion dans le bouddhisme et le christianisme*, Paris, Albin Michel, 2007.

⁹ Nous utilisons ce concept parce qu'il est employé par les pratiquants. Il serait possible de l'inclure dans un courant plus large, celui de paganisme (G. VINCETT – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 327-329).

¹⁰ M. SEJOURNANT, *Le cercle de vie. Une initiation chamanique d'une psychothérapeute*, Paris, Albin Michel, 2001.

¹¹ M. RUIZ, *La pratique de la voie toltèque. Maîtriser le rêve de votre vie. Avec la collaboration de J. Mills* (trad. de l'américain par O. Clerc), Thrônex – Saint Julien en Genevois, Jouvence Éditions, 2001 ; M. RUIZ, *Les quatre accords toltèques. La voie de la liberté personnelle* (trad. de l'américain par O. Clerc), Thrônex – Saint Julien en Genevois, Jouvence Éditions, 2005.

Thierry : « Ça n'a rien à avoir avec le bouddhisme, mais c'est une autre approche philosophique. On était dans la recherche inconsciemment. [...] C'est une tradition d'une tribu, mais il a une approche assez philosophique, on n'est pas dans des... »

Laurence : « C'est pratique. »

Thierry : « Il va respirer un truc de drogue et essayer après..., il va rentrer dans le contact avec les êtres de la forêt, non, ce n'est pas ça. C'est aussi une approche intéressante. On s'ouvre aussi à d'autres choses. On s'est intéressé à ça depuis longtemps, mais on ne savait pas trop. »

En évitant l'usage du mot religieux, Thierry et Laurence caractérisent toute cette littérature de philosophie et la situe sur un même niveau. Ils lui attribuent également un caractère pratique comme pour le bouddhisme, à savoir, l'accent sur la pratique religieuse, le religieux-vécu et la transformation de soi au quotidien. Nous percevons cependant dans leur discours une certaine tendance vers l'orthodoxie bouddhiste sans d'autres structures de plausibilité, comme s'ils étaient davantage liés par le passé par une voie inconsciente vers le bouddhisme.

En effet, les pratiquants plus expérimentés lisent moins d'ouvrages portant sur d'autres religions du point de vue de leur intérêt religieux¹. Ceux qui le font – ils sont à peine un quart d'expérimentés à le mentionner – expriment plutôt, à l'exemple de Tomáš², de ne parcourir cette littérature religieuse non bouddhiste que de façon très occasionnelle. Après avoir commencé à pratiquer, Tomáš se questionne sur son comportement et prend la décision de ne plus mentir. Alors qu'il tombe malade quelques mois avant notre entretien, il se dit motivé pour poursuivre cette transformation éthique et c'est à cette occasion qu'il lit le livre *Le cinquième accord* de Miguel Ruiz³ qui lui avait été offert par une amie :

¹ Plusieurs pratiquants, notamment en France, témoignent de leurs lectures sur le christianisme ou d'autres religions davantage dans une démarche d'élargissement de leur « culture générale ». Nous n'incluons pas ce type de lecture dans l'analyse du bricolage cognitif.

² République tchèque, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

³ M. RUIZ – J. RUIZ – J. MILLS, *Pátá dohoda. Kniha moudrosti starých Tolteků : praktický průvodce cestou sebeovládání* (přel. z angličtiny M. Regnerová), Hodkovičky, Pragma, 2010.

« C'est une sagesse aztèque, vraiment comme si tu prenais un chapitre du bouddhisme, mais c'est juste aztèque et ce n'est pas si large, comme si tu prenais un chapitre [du bouddhisme]. [il fait claquer ses doigts] Quel bonheur ! Ça m'a tout de suite touché. Alors, j'ai pris ce Cinquième accord [...], selon les Aztèques, il existe quatre accords, lorsque tu les appliques dans ta vie, tu es capable de faire fondre tout concept bête que tu as, et on peut être plus heureux et c'est le but. Et le cinquième accord est une essence de quatre accords et il s'agit du fait qu'on ne mente pas et qu'on agisse de façon authentique, c'est-à-dire ne pas mentir et être authentique. Ne pas mentir n'est pas juste ne pas dire la vérité aux autres, mais du point de vu des Aztèques simplement cela signifie simplement d'être authentique par son agir extérieur et cela signifie..., cela signifie ne pas mentir à soi-même, être sincère à soi-même simplement. [...] Le bouddhisme parle également du fait de ne pas mentir, que ce n'est pas utile de mentir, mais quand tu réfléchis ce que c'est un mensonge, [...] que c'est un agir inauthentique simplement. »
(Tomáš)

En découvrant l'enseignement chamanique – par le même auteur mentionné par Laurence et Thierry en France –, validé par une proximité affective, Tomáš se l'approprie afin d'approfondir un point particulier de l'éthique bouddhiste. Il peut dorénavant améliorer son éthique au quotidien en lui donnant un autre sens, celui d'une éthique authentique. Le bricolage est ainsi possible grâce à la proximité observée entre l'enseignement aztèque et le bouddhisme. Le bouddhisme reste cependant pour lui un enseignement de référence, du fait de sa plus grande complexité.

Au regard de ces témoignages, nous constatons des passerelles possibles entre les bouddhismes tibétain, *theravāda* et zen, la mystique chrétienne et le chamanisme. Comme pour les pratiques rituelles, nous observons que le bricolage est possible grâce à une grammaire commune centrée sur l'expérience et le développement d'un soi autonome, authentique et psychologisé. De cette manière, les connaissances religieuses acquises se valident entre elles et se complexifient, ou se complètent de manière cohérente. Ce phénomène est possible grâce aux ressources culturelles dont disposent les pratiquants, qui leur permettent de bricoler en même temps ou successivement des ressources cohérentes.

Si les pratiquants plus expérimentés, notamment en-dehors du bouddhisme zen, tendent vers plus d'orthodoxie¹ en excluant des lectures provenant d'autres religions, nous constatons cependant qu'une partie de pratiquants ne limitent pas leurs ressources littéraires à celles de l'école suivie, mais s'intéressent aussi aux lectures venant d'autres bouddhismes et d'autres religions. Ces attitudes sont possibles grâce à une grammaire commune à ces écrits et grâce aux ressources culturelles des classes moyennes.

¹ Cf. B. A. WALLACE, *op. cit.*, p. 48.

3.3. Les pratiques de lectures orthodoxes au défi du bricolage non religieux

En plus du bricolage religieux, Laurence nous renseigne sur ses lectures relatives au développement personnel. D'autres pratiquants citent des auteurs comme Lise Bourbeau, Carl Rogers, Louise Hay, Robert Bly, Laurent Gounelle, Franklin Convey, ou des livres portant sur les techniques du développement personnel, et notamment, la programmation neurolinguistique. Nous avons également identifié la présence du magazine *Psychologie* lors de certaines visites à domicile. En effet, la littérature psychologique et celle du développement personnel représentent pour plusieurs pratiquants une source complémentaire de connaissances. Ce sont donc des livres de « bien-être et de développement personnel » qui se trouvent dans les librairies dans différents rayons comme « livres de développement personnel, de bien-être, de psychologie populaire et, en certaines occasions, livres pratiques ou de management¹ ». Cette lecture de livres traitant du développement personnel concerne aussi bien les débutants que les pratiquants plus expérimentés, mais elle est surtout mentionnée dans nos entretiens avec les pratiquants français – neuf pratiquants français par rapport à quatre tchèques –. Sa réelle étendue reste pourtant à élucider à travers une recherche plus ciblée.

Une grande lectrice d'ouvrage sur le développement personnel est Farida (France, trentaine d'années, bac+2, profession intermédiaire, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*). Au sujet d'autres religions, elle nous dit pour commencer : « [J]e ne cherche plus parce que j'ai trouvé ce qu'il me correspond. » Le socle de son identité et de sa façon de vivre est le bouddhisme de la *Sōka-gakkai*. Mais depuis quelques années cette pratiquante avancée s'intéresse au développement personnel grâce au bouddhisme qui l'a rendue plus « sensible » au contenu de ces lectures :

Farida : « Oui, du développement personnel. C'est très intéressant et je pense que ça flirte vraiment avec la philosophie bouddhiste, ça c'est encore une fois mon choix de religion. »

Enquêtrice : « Comment ça flirte ? »

Farida : « Comment..., on revient à soi, travailler pour se développer, pour essayer d'être bien avec soi-même, être un bon "être humain" entre guillemets, je sais pas si on peut dire ça, être bien avec soi-même. Le développement personnel, il rejoint ce qu'on peut retrouver dans le bouddhisme. »

Farida choisit le bouddhisme pour reprendre sa vie dans les mains. Sans remettre en question ce choix, elle se tourne vers le développement personnel qui lui propose d'approfondir et de perfectionner son soi psychologique et responsable. La transformation de

son soi entamée et poursuivie dans le bouddhisme peut être complétée par le développement personnel, notamment dans sa dimension éthique, y compris celle de l'estime de soi.

Ce type de discours nous conduit à émettre l'hypothèse que nous retrouvons à d'autres occasions du bricolage. Si la pratique de la lecture se rapportant au bien-être et au développement personnel semble être plus courante que celle de la lecture religieuse, elle s'y confond tout de même. La raison en est non seulement le fait que les psychologues et les auteurs de la littérature de bien-être et celle de développement personnel peuvent avoir recours au bouddhisme² et que le bouddhisme lui-même est lui-même psychologisé³, mais qu'il existe une grammaire commune aux écrits contemporains bouddhistes et ceux du développement personnel : le développement du soi psychologisé.

Tout en étant plus ou moins orthodoxes, c'est-à-dire centrées sur le bouddhisme, les lectures des pratiquants bouddhistes portent pour certains sur d'autres traditions religieuses et la littérature du développement personnel. Toutes ces sources littéraires visent l'amélioration du soi psychologisé au quotidien.

4. La formation de soi par les pratiques de lecture

Plusieurs pratiquants lisent toutefois très peu. Il convient ainsi d'étudier les motivations pour la lecture et sa place parmi les pratiques bouddhistes.

En charge des introductions au bouddhisme pour différents groupes et possédant des ressources culturelles importantes, Pierre⁴ lit peu sur le bouddhisme. Mais il lit peu de façon générale. Ce n'est qu'au bout de six mois qu'il vient de finir *Avant d'aller dormir*⁵, roman policier qu'il trouve pourtant passionnant. En 2008, 53 % des Français se trouvent dans la même situation que lui⁶.

Ses rares lectures bouddhistes sont des introductions au bouddhisme zen : « Quand je fais des initiations au *dōjō* [centre] à vingt gamins, je révise un peu sur le sujet particulier.

¹ V. PAPALINI, « Self-Help et bien-être. La prescription dans la culture de masse », *Question de communications* 22 (2012), p. 302.

² M. M. EFFING, « The Origin and Development of Self-help Literature in the United States. The Concept of Success and Happiness. An Overview », *Atlantis. Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies* 31/2 (2009), p. 135-138.

³ Nous revenons ici au sujet qui transparaît durant notre recherche sur la psychologisation du bouddhisme déjà constaté par McMahan. Certains auteurs publient même à travers une double casquette de psychologue et de bouddhiste comme R. PREECE, *The Wisdom of Imperfection. The Challenge of Individuation in Buddhist Life*, Ithaca – Boulder, Snow Lion Publications, 2006 ; voir aussi F. A. METCALF, *op. cit.*, p. 349.

⁴ France, soixantaine d'années, doctorat, cadre à la retraite, pratiquant avancé et moine de bouddhisme zen.

⁵ S. J. WATSON, *Avant d'aller dormir* (trad. de l'anglais par S. Aslanides), Paris, Sonatine éditions, 2011.

⁶ O. DONNAT, *op. cit.*, p. 6.

Donc pour répondre à ta question, je dois avoir quatre ou cinq bouquins démarrés, ouverts, que je finirais dans cinq ans. » Ce sont ainsi principalement des sources de connaissances historiques et doctrinales pour répondre à des questions de débutants. Sa lecture remplit donc un rôle didactique de la formation bouddhiste.

Josef¹ lit peu pour d'autres raisons : « J'ai découvert que la pratique était importante. Avant, je lisais beaucoup, maintenant je dois le [enseignement bouddhiste] réaliser. C'est ce qui est essentiel, plus je médite, plus je réalise des choses. » Alors que Josef avait découvert le bouddhisme à travers ses lectures, il les met en retrait maintenant pour privilégier la pratique rituelle. Il oppose la « théorie » à la « pratique », à savoir la connaissance intellectuelle à l'expérience de la pratique rituelle². La raison principale en est la conviction intériorisée que la lecture est un moyen moins efficace pour la transformation de soi :

« Quand tu lis quelque chose, c'est intellectuel. Mais c'est pas comme ça que ça marche dans le bouddhisme. Il s'agit pas d'une compréhension intellectuelle. Quand tu apprends sur le potentiel de ton esprit, rien ne se passe si tu ne fais que le lire. Nous savons que tu es responsable de tes émotions. Tu peux le lire. Mais moi, après le dernier cours [séminaire], je l'ai compris de façon intérieure. Je sais que c'est comme ça. J'ai eu un déclic. »

(Josef)

Josef affirme de mieux réaliser l'enseignement bouddhiste sur les émotions par la pratique rituelle, car il devient ainsi incorporé. Son impact est par conséquent plus important que dans le cas de la pratique de lecture. Il ne s'agit alors pas d'écarter la lecture didactique, nécessaire pour acquérir l'enseignement bouddhiste sur les émotions, mais de souligner son pouvoir limité dans la transformation individuelle. Cette attitude est cohérente avec la perception expérientielle du bouddhisme.

Ces propos sur la formation de soi montrent le rôle qui est accordé à la lecture, et rejoint la perception qu'en a le sociologue français Michel de Certeau³ :

« En fait, l'activité liseuse présente au contraire tous les traits d'une production silencieuse : dérive à travers la page, métamorphose du texte par l'œil voyageur, improvisation et expectation de significations induites de quelques mots, enjambements d'espaces écrits, danse éphémère⁴. »

La lecture n'est pas une activité passive. Le lecteur s'approprie le contenu lu⁵ sans accepter machinalement, ce qui est imprimé. La valeur revient ainsi également au

¹ République tchèque, vingtaine d'années, étudiant, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain..

² Nous la retrouvons également dans le cas du néo-hindouisme analysé par Altglas (V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 142).

³ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien...*, op. cit., p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 281.

consommateur à travers une « activité créatrice¹ ». Il est le producteur du sens lu. Mais la lecture moderne silencieuse implique moins le corps que la lecture de jadis :

« Autrefois, le lecteur intériorisait le texte ; il faisait de sa voix le corps de l'autre ; il en était l'auteur. Aujourd'hui le texte n'impose plus son rythme au sujet, il ne se manifeste plus par la voix du lecteur. Ce retrait du corps, condition de son autonomie, est une mise à distance du texte. Il est pour le lecteur son habeas corpus². »

Une moindre implication du corps dans l'activité de lecture – à cause de l'absence de la lecture à haute voix – pourrait influencer le sentiment d'un moindre pouvoir transformateur.

Quant aux pratiquants de la *Sōka-gakkai*, ils valorisent davantage la pratique livresque sans qu'elle prenne toutefois la place de la pratique rituelle :

« Souvent on dit..., quand j'avais commencé à pratiquer, on disait il faut si tu as un souci, quelque chose qui va pas dans ta vie, tu pratiques pour trouver le bon encouragement [d'Ikeda] qui va t'éclaircir ou qui va te faire avancer. [...] On ouvre au hasard un livre de goshō [les écrits de Nichiren commentés par Ikeda] et voilà on va tomber sur un passage qui va effectivement nous faire comprendre quelque chose que vous ne compreniez pas de votre vie, mais à travers ce qu'il a vécu Nichiren et comment il a encouragé lui-même ces propres disciples..., parce que moi, j'aime beaucoup lire des goshō. Ça me..., voilà, mais sinon, je lis aussi..., le soir je lis beaucoup avant de m'endormir, j'adore ça. [rire] Je lis, je relis, voilà des dialogues du président Ikeda, selon le moment. J'ai été très malade, enfin, j'ai eu un gros problème de santé. [...] Et ben, j'ai trouvé des poèmes qu'on m'avait offerts, une amie pratiquante m'a offert des poèmes de président Ikeda pour la France, je me suis mise à lire ça et c'était comme si je faisais la pratique. Tellement ça m'a nourrie, quoi. [...] Je me mets..., je sens comme on dit notre obscurité fondamentale, je sens que c'est tout noir, je sens, oui, une lecture complètement noire de ma vie, voilà, je suis emprisonnée dans des choses négatives, il suffit que je me jette sur les écrits du président Ikeda, sa poésie et tout de suite, pshshsh [le son accompagné d'un geste comme si la maladie disparaissait de son corps]. C'est vraiment physique, quoi. C'est magnifique. »

(Bianca)

Bianca³ est une grande lectrice autant des livres professionnels pour son travail que des écrits du président de la *Sōka-gakkai* Ikeda. Pour elle, la lecture est même très corporelle. Mobilisée pour se sentir mieux, trouver de la force et de l'inspiration pour l'agir au quotidien, c'est également un moyen d'établir une relation de maître et disciple avec Ikeda, en l'absence d'une possibilité d'une rencontre personnelle. Cette relation devient centrale pour son quotidien. Dorénavant, elle sait s'approprier les conseils en constatant même : « Il [Ikeda] réveille quelque part à travers ses mots, à travers ses actions, il réveille vraiment profondément mon état de bouddha. » La lecture est donc pour elle, ce que de Certeau qualifie de « l'expérience initiale, voire initiatique⁴ ».

Cette pratique livresque semble aussi porter des traits distinctifs. L'enquête sur les pratiques culturelles constate que la lecture se classe parmi les activités plus fréquentes

¹ *Ibid.*, p. 282.

² *Ibid.*, p. 294.

³ France, quarantaine d'années, licence, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

⁴ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien...*, op. cit., p. 291.

dans les milieux plus favorisés¹. Pour le sociologue français des pratiques culturelles Pierre Coulangéon, percevoir la lecture comme un moyen de formation de soi, didactique ou transformateur, est un signe de l'appartenance aux classes sociales plus favorisées contrairement à la lecture de distraction des classes populaires².

La conception de la transformation corporelle par la pratique de lecture semble elle-même liée également à l'origine sociale. En effet, l'aspect corporel du texte religieux est étudié pour les pratiques de l'écoute ou de la lecture biblique chez les pentecôtistes britanniques des classes moyennes par la sociologue des religions Anna Strhan. Cette chercheuse constate l'incorporation religieuse des concepts religieux et des identités religieuses par leur biais³. C'est l'écoute de la voix intérieure qui médiatise l'expérience religieuse :

« La voix que le sujet évangélique entend – à travers les pratiques matérielles de l'écoute des sermons dans l'église, ou à travers son ipod, ou quand il lit un livre en écoutant sa voix intérieure – est expérimentée en tant que la parole de Dieu. [...] Les pratiques évangéliques de l'écoute attentive et disciplinée – à travers l'écoute des sermons et l'écoute de la parole de Dieu dans la lecture de la Bible – sont les formes esthétiques à travers lesquelles la transcendance est médiatisée et expérimentée dans leur corps⁴. »

S'appuyant sur le concept de l'esthétique de l'anthropologue Birgit Meyer sur lequel nous reviendrons dans notre chapitre 7 qui traitera de l'esthétique bouddhiste pour désigner les sens et les sentiments corporels à travers lesquels le corps expérimente le religieux, Strhan montre que les pratiques de l'écoute ou de la lecture biblique permettent aux évangéliques de vivre une expérience corporelle de la transcendance.

Pour résumer, la lecture bouddhiste est accomplie par les pratiquants bouddhistes pour élargir leur savoir sur le bouddhisme à travers une approche didactique et pour la transformation de soi. C'est une pratique corporelle de la formation de soi qui donne l'occasion de diversifier l'expérience religieuse bouddhiste.

Afin de mieux la comprendre, nous nous proposons de l'inscrire dans le contexte de la culture de consommation.

¹ O. DONNAT, *op. cit.*, p. 6.

² P. COULANGEON, *Sociologie des pratiques culturelles*, Paris, La Découverte, 2010², p. 55 ; R. HOGGART, *op. cit.*, p. 294-295.

³ A. STRHAN, « Conservative Evangelical Listening Practices and the Embodiment of Faith », dans B. BECKING – A.-M. KORTE – L. VAN LIERE (dir.), *Contesting Religious Identities. Transformations, Disseminations and Mediations*, Leiden – Boston, Brill, 2017, p. 240-260.

⁴ « *The voice that the evangelical subject hears – through the material practices of listening to sermons in church, or through an ipod, or when reading the book, in which it is one's own inner thought that is "heard" – is experienced as God speaking. [...] Evangelical practices of attentive, disciplined listening – in listening to sermons, and hearing God speak when reading the Bible – are the aesthetic form through which the transcendent is experientially mediated in their bodies.* » (*Ibid.*, p. 251, 258).

5. Les pratiques de lecture dans la culture de consommation : le développement personnel

Dans l'histoire des médias, l'industrie du livre se développe et se démocratise en même temps que les prix baissent à partir du XIXe siècle¹. En partie technologique, ce changement s'accompagne par l'innovation de leur contenu². Des livres de vulgarisation et des manuels pratiques se répandent. Giddens associe ce développement à la situation de la détraditionnalisation où l'individu se tourne vers les experts³. Il prend ainsi des livres pour « des guides pratiques du comment vivre⁴ » (en anglais : « *practical "guides to living"* »). Ces marchandises littéraires lui donnent l'accès à une connaissance scientifique qu'il peut adopter dans sa vie courante et dans son projet de soi⁵. Pour Giddens, l'individu s'adresse notamment à la littérature de la thérapie personnelle et du développement de soi⁶.

L'industrie du développement personnel enregistre en 2006 aux États-Unis des recettes de 9,59 billions de dollars⁷. Le marché littéraire en constante augmentation en représente 693 millions de dollars. Mercè Mur Effing, spécialiste espagnole de la littérature anglophone, situe l'origine de cette littérature au XVIIIe siècle avec l'autographie de Benjamin Franklin et sa quête continue d'amélioration de soi par l'examen méthodique et discipliné de sa morale, à la manière de l'éthique protestante⁸. Nous y trouvons déjà la trame du développement personnel, « l'examen de soi, la fixation des buts, le processus de contrôle de soi⁹ » (en anglais : « *self-scrutiny, establishing goals, monitoring progress* »).

Cette littérature s'affaiblit toutefois progressivement au XXe siècle. À partir des années 1950 : « Le pouvoir de l'esprit a remplacé l'éthique du travail discipliné avec la vision d'une aisance naturelle et de la prospérité, préparant la voie pour la culture de consommation centrée sur les fantaisies de l'abondance infinie¹⁰. » Aussi, les livres traitant développement personnel proposent dorénavant des solutions faciles :

« D'innombrables auteurs ont proposé (et proposent) toute sorte de solutions faciles de toute évidence sur une grande variété de sujets : comment faire de l'argent, élever les

¹ F. BARBIER, *Histoire des médias. De Diderot à internet*, Paris, Armand Colin, 2009³, p. 82-93.

² *Ibid.*, p. 174.

³ A. GIDDENS, *op. cit.*, p. 2, 100.

⁴ *Ibid.*, p. 2 (traduction personnelle).

⁵ Cf. D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 86.

⁶ A. GIDDENS, *op. cit.*, p. 80, 198.

⁷ Self-Improvement Market in U.S. Worth \$9.6 Billion, <<http://www.prweb.com/releases/2006/9/prweb440011.htm>>, le 08/04/2018.

⁸ M. M. EFFING, *op. cit.*, p. 128.

⁹ *Ibid.*, p. 129 (traduction personnelle).

¹⁰ « *Mind-power replaced a self-discipline work ethic with a vision of natural ease and prosperity, making way for a consumer culture focused on fantasies of boundless abundance.* » (*Ibid.*, p. 130, traduction personnelle).

enfants, être un bon manager, être un meilleur parent, perdre du poids, arrêter de se faire des soucis, se débarrasser de la dépression ou avoir un rencard¹. »

L'expansion de ce marché est parallèle à celui de la psychologisation de la culture dans les années 1960, tout en l'encourageant comme le montre Illouz². La littérature du développement personnel associe par la suite ses prémisses de la mobilité sociale et du succès, du bonheur, de la responsabilité et de l'amélioration de soi à l'intérêt pour la psyché humaine. Adoptant surtout la psychologie humaniste de la réalisation de soi, elle accède au marché et contribue à la démocratisation de la psychologie.

En plus du langage psychologique, les auteurs de la littérature du développement personnel adoptent, dans la deuxième moitié du XXe siècle, un langage facilement abordable et familier avec des applications concrètes de leurs discours³. Pragmatique, avec un langage simple et mettant l'idée de bonheur au centre, cette littérature tire également son inspiration auprès de la science technique et des religions orientales. Dans ce deuxième cas, les auteurs associent le développement de soi, le succès et le bonheur au contrôle de soi intérieur à travers des techniques telles que la méditation ou le yoga.

Cette littérature du développement personnel se massifie dans les années 1980⁴. Elle répand ainsi à grande échelle l'importance du bonheur, de la réalisation et de l'amélioration de soi psychologisé dans la vie quotidienne.

En revenant à la littérature bouddhiste, nous constatons que les valeurs portées par la littérature du développement personnel – pragmatisme, bonheur, développement de soi intérieur, à savoir valeurs de la culture de consommation (cf. chapitre 9) – l'imprègnent. Simplifiés dans leur langage, les livres consultés par les pratiquants bouddhistes se centrent sur l'expérience, les conseils pour la vie quotidienne, la transformation de soi et le bien-être. Ils remplissent le rôle de guides pratiques et la fonction de la socialisation religieuse dans une société détraditionnalisée. Ils remplacent ainsi l'autorité religieuse ecclésiale et familiale par celle des experts bouddhistes, médiatisés par le marché.

Le bouddhisme est approché par des pratiquants pour son aspect cognitif dont le choix est revendiqué affectif, authentique, pragmatique et rationnel. Son attraction augmente par son statut alternatif par rapport au christianisme, malgré le risque d'une marginalisation par l'entourage. Ceux qui le traduisent en pratiques de lecture s'adonnent principalement aux lectures orthodoxes, soit dans leur sens restreint – livres de leur école bouddhiste –, soit dans leur sens élargi – livres d'autres écoles, mais du même bouddhisme –. Cette pratique

¹ « *Countless authors offered (and offer) all sorts of seemingly easy solutions on a large variety of topics, such as on how to make money, raise your children, be a good manager, be a better parent, lose weight, stop worrying, lift your depression or get a date.* » (*Ibid.*, p. 132, traduction personnelle).

² E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*, p. 153-171.

³ M. M. EFFING, *op. cit.*, p. 133.

⁴ *Ibid.*, p. 134-138.

cognitive du style de vie bouddhiste peut se diversifier par des lectures non bouddhistes et non religieuses liées au domaine du développement personnel. Ce bricolage est rendu possible grâce à une grammaire commune, influencée par la psychologisation de la culture, et les ressources culturelles disponibles aux pratiquants.

La moindre importance accordée à ces pratiques est donnée par la perception dévalorisante de leur capacité de parfaire l'individu. Elles restent cependant des pratiques importantes pour incorporer le bouddhisme et l'expérimenter au quotidien, ce qui est également dû au statut social des pratiquants.

En tant qu'activité des classes moyennes, la lecture des textes bouddhistes s'inscrit dans le développement des guides pratiques dans la culture de consommation détraditionnalisée, propageant la transformation du soi psychologisé dans le cadre du projet réflexif de soi. L'ensemble de ses écrits sur le développement de soi à caractère pratique partage également les valeurs de la culture de consommation telles que le développement de soi, le pragmatisme ou le bonheur.

Un autre versant de l'aspect cognitif du style de vie bouddhiste est la place qui est accordée aux croyances bouddhistes. C'est ce que nous nous proposons d'étudier dans le chapitre suivant.

Chapitre 6 Les croyances bouddhistes comme connaissances incorporées

Nous avons mis en évidence que les pratiquants bouddhistes approchent la dimension cognitive du bouddhisme comme un système de sens choisi affectivement, authentiquement par un sujet rationnel et pragmatique. Une minorité importante en devient familière par les pratiques de lectures. Les autres se fient notamment aux enseignements bouddhistes donnés dans les lieux de pratique.

Pour les pratiquants, nous avons également constaté que ce système de sens ne relève pas forcément d'une religion, mais parfois d'une philosophie. Il est cependant comparé au christianisme et s'inscrit dans une trajectoire personnelle du questionnement subjectif, voire existentiel. Nous l'avons donc inclus dans la catégorie sociologique de structure de plausibilité définie par Berger et Luckmann¹. Pour ces sociologues, il s'agit d'un système socioculturel de sens. Ce cadre conceptuel de connaissance fournit des clés d'interprétation de la réalité en donnant le sens au vécu. Il légitime et soutient l'identité et les institutions sociales. Dans cette sociologie, les connaissances contiennent également des croyances².

La structure de plausibilité peut prendre une forme religieuse, ce que théorise Berger surtout dans *The Sacred Canopy* (1967)³. Il s'agit d'un cadre de référence sacré, d'ordre surnaturel et mystérieux. Il peut être explicité dans la mythologie et rappelé par les rituels. Ce cosmos sacré – le « baldaquin sacré » (en anglais : « *sacred canopy* ») – légitime l'ordre social et les institutions sociales. Par la même occasion, cet univers symbolique ordonne l'expérience individuelle en lui donnant du sens. Les explications sacrées relient l'individu à une réalité ontologique : « Le nomos place la vie individuelle dans un tissu complet de sens qui, par sa nature, la transcende⁴. » Elles rendent l'existence humaine signifiante en l'associant au sacré transcendantal. La religion est par conséquent un cadre symbolique qui donne de la profondeur et de l'explication sacrée à l'individu et à ses activités quotidiennes et qui, par son pouvoir explicatif, protège également contre le doute, la menace de l'anomie et l'effondrement de l'ordre et du sens induits, par exemple, par la mort d'un proche.

¹ P. L. BERGER – T. LUCKMANN, *op. cit.*

² Durkheim classe les croyances également comme une forme de connaissances collectives (É. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 37-60).

³ P. L. BERGER, *The Sacred Canopy...*, *op. cit.*

⁴ « *The nomos locates the individual's life in all-embracing fabric of meanings that, by its very nature, transcends that life.* » (*Ibid.*, p. 54, traduction personnelle).

Comme nous le verrons ci-dessous, ce regard de croyances en tant que connaissances se montrera fructueux dans l'analyse de la religiosité des pratiquants bouddhistes. Or, lors de la préparation de notre guide d'entretien, nous avons conçu les croyances religieuses comme étant opposées au savoir, à l'image de Hervieu-Léger dans sa définition du croire¹. Pour la sociologue française, les croyances sont opposées au savoir parce que ce sont des convictions qu'on ne peut ni vérifier ni expérimenter². Ainsi avons-nous demandé au début aux personnes que nous allions interroger, de nous faire savoir si elles croyaient à la réincarnation, à l'éveil et au *karma*.

Dans ce chapitre, nous nous proposons d'interroger le rapport qu'entretiennent des pratiquants bouddhistes avec ces concepts et avec d'autres qui nous sont parus qualitativement différents des connaissances, notamment celles sur la pratique rituelle, les techniques du corps et leurs implications à dimension psychologique. En cherchant à savoir comment ils les définissent, quel rôle ils jouent pour eux et comment ils se les approprient.

Nous procéderons par l'analyse des notions bouddhistes de réincarnation, de *karma*, d'éveil, d'ego et de nature de bouddha, puis analyserons leurs spécificités dans le contexte de la culture de consommation.

1. La réincarnation comme connaissance motrice et identitaire

Dans le bouddhisme de la *Sōka-gakkai* et le bouddhisme tibétain de la *Bodhicharya France* et de la *Diamond Way*, la notion de réincarnation est thématifiée comme une forme de la continuité de l'individu après la mort. Dans la *Sōka-gakkai*, la notion apparaît surtout sous la forme de la conception de « l'éternité de la vie³ », de la vie qui continue après la mort et réapparaît dans une nouvelle existence. La *Diamond Way* l'appelle la « renaissance » du « courant de l'esprit⁴ ». Pour la *Bodhicharya France*, Ringou Tulkou Rinpoché parle de la continuité de la vie d'un moment à l'autre au-delà de la mort physique, conditionnée par nous-mêmes⁵. Cette notion est également récurrente dans le bouddhisme tibétain pour son système de la chaîne de réincarnation des maîtres tibétains⁶. Durant les enseignements zen auxquels nous avons assisté, cette notion est cependant rarement évoquée.

¹ D. HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p. 105.

² Voir aussi M. DE CERTEAU, « L'institution du croire. Note de travail », *Recherche de Science Religieuse* 71/1 (1983), p. 64. Le sociologue Gérard Bronner postule que les connaissances sont suffisamment fournies d'informations alors que les croyances se caractérisent par leur manque (G. BRONNER, *L'empire des croyances*, Paris, PUF, 2003).

³ SOKA GAKKAI FRANCE, LE DEPARTEMENT D'ETUDE, op. cit., p. 161-168 ; journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 04/12/2010.

⁴ O. NYDAHL, *Jak se věci mají*, op. cit., p. 199 ; journal de terrain de la *Diamond Way*, le 27/12/2010.

⁵ RINGOU TULKOU RINPOCHE, *Et si vous m'expliquiez le bouddhisme ?*, op. cit., p. 77-80 ; voir aussi l'enseignement de Lama Tsultrim (journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 06/12/2012).

⁶ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 14/10/2011 ;

1.1. La réincarnation comme croyance non pertinente

Conscients de l'existence de la croyance à travers les enseignements bouddhistes réalisés dans les lieux de pratique ou ailleurs, plusieurs pratiquants prennent toutefois de la distance par rapport à la notion de réincarnation. Il s'agit notamment des pratiquants zen, ce qui semble conforme à la rareté de ce sujet dans cette forme de bouddhisme¹. Petr¹ commente notre questionnement sur ce qu'il pense de la notion de réincarnation de la manière suivante : « Je pense que c'est le merveilleux, simplement, si c'est un mensonge, c'est le plus beau mensonge que les autres religions ont créé [...] L'enseignement sur la réincarnation est le meilleur moyen de nous maintenir à ne pas nous entretuer et violer les uns les autres. » Petr interprète la réincarnation comme une fausse information, une connaissance mensongère, qui peut être pertinente pour le fonctionnement éthique de la société.

Au sujet des notions d'éveil et de réincarnation, il affirme cependant quelques instants plus tard que « ce sont des concepts pour d'autres personnes que moi ». Pour lui, le bouddhisme propose principalement une façon d'aborder la vie quotidienne pour laquelle la réincarnation ne semble pas être opératoire. Il ne parvient pas à lui donner une pertinence subjective parce qu'elle ne répond pas aux demandes plus concrètes et plus quotidiennes qu'il adresse au bouddhisme : « Je veux m'attacher à comment faire les lacets, me coucher tôt et me lever tôt et promener mon chien ; l'entrée dans un *nirvāṇa* [libération du cycle des réincarnations] ou la réincarnation ne m'intéressent pas. » La réincarnation semble trop éloignée de ses ambitions plus quotidiennes. Alors qu'il reconnaît sa place dans la structure de plausibilité bouddhiste, son rôle n'est pas actif pour lui-même. D'autres pratiquants la trouvent cependant subjectivement pertinente.

1.2. La réincarnation comme croyance rationnelle médiatisée

Plusieurs pratiquants commentent la croyance en disant : « j'en suis convaincu », c'est « normal » ou « je le sais », c'est-à-dire qu'ils s'approchent de la croyance par le vocabulaire propre du domaine de connaissances. Ils marquent ainsi sa pertinence. Cette

¹ Selon l'enquête de Lenoir, 63 % de pratiquants du bouddhisme croient en la réincarnation avec une différence en fonction du bouddhisme : 78 % pour le bouddhisme tibétain et 34 % pour le bouddhisme zen (F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 253). Dans l'enquête d'Altglas, c'est la moitié des interviewés (V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 139).

approche concerne notamment les pratiquants du bouddhisme tibétain et de la *Sōka-gakkai*, ce qui peut se comprendre au regard de sa place dans l'enseignement de ces formes de bouddhisme.

Pour ces personnes, le concept permet de donner du sens aux situations de la vie quotidienne. Quelques pratiquants, notamment les débutants, l'évoquent ainsi comme un moyen d'expliquer l'injustice sociale ou de prévenir la peur de la mort comme Laurent² qui affirme :

« [Ç]a fait partie des choses, c'est difficile dans le bouddhisme d'en faire l'expérience, les maîtres disent dans le bouddhisme : "Il faut rien croire, il faut tout tester et se l'approprier." Et il y a deux choses qu'on ne peut pas voir comme ça par nous-mêmes, ça doit être le karma et cette notion de réincarnation, et c'est pas exactement la réincarnation dans le bouddhisme. Pour moi, vu que j'ai confiance sur le reste, je me dis : "Bah, voilà pourquoi pas par rapport à ça, quoi." Ce qui me paraît vraiment illogique et indéfendable, c'est l'idée quand on meurt, ça s'arrête. Je n'arrive pas à comprendre comment autant de gens peuvent accepter cette idée-là aussi facilement. Je pense qu'il y a beaucoup de possibilités dans l'après-vie. »
(Laurent)

Pour Laurent, la réincarnation explique la mort et la vie après la mort. En donnant le sens à un événement marquant de la vie, elle l'inscrit dans la continuité comme le formule Lemieux pour les croyances dans le cadre des itinéraires subjectifs de sens³. Pour ce chercheur canadien, les croyances détiennent leur cohérence par rapport à un parcours individuel de sens. L'individu les adopte en fonction de leur rôle dans son récit de vie. En l'occurrence, la réincarnation donne à Laurent une profondeur subjective par rapport à l'avenir. Elle est adoptée comme l'idée d'un soi présent qui continue au-delà de la vie actuelle. Ce soi élargi devient holiste. La croyance en la réincarnation permet ainsi à Laurent de définir son identité, comme le constate la sociologue des croyances britannique Abby Day : « [L]a croyance est pour beaucoup de gens une déclaration sur soi, une façon de dire qui ils sont⁴. » Comme l'exprime Lemieux, la croyance s'inscrit donc dans un itinéraire de sens à la manière d'un récit identitaire⁵.

Pour Laurent, cette adoption subjective relève de la « confiance ». Elle n'est pas basée sur l'expérience individuelle, mais sur l'expérience médiatisée des maîtres bouddhistes et sur son caractère rationnel. La croyance se rencontre avec le savoir au lieu de s'opposer⁶. La réincarnation devient ainsi pertinente dans la structure de plausibilité individuelle comme le cadre symbolique subjectif explicatif et rationnel, médiatisé par l'enseignement bouddhiste.

¹ République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant avancé du bouddhisme zen.

² France, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

³ R. LEMIEUX, « Bricolage et itinéraire de sens », *op. cit.*, p. 20.

⁴ « [...] belief, to many people, is a statement of self ; a way of saying who they are » (A. DAY, *Believing in Belonging. Belief and Social Identity in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 169).

⁵ R. LEMIEUX, « Bricolage et itinéraire de sens », *op. cit.*

⁶ Cf. D. HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, *op. cit.*, p. 105.

1.3. La réincarnation comme croyance expérimentée

Pour certains pratiquants, la croyance en la réincarnation est pertinente parce qu'elle est appropriée grâce à l'expérience vécue. Elle en devient une évidence comme c'est le cas pour Bernard¹ :

« Je suis pas né du néant, c'est que je suis dans une continuité, et ça pour moi..., ça a été..., jamais, on ne m'a parlé de ça. Je suis dans une continuité, pourquoi je suis homme, pourquoi j'ai tel problème, pourquoi je suis né dans telle famille, pourquoi je suis né à telle époque, c'est parce que je suis dans une continuité, j'ai une vie antérieure et je sors d'une vie précédente avec telles qualités, tels défauts, et je suis dans une continuité. [...] j'ai pas à me plaindre, à transformer oui, mais pas à plaindre. [...] j'ai repris tout ce que j'avais laissé dans la vie précédente et dans les vies précédentes. Après, c'est une question de foi, mais pour moi, ça a été extraordinaire. »

(Bernard)

Acquise de façon orthodoxe comme un enseignement bouddhiste de la *Sōka-gakkai* sur la vie éternelle, la réincarnation occupe une place privilégiée dans la structure de plausibilité de Bernard. Conçue comme une croyance – Bernard se réfère à sa foi –, elle est pertinente grâce au caractère pragmatique que Bernard lui attribue.

Son appropriation est associée à l'expérience de la vie quotidienne, ce qui la classe parmi les croyances pratiques². Issu d'une famille catholique et devenu très tôt pratiquant, Bernard parvient progressivement à s'accepter et à combattre sa timidité grâce à cette croyance. La réincarnation lui explique sa vie tout en lui proposant son amélioration. Elle possède donc une force transformatrice du développement de soi, ce que remarque également à son sujet Altglas chez les adhérents néo-hindous : « [L]a réincarnation participe à un idéal d'auto-perfectionnement qui motive la quête spirituelle³. » Le concept de réincarnation est non seulement une structure de plausibilité donnant du sens, mais également un motif pour l'action dont l'individu est le seul responsable. Si la valeur d'un soi responsable est surtout associée aux classes moyennes⁴, les personnes des classes populaires peuvent également l'adopter, sans toutefois disposer de mêmes ressources pour l'accomplir. Par conséquent, l'incorporation de la croyance n'est pas déterministe. D'ailleurs, c'est plutôt aux classes populaires qu'Hoggart attribue la croyance au destin⁵ et que Köhrsen associe les croyances à l'amélioration de soi et de sa situation par une entité extérieure comme Dieu⁶.

¹ France, cinquantaine d'années, sans diplômes, employé à la retraite, pratiquant avancé de la *Sōka-gakkai*.

² Cf. M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 15.

³ V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 171.

⁴ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 20, 36, 60, 73.

⁵ R. HOGGART, *op. cit.*, p. 188.

⁶ J. KÖHRSEN, *op. cit.*, p. 5.

De surcroît, cette croyance apporte à Bernard une forme d'élargissement de soi dans le passé et dans le futur, que nous avons déjà observé chez Laurent. Elle lui propose donc une conception du soi holiste qui est mieux ancré dans le présent grâce à sa continuité avec le passé et le futur. Plus profond et plus étendu sur la ligne temporelle, le soi des expériences unifiées devient ainsi un projet à long terme pour Bernard. De ce fait, la réincarnation est également l'affirmation identitaire inscrite dans un itinéraire de sens.

Pour nous résumer, la réincarnation perçue comme une connaissance ou une croyance n'est pas un concept pertinent pour tous les pratiquants. Seule une minorité de pratiquants bouddhistes lui attache une certaine importance. Elle dépend de l'attribution d'une fonction dans la vie individuelle : explicative, motrice ou identitaire. Comme nous allons maintenant le voir, le concept de *karma* rencontre une résonance bien plus forte chez les pratiquants.

2. Le *karma* comme croyance individualisée et éthique

L'enseignement de la *Sōka-gakkai* désigne « des actions passées, bonnes et mauvaises » sous le terme de *karma*¹. Ces éléments influencent l'individu qui peut transformer l'effet de la « rétribution karmique² ». L'enseignement de la *Bodhicharya France* attribue également à l'individu une responsabilité à travers la notion de *karma*³ qui est un cycle de causes et de conséquences liées à l'individu. Pour la *Diamond Way*, l'individu est, de la même manière, responsable de ses actions. En termes abstraits, on parle du *karma* en tant que « loi de cause à effet⁴ ». Toutefois, ce concept apparaît peu souvent dans les enseignements zen délivrés dans les lieux de pratique que nous avons étudiés.

2.1. Le *karma* : de l'impertinence au rôle crucial dans la transformation de soi

Au vu de son cadre doctrinal, nous ne devrions pas nous étonner de constater que le concept de *karma* soit peu pertinent pour des pratiquants zen telle que Marie⁵ : « [J]'ai pas

¹ SOKA GAKKAI FRANCE, LE DEPARTEMENT D'ETUDE, *op. cit.*, p. 154.

² *Ibid.*, p. 164.

³ RINGOU TULKOU RINPOCHE, *op. cit.*, p. 65-92.

⁴ O. NYDAHL, *Jak se věci mají*, *op. cit.*, p. 15-16.

⁵ France, cinquantaine d'années, diplôme non renseigné, employée, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

d'avis sur la loi du *karma*, ça reste flou pour moi, je suis ouverte. » Sans refuser strictement la croyance, Marie ne connaît pas non plus très bien son contenu. Son indétermination sur le sens du *karma* s'associe à une attitude possibiliste qui caractérise les croyances modernes¹. Cette attitude ne l'empêche toutefois pas de pratiquer le bouddhisme dans sa quotidienneté.

Si d'autres pratiquants zen peuvent mobiliser cette croyance, elle apparaît cependant surtout dans les discours des pratiquants du bouddhisme de la *Sōka-gakkai* et du bouddhisme tibétain comme lors de notre discussion avec Monika (République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession libérale, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain) :

« J'ai compris que je ne peux pas changer ce qui est arrivé, que j'ai un enfant avec la personne avec qui j'en voulais pas, que Danny n'est pas là, que papa non plus, je peux pas revenir en arrière. La seule chose que je peux changer c'est comment je vis les choses [...] J'ai lu des livres, Les Choses telles qu'elles sont [ouvrage de Nydahl²], tout, et tout était clair d'un coup, les causes et les conséquences, karma. Mes rêves lorsqu'on m'a appelée pour me dire que papa est mort, mes rêves de cette nuit [...] J'ai beaucoup ressenti qu'il y avait énormément de réponses à toutes les questions. Et tout cela est devenu du matériel pour le travail avec l'esprit. »
(Monika)

Monika commence à s'intéresser au bouddhisme après la mort subite de son compagnon, de son ami proche et de son père, et au moment où elle donne naissance à un enfant d'un homme qu'elle n'aime pas. Se familiarisant avec l'enseignement bouddhiste par ses lectures, elle incorpore rapidement la croyance au *karma* à la manière d'une connaissance et d'une constatation de faits. D'autres pratiquants parlent de cette croyance par des expressions telles que « ça existe », « c'est évident » ou « ça me semble vrai ». De plus, Monika en rend compte à travers un discours orthodoxe marqué par des locutions figées telles que « les causes et les conséquences » ou « le matériel pour le travail avec l'esprit ».

Cette croyance lui apporte l'explication de sa vie concernant les expériences traumatisantes de la mort de ses proches et de sa relation de couple. Elle l'insère ainsi facilement dans son itinéraire de sens, comme une notion expérimentée subjectivement. Certains pratiquants justifient l'incorporation de la croyance au *karma* par l'expérience liminale de la pratique rituelle, par la logique ou par la science³.

En même temps, la croyance se reflète sur Monika en tant que moyen d'être réflexive par rapport à son vécu. Le *karma* n'est pas simplement une protection contre l'effondrement de l'ordre des choses, mais aussi le moteur de sa propre transformation réflexive. L'incorporation de cette croyance lui fournit l'opportunité d'un mieux vivre en modifiant sa

¹ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 97.

² O. NYDAHL, *Jak se věci mají*, *op. cit.*

³ Cf. pour la science F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 248.

perception des événements. Par la même occasion, la loi du *karma* transmet l'idée de soi réflexif, d'une identité des classes moyennes¹.

La croyance au *karma* fait partie de la structure de plausibilité bouddhiste en donnant un sens subjectif aux expériences vécues. Elle motive par ailleurs l'amélioration de l'individu.

2.2. Le *karma* comme croyance éthique et réflexive

Nous constatons que cette amélioration encouragée par l'incorporation du *karma* est souvent éthique. Monika nous explique que le concept la conduit à réaliser que les bonnes conditions de la vie résultent des bonnes actions accomplies dans la vie, et ne sont que des moyens « que tu peux utiliser pour le bonheur des autres ». La connaissance de la loi du *karma* l'encourage également à avoir un comportement éthique. Cette interprétation, qui concorde aussi avec l'enseignement du bouddhisme tibétain centré sur l'éthique, lui permet d'acquérir un nouvel horizon moral.

De plus, l'éthicisation de la croyance bouddhiste devient compréhensible dans le contexte moderne de l'individualisation² :

« Le fait que tu es responsable de tes actes, tu pars de toi, qu'il n'y a pas de Dieu et le karma aussi en fait. C'est toi qui engendres, qui fais, qui amènes un bon ou un mauvais karma selon..., la rétribution des actes, je trouve ça bien, ce côté-là. C'est très religieux sans l'être vraiment, c'est beaucoup libre, il y a beaucoup de liberté et on fait appel à l'intelligence des gens, on leur demande de réfléchir. »

(Danielle)

Pour Danielle (France, soixantaine d'années, master, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain), le *karma* touche l'éthique individuelle et ses conséquences. Tout en stimulant le comportement éthique par rapport aux autres, le *karma* comme principe éthique individuel influence le développement subjectif. L'éthique tournée vers les autres trouve ainsi sa base dans le souci de soi et de l'amélioration individuelle. L'individu en ressort comme l'autorité ultime et responsable de sa vie³. Nous pouvons de nouveau rapprocher cette compréhension des disciples néo-hindous : « De la loi du *karma*, ils retiennent donc en premier lieu la rétribution morale, soulignant une fois de plus l'intériorisation de normes éthiques ainsi que la prégnance de la responsabilité individuelle dont ils font preuve⁴. »

¹ Cf. B. SKEGGS, *op. cit.*, 20, 39, 52.

² Cf. P. BERGER, *The Sacred Canopy...*, *op. cit.*, p. 145-147.

³ Cf. K. DOBBELAERE, « Soka Gakkai. Processus... », *op. cit.*, p. 213.

⁴ V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 171.

Comme pour Monika, le *karma* est pour Danielle un fait religieux qui fait toutefois l'objet de réflexivité. Par la même occasion, le concept de *karma* agit comme mobilisateur de la réflexivité du sujet pratiquant.

2.3. La transformation du *karma* par la pratique rituelle

Par référence aux événements passés, les pratiquants interprètent le *karma* comme des conséquences inévitables. En revanche, le *karma* n'est pas un destin pour la vision du futur. Comme le formule déjà Šárka au début du chapitre 5 et qu'affirme Jérémy¹ : « Chacun a son propre *karma*, ses propres tendances de vie, c'est à chacun de transformer ça. » En plus de la transformation de soi, l'incorporation du *karma* dans l'horizon de sens individuel permet d'envisager la transformation des effets des actes passés, y compris ceux d'autres vies. Cela se fait notamment par la pratique rituelle² comme le précise Jérémy dans cet extrait du journal de terrain :

Alors que Stéphanie, pratiquante avancée d'une trentaine d'années, affirme que « la loi de causalité est infaillible, le *karma* ne change pas » en se référant à son passé, Jérémy s'y oppose. Il raconte l'histoire de sa mère qui a réussi à changer le « *karma* collectif de la famille » en pratiquant. C'est grâce à la pratique que l'ambulance embarque immédiatement son frère après un accident de moto à dix-neuf ans tandis que les autres hommes de la famille mouraient précédemment à cet âge-là³.

Les structures de plausibilité apparaissent davantage comme des justifications de la pratique rituelle et des forces motrices, que comme des actualisations des croyances théorisées Durkheim⁴. C'est plutôt la performance rituelle qui conduit les individus à adopter l'enseignement bouddhiste.

La croyance au *karma* des pratiquants bouddhistes reflète ainsi le processus moderne de l'individualisation et l'idée du soi libre et responsable de son progrès et de son futur. Elle donne de la matière pour la construction de l'identité et de l'itinéraire de sens subjectif de soi des classes moyennes. Comme la croyance en la réincarnation, elle n'est pas déterministe pour l'avenir ou ne suppose pas l'amélioration du quotidien par une force extérieure.

Comme le concept de réincarnation, l'incorporation de la croyance au *karma* participe au processus explicatif du sens de l'expérience vécue, à la motivation individuelle de se

¹ France, vingtaine d'années, étudiant, pratiquant expérimenté de la *Sōka-gakkai*.

² Cf. K. DOBBELAERE, « Soka Gakkai. Processus... », *op. cit.*, p. 214.

³ Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 11/01/2011.

⁴ É. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 48.

transformer et d'agir de façon réflexive et éthique. Elle constitue finalement un élément de la construction du récit normatif des classes moyennes sur le soi libre et responsable.

3. L'éveil comme objectif

En présentant les doctrines bouddhistes portant sur l'éveil, nous verrons en même temps la notion de « nature de bouddha », que nous analyserons dans le sous-chapitre suivant. Il s'agit en effet des notions que les enseignements bouddhistes associent ensemble. Pour la *Sōka-gakkai*, en s'éveillant à cette « véritable nature », le pratiquant cultive « diverses vertus telles que courage, énergie vitale, détermination, joie de vivre, compassion et sagesse¹ ». L'enseignement de la *Bodhicharya France* associe l'éveil à la sagesse qui est une réalisation de sa propre « nature de Bouddha² », à savoir des qualités inhérentes et du noyau éveillé propre à chacun. Il est aidé dans ce processus par un maître, un « ami spirituel », un « instructeur », ou par un « lama racine », à savoir l'être éveillé. Quant à la *Diamond Way*, l'éveil est un état de présence « ici et maintenant », l'esprit conscient de soi « sans concepts » séjournant dans la « joie infinie » et non séparé de l'« espace³ ». C'est un état de la réalisation d'un potentiel individuel déjà présent, d'une « nature de bouddha⁴ ». Ces enseignements partagent la croyance en l'éveil progressif dans un régime émotionnel chaud, par son lien au développement du bonheur et de l'éthique.

Les enseignements zen présentent l'éveil comme une « conscience dans l'instant présent », possible à chaque pratique rituelle et de la vie quotidienne. Expérience renouvelée, elle est accessible à tous grâce à la « nature de bouddha » dans chacun et à la conception de l'impermanence. Pour Kaisen, la pratique rituelle est un moment de rencontre avec « sa nature » dans le silence⁵. C'est un esprit à l'état pur, obscurci par des émotions. L'état qui en résulte est désigné comme « l'état de l'éveil » où « Grand Esprit primaire remplit le corps⁶ ». Les enseignements zen se situent du côté du régime émotionnel froid au vu de leur accent sur la conscience de soi.

¹ CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, *Introduction au bouddhisme de Nichiren Daishonin*, op. cit., p. 7.

² RINGOU TULKOU RINPOCHE, *Et si vous m'expliquiez le bouddhisme ?*, op. cit., p. 218.

³ O. NYDAHL, *Jak se věci mají*, op. cit., p. 17, 21.

⁴ *Ibid.*, p. 18-19.

⁵ KAISEN, *Cesta v prázdnosti*, op. cit., p. 35.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

3.1. L'éveil comme objectif irréal

De toutes les croyances qui sont étudiées dans ce chapitre, l'éveil est celle qui apparaît le plus fréquemment. Toutefois, elle n'est pas pertinente pour tous les pratiquants bouddhistes, comme par exemple pour Yves¹ :

« Je n'ai pas à atteindre l'éveil, mais vivre le mieux possible avec tous mes énervements, mon travail..., éveil ou pas, c'est pas le problème. [...] L'éveil, c'est un aboutissement de tout un travail sur soi, le bouddhisme propose une voie chouette, les autres religions ne sont pas si claires que ça. [...] L'éveil, moi, ça m'intéresse, mais mon but, c'est la sérénité, c'est pas tant l'éveil, [...] je crois à l'éveil, mais j'y crois pas pour moi. »

(Yves)

Yves explique l'éveil comme un but à atteindre par le développement de soi sur la voie bouddhiste, conformément à sa conception dans le bouddhisme tibétain. Il lui attribue le statut d'une croyance qui n'entre cependant pas dans son itinéraire de sens subjectif comme l'objectif à atteindre, parce qu'elle lui paraît trop éloignée de ses préoccupations émotionnelles qui motivent son engagement bouddhiste. L'éveil s'y présente comme un idéal inatteignable du développement de soi contre lequel il situe la réalité de sa vie et sa propre transformation. Il n'est donc pas opérationnel comme motif d'action quotidienne. Le parcours de soi se déroule sans une destination définie, mais conserve la dimension du progrès. Yves individualise ainsi sa structure de plausibilité bouddhiste.

Aussi formulons-nous l'hypothèse que si Yves ne parvient pas à faire le lien entre l'éveil et sa recherche du développement de soi dans le bouddhisme, c'est à cause de son intérêt pour d'autres religions, son engagement fort dans le développement personnel et sa faible implication dans le collectif bouddhiste local. En effet, son approche n'est pas exceptionnelle, mais elle concerne surtout les pratiquants débutants. Pour les pratiquants plus expérimentés et plus intégrés dans les collectifs bouddhistes, l'éveil représente un but subjectif.

3.2. L'éveil comme objectif émotionnel et éthique

Comme l'objectif personnel à atteindre, nous retrouvons l'éveil chez les pratiquants de la *Sōka-gakkai* et du bouddhisme tibétain, conformément à leur enseignement progressif. Aurélie¹ vient d'une famille divorcée. Au début de sa pratique, elle ne s'entend pas avec sa mère et n'est plus en contact avec son père, ni son frère. Elle souffre de manque de

¹ France, cinquantaine d'années, bac+2, profession libérale, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

confiance en elle-même et dispose d'un réseau social de très faible envergure. Elle se sent en effet un peu perdue et cherche à donner du sens à sa vie dans des lectures à consonance psychologique, de *New-Age* et du bouddhisme. C'est à ce moment que son voisin lui fait découvrir, ainsi qu'à sa mère, le bouddhisme de Nichiren, et qu'elles commencent à fréquenter ensemble des réunions de discussion :

« Au début, on me disait : “Le but de la pratique du bouddhisme, c'est fondamentalement être heureux.” Moi, j'ai dit : “C'est pas assez d'être heureux, il faut attendre l'éveil [rire].” Après j'ai compris [rire]. [...] Nichiren [maître], il dit : “Je veux que tous mes disciples fassent un grand vœu, celui d'attendre l'éveil”, et mon vœu reste d'atteindre l'éveil. Tu sais comment on conçoit l'éveil, c'est pas quelque chose de statique qu'on va atteindre comme ça, mais c'est de vivre sur la base de Namu Myōhō Renge Kyō [mantra récitée durant la pratique rituelle], sur la base de la loi, le plus possible et d'agir pour kosen rufu [paix mondiale] [...], c'est-à-dire d'une plus grande paix parmi les êtres humains, d'un respect plus profond de la vie en général. Ce sera toujours le but de toutes mes actions. »

(Aurélie)

Dans un discours rempli de formules orthodoxes, Aurélie présente l'éveil dont elle est déjà familière grâce à ses diverses lectures bouddhistes, comme le but de sa propre vie. Son contenu change en fonction de son insertion dans le groupe en se rapprochant de la vision orthodoxe propagée par la *Sōka-gakkai*. L'éveil est ainsi individualisé et rendu subjectif, comme le veulent les valeurs modernes d'individualisation et de subjectivisation. Il intègre l'itinéraire de sens individuel en assurant sa progression en tant que moteur d'action.

La croyance occupe une telle place chez Aurélie qu'elle se confond avec le sens de la vie et l'affirmation de son identité subjective, individuelle et holiste. Le parcours individuel se veut un récit identitaire.

L'éveil comme but vise un bien-être individuel et collectif, la transformation émotionnelle de bonheur et d'éthique dans la recherche de la paix mondiale². Dans le même temps, la croyance apporte du sens social à la vie d'Aurélie qui en manque. Faute de confiance, d'amitiés non bouddhistes et de sociabilité professionnelle, et en prise avec des relations familiales compliquées, elle retrouve son rôle social dans sa croyance en l'éveil. La croyance opère ainsi comme un élément d'une structure de plausibilité.

Un autre élément qui dans son discours s'associe à l'éveil est la pratique rituelle, comme le précise d'ailleurs Aurélie en affirmant qu'il faut « s'éveiller à la vie éternelle en pratiquant³ ». La croyance relève d'une expérience liminale, approuvée par le vécu rituel. Elle est incorporée comme une connaissance vécue. Si le processus devient palpable dans son discours, il ne finit cependant jamais et donne de la profondeur à l'individu en l'inscrivant dans un axe temporel infini. Nous observons ainsi le statut de l'éveil comme un idéal difficile

¹ France, vingtaine d'années, master, sans activité professionnelle, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

² Cf. P. L. BERGER, *The Sacred Canopy...*, op. cit., p. 145-147 ; T. LUCKMANN, op. cit., p. 103.

³ Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 07/12/2010.

à atteindre. Ce caractère transparaît également indirectement chez Yves pour qui l'éveil est un objectif trop lointain. La situation d'Aurélie, au chômage et en difficultés financières permanentes, nous montre que l'éveil est particulièrement difficile d'accès aux pratiquants des classes plus populaires.

L'éveil comme le but subjectif d'un progrès individuel et l'idéal de la réflexivité émotionnelle et éthique, apparaît également chez les pratiquants du bouddhisme tibétain :

« Lama [Nydahl], les enseignants, je vois qu'ils ont atteint quelque chose. Les enseignants traditionnels ne disent pas ce qu'ils ont atteint. Même si ma tâche n'était que d'avoir la patience comme le lama et de résoudre des situations de façon aussi efficace, c'est une motivation suffisante. Les enseignants disent que l'éveil est le développement du plus grand potentiel. Ça me parle même si je n'arrive pas à imaginer ce que ça signifie. »

(Jana)

Pour Jana¹, l'éveil est essentiel comme forme de motivation authentique et affective pour continuer à s'engager dans le bouddhisme, bien qu'elle en garde une idée floue. Cette fluidité est contrebalancée par la concrétisation de la croyance par les maîtres bouddhistes, qui sont supposés incorporer l'éveil dans sa forme idéale. Ils lui fournissent ainsi ses contours sous forme du développement d'un soi holiste plus profond, et d'une réflexivité émotionnelle et éthique.

L'éveil est pour Jana une croyance qui fait partie de sa structure de plausibilité bouddhiste, donnant du sens à son engagement et la motivant sur l'itinéraire de sens vers un but idéal du développement de soi. De surcroît, son incorporation est validée par le sujet authentique qui se retrouve dans l'éveil sans pour autant parvenir à déterminer son sens exact. Chez les pratiquants zen, l'incorporation subjective de la croyance en l'éveil est différente.

3.3. L'éveil comme objectif renouvelable

Les pratiquants du bouddhisme zen s'approprient la croyance en l'éveil conformément à l'enseignement zen qui leur est donné. L'éveil est associé à un moment dans la vie, notamment à un moment liminal de la pratique rituelle, comme l'exprime Marek (République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme zen) :

¹ République tchèque, quarantaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

« L'éveil est véritablement ici et maintenant, dans ce que nous faisons. Chaque zazen [méditation assise] peut et devrait être et d'une certaine manière est l'éveil. L'éveil, c'est chaque moment où on est pleinement conscient, on est pleinement conscient dans notre corps et où on perçoit tout et le fait à cent pour cent. Et s'il ne reste plus rien en plus, je pense que c'est l'éveil. Mais pour qu'on atteigne l'éveil comme l'a fait le Bouddha, il faut être comme ça tout le temps. [...] dans le zazen, lorsqu'on ne fait que, je dis ne fait que, on se concentre à la respiration et à la posture [...], je pense que personne ici [dans le centre] n'est capable d'être entièrement éveillé tout au long de zazen. [...] Et être éveillé durant tout ce qu'on fait, nous pouvons en avoir que des éclairs de cette idée grâce aux éclairs de la présence absolue qui apparaissent durant le zazen. »
(Marek)

Marek associe l'éveil à l'expérience renouvelable de la présence ou de la conscience de soi au quotidien et durant la pratique rituelle¹, conformément à l'enseignement du régime froid du zen. Il l'incorpore grâce à ses expériences. La croyance devient ainsi pertinente puisqu'elle donne du sens au vécu. Grâce à cela, elle intègre son itinéraire de sens individuel, et constitue en même temps un moteur de l'action rituelle et quotidienne pour revivre cette expérience. En tant qu'expérience individuelle et but renouvelable, la croyance en l'éveil marque le développement de soi recherché dans le bouddhisme.

Elle permet également d'approfondir l'expérience de soi. Marek se voit progresser dans sa vie vers un but, tout en l'actualisant. Se dotant d'une telle continuité, il voit son identité de façon holiste comme plus pleine, plus présente, plus accomplie grâce à la conscience de soi et son lien au corps.

La majorité des pratiquants bouddhistes trouve le concept d'éveil pertinent et l'incorpore dans leur itinéraire de sens comme une structure symbolique idéale motivant le développement de soi. Nous avons vu que ce concept s'associe dans l'enseignement bouddhiste à la notion de « nature de bouddha ».

4. La croyance en soi : entre la nature de bouddha et l'ego

Les enseignements bouddhistes apprennent que l'éveil est possible grâce à la « véritable nature », de l'« état de bouddha », de la « nature de bouddha », du « potentiel », de l'« esprit ». Il est son développement ou son actualisation. Les enseignements propagent ainsi l'idée d'un soi holiste plus profond et plus vrai.

¹ Cf. D. L. PRESTON, *op. cit.*, p. 49.

En même temps, les bouddhismes avertissent de l'attachement à « son ego », à un « soi » stable qui est à « dissoudre¹ ».

Plusieurs pratiquants qui se réfèrent à l'un de ces concepts le font spontanément. Il s'agit en effet des croyances qui ne sont pas évoquées par tous.

4.1. Le soi comme expression positive d'un soi religieux

Quelques pratiquants conçoivent la nature de bouddha comme une croyance qui fait partie de leur structure de plausibilité bouddhiste. L'individu découvre ou développe la nature religieuse de son soi surtout grâce à la pratique bouddhiste :

« C'est vrai quand..., quand on fait le zazen [méditation assise], on est complètement entre guillemets "à nu" face à soi-même. On ne peut pas se mentir pendant le zazen. On ne peut pas se tromper soi-même. Il y a toujours la nature profonde de l'homme ou de la femme qui ressort. »
(Frédéric)

Frédéric² doit affronter et accepter son soi authentique, caché dans la vie quotidienne, durant la pratique rituelle. La notion de « nature » lui devient ainsi pertinente. Il l'incorpore rituellement en lui attribuant la valeur positive et réflexive de la conscience et de la connaissance de soi. La notion de nature opère ainsi en tant qu'élément de sa structure de plausibilité qui explique l'expérience de la pratique rituelle, et le pousse en même temps à cette pratique pour l'expérimenter. Notons ici que Frédéric, d'origine populaire, adopte une vision habituellement partagée par les classes moyennes.

Par cette incorporation, Frédéric rend subjective la croyance en la « nature profonde ». Cette subjectivité est également présente dans la conception qu'il a de cette nature. C'est sa nature propre, plus vraie, qui émerge durant la pratique rituelle. Grâce à cette croyance, il affirme une identité holiste. Dans d'autres entretiens, nous rencontrons une version moins positive du soi.

4.2. Le soi comme expression négative d'un soi religieux

La notion d'ego est relativement peu présente dans les discours. Elle apparaît indirectement comme chez Martin (cf. chapitre 4) lorsqu'il exprime le sentiment d'humilité.

¹ Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 08/05/2012, journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 18/08/2012, journal de terrain de la *Diamond Way*, 27/12/2010, journal de terrain de la *Sōtō Zen ČR*, le 16/10/2012.

² France, trentaine d'années, diplôme non renseigné, ouvrier, pratiquant avancé du bouddhisme zen.

C'est aussi une croyance en un soi stable qui est critiquée chez quelques pratiquants du bouddhisme tibétain. L'expérience de Monique¹ montre comment elle a adopté la notion d'ego :

« Je faisais partie du théâtre, il y avait des relations compliquées, il n'y avait pas de maître. Je me suis rendu compte de l'importance de quelqu'un qui dirige, le pouvoir qui passe avant tout ; ego démesuré, moi aussi, j'ai eu cet ego. J'étais dans ce petit ego-là, dans cette illusion, mais pour faire du théâtre, il faut avoir beaucoup d'humilité, je m'en suis rendu compte. »

(Monique)

Pertinent grâce à sa capacité explicative d'une expérience vécue, le concept d'ego est incorporé rapidement au début de l'engagement bouddhiste de Monique, à la suite d'un conflit personnel avec ses collègues d'une compagnie de théâtre. La situation de conflit est perçue comme le résultat de son attachement à l'ego qui la fait souffrir. Sa croyance en l'ego apparaît comme une connaissance réalisée, celle d'un soi subjectif, mais négatif.

En même temps, cette incorporation lui permet de prendre une distance par rapport à une situation douloureuse et d'envisager la transformation de l'égoïsme à une émotion morale d'humilité², à savoir une réévaluation morale du rapport émotionnel envers soi par rapport aux autres. Le discours sur l'ego devient ainsi un récit identitaire sur ce que l'individu n'est pas.

C'est grâce à la pratique bouddhiste que Monique va changer sa vision de soi : « Je me suis sentie blessée dans mon ego et j'ai eu besoin de le guérir. » La croyance en l'ego la conduit à pratiquer pour le dissoudre et adapter une conception plus positive de soi : « J'apprends à connaître mes pensées. [...] Mieux me connaître, ça m'a aidé la pratique. [...] Tout le monde a l'état de bouddha, mais là, on le voit [avec cette pratique, on voit cet état], on arrive à le lier à la pratique. » Elle découvre son véritable soi à l'aide du bouddhisme, un soi subjectif mais cette fois-ci positif.

En évoquant les croyances de la nature de soi et d'ego, les pratiquants bouddhistes affirment leur pertinence par rapport à leur vécu ou leur expérience de la pratique rituelle. La vision négative de soi à travers l'ego se transforme en une vision positive du soi idéal dont l'expérience est à maintenir et à poursuivre.

¹ France, cinquantaine d'années, baccalauréat, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

² J. HAIDT, « The Moral Emotions », dans R. J. DAVIDSON – K. R. SHERER – H. H. GOLDSMITH (dir.), *Handbook of Affective Sciences*, New York, Oxford University Press, p. 859-865.

5. Les croyances dans la culture de consommation

Les croyances en la réincarnation, le *karma*, l'éveil, l'ego ou la nature de bouddha partagent plusieurs éléments communs que nous souhaitons systématiser dans le présent sous-chapitre. En même temps, nous constatons qu'elles ne se développent pas en-dehors du contexte social. En prenant en compte la culture de consommation, nous souhaitons d'abord révéler les nouvelles formes d'expressions de croyances qui lui sont rattachées, puis de dégager les caractéristiques des croyances bouddhistes propres à cette culture.

5.1. Les croyances non religieuses

Pour comprendre de nouvelles formes de croyances dans la culture de consommation, nous proposons d'étudier deux types de représentations différentes, celles qui se veulent indéterminées et celles qui proposent du contenu concret dans un contexte commercial.

5.1.1. Les croyances dans le festival *Burning Man*

Le *Burning Man* est un grand festival qui se déroule chaque année dans le désert du Nevada aux États-Unis¹. Il se veut être un festival artistique dont l'organisation et le déroulement dépendent du travail bénévole de l'ensemble des participants. Tout au long du festival, ces derniers poursuivent différents projets artistiques dans des groupes plus restreints au sein d'une ville temporaire. Au moment de son achèvement, ils se rassemblent autour d'un grand feu dans lequel le mannequin d'un homme symbolisant le festival est brûlé.

Sans entrer dans les détails de ce festival, nous tenons cependant à mentionner les principales croyances qui l'imprègnent. Contrairement aux doctrines religieuses, nous n'y trouvons pas de croyances institutionnalisées. Ses organisateurs promeuvent d'ailleurs l'idée que l'expérience prime sur la croyance. Mais en même temps, ils conçoivent l'évènement en termes religieux en attribuant à la ville construite lors du festival une « géométrie sacrée » (en anglais : « *sacred geometry* »), volontairement inspiré du phénoménologue des religions

¹ F. GAUTHIER, « The Enchantments of Consumer Capitalism... », *op. cit.*, p. 143-158.

Mircea Eliade : le mannequin marque par exemple le centre cosmique en tant qu'« axis mundi¹ ».

Ce qui est caractéristique pour les participants, c'est l'indéterminisme du sens de l'évènement. Il leur permet d'associer la participation à ce qu'ils croient être le sens subjectif. Mais comme le montre Gauthier dans son étude sur le festival, les témoignages se rejoignent en mettant en avant leur expérience et le sentiment d'exister en tant que communauté. Ils veulent voir dans leur participation l'expression de la transformation du soi, de la réalisation de soi et de l'authenticité qui marquent leur identité, les valeurs et les codes de la culture de consommation comme le soutient lui-même Gauthier.

5.1.2. Les mythologies des stratégies de marque (« *branding* »)

Une autre forme des représentations propres à la culture de consommation sont celles associées à la promotion marchande. Pour le spécialiste du marketing Douglas Atkin, les entreprises proposent de nouvelles formes de « croyances² ». On peut parler de « mythologies » dans leurs stratégies de *branding*³. Il s'agit des récits portant sur la marque : ses origines, ses valeurs, ses événements importants et sur l'usage des produits de la marque. Les marques mettent ainsi en œuvre une « narration⁴ » (en anglais :« *storytelling* ») avec représentations qui apportent du sens à ceux qui décident d'y adhérer⁵. L'adhésion n'est en effet pas automatique et dépend de la « confiance⁶ », à savoir, d'une forme de croyance.

Il nous faut d'abord éclaircir le concept de *branding*. Au XIXe siècle, depuis les débuts du marketing, la promotion commerciale des entreprises se développe dans d'autres organisations telles que les musées, les universités, les associations, et même parmi les individus, qui se dotent progressivement de l'identité organisationnelle sous la forme d'une marque⁷. Le marketing évolue donc vers un ensemble des stratégies de marque, désigné en anglais *branding*, incluant aussi les pratiques de distribution, de communication ou d'art de la conception⁸. Pour Lury, la marque s'impose comme l'intermédiaire entre les producteurs et

¹ *Ibid.*, p. 143.

² D. ATKIN, *The Culting of Brands. When Customers Become True Belivers*, New York, Portfolio, 2004.

³ A. M. MUNIZ JR. – T. C. O'GUINN, « Brand Community », *Journal of Consumer Research* 27/4 (2001), p. 422.

⁴ K.-U. HELLMANN, « Sociologie značky » (přel. z němčiny par B. Bušová), dans P. ZAHŘADKA (dir.), *Spotřební kultura. Historie, teorie a výzkum*, Praha, Academia, 2014, p. 245.

⁵ A. M. MUNIZ, JR. – T. C. O'GUINN, *op. cit.*, p. 421 ; A. ARVIDSSON, *op. cit.*, p. 43 ; D. ATKIN, *op. cit.*, p. xiv.

⁶ K.-U. HELLMANN, *op. cit.*, p. 233.

⁷ A. ARVIDSSON, *op. cit.*, p. 2-3 ; C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 139-146.

⁸ *Ibid.*, p. 143-144.

les consommateurs et au sein de l'entreprise ; elle devient ainsi un médium¹. Elle est un moyen qui met en place « une relation continue » (en anglais: « *an ongoing relationship* ») entre le producteur et le consommateur². Pour le sociologue Adam Arvidsson, le *branding* est une pratique discursive qui vise le profit grâce à l'activité de consommateur à travers et avec la marque³.

Pour saisir les représentations transmises par le *branding*, nous commençons par sa logique propositionnelle⁴. Les représentations ciblent des désirs et des émotions pour attirer les consommateurs et pour encourager leur attachement⁵. Contribuant à la construction des communautés⁶, la stratégie de marque vend de l'expérience avec la marchandise⁷ :

« Les produits issus de la stratégie de marque sont des marchandises basées sur l'expérience. [...] les marques ne fournissent pas autant des expériences toutes prêtes, mais elles offrent leur production, ou leur co-création, ou d'ailleurs, les formes plus durables des valeurs d'usage immatérielles comme l'identité ou la communauté⁸. »

Elle se rapporte aux besoins individuels et aux façons de vivre⁹ et propose un moyen d'expérimenter le soi différemment¹⁰. Nous pouvons ainsi résumer que les marques opèrent comme intermédiaires pour le développement d'une identité à travers la promotion de valeurs, pour celles sur lesquelles se porte notre intérêt : le choix personnel, les émotions, l'expérience, la créativité et la réalisation de soi¹¹.

De leur côté, les individus achètent des produits pour assouvir leurs besoins pragmatiques. Ce n'est que progressivement que les individus créent une adhésion à la marque susceptible de développer un sentiment identitaire, voire collectif¹². Ils incorporent au fur et à mesure les histoires de la marque qui encourage leur expérience de consommateurs. Ils partagent également les expériences de son usage qui donnent le sens à leur attachement à la marque.

Les croyances non religieuses dans la culture de consommation continuent à remplir leur rôle de fournisseurs de sens subjectif et authentique, en proposant l'identification, les expériences et la réalisation de soi à ceux qui choisissent d'y adhérer. Leur contenu est en même temps plus ou moins régulé et déterminé.

¹ *Ibid.*, p. 136.

² *Ibid.*, p. 151.

³ A. ARVIDSSON, *op. cit.*, p. 41-43.

⁴ C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 159.

⁵ A. ARVIDSSON, *op. cit.*, p. 58, 73-74.

⁶ *Ibid.*, p. 6

⁷ Cf. D. ATKIN, *op. cit.*

⁸ « *Branded goods are experiential commodities. [...] brands do not so much provide ready made experiences, as much as they enable the production, or co-creation, of an experience, or, for that matter, more enduring forms of immaterial use-values, like identity and community.* » (A. ARVIDSSON, *op. cit.*, p. 35, traduction personnelle).

⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰ *Ibid.*, p. 68

¹¹ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 45.

¹² A. M. MUNIZ, JR. – T. C. O'GUINN, *op. cit.*

5.2. Les croyances bouddhistes dans la culture de consommation

5.2.1. Les croyances comme connaissances incorporées

Si nous résumons nos données sur les croyances des pratiquants bouddhistes, nous constatons que ces pratiquants se servent relativement peu du registre des croyances pour parler de leur rapport aux concepts bouddhistes sélectionnés. Ils préfèrent le biais rationnel du « c'est logique », ou affectif de « cela me plairait », « ça me parle » ; la consonance visuelle par « c'est clair », « je vois », ou la réalisation par l'expérience à travers les expressions que « c'est devenu naturel » et « je m'en suis rendu compte ». Les croyances bouddhistes se présentent ainsi comme vérifiables par l'autorité du sujet lui-même et relevant du domaine de l'expérimentable, voire du savoir. Il n'est donc pas possible de les classer du point de vue du croire défini par Hervieu-Léger, comme justement inaccessible à la vérification et à l'expérimentation.

Cependant, le registre des croyances n'est pas complètement absent puisque les notions de réincarnation, de *karma*, d'éveil, d'ego ou de nature de bouddha font aussi l'objet de « croyance » et de « confiance » et elles sont parfois présentées comme les idéaux à atteindre ou à réaliser. Sans pouvoir être soumises à une analyse raisonnée de façon objective, elles remplissent ainsi la définition des croyances religieuses proposée par Lemieux. Pour ce sociologue des religions, les croyances sont des éléments de langage, des « énoncés » qui ne sont pas « vérifiables par les moyens normaux de la raison, mais mobilisateurs pour les sujets qui les mettent en scène¹ ». Cette définition n'oppose pas les croyances au savoir en considérant que des croyances peuvent, comme des savoirs, se trouver dans différentes formes d'imaginaire. Les savoirs représentent une version de l'institutionnalisation de la croyance – « de l'énonciation par laquelle le sujet s'implique dans le croire » qui est une réponse à l'« altérité² » – par rapport à l'impératif de la connaissance. Les croyances y figurent en tant qu'une modalité des savoirs. Elles apparaissent ainsi comme des énoncées sur le croire qui se dit (est énoncé par le sujet) et qui se fait (mobilise le sujet) en reconnaissant une altérité au sujet. Comme telles, elles peuvent être étudiées en tant qu'objets sans recouvrir entièrement l'espace de la croyance. La croyance peut être institutionnalisée dans des savoirs en fonction de la connaissance, dans des valeurs en

¹ R. LEMIEUX, « Les croyances. Nébuleuse ou univers organisé ? », dans R. LEMIEUX – M. MILOT (dir.), *op. cit.*, p. 60 ; R. LEMIEUX, « Histoires de vie... », *op. cit.*, p. 228-229.

² R. LEMIEUX, « Les croyances... », *op. cit.*, p. 52.

fonction de la morale ou dans des croyances religieuses formulées par l'Église ou par un groupe religieux. Par conséquent, nous nous accordons avec Berger et Luckmann dont le regard place des croyances au sein de la sociologie des connaissances tout en gardant leur caractère particulier. Les croyances sont des connaissances que l'individu apprend des enseignements bouddhistes et qu'il met à l'épreuve d'une validation personnelle, soit en en faisant des croyances ou des formes de savoirs.

En cohérence avec le religieux-vécu, elles sont secondaires par rapport aux pratiques religieuses¹. Elles sont moins souvent mentionnées que les pratiques religieuses et les pratiquants leur accordent moins d'importance. Leur validation est de plus en plus contrainte. Nous constatons en effet une individualisation dans l'incorporation des croyances². Les pratiquants revendiquent indirectement le choix de les adopter ou non³, ce qui reflète la valeur de choix de la culture de consommation⁴.

Cette incorporation se fait par l'expérience. Faisant partie du religieux-vécu, les croyances bouddhistes doivent être expérimentées⁵ pour être incorporées. Elle est d'autant plus forte qu'elle se fait par la pratique rituelle, ce qui valide leur importance dans le religieux-vécu⁶. La sociologue israélienne Pagis confirme le rôle de la pratique rituelle dans l'incorporation de concepts bouddhistes abstraits⁷. La place cruciale du corps dans la sociologie des connaissances est étudiée à partir des années 1980⁸. Pour les sociologues comme Gabriel Ignatow, l'assimilation des connaissances n'est pas détachée du corps, « la connaissance est fondamentalement corporelle⁹ ».

Leur incorporation n'advient que progressivement et non pas nécessairement de façon orthodoxe. Si les pratiquants avancés font souvent preuve d'orthodoxie en incorporant des croyances bouddhistes¹⁰, d'autres n'adoptent pas nécessairement les croyances avec un contenu enseigné par l'organisation ou de façon très précise.

Adoptées souvent progressivement en fonction de l'avancement dans la pratique rituelle, les croyances sont incorporées dans un processus, ce que soulignent les sociologues des religions¹¹. Pour sa part, la sociologue des religions britannique Day dans

¹ « [...] religion-as-lived is based more on such religious practices than on religious ideas or beliefs » (M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, op. cit., p. 15, traduction personnelle). Cf. aussi P. HEELAS – L. WOODHEAD et al., op. cit., p. 83.

² Cette individualisation est aussi attestée aussi dans d'autres enquêtes sur les croyances, voir R. LEMIEUX, « Bricolage et itinéraires de sens » ; R. LEMIEUX, « Les croyances... », op. cit., p. 65.

³ Cf. F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », op. cit., p. 98.

⁴ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 10-11.

⁵ Cf. M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, op. cit., p. 13 ; P. HEELAS – L. WOODHEAD et al., op. cit., p. 83. Voir aussi V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 138-139 ; F. CHAMPION, « La nébuleuse mystique-ésotérique... », op. cit., p. 31.

⁶ Cf. M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, op. cit., p. 15.

⁷ M. PAGIS, « From Abstract Concepts... », op. cit., p. 469-489.

⁸ L. W. BARSALOU, « Grounded Cognition », *Annual Review of Psychology* 59 (2008), p. 617-645 ; G. IGNATOW, « Theories of Embodied Knowledge. New Directions for Cultural and Cognitive Sociology ? », *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37/2 (2007), p. 115-135.

⁹ « [...] knowledge is fundamentally "embodied" » (G. IGNATOW, op. cit., p. 121, traduction personnelle).

¹⁰ Cf. L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, op. cit., p. 229.

¹¹ Cf. aussi R. LEMIEUX, « Histoires de vie... », op. cit., p. 190.

son étude sur les croyances en Grande-Bretagne¹, formule cette conception en termes de « faire la croyance » (en anglais : « *doing belief* ») et « défaire la croyance² » (en anglais : « *undoing belief* »). Comme forme de performance, la croyance contient également une dimension temporaire. Elle peut se modifier durant la vie et en fonction des contextes. Lemieux caractérise cette situation des croyances de « provisoire³ ».

Ce caractère individuel et processuel de l'incorporation des croyances et l'existence de l'indéterminisme de sens⁴ montrent que les pratiquants d'un groupe ne partagent pas nécessairement les mêmes croyances, contrairement à la proposition faite par Durkheim⁵. Pour ce sociologue français, les croyances partagées permettent une pratique religieuse commune dans le but de la cohésion sociale. Mais le religieux-vécu de la culture de consommation exige beaucoup moins le partage dogmatique de toutes les croyances. Gauthier montre que l'indéterminisme de sens est l'une des caractéristiques de la religiosité dans la culture de consommation, laissant la place aux interprétations subjectives et aux affirmations d'authenticité⁶. De cette façon, les sujets pratiquants peuvent être orthopraxiques sans être immédiatement orthodoxes⁷.

5.2.2. Les croyances subjectives et identitaires

Les croyances bouddhistes incorporées sont des croyances intramondaines. Berger et Luckmann proposent de considérer le tournant émotionnel et moral des croyances religieuses par rapport à la sécularisation et l'individualisation des croyances⁸. C'est de cette façon que les croyances sont amenées sur terre à travers le processus de l'intramondanisation⁹. Mais c'est l'explication d'Illouz¹⁰ sur la culture psychologique qui donne un cadre plus plausible à leur psychologisation. Elle montre que cette psychologisation concerne l'ensemble de la culture en s'ancrant surtout dans les classes moyennes. Cette culture psychologique se renforce par la suite dans la culture de consommation. Le contenu des croyances bouddhistes dépend ainsi du contexte social et du milieu social¹¹. Hoggart

¹ A. DAY, « Propositions and Performativity. Relocating Belief to the Social », *Culture and Religion* 11/1 (2010), p. 23.

² *Ibid.*, p. 23.

³ Voir aussi R. LEMIEUX, « Les croyances... », *op. cit.*, p. 78.

⁴ Cf. les études sur la religiosité chrétienne résumées chez F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 97.

⁵ É. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 82, 95-96.

⁶ F. GAUTHIER, « The Enchantments of Consumer Capitalism... », *op. cit.*, p. 156-157.

⁷ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 99. Dans l'étude de Day sur les croyances contemporaines en Grande-Bretagne, il serait possible de regarder l'orthopraxie elle-même comme une forme de croyance « performative », la croyance en train de se faire par le rituel sans être exprimée verbalement (Cf. A. DAY, « Propositions and Performativity... », *op. cit.*, p. 16).

⁸ P. BERGER, *The Sacred Canopy...*, *op. cit.*, p. 145-147 ; T. LUCKMANN, *op. cit.*, p. 103.

⁹ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 97-98.

¹⁰ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*

¹¹ Cf. A. DAY, « Propositions and Performativity... », *op. cit.*, p. 14-17.

constate d'ailleurs pour les classes populaires plutôt une croyance au « Paradis » qui est « un lieu de consolation et de la récompense », accentuant le caractère extra-mondaine des croyances chrétiennes¹. Cette observation est partagée par les sociologues Maryam Ben Salem et François Gauthier dans leur étude des femmes musulmans défavorisées croyant à la gratification dans la vie après la mort².

Ce caractère psychologisé des croyances centrées sur le quotidien facilite également leur incorporation subjective parce qu'elles ne contredisent pas le discours psychologisant ambiant. En effet, leur régulateur n'est plus une institution ou un groupe religieux, mais le sujet lui-même. L'incorporation se fait en les rapportant au sujet pris dans son ensemble : par rapport à ses besoins et à ses expériences de la vie quotidienne et liminales, et à son originalité pour l'exprimer et la refléter³. En même temps, les croyances se rapportent aussi aux expériences dans lesquelles la subjectivité se construit progressivement. Une fois de plus, le bouddhisme se montre exemplaire de ce que Heelas et Woodhead *et al.* appellent la spiritualité de la vie subjective⁴, à savoir celle qui valorise le sujet comme autorité et centre d'intérêt religieux. Les croyances permettent ainsi d'améliorer la vie subjective tout en contribuant au bien-être des autres dans un subjectivisme relationnel. Les croyances bouddhistes reflètent donc la culture d'authenticité et d'expressivité radicalisées dans la culture de consommation⁵.

La subjectivité de l'incorporation est surtout présente dans l'approche des croyances. Il est moins question d'affirmations sur la réalité – les constats comme « je crois en la réincarnation » – que d'actes. Les croyances contiennent une dimension de l'action, ce que de Certeau définit comme l'« acte de croire », à savoir « de ce que le locuteur (individuel ou collectif) fait de l'énoncé qu'il affirme croire⁶ ». Pour Day, il est donc nécessaire d'observer leurs usages⁷, leurs fonctions⁸ et à quoi elles servent. Les croyances sont pour cette sociologue des performances créatives⁹.

Nous nous apercevons de ce caractère performatif dans le processus de l'incorporation. Il dépend de la perception des croyances par rapport à leur pertinence dans le sens de leur efficacité¹⁰. Comme l'exprime Lemieux dans les années 1990 à propos des croyances des Québécois, les croyances sont adoptées en fonction de leur « utilité » dans la

¹ R. HOGGART, *op. cit.*, p. 160-161.

² M. BEN SALEM – F. GAUTHIER, « Téléprédication et port du voile en Tunisie », *Social Compass* 58/3 (2011), p. 323-330.

³ Cf. M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 137.

⁴ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*

⁵ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 103-104.

⁶ M. DE CERTEAU, « L'institution du croire... », *op. cit.*, p. 61.

⁷ A. DAY, « Propositions and Performativity... », *op. cit.*, p. 16.

⁸ A. DAY, *Believing in belonging...*, *op. cit.*, p. 167-169.

⁹ A. DAY, « Propositions and Performativity... », *op. cit.*, p. 18-25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10 ; F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 97 ; R. LEMIEUX, « Les croyances... », *op. cit.*, p. 77-78 ; R. LEMIEUX, « Histoires de vie... », *op. cit.*, p. 201 ; M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, *op. cit.*, p. 15.

vie quotidienne et répondent à des besoins définis subjectivement¹. Elles deviennent incorporées en tant que réalité subjective si l'individu les trouve symboliquement efficaces pour sa vie. Les croyances bouddhistes permettent et encouragent l'amélioration de soi et de la vie subjective². Elles ont le pouvoir de faire agir le sujet comme le constate Lemieux³. Leur incorporation est une question de valeur du pragmatisme identitaire et psycho-subjectif, de progrès et de réalisation de soi, contrairement aux croyances déterministes des classes populaires signalées par Hoggart ou aux croyances à l'interventionnisme d'une entité extérieure observées par Köhrsen. Par ailleurs, ces valeurs caractérisent la culture de consommation.

Cette efficacité repose principalement sur l'expérience de la vie quotidienne et liminale de la pratique rituelle⁴. Lemieux dit à ce sujet que les croyances sont des faits de langage sur l'expérience, ce sont « des énoncés produits par des interlocuteurs en situation concrète de croyants, amenés à dire quelque chose de leur expérience⁵ ». Pour cet auteur, c'est le vécu qui est un gage de la vérité de la croyance contemporaine parce qu'« on ne peut contester une expérience⁶ » : « On conçoit donc très bien qu'on puisse adhérer à de telles réalités même si on ne peut pas les expliquer, même si elles dépassent les possibilités actuelles de la compréhension logique⁷. » L'expérience fait d'une croyance une évidence, elle l'enracine dans le réel. De plus, elle lui donne le « statut de vraisemblable », c'est-à-dire qu'elle permet le partage des croyances⁸. En même temps, l'expérience n'exclut pas l'adoption d'une croyance institutionnalisée : « [O]n accepte les propositions des institutions *dans la mesure* où elles s'avèrent croyables à l'expérience⁹. » Cette importance de l'expérience est l'une des caractéristiques clés de la culture de consommation. Ainsi, dans cette culture, les croyances se basent sur l'autorité subjective et celle de l'expérience.

Leur caractère subjectif correspond également au fait que les croyances deviennent parfois explicitement des affirmations sur soi, sur son identité, et se présentent comme des éléments de l'itinéraire de sens dans leur dimension du récit identitaire¹⁰. La performativité des croyances crée même l'identité : « [L]a croyance non seulement reflète l'identité, mais elle fait naître une identité désirée¹¹. » Dans la culture de consommation obsédée par l'identité, il n'est donc pas étonnant que les croyances opèrent la même logique identitaire.

¹ R. LEMIEUX, « Histoires de vie... », *op. cit.*, p. 208.

² Il est toutefois possible que le « dire » et le « faire » se déconnectent dans des croyances contemporaines, ce qui explique pourquoi Yves peut croire en l'éveil sans l'associer à son agir (cf. R. LEMIEUX, « Les croyances... », *op. cit.*, p.79).

³ *Ibid.*, p. 60, 79-82 ; R. LEMIEUX, « Histoires de vie... », *op. cit.*, p. 209.

⁴ Cf. F. GAUTHIER, « The Enchantments of Consumer Capitalism... », *op. cit.*, p. 150.

⁵ R. LEMIEUX, « Les croyances... », *op. cit.*, p. 55.

⁶ R. LEMIEUX, « Histoires de vie... », *op. cit.*, p. 211-212.

⁷ *Ibid.*, p. 213.

⁸ *Ibid.*, p. 213-217.

⁹ *Ibid.*, p. 214. Les virtuoses bouddhistes l'ont d'ailleurs compris en présentant leur enseignement comme sujet à la validation individuelle par l'expérience et en privilégiant dans leurs discours l'orthopraxie à l'orthodoxie.

¹⁰ A. DAY, « Propositions and Performativity... », *op. cit.*, p. 19.

¹¹ « [...] it not only reflects but also brings into being the desirable identity » (*Ibid.*, p. 19, traduction personnelle).

Mentionnée précédemment comme une caractéristique cruciale de la croyance, la dimension religieuse d'altérité se trouve au-delà de la dimension idéale de certains concepts dans la conception de soi holiste. Les croyances ancrent le sujet dans une temporalité infinie et dans la profondeur, comme une quête d'altérité tout en reportant sur cette altérité¹.

En même temps, la temporalité de soi est centrée sur le présent. Bauman parle à ce sujet de l'aspect « pointilliste » de la culture de consommation², en reprenant le concept de « temps pointilliste » de Maffesoli³. Il s'agit de l'importance du moment présent qui s'éternise en se renouvelant constamment. C'est aussi la temporalité d'un recommencement possible que nous retrouvons dans la croyance en la réincarnation. Comme le constate Bauman, la culture de consommation propose continuellement de nouveaux débuts¹. Toutefois, les croyances au *karma* ou à la réincarnation contrebalancent cette temporalité en proposant une prolongation du soi immédiat.

Une nouvelle fois, le pragmatisme, l'importance accordée à l'expérience, l'identité avec l'authenticité, et le progrès qui apparaissent à travers les différentes croyances dans la culture de consommation. Mais ce sont également ces éléments qui donnent aussi un sens propre à cette culture de consommation. Les croyances bouddhistes les reproduisent. Elles se trouvent donc interprétées en fonction du contexte culturel pour correspondre aux besoins des individus et des groupes vivant dans ce contexte.

Pour les pratiquants bouddhistes, les croyances en la réincarnation, au *karma*, à l'éveil, la nature de bouddha ou l'ego relèvent du domaine des connaissances et ne s'opposent pas au savoir. Ils ne les adoptent pas obligatoirement. L'adoption se fait individuellement par une progressive incorporation. Elle n'aboutit pas non plus nécessairement aux contenus orthodoxes. La condition de ce processus réside dans la pertinence des croyances, vérifiée par rapport au vécu et à l'expérience liminale de la pratique rituelle. Une fois incorporées, les croyances apportent des explications ou donnent du sens à l'existence en tant qu'éléments de la structure de plausibilité. Elles motivent parallèlement l'action vers la transformation de soi. Ce sont des croyances subjectives basées sur l'expérience et relevant du subjectivisme relationnel de la transformation émotionnelle et éthique. Elles influencent aussi le regard individuel de soi, des autres et du monde. En tant que croyances, elles donnent la place à l'altérité, au caractère idéal ou au soi holiste. Leur place secondaire par rapport aux pratiques rituelles, leur forte dimension subjective basée sur l'expérience qui participe à leur incorporation et à leur validation, leur attachement à l'identité et aux valeurs de pragmatisme, d'efficacité et de progrès en font des

¹ R. LEMIEUX, « Les croyances... », *op. cit.*, p. 52-60.

² Z. BAUMAN, *Consuming Life*, *op. cit.*, p. 32-35.

³ M. MAFFESOLI, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes : essai*, Paris, Denoël, 2000.

moyens d'expression du soi authentique à la recherche de sens dans la culture de consommation.

Un autre facteur que les pratiquants choisissent dans leur rapprochement vers le bouddhisme et qui caractérise le style de vie bouddhiste, est l'aspect matériel et visuel, voire esthétique du religieux-vécu bouddhiste.

¹ Z. BAUMAN, *Consuming Life*, *op. cit.*, p. 100-101.

Chapitre 7 De l'intérêt pour la symbolique au rapport esthétique du bouddhisme

Dans les chapitres précédents, nous avons pu constater que les organisations bouddhistes transmettent leur doctrine bouddhiste dans les lieux de pratique, en soignant leur intérieur alors que l'extérieur semble moins ou pas du tout marqué matériellement. C'est la discrétion de l'espace public qui y est privilégiée. En ce qui concerne l'intérieur de ces lieux, les objets bouddhistes qui s'y trouvent matérialisent l'appartenance à une forme de bouddhisme. Ils servent aussi d'objets esthétiques pour évoquer une ambiance plaisante. De plus, divers images et objets sont aussi mobilisés lors des pratiques rituelles pour accompagner les techniques du corps dans leur dimension psychologique, comme les visualisations, ou physique, comme les instruments de musique. Nous pouvons considérer ces images et ces objets comme des symboles bouddhistes matériels et immatériels qui constituent pour l'anthropologue français Mauss une forme de représentation classée à côté des croyances¹.

Sur notre terrain d'étude, ces symboles se manifestent selon trois régimes émotionnels : le régime émotionnel tiède fait de couleurs naturelles de la *Sōka-gakkai*, le régime émotionnel chaud du bouddhisme tibétain où dominant des couleurs chaudes et l'évocation du bonheur, le régime émotionnel froid du bouddhisme zen qui se distingue en privilégiant les couleurs noires et blanches et l'émotion de calme.

Comme pour les autres aspects bouddhistes, les pratiquants sont progressivement socialisés à travers ces symboles et se les approprient subjectivement. L'objectif de notre présent chapitre est d'étudier la justification de leur choix du bouddhisme par rapport à sa dimension symbolique. Nous analyserons ensuite l'usage des symboles, notamment dans leur version matérielle², puis poursuivrons avec l'étude de l'appropriation des symboles bouddhistes matériels dans les espaces privé et public. Enfin, nous interrogerons les observations se rapportant aux symboles et entreprendrons une approche esthétique du bouddhisme dans le cadre de la culture de consommation.

¹ M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*. Avertissement de D. Paulme, Paris, Payot, 1967², p. 245.

² Pour la question de la conception historique du bouddhisme en tant que religion philosophique sans aspect matériel, voir l'analyse de Lopez sur la transition effectuée au XIXe siècle entre la conception occidentale du bouddhisme en tant qu'idolâtrie tournée vers la vénération des choses, et le bouddhisme comme philosophie (D. S. LOPEZ JR., « From Stone to Flesh », dans D. HOUTMAN – B. MEYER [dir.], *Things. Religion and the Question of Materiality*, New York, Fordham University Press, 2012, p. 77-89).

1. La symbolique comme reflet d'un choix personnel

Lorsque les pratiquants bouddhistes abordent le sujet de la symbolique bouddhiste dans leur choix du bouddhisme, il s'agit souvent de comparaisons avec d'autres symboliques bouddhistes en termes esthétiques. Rappelons l'expérience d'Annie¹ (chapitre 4) qui nous précise au sujet de son expérience collective dans un centre du bouddhisme tibétain qu'elle a « retrouvé de la couleur, de la convivialité » contrairement à l'« austérité » du bouddhisme zen. Ce jugement valide également le choix du bouddhisme par rapport à sa dimension symbolique. Annie veut ainsi montrer la validation authentique d'un autre aspect de l'engagement bouddhiste, tout en suivant le régime émotionnel chaud de la symbolique bouddhiste dans lequel elle est socialisée par ses lectures.

Mais cette symbolique est au départ une esthétique exotique parce qu'elle l'associe à l'« Orient » qui l'attire par ses vêtements avec « des paillettes, de jolies couleurs » déjà au moment de son adolescence. En évoquant sa dimension visuelle, Annie transforme la symbolique exotique en esthétique.

En revanche, Pavel² (chapitre 3) refuse ce régime chaud à travers son discours sur les lieux et les pratiques rituelles du bouddhisme tibétain : il se révolte contre le « style » trop coloré et esthétiquement surchargé (« comme en Inde, très multicolore »), en lui préférant la symbolique zen (« le style japonais me plaît »). Il retrouve donc le plaisir dans l'« austérité zen », les « couleurs blanches des murs » ou dans le « vêtement noir ». Au temple en France, le jardin japonais lui plaît également. Au début de son engagement, Pavel fait allusion au plaisir visuel face aux objets bouddhistes. Il associe le choix du bouddhisme à une évaluation explicitement esthétique dans laquelle les symboliques indiennes et japonaises deviennent objets de considérations stylistiques. En même temps, nous savons qu'il avait aussi déjà été socialisé par ses lectures et sa culture médiatique au régime émotionnel froid du bouddhisme zen.

Nous avons également rencontré des pratiquants qui affirment que le choix du bouddhisme est pour eux surtout un choix esthétique. Ce point est rendu plus explicite par Christophe, pratiquant zen débutant d'une quarantaine d'années, qui, en échangeant avec nous à propos du bouddhisme zen, nous apprend que le choix du bouddhisme correspond principalement à l'appréciation de la symbolique bouddhiste en termes de préférences esthétiques. Voici l'extrait de notre journal de terrain où nous avons noté l'échange en question :

¹ France, quarantaine d'années, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

² République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen.

Christophe est venu au *dōjō* [centre] pour méditer. Il aime la simplicité dans le *dōjō*, parce qu'il n'y trouve que des choses nécessaires, pas d'accessoires qui ne servent à rien comme chez les Vietnamiens, et même les Tibétains qui en ont moins. En commentant ces différences, il nous affirme : « C'est en effet une question de goût¹. »

Le plaisir esthétique prime chez Christophe dans son choix du bouddhisme. La culture matérielle d'un centre bouddhiste est transformée en esthétique bouddhiste et contrairement à la culture tibétaine, le dépouillement de la culture japonaise est apprécié.

Plusieurs pratiquants ne procèdent pas aux comparaisons avec d'autres types de bouddhismes tout en conservant une approche esthétique dans le choix du bouddhisme qu'ils font. C'est le cas pour Damien² :

« [P]our le folklore un peu japonais qui est derrière, c'est une bêtise, je le sais, mais ça te donne l'impression que c'est plus authentique, parce que tu fais comme ils le font eux. [...] Les idéogrammes, je trouve ça plutôt joli, tout ce qui a trait à la calligraphie, c'est quelque chose que j'aime beaucoup, j'en fais pas moi-même, j'aime beaucoup les estampes japonaises, j'aime beaucoup la calligraphie en général, je trouve que c'est élégant. »

(Damien)

C'est la dimension esthétique qui confirme le choix du bouddhisme comme authentique, parce que son choix s'appuie sur les sentiments subjectifs et esthétiques qui préexistent dans l'intérêt que Damien porte au bouddhisme. Cette appréciation esthétique répond à des considérations distinctives de raffinement³, aux « goûts de luxe⁴ », que l'on trouve dans les expressions de goût des classes plus favorisées, en même temps qu'est dénigrée à travers l'usage du mot « folklore » la symbolique matérielle japonaise pour ses caractères exotiques, pittoresques et populaires.

Tout en rendant esthétique la symbolique exotique japonaise, Damien lui attribue la valeur de justification traditionnelle du bouddhisme choisi. Mais ce rôle attribué à la symbolique bouddhiste est relativement peu présent dans les discours des pratiquants.

Même si nous retrouvons encore des jugements esthétiques chez d'autres pratiquants, ces derniers ne semblent jouer qu'un rôle secondaire dans leur choix de la forme de bouddhisme. Ainsi, Danielle⁵, pratiquante du bouddhisme tibétain, affirme un goût pour le distingué du bouddhisme zen :

¹ Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 11/04/2012.

² France, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme zen.

³ P. BOURDIEU, *La distinction...*, op. cit., p. 546.

⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁵ France, soixantaine d'années, master, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

« [L]es temples tibétains, tellement chargés avec tous ces *thangkas* [peintures bouddhistes], offrandes, bols, tout ça, moi, c'est pas ce qui m'émeut le plus. Pour moi, à la limite..., moi, je préfère l'austérité et le minimalisme zen, vraiment, du point de vue esthétique, je préfère. »
(Danielle)

Barbara¹, pratiquante du bouddhisme zen, dit même au sujet du vêtement rituel zen : « Je suis européenne, tchèque, les fringues [intonation péjorative] noires [*kimono*] m'énervent. »

Par ailleurs, les pratiquants bouddhistes de la *Sōka-gakkai* mentionnent peu la validation de la symbolique au début de leur pratique, vraisemblablement faute d'un lieu de pratique institutionnalisé.

Nous observons par conséquent que les pratiquants évaluent esthétiquement la symbolique bouddhiste des pratiques rituelles et des lieux de pratique qu'ils choisissent de fréquenter. Son caractère exotique est défini en termes de beauté. Ce jugement positif est susceptible d'encourager leur participation sans qu'elle soit nécessairement amoindrie par une opinion plus mitigée.

Même si ces appréciations restent secondaires, elles sont présentes dans les discours des pratiquants. Si nous prenons en compte l'étude de Köhrsen sur les pentecôtistes latino-américains, il semble possible de lier cette forme d'évaluation à la classe sociale. Pour ce chercheur, les appréciations esthétiques des églises ne jouent aucun rôle pour le choix de la religion dans les classes populaires². Ainsi, au-delà de l'appréciation concrète en fonction du goût de luxe (cf. Damien et Danielle ci-dessus), l'accent lui-même porté sur l'esthétique des lieux de pratique est une approche distinctive du bouddhisme.

Même familiarisé avec la symbolique bouddhiste, son jugement esthétique ne disparaît pas, mais elle s'accompagne d'autres usages. Nous souhaitons maintenant étudier son côté matériel, en complément de l'usage psychologique durant la pratique rituelle (cf. chapitre 3).

2. Les usages pragmatico-esthétiques et identitaires

Laissant de côté les symboles immatériels mobilisés par la pratique rituelle et faisant l'objet de la dimension psychologique de l'incorporation des techniques rituelles du corps, nous souhaitons nous concentrer sur les symboles extérieurs de la religiosité bouddhiste, qui

¹ République tchèque, quarantaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

² J. KÖHRSEN, *op. cit.*, p. 8.

se matérialisent de différentes manières. En effet, en plus de leur usage esthétique, les organisations bouddhistes se servent des symboles matériels pour leurs pratiques rituelles. Ces symboles sont ainsi mobilisés de façon pragmatique. Ils marquent aussi pour la *Sōkagakkai* l'adhésion à l'organisation à travers la cérémonie de la remise du *gohonzon* (en français : objet de culte). Intéressons-nous maintenant aux motifs de l'appropriation des symboles bouddhistes par leurs pratiquants bouddhistes.

2.1. Les usages pragmatico-esthétiques

Une fois engagés dans le bouddhisme, les pratiquants continuent à fréquenter la symbolique bouddhiste dans les lieux de pratique et s'approprient personnellement leurs différentes composantes. Les débutants nous ont parfois fait part de leur malaise face aux symboles bouddhistes particuliers, y compris ceux relevant de leur propre bouddhisme choisi :

Aleš : « Et quelqu'un a ouvert la porte. Mais rien que le collier de perles qu'il tenait dans la main, cela m'a embarrassé. [...] »

Enquêtrice : « Pourquoi ? »

Aleš : « Je ne me suis pas rendu compte qu'ils se servaient des perles, je ne m'en suis pas rendu compte à ce moment-là. Ce n'est pas parce que je ne le savais pas, je ne m'en suis pas rendu compte. On voit parfois ceux qui jouent de la musique à la gare, les Hare Krishna [Association internationale pour la conscience de Krishna]. Je ne m'y suis pas identifié, cela m'a un peu étonné. »

« Je ne m'y suis pas identifié, cela m'a étonné » nous dit Aleš¹ lorsqu'il nous rend compte de sa première rencontre avec un pratiquant bouddhiste qui lui ouvre la porte d'un centre de la *Diamond Way*. N'arrivant pas à s'identifier au *mālā*, collier utilisé pour compter les récitations et les pratiques rituelles, Aleš le refuse. La validation du sujet authentique n'intervient que progressivement lorsqu'il apprend son usage pour la pratique rituelle et l'achète à son tour. L'origine tibétaine, source de l'étrangeté dérangeante, se transforme en esthétique bouddhiste dont l'usage est nécessaire pour les raisons pragmatiques.

Comme le témoigne également Andrea² la gêne ne disparaît pas nécessairement, mais elle recule face à l'usage pragmatique :

« Par exemple, la chose aussi pratique que le kimono, c'est une chose très pratique. Je crois que ça restera parce que c'est incroyablement confortable. Simplement pour aller

¹ République tchèque, trentaine d'années, doctorat, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme tibétain.

² République tchèque, trentaine d'années, licence, employée, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

au bal, tu prends une robe, de la même manière pour ça [pratique méditative], tu dois simplement avoir un habit. J'ai demandé pourquoi on est obligé de porter ce truc qui n'est pas pratique alors qu'on fait un zen européen ? Mais tu le découvriras quand tu le mets et que tu es assise en zazen [méditation assise], c'est simplement différent, c'est différent de l'époque où j'étais en pantalon et en t-shirt. Je ne le considérais pas comme une touche japonaise. C'est japonais, c'est super, c'est simplement différent. »
(Andrea)

Pour Andrea, l'intérêt pragmatique pour la symbolique du bouddhisme choisi se construit dans le temps à partir de son utilité pour la pratique rituelle et son origine exotique. Il est en effet plus confortable de pratiquer dans le vêtement prescrit et son caractère exotique devient un atout avec le temps. La norme vestimentaire est donc validée personnellement. Cette appropriation pragmatique des objets bouddhistes correspond également aux possibilités financières des classes moyennes parce que les *kimonos* sont assez chers.

C'est d'ailleurs pour cette raison pragmatique que Thierry¹ a installé avec sa femme des objets bouddhistes dans leur chambre à coucher : « [O]n s'est créé une petite ambiance, un peu zen [relaxant], tu vois. C'est une petite ambiance un peu de..., propice à ça [à la pratique méditative]. » Ces objets leur permettent de pratiquer dans les conditions optimales. Thierry envisage encore de se procurer un *thangka* bouddhiste : « [C]'est des symboles pour moi, de très beaux symboles, c'est joli. Je vais en accrocher une bientôt dans la maison comme ça. Je vais dire : "Ahh, la Tārā Verte [divinité féminine de compassion], elle est là, il faut que je travaille". [rire] Non, c'est bien le rappel. » La symbolique bouddhiste servira de support pour la régularité de sa pratique rituelle. Elle est donc mobilisée pour son caractère pragmatique.

Cet usage pragmatique n'est pas toutefois dépourvu de considérations esthétiques² comme nous le constatons chez Thierry – évoquant la beauté d'un *thangka* – ou encore chez Jakub³ vers qui nous revenons régulièrement. Pour la pratique du *maṇḍala*, il lui faut non seulement un cercle doré, mais également de petites pierres qui doivent lui plaire⁴. C'est la raison pour laquelle nous le croisons en train de récupérer ces pierres du riz prévues pour l'offrande lors de cette pratique. Il nous raconte aussi que plus les pratiquants sont riches, plus les pierres offertes devraient être en principe chères. Il existe même des pierres de Swarovski. Comme le constate Padgett pour les coussins de méditation : « Il ne s'agit pas, bien évidemment, de dire que les coussins ne sont que décoratifs, mais qu'ils sont aussi décoratifs⁵. »

¹ France, quarantaine d'années, baccalauréat, « futur agriculteur », pratiquant débutant du bouddhisme tibétain.

² Cirklová ne partage pas cette opinion. La dimension décorative serait absente de l'approche des objets bouddhistes au domicile (J. CIRKLOVA, « Buddhism as a value source... », *op. cit.*, p. 268).

³ République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

⁴ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 21/02/2011.

⁵ « *This is not, of course, to say that these cushions are exclusively decorative at all, but only that they are also decorative.* » (D. M. PADGETT, *op. cit.*, p. 75, traduction personnelle).

2.2. Les usages identitaires

Comme nous l'avons constaté ci-dessus, lorsque les pratiquants incorporent la symbolique bouddhiste matérielle dans leur vie personnelle, ils le font souvent pour son utilité dans la pratique rituelle. En accord avec Cirklová, il est ainsi possible de constater que la symbolique bouddhiste signale une démarche identitaire¹, celle d'un pratiquant bouddhiste.

Cette identité prend une forme collective par rapport à l'aspect matériel du bouddhisme, principalement chez les pratiquants de la *Sōka-gakkai* auxquels appartient Farida². En réponse à notre question sur sa demande de *gohonzon* – une demande officielle pour pouvoir installer un autel bouddhiste orthodoxe –, elle nous dit :

« Soit je fais, soit je fais pas, à partir du moment où tu te dis : “Je m’engage”, ben j’aimerais être convaincue de mon engagement. C’est pas comme un plat, on goûte un peu, ça te plaît pas, tu laisses. J’avais conscience..., oui j’avais conscience que c’était un peu comme une alliance finalement pour toute la vie, si tu veux, même si après on ne sait pas. Moi, je fais partie de ces gens qui ont besoin de faire pleinement ou pas. »
(Farida)

Farida présente l'installation de l'autel bouddhiste dans son appartement comme un cheminement qui valide son engagement bouddhiste. Elle marque son adhésion entière au bouddhisme et au collectif de la *Sōka-gakkai* qui est le seul à proposer cet objet de culte³.

Se greffant parfois sur l'appropriation esthétique, les usages pragmatiques et identitaires des objets bouddhistes peuvent également prendre une autre forme, celle de la magie.

2.3. Entre les symboles magiques et holistes

Plusieurs pratiquants associent la culture matérielle bouddhiste à l'impact qu'elle a sur leur vie et sur eux-mêmes. Il se pose de ce fait la question du statut de l'individu face à l'objet bouddhiste, et de son autonomie.

¹ J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 128.

² France, quarantaine d'années, bac+2, profession intermédiaire, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

³ Cf. T. MATHÉ, op. cit., p. 152.

Simona qui est une pratiquante avancée du bouddhisme zen et cadre d'une trentaine d'années porte dans son portefeuille une agrafe donnée par le maître bouddhiste pour qu'elle continue à posséder de l'argent. Pour elle, il ne s'agit pas d'une « superstition », mais d'une « magie¹ ». L'objet de la vie ordinaire transformé en objet bouddhiste par l'intervention du maître devrait donc assurer une situation financière favorable au quotidien.

Dans un sens proche, Tomáš² nous explique pourquoi il est important de cumuler les bénédictions. Celles-ci sont données par Nydahl avec son *gau*, objet bouddhiste rempli de reliques, ou d'autres maîtres manipulant d'autres objets, à la fin des conférences ou des cérémonies, à l'issue desquelles on peut parfois également recevoir des « protecteurs » (en sanskrit : *dharmapāla*), à savoir des fils colorés à porter autour du cou ou du poignet, susceptibles de protéger l'individu. Il nous transmet à ce sujet le propos d'un enseignant-itinérant selon lequel, « chacun bon *vajrayogin* [pratiquant du bouddhisme tibétain] est excité pour obtenir la bénédiction deux fois de suite³ ». Il s'agit d'ailleurs d'une pratique privilégiée par les pratiquants de la *Diamond Way*, prêts à faire une queue parfois de plusieurs heures afin de recevoir une bénédiction à chaque nouvelle occasion.

Ces pratiquants déposent également des objets bouddhistes ou d'usage quotidien sur une table particulière pour qu'ils puissent être bénis par Nydahl. Dans sa recherche sur le bouddhisme tchèque, Cirklová associe cette attitude à la magie⁴. Les pratiquants se serviraient des objets comme des « porte-bonheur » ou des « amulettes », c'est-à-dire des « objets magiques⁵ ». Toutefois, Cirklová ne développe pas davantage son propos scientifique sur le concept de « magie ». Ainsi, la revendication subjective de la magie par la pratiquante zen et son usage scientifique nécessitent des approfondissements empirique et théorique.

En effet, le concept de magie peut également être critiqué par les pratiquants comme lors de cette discussion entre deux pratiquantes de la *Sōka-gakkai*, tirée de notre journal de terrain :

¹ Journal de terrain de la *Sótó Zen ČR*, le 26/10/2012.

² République tchèque, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

³ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 28/12/2010.

⁴ Cf. J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 129.

⁵ *Ibid.*, p. 129.

Sandrine : « J'ai pratiqué un an avant de recevoir le gohonzon [objet de culte]. Je me suis demandée : "Comment transformer mon karma ?" J'ai eu pendant des jours un état d'enfer [se sentir mal]. [...] Il y a un chiropraticien américain, Eric Pearl qui reconnecte les gens à l'univers. J'ai pris cette décision devant le gohonzon, l'univers décide. »

Joëlle : « C'est toi qui décides devant le gohonzon, c'est pas l'univers qui décide. Autrement on se retrouve avec quelque chose d'extérieur. »

Sandrine : « Mais c'est l'harmonie, je me considère partie intégrante de l'univers. »

Joëlle : « Le gohonzon n'est pas magie¹. »

Sandrine, pratiquante expérimentée d'une quarantaine d'années, cherche une transformation émotionnelle devant l'objet de culte, et à travers lui, comme objet agissant sur elle. Joëlle, pratiquante avancée d'une cinquantaine d'années, refuse ce qu'elle considère comme une conception magique du *gohonzon*, car allant à l'encontre de l'enseignement bouddhiste sur la responsabilité individuelle de la transformation. Privilégiant la vision du sujet agissant à travers l'objet, ce dernier ne doit être pour elle qu'un miroir ou qu'un canalisateur des efforts individuels.

L'expérience de Monika² contient les deux approches de la matérialité bouddhiste en les situant sur un axe temporel. Avant de commencer à pratiquer le bouddhisme, elle visite des temples du bouddhisme tibétain en Inde et en retient : « Je suis entrée dans le temple et j'ai vu partout des *thangkas* [peintures du bouddhisme tibétain], des centaines de bouddhas, j'ai ressenti le bonheur, les *blessings* [bénédictions], je ne savais pas pourquoi, mais je me sentais heureuse. » L'esthétique bouddhiste qui plaît à Monika contribue à son état émotionnel en la rendant heureuse. Son approche des objets bouddhistes relève en quelque sorte de la magie d'une force extérieure agissante.

Cependant, au fur et à mesure de l'état d'avancement de son engagement, elle perçoit cette vision magique du pouvoir des objets bouddhistes de façon de plus en plus critique³ :

¹ Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 08/05/2012.

² République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession libérale, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

³ Selon Dobbelaere, on surmonte aussi progressivement l'aspect magique du *gohonzon* chez les pratiquants de la *Sōka-gakkai* (cf. K. DOBBELAERE, « Soka Gakkai. Processus... », *op. cit.*, p. 217).

« Quand tu vois la statue, ou l'aspect dans la méditation [compassion, sagesse, joie, vacuité, etc.], tu te concentres sur ça et tu le perçois dans le corps, tout donne le sens, chaque posture, chaque aspect de la statue. Chaque aspect a une raison d'être parce qu'il provoque une réaction dans le corps, un processus énergétique et cela se passe uniquement quand tu l' observes. La statue ne te le donne pas, personne ne le règle dans ton corps. [rire] Tu réagis à ce que tu contiens déjà, tu éveilles juste..., tu le découvres et l'initiation [un type de cérémonie] est très forte là-dessus parce qu'elle connecte ton esprit avec l'esprit du lama [maître], par exemple l'initiation sur Chenrezig [Avalokiteśvara], elle réveille la compassion. »
(Monika)

Monika trouve de l'intérêt dans la matérialité bouddhiste par rapport à son développement émotionnel et éthique, à travers le lien qui s'établit entre elle et la statue durant la pratique rituelle. L'usage pragmatique des objets bouddhistes est ainsi surtout psychologique, ce qui correspond à la psychologisation de la culture, du bouddhisme et aux demandes des classes plus favorisées, davantage psychologiques que matérielles¹.

Par ailleurs, ce lien fait ressortir des aspects cachés de son identité par le biais de l'observation, de la concentration et de l'identification avec des idéaux bouddhistes qui sont en même temps perçus comme des qualités authentiques de l'individu. La pratique rituelle avec les objets bouddhistes permet à Monika de les découvrir en soi et de les exprimer. Il s'instaure ainsi un lien holiste entre elle et la statue. De cette façon, la pratique rituelle permet à Monika de dépasser la frontière entre le religieux et le matériel, ce qui constitue l'une des caractéristiques de la religiosité contemporaine². Grâce à cette conception holiste de soi et de l'objet, il n'est plus question d'un quelconque pouvoir magique des objets sur sa personne.

En même temps que les pratiquants bouddhistes peuvent attribuer une vertu magique aux objets bouddhistes, en donnant le pouvoir de changement aux éléments extérieurs, ils peuvent aussi concevoir un lien holiste entre eux et ces objets. L'accent mis sur ce lien peut les conduire à déprécier ce qu'ils perçoivent comme relevant d'un pouvoir magique. Ce discours émiq ue qui refuse la magie prône une conception holiste de l'individu par rapport aux objets et s'oppose à une conception qui soutient qu'un objet peut agir sur l'individu comme objet extérieur à lui.

À travers notre analyse du pouvoir magique, son influence revendiquée ou son rejet émiq ues, nous voyons que le concept de magie tel qu'il est perçu par les pratiquants s'insère

¹ Cf. pour l'usage des peintures au Tibet, dans une population paysane, Lopez note qu'elles sont utilisées « *to dispell illness, to avert danger during an astrologically impropitious year, to help a recently deceased family member find a happy rebirth. [...] Images of deities were above all objects of worship and propitiation to whom offerings were made and prayers were recited, and before whom prostrations were performed, thereby generating merit for the practitioner* » (D. S. LOPEZ JR., *Prisoners of Shangri-la...*, op. cit., p. 150). Or, l'art tibétain est considéré en Occident comme l'expression des réalités psychologiques et anhistoriques, déconnecté des particularités tibétaines ou bouddhistes (*Ibid.*, p. 146-147). Comme l'art utilitaire, l'art tibétain y est fait pour les besoins rituels et pour permettre l'accès à une autre réalité, mais non pas comme objet de dévotion ou moyen d'acquérir des mérites (*Ibid.*, p.138, 143, 154).

² F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », op. cit., p. 99.

dans une série d'oppositions : ils qualifient de magique un type d'usages d'objets bouddhistes contrairement à un autre.

Par ailleurs, il est nécessaire de comprendre pourquoi le discours scientifique, étique, pourrait avoir tendance à qualifier une certaine utilisation d'objets bouddhistes comme relevant de la magie. Nous proposons de suivre l'étude de l'historien néerlandais en sciences des religions Hendrik Simon Versnel, qui suggère que le concept de magie soit défini par l'opposition¹. Selon lui, si la magie est considérée comme fautive chez certains auteurs, à l'instar de l'anthropologue britannique Edward Burnett Tylor, c'est parce qu'elle s'oppose à la religion supposée vraie et normative. Dire que la magie est, dans une démarche idéal-typique, « instrumentale, manipulatrice, mécanique, non personnelle, coercitive, et ayant des buts à court terme concrets, et souvent individuels² » suppose qu'une définition de la non-magie lui soit opposée. Sans cette dichotomie la notion de magie ne peut pas être opérationnelle. Pour lui, la religion pourrait être comprise comme ce qui s'oppose à la magie.

Versnel argumente encore que la définition de la magie reflète cette opposition à la religion. Ainsi, l'acte magique ne contient pas nécessairement les caractéristiques que nous avons listées précédemment, parce que ses traits dépendent de l'activité qui lui est opposée.

Nous pouvons donc comprendre la magie, telle qu'observée par Cirklová, comme un moyen de faire intervenir la matérialité bouddhiste extérieure sur l'individu en lui apportant, par exemple, le sentiment de bonheur. Aux bienfaits matériels sont effectivement préférés les effets psychologiques de la matérialité bouddhiste. Dans cette conception étique, la magie s'oppose à la religion dans le sens où c'est l'objet matériel qui agit sur l'individu. De même, lorsque les pratiquants refusent la magie, c'est pour l'opposer à la conception de la religion dans laquelle l'individu est acteur de sa vie. Ainsi, l'expérience magique comme effet d'une intervention extérieure à travers des objets bouddhistes tout comme la conception holiste par le soi connecté aux objets bouddhistes font partie du style de vie bouddhiste. Avant de conclure ce débat, nous voulons encore noter qu'il serait intéressant de considérer la distinction entre magie et religion comme une stratégie de distinction de classe comme le propose McGuire³. Nous y reviendrons encore dans le chapitre 9.

L'attirance ou le rejet esthétique des pratiquants pour les objets bouddhistes peut s'accompagner de validation pragmatique. De plus, ils s'expriment de nouveau comme des sujets authentiques avec le goût pour le raffiné, valeurs propres aux classes moyennes, en

¹ H. S. VERSNEL, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 37/2 (1991), p. 177-197.

² « [...] *instrumental, manipulative, mechanical, non-personal, coercive, with short-term, concrete, and often individual goals etc.* » (*Ibid.*, p. 186, traduction personnelle).

³ M. B. MCGUIRE, « Toward a Sociology of Spirituality. Individual Religion in Social/Historical Context », dans E. BARKER (dir.), *op. cit.*, p. 219. D'ailleurs, Hoggart attribue aux classes populaires une attitude magique (R. HOGGART, *op. cit.*, p. 188). Cf. chamanisme dans la culture tibétaine chez SAMUEL, *op. cit.*, ou la religion populaire au Japon dans I. READER, *op. cit.*, p. 135-203.

justifiant leur choix du bouddhisme par rapport à sa dimension symbolique et leur adoption de la matérialité bouddhiste par des références à leur subjectivité. Néanmoins, nous avons pu voir qu'ils se situent bien dans les régimes émotionnels propres à leur organisation bouddhiste.

Incontournable pour leurs exercices ou facilitatrice de pratiques rituelles, la symbolique bouddhiste est progressivement appropriée par les pratiquants bouddhistes à travers le respect des valeurs du sujet authentique. Elle est incorporée au quotidien pour des motifs esthétiques, pragmatiques ou identitaires. Le pragmatisme de son usage et la construction de l'identité du pratiquant peuvent également prendre la forme d'une mobilisation magique ou holiste pour assurer un développement personnel influencé plus ou moins directement par l'extérieur.

Pour comprendre d'autres usages de la matérialité bouddhiste, nous nous proposons aussi de considérer les espaces privés et publics où les pratiquants bouddhistes vivent au quotidien.

3. L'affichage de la matérialité bouddhiste au quotidien

Les pratiquants bouddhistes vivent leur vie personnelle dans deux types d'espace, celui privé de leur maison, l'autre public à travers leurs interactions dans leur lieu de travail, dans la rue et dans les institutions qu'ils fréquentent. Comment leur style de vie de pratiquant se matérialise-t-il dans ces espaces ? Qu'est-ce qui signifie « paraître bouddhiste¹ » ?

3.1. La matérialisation du bouddhisme dans l'espace privé

3.1.1. La matérialisation par les petits objets et par les œuvres d'art

Roman (République tchèque, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme tibétain) vit seul dans un appartement à Prague. Les seules choses qui trahissent son engagement bouddhiste sont un livret de méditation de couleur jaune

dominante contenant une image elle-même colorée pour la visualisation et un *māla* rouge, posés ensemble sur le rebord de la fenêtre de sa cuisine. Reflétant le régime émotionnel chaud du bouddhisme tibétain, Roman ne s'est procuré momentanément que des objets indispensables pour effectuer la pratique rituelle au quotidien. En effet, ce n'est que depuis quelques semaines qu'il s'est mis véritablement à pratiquer le bouddhisme alors qu'il fréquente le centre bouddhiste depuis presque une année. Chez lui, l'affichage de l'identité de pratiquant dans l'espace privé peut rester encore très peu remarqué, aussi bien passer inaperçu que facile à déplacer.

La stratégie active de rendre invisible la religiosité bouddhiste est présente chez les pratiquants plus expérimentés. Jana² cherche ainsi à cacher son identité de pratiquante tout en possédant une statue bouddhiste visible : « Cela ne me pose pas de problème d'avoir une statue à la maison. Cela n'indique pas que je pratique le bouddhisme. » En effet, nous avons vu chez les pratiquants et les avons entendu nous parler des statues et des coussins bouddhistes installés visiblement dans leur salon. Utilisés comme objets rituels, ils assurent une dimension esthétique par rapport aux personnes extérieures au foyer et prennent une fonction décorative³. Pour les pratiquants, ils ne sont ainsi pas reconnaissables en tant que symboles de l'identité de pratiquant.

Nous attribuons cette possibilité de cacher son identité de pratiquant à la présence normalisée des statues bouddhistes et des coussins de méditations dans les magasins ethniques, grande enseignes et boutiques de décoration destinées au grand public, où cette symbolique matérielle bouddhiste est mobilisée à des fins esthétiques. Les coussins de méditations et les statues à thématique bouddhiste se sont vulgarisés⁴ en abandonnant leur fonction d'objets de culte à travers leur installation muséographique⁵ et leur commercialisation massive en tant qu'objets décoratifs depuis la fin du XXe siècle⁶. Cependant, en dépit de sa popularisation, la symbolique bouddhiste reste associée à l'imaginaire de luxe⁷. Sa présence en domicile traduit ainsi un certain goût esthétique dans un milieu plus favorisé, sans spécifier l'identité religieuse de son occupant⁸.

¹ L. OBADIA, « L'habit fait-il le moine ? Sémiotique sociale de "l'être bouddhiste" dans le contexte occidental », *Protée* 39/2 (2011), p. 75.

² République tchèque, quarantaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

³ Pour les coussins bouddhistes, Padgett montre également qu'ils ne sont pas non plus achetés uniquement pour la méditation (D. M. PADGETT, *op. cit.*, p. 75).

⁴ Cf. pour les statues bouddhistes J. BORUP, *op. cit.* ; J. A. IRIZARRY, *op. cit.* ; S. A. MITCHELL, « Buddhism, Media... », *op.cit.*, p. 315 ; L. OBADIA, « L'habit fait-il le moine ?... », p. 71-80.

⁵ Cf. H. HONCOPOVA, « Sbírký buddhistického umění v České republice », dans HONZIK (dir.), *op. cit.*, p. 244.

⁶ L'anthropologue indien Arjun Apparudrai montre comment les objets issus du commerce impérial avec d'autres aires culturelles sont redéfinis en Occident dans une dimension esthétique (A. APPADURAI, « Introduction. Commodities and the Politics of Value », dans A. APPADURAI [dir.], *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 28).

⁷ J. A. IRIZARRY, *op. cit.*, p. 60-61.

⁸ Voir aussi L. OBADIA, « L'habit fait-il le moine ?... », *op. cit.*, p. 75.

Interrogé à propos de l'autel, Roman nous répond : « [J]e dois m'en procurer. » Il prévoit ainsi d'agrandir la matérialisation de son engagement bouddhiste dans l'espace privé. Mais, comme nous l'explique Nadine¹, cette matérialisation bouddhiste augmentée n'est pas facile à assumer :

« Non [, je n'ai pas d'autel]. Pas pour le moment, je me suis posé la question en revenant de la Gendronnière [temple], et puis je me suis dit..., vis-à-vis des gens que je fais rentrer chez moi et tout, c'est délicat d'expliquer. J'ai pas envie d'expliquer, de montrer. Pour le moment, je ne suis pas là. Je pense que ça viendra en sentant. »

(Nadine)

Alors que Roman ne possède pas encore d'autel bouddhiste à cause de son récent engagement, Nadine évoque le regard extérieur et son souci de conserver son identité de pratiquant en la cachant même aux yeux de ses proches. L'installation d'un autel n'est toutefois pas exclue. Elle répondrait à sa subjectivité pour être une expression authentique d'elle-même.

En revanche, Nadine a choisi de renforcer son identité de pratiquant après avoir acheté un *kimono* noir, un vêtement de travail brun et deux coussins de méditation noirs, et s'être mise à coudre le *rakusu* (vêtement d'ordination) – un bout de tissu pour accrocher à son cou –, qu'elle peut garder facilement secret, voire n'utiliser qu'au sein des espaces bouddhistes.

Parallèlement, elle n'hésite pas à accrocher dans son salon décoré de façon minimaliste, une calligraphie zen de taille moyenne représentant un cercle noir sur fond blanc. En tant qu'objet d'art onéreux et de style discret, cette calligraphie correspond aux goûts esthétiques des classes moyennes. Son identité de pratiquant n'y transparait que de façon indirecte et presque secrète, parce que la calligraphie n'est pas forcément identifiée comme un objet religieux, du fait de la popularité de cet art dans la culture populaire.

D'autres pratiquants se sont également procurés de telles images artistiques dont la fonction semble être principalement décorative comme chez Laurent², qui a cloué sur le mur de son salon une peinture moderne de la tête noire du Bouddha sur un fond bleu, alors qu'il garde le secret sur sa religiosité bouddhiste auprès de ses parents. La peinture se veut une nouvelle fois davantage un objet d'art qui s'intègre bien dans la décoration moderne et simple de son salon qui correspond au goût des classes moyennes, sans laisser transparaitre son identité de pratiquant.

L'identité de pratiquant peut ainsi rester cachée aux yeux des autres dans la sphère domestique, dissimulée derrière les objets d'art ou décoratifs.

¹ France, cinquantaine d'années, diplôme non renseigné, cadre, pratiquante débutante du bouddhisme zen.

² France, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

D'autres pratiquants, souvent plus avancés, matérialisent davantage leur identité de pratiquant dans l'espace privé, au point d'y installer un autel destiné à leur pratique rituelle.

3.1.2. La matérialisation par l'autel

C'est presque la moitié des pratiquants interviewés qui possèdent chez eux une place identifiée comme étant un autel bouddhiste. Ces autels peuvent être sommaires, composés d'une ou de plusieurs images avec quelques objets. Nous les retrouvons notamment chez les pratiquants débutants et les pratiquants du bouddhisme zen, qui par ailleurs les détiennent moins souvent que les pratiquants des autres formes de bouddhisme. Marek¹ nous le décrit de cette manière :

« Il est très discret, mais je peux l'appeler comme ça [comme autel]. J'ai en fait juste une petite photo du Bouddha, une image au-dessous de laquelle j'ai une petite étagère sur laquelle j'ai un rakusu [vêtement d'ordination], les sūtras. J'y ai mis un petit bol pour une baguette [d'encens] et une petite photo de notre maître. C'est très décent. »
(Marek)

Il installe chez lui un autel dans un régime émotionnel froid où domine la couleur noire. Composé de plusieurs objets, cet autel doit toutefois remplir le goût esthétique pour le distingué des classes plus favorisées dans une démarche de distinction². Mais Marek cherche en même temps à préserver une certaine discrétion par rapport aux regards extérieurs. L'autel fait ainsi clairement partie d'un espace particulier, liminal, qui ne s'insère pas dans les interactions sociales courantes qui se déroulent au sein du domicile du pratiquant.

Quelques pratiquants avancés de la *Sōka-gakkai* et du bouddhisme tibétain possèdent de grands autels ou les multiplient. C'est le cas d'Annie³ qui a installé un petit autel (cf. Figure 12) composé d'une peinture bouddhiste et d'une statue dans sa chambre à coucher pour que sa fille se familiarise plus facilement avec le bouddhisme. Cependant, pour la pratique rituelle à la maison, elle monte à l'étage où elle a aménagé une pièce entière autour d'un autre autel. Cette matérialité nécessite suffisamment de ressources financières pour sa mise en œuvre.

¹ République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme zen.

² P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 546.

³ France, quarantaine d'années, diplôme non renseigné, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.



Figure 12 L'autel dans la pièce de méditation chez Annie, le 17/09/2011 (photo de l'auteure)

Annie, un *māla* brun clair au poignet, nous décrit cet espace et nous explique son équipement et son usage. Sur l'autel qui est un placard de type européen en bois brun, repose une grande statue du Bouddha devant laquelle sont étalés trois bols qui contiennent respectivement de l'eau, du riz et de la cendre. À gauche de la statue est posé un texte sur les offrandes ainsi qu'une image bouddhiste colorée, et à droite, une autre image colorée de la divinité bouddhiste *Mahākāla* et une fleur rose. Sur le mur blanc de part et d'autre du placard ont été fixés deux *thangkas* où dominant les couleurs rouge, rose et vert pour le premier et bleu, doré et vert pour le deuxième. Trois coussins rouges sont posés sur le sol devant l'autel. La pièce révèle encore plusieurs matelas et une petite bibliothèque bouddhiste. Cette matérialité tout à fait sobre correspond autant au régime émotionnel chaud du bouddhisme tibétain qu'au goût esthétique des classes moyennes.

Si l'autel exprime l'identité de pratiquant du bouddhisme tibétain d'Annie, il incorpore également sa personnalité à travers des relations sociales, puisque la statue est un cadeau de son compagnon, la fleur de son père, et que l'un des *thangkas* est la donation d'un moine de la *Bodhicharya France* en remerciement pour son implication dans le collectif bouddhiste.

L'autel le plus ostentatoire (cf. Figure 13) est celui que Bernard¹ a installé dans sa pièce d'accueil.

¹ France, cinquantaine d'années, sans diplômes, employé à la retraite, pratiquant avancé de la *Sōka-gakkai*.



Figure 13 L'autel dans la pièce d'accueil de Bernard, le 16/02/2012 (photo de l'auteure)

Contrairement aux autels qui se trouvent dans des pièces séparées chez Annie ou Bianca¹ (cf. chapitre 1), pratiquante de la même organisation, de caractères simples et élégants et pas nécessairement accessibles au tout venant, celui de Bernard est visible pour chaque visiteur et accuse une forme plus chargée et robuste : « [J]’ai eu l’occasion de prendre [acheter] ce grand autel, un peu style asiatique, style japonais, mais chacun fait comme il veut. Une simple boîte, bien sûr propre, bien faite, peut protéger le *gohonzon* [objet de culte], il n’y a pas de problème. » Tout en partageant le régime émotionnel tiède et les instructions normatives des objets qui figurent sur l’autel, Bernard tient à exprimer sa personnalité par lui. Cette matérialisation est influencée par l’esthétique caractéristique des classes populaires auxquels il appartient.

Si Bernard affiche son identité de pratiquant pour tout visiteur accédant dans son espace privé, attitude courante chez les pratiquants de la *Sōka-gakkai*, nous trouvons en revanche chez d’autres pratiquants une tendance inverse à placer leur l’autel dans un espace hyper privé, non accessible aux visiteurs. Annie l’a ainsi installé à l’étage, Bianca dans une pièce à part, et Barbara² l’a mis « dans le placard ». Les autels se trouvent par

¹ France, quarantaine d’années, licence, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

² République tchèque, quarantaine d’années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

conséquent situés dans les espaces les plus séparés de la vie privée, contrairement aux peintures d'inspiration bouddhiste, aux coussins de méditation ou aux statues de bouddhas, ce qui marque mais aussi préserve leur caractère liminal. Nous pouvons donc souligner une volonté de l'hyperprivatisation de l'engagement dans la pratique bouddhiste au sein du foyer, que remarque également Cirklová pour les pratiquants bouddhistes tchèques¹. Les visiteurs ne sont autorisés à les apercevoir que chez quelques pratiquants plus avancés qui assument pleinement leur identité de pratiquant bouddhiste. Nous pourrions ainsi parler d'une « religion invisible » en empruntant ce concept à Luckmann².

Différents objets bouddhistes sont mobilisés dans l'espace privé pour exprimer le régime émotionnel lié à la forme de bouddhisme suivie et s'insérer dans des goûts esthétiques personnels. Ces objets affichent l'identité de pratiquant bouddhiste, mais souvent de façon dissimulée, voire invisible, ce qu'on peut considérer comme une stratégie pour masquer cette identité et préserver le caractère liminal des objets. Il nous paraît encore nécessaire d'étudier l'affichage de l'identité de pratiquant bouddhiste dans l'espace public.

3.2. La matérialisation du bouddhisme dans l'espace public

3.2.1. Une matérialisation minimaliste

Les objets bouddhistes de l'espace privé peuvent le quitter tout en conservant leur liminalité. Il arrive en effet que les pratiquants les transportent avec eux afin de réaliser leurs pratiques rituelles quel que soit l'endroit choisi. C'est pour cette raison que la *Sōka-gakkai* a institutionnalisé l'autel mobile pour les pratiquants avancés, comme c'est le cas pour notre colocataire qui le pose sur sa table de nuit lors du séjour à Trets³. Les pratiquants du bouddhisme tibétain transportent parfois leurs statues, à l'exemple de Jiří, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain d'une vingtaine d'années, qui se déplace parfois avec sa statue dorée du Bouddha⁴. Les pratiquants zen avancés peuvent voyager avec leur *rakusu* (vêtement d'ordination), comme le fait Zora⁵. Toutefois, comme elle le précise, le *rakusu* reste dans le sac. De même, Nadine⁶ s'étonne d'avoir vu dans un restaurant deux

¹ J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 128.

² T. LUCKMANN, op. cit.

³ Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 16/05/2012.

⁴ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 28/12/2010.

⁵ République tchèque, vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

⁶ France, cinquantaine d'années, diplôme non renseigné, cadre, pratiquant débutante du bouddhisme zen.

pratiquants avancés portant leur *rakusu* autour du cou¹. La liminalité des objets bouddhistes continue à être associée à leur caractère non dévoilé, confiné dans le domaine privé et invisible dans l'espace public.

Cependant, des transgressions de la norme de l'invisibilité des objets bouddhistes à l'espace public existent. Il s'agit non seulement de ces deux pratiquants portant le *rakusu*, démarche qui semble effectivement exceptionnelle, mais aussi de la matérialisation de l'intérêt pour le bouddhisme par différents biais, comme celui des drapeaux tibétains sur la maison d'Annie. Toutefois, du fait de l'expansion des boutiques de mode ethnique, l'usage de ces drapeaux s'est développé bien au-delà des seuls pratiquants bouddhistes. Nous postulons donc que ces drapeaux ne permettent pas nécessairement d'identifier Annie en tant que pratiquante bouddhistes aux yeux des autres.

Il est également difficile de distinguer ce qui relève du privé ou du public lorsque les pratiquants mettent des photos de maîtres dans leur porte-monnaie, à l'exemple d'Alena², pratiquante zen qui y transporte portant une photo de Nydahl et de son épouse³, dont elle est admiratrice. Nous avons également observé une thématique bouddhiste sur le fond d'écran du téléphone portable de Tomáš⁴. L'expansion de l'esthétique tibétaine mentionnée précédemment contribue à ce que ces matérialisations d'identité de pratiquant restent peu visibles et peu déterminantes dans leurs interactions sociales.

Plus encore, plusieurs pratiquants portent de petits objets sur leur corps, leurs poignets ou autour de leur cou. Il s'agit habituellement de rosaires (en tibétain : *mālā*, en japonais : *juzu*) de couleurs chaudes pour le bouddhisme tibétain ou avec une prédominance de blanc ou de brun clair pour la *Sōka-gakkai*. Ce sont aussi des réceptacles pour des amulettes dorées, argentées ou en laiton (en tibétain : *ghau*), des cordelettes de protection colorées (rouge, jaune, blanc ou vert) ou des bracelets à thématique bouddhiste, notamment pour le bouddhisme tibétain. Ils peuvent cependant être enlevés lorsqu'ils risquent d'entraver le travail et marquent donc l'identité de pratiquant de façon temporaire.

De plus, ils n'expriment pas nécessairement cette identité de pratiquant de façon compréhensible aux non-initiés : « Ça ressemble à un petit médaillon⁵ » commente Dominika, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain d'une trentaine d'années, au sujet du *gau* qu'elle porte sur son cou. Ce *gau* a été béni par Nydhal et contient même un fil de vêtement du Karmapa. Autant dire qu'il lui est précieux, mais elle apprécie sa discrétion parce qu'elle ne veut pas paraître « exotique¹ ». Cette non-reconnaissance est en effet voulue par crainte d'une stigmatisation. Cacher un objet identitaire derrière un objet d'art est

¹ Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 29/04/2012.

² République tchèque, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante débutante du bouddhisme zen.

³ Journal de terrain de la *Sótó Zen ČR*, le 24/10/2011.

⁴ République tchèque, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

⁵ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 05/07/2012.

une stratégie de dissimulation contrôlée de l'identité de pratiquant bouddhiste, qui n'est lisible que pour d'autres pratiquants. Elle est également rendue possible grâce au développement du commerce ethnique déjà mentionné.

Des modifications corporelles sont par elles-mêmes moins courantes. Il s'agit surtout de cheveux rasés ou coupés très courts, que nous avons observé chez quelques pratiquants et pratiquantes zen, voire même des tatouages². Pour sa coupe de cheveux courte d'un peu plus d'un centimètre, Klára³ nous affirme que c'était la longueur minimale que son employeur semblait prêt à supporter⁴. En s'appropriant la norme de cheveux coupés des pratiquants avancés et en s'opposant à celle du contexte social où les femmes sont supposées avoir des cheveux longs, Klára a adopté une stratégie qui lui a permis de ne pas révéler explicitement son identité de pratiquante, en la dissimulant derrière un attrait pour une coupe courte.

Par conséquent, tous ces petits objets ou d'autres matérialisations corporelles de l'identité de pratiquant restent des signes distinctifs qui ne sont toutefois pas accessibles aux non-initiés. Des pratiquants bouddhistes peuvent donc dissimuler leur identité religieuse.

3.2.2. La rareté de l'habit bouddhiste

Cet anonymat religieux est d'autant plus possible que nous n'avons pas enregistré de mode vestimentaire spécifiquement bouddhiste durant notre enquête⁵. Si Nadine s'est procurée un vêtement bouddhiste pour le travail – une sorte de *kimono* court – qu'elle porte dans une salle municipale pour la Fête du Bouddha⁶, elle le fait parce qu'elle identifie l'endroit à l'espace liminal bouddhiste.

En effet, les seules personnes qui portent un vêtement spécifique dans toute situation de la vie quotidienne sont les moines et les nonnes de la *Bodhicharya France*, comme Losang, moine bouddhiste d'une vingtaine d'années, qui est d'ailleurs venu habillé en moine nous chercher à la gare⁷. Lorsque nous le questionnons à ce sujet, il nous fait savoir qu'« au début, je me sentais bizarre, mais c'est passé et maintenant, je me sens bizarre en portant un jean comme je le fais le lundi, le jour du repos au centre monastique ». Losang matérialise son identité de pratiquant de cette manière en bénéficiant d'un orientalisme

¹ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 05/07/2012.

² Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 08/08/2012.

³ République tchèque, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

⁴ Journal de terrain de la *Sôtô Zen ČR*, le 04/10/2012.

⁵ T. MATHÉ, *op. cit.*, p. 263.

⁶ Journal de terrain de l'*Association Zen Internationale*, le 19/06/2011.

⁷ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 15/09/2011.

positif¹ parce que les remarques des gens à ce sujet ne sont pas « hostiles puisque le bouddhisme a une bonne réputation grâce au Dalaï-lama ». Pour Obadia, l'habit monastique bouddhiste s'est même normalisé dans les rues des villes occidentales².

Du point de vue des pratiquants ordinaires, cette absence de l'habit bouddhiste reconnaissable au quotidien est largement réclamée et voulue. Corinne³ doit rassurer son entourage qui craignait le changement de « look » au quotidien suite à son intérêt pour le bouddhisme : « Ils ont vu que je n'ai pas changé de look parce qu'ils m'ont dit : "Les bouddhistes, c'est le crâne rasé." J'ai dit : "Non, ça n'a rien à avoir." » L'absence de changement de l'esthétique physique au quotidien facilite l'acceptation de son engagement bouddhiste auprès des membres de sa famille. Tout en se protégeant d'une possible stigmatisation, Corinne suggère aussi qu'elle ne souhaite pas marquer son identité de pratiquante bouddhiste au quotidien par le port d'un vêtement particulier.

De même, Jana⁴, qui n'hésite pas à afficher une statue bouddhiste chez elle, apprécie de ne pas être « obligée d'être habillée de façon bizarre, de donner une impression exotique ». Elle anticipe une réaction négative de la part de son entourage et montre sa volonté de garder pour elle-même son identité de pratiquante. La visibilité publique de son identité de pratiquante la gênerait tellement qu'elle pourrait la marquer comme étant une personne déviante.

La situation est comparable pour le bouddhisme zen. Une partie de participants de la matinée de pratique rituelle zen, vêtus de *kimono*, refusent de sortir du centre pour faire le tour dans le quartier dans le cadre d'une pratique rituelle⁵. La secrétaire de la *Sôtô Zen ČR* nous éclaire sur cette attitude parce qu'elle a vécu des réactions négatives face à l'habit noir du bouddhisme zen : « Les gens ont peur des gens en habits noirs. » L'ensemble de ces témoignages converge sur l'habit bouddhiste comme source possible de stigmatisation, qui est donc volontairement évitée chez la plupart des pratiquants.

En revanche, en faisant notre enquête de terrain, nous rencontrons, notamment dans le bouddhisme tibétain, des pratiquants habillés à la mode ethnique colorée, d'inspiration indienne. Il arrive aussi qu'ils portent les t-shirts révélant des références japonaises ou tibétaines, comme par exemple Yves⁶ qui enfile pour notre entretien un t-shirt sur lequel sont représentés un Chinois face à un Tibétain, fabriqué à l'occasion des Jeux olympiques de 2008.

¹ J. BORUP, *op. cit.*, p. 53 ; R. KING, *op. cit.*, p. 154 ; L. OBADIA, « Paradoxes, utopies... », *op. cit.*, p. 298.

² K. KNOTT – E. POOLE – T. TAIRA, *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred. Representation and Change*, Burlington, Ashgate, 2013, p. 91 ; L. OBADIA, « L'habit fait-il le moine ?... », *op. cit.*, p. 76.

³ France, quarantaine d'années, licence, cadre, pratiquante expérimentée de la *Sōka-gakkai*.

⁴ République tchèque, quarantaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

⁵ Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 12/03/2011.

⁶ France, cinquantaine d'années, bac+2, profession libérale, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

Par ailleurs, la *Diamond Way* vend régulièrement des t-shirts porteurs d'une thématique bouddhiste. En République tchèque, une initiative de sa branche du temple de Těnovice est même allée jusqu'à mettre en œuvre sa propre ligne de vêtements, dont le logo représente un personnage en posture de méditation.

Nous postulons que ces habits ne marquent pas ceux qui les portent dans leur identité de pratiquant bouddhiste, du fait que la tendance générale est surtout l'habillement selon la mode et les ressources financières et culturelles des classes moyennes. Pour s'habiller, l'identité de pratiquant bouddhiste n'est pas déterminante. Les pratiquants s'adaptent facilement à la norme séculière du vêtement, voire à celle de la nouvelle interprétation de la laïcité interdisant aux citoyens le port du vêtement religieux dans l'espace public¹. Ils se plient à la norme de la liberté de conscience qui s'associe au religieux privé. Un tel religieux est invisible comme l'avance Luckmann. En tant que personnes habituellement issues des classes moyennes, elles disposent des ressources pour fonder et valoriser leurs identités publiques par d'autres particularités que religieuses, affichant préférentiellement le statut social ou les goûts vestimentaires séculiers. En effet, ni tenues s'apparentant à la culture de la rue populaire, ni marques de haute couture, ne caractérisent l'habit des pratiquants bouddhistes au quotidien.

Les pratiquants bouddhistes matérialisent donc leur intérêt pour la pratique bouddhiste par différents objets plus ou moins complexes et visibles. Tout en s'y prêtant, ils cherchent à préserver leur identité de pratiquant en les cloisonnant dans l'espace privé, voire même hyper privé. Même si la matérialisation de leur identité de pratiquant dépasse parfois la frontière du privé, elle pourrait rester invisible, n'étant pas nécessairement lisible comme marqueur d'une identité religieuse.

3.3. La faible visibilité du bouddhisme dans l'espace public

De la même manière que les organisations bouddhistes sont plutôt discrètes dans le paysage urbain et rural, les pratiquants bouddhistes cherchent à ce que leur appropriation de la matérialité bouddhiste soit peu visible dans l'espace public, tout en y introduisant au moins temporairement, certains aspects de la symbolique bouddhiste. La matérialité bouddhiste qui n'est qu'en partie visible dans la sphère publique, oscille donc entre une source potentielle de stigmatisation ou d'illisibilité sociale, en fonction des formes concrètes qu'elle prend chez

les pratiquants. Cette situation contraste avec une claire visibilité, voire l'hypervisibilité de l'islam dans l'espace public contemporain constatée par plusieurs auteurs, notamment à travers le port du voile féminin².

Si les sociologues Fatiha Ajbli ou Emma Tarlo attribuent la visibilité de la femme musulmane à la volonté des musulmanes elles-mêmes d'être visibles, comme moyen de recherche d'une reconnaissance, cette visibilité peut également être attribuée aux changements sociaux. Roy parle de l'« exhibition » du religieux succédant à l'« évidence culturelle³ » des décennies passées. Pour la spécialiste danoise de l'islam Nadia Jeldtoft, le religieux musulman devient hyper visible à cause de son statut minoritaire et non chrétien et de la privatisation et sécularisation des pays occidentaux⁴.

La sociologue des religions canadienne Valérie Amiraux rajoute encore une nuance sur la visibilité de l'islam, en partant surtout du contexte principalement français, mais l'élargissant au contexte européen. À partir de la loi de 2004 sur l'interdiction du porte du voile à l'école et celle de 2010 sur la dissimulation du visage dans l'espace public⁵, Amiraux souligne que la visibilité dans l'espace public concerne particulièrement l'islam. Les femmes voilées sont rendues visibles dans le contexte français séculier et laïc, où s'est imposé un consensus sur la non-intelligibilité des signes religieux dans l'espace public, devenu supposément neutre⁶. L'État et les personnes laïques n'arrivent pas à comprendre la visibilité religieuse. Le religieux est relégué dans la sphère strictement privée en tant que liberté de conscience et les lois en interdisent certaines expressions dans la sphère publique, comme c'est le cas du voile. Dans ce sens, d'après l'auteure, les lois se rapportant au voile constituent une censure de certaines formes de visibilité de l'islam. Le voile est ainsi marqué comme traduisant une expression exagérée de la religiosité.

Cet exemple de l'islam montre également comment certains objets religieux sont devenus des signes religieux, c'est-à-dire des objets qui communiquent intentionnellement l'identité religieuse. Ils sont ainsi, contrairement aux autres, dotés du statut public, facilement reconnaissables et identifiables rapidement, comme le voile, rapportés à une religion. Le voile devient hyper visible parce qu'il est porté dans un contexte séculier, régulé par la loi et que son image et sa relation à l'islam sont connus de tous grâce aux médias.

¹ V. AMIRAUX, « Visibilité, transparence et commérage. De quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », *Sociologie* 1/5 (2014), p. 83-87 ; J. BAUBEROT, *op. cit.*, p. 113-114.

² F. AJBLI, « Les Françaises "voilées" dans l'espace public. Entre quête de visibilité et stratégies d'invisibilisation », *Nouvelles Questions Féministes* 35/1 (2016), p. 102-117 ; V. AMIRAUX, *op. cit.* ; N. JELDTOFT, « The Hypervisibility of Islam », dans N. M. DESSING – N. JELDTOFT – J. NIELSEN *et al.* (dir.), *Everyday Lives Islam in Europe*, Surrey – Burlington, Ashgate, 2013, p. 23-38 ; E. TARLO, *op. cit.*

³ O. ROY, *op. cit.*, p. 20.

⁴ N. JELDTOFT, « The Hypervisibility of Islam », *op. cit.*, p. 26.

⁵ Quant à la République tchèque, certains médias condamnent cette pratique du port du voile, encouragés dans leur désapprobation par le discours de représentants politiques comme le Président de la république Miloš Zeman (2013-) (M. JAKUBCOVA, *Mediální obraz zahelení muslimů v českých internetových denících*, Bakalářská práce, Univerzita Palackého v Olomouci, 2016, p. 40). On assiste aussi à des actes agressifs envers les musulmanes.

⁶ V. AMIRAUX, *op. cit.*, p. 81-95.

De plus, la visibilité du voile s'impose à tous alors que les femmes voilées sont minoritaires. Sa visibilité est donc également l'expression des relations asymétriques. Amiraux argumente que la censure et l'hypervisibilité de l'islam impactent négativement sur les musulmanes : « [L]a présence sociale des foulards devient alors une chose publique dont le capital de visibilité¹ se construit comme inversement proportionnel à la reconnaissance publique et politique de celles qui le porte². » Les musulmanes se trouvent donc dévalorisées socialement³. Pour Amiraux, dans le même mouvement, cette visibilité imposée aux musulmanes par la loi et par le contexte social leur retire le droit au secret.

Comparée à la faible visibilité de l'engagement bouddhiste dans l'espace public chez ses pratiquants, qui est de surcroît soit positivement acceptée, soit illisible, cette hypervisibilité des femmes musulmanes est d'autant plus intéressante à analyser. En effet, dans de nombreux cas, les pratiquants bouddhistes peuvent bénéficier du secret de leur religiosité au quotidien, même s'ils choisissent de la rendre visible. Nous attribuons son acceptation positive et son illisibilité, à la présence positive grandissante de la symbolique bouddhiste dans l'espace public, comme nous l'avons déjà souligné pour les statues, les calligraphies et d'autres objets bouddhistes.

Cette présence positive est nourrie par le fait que de plus en plus des boutiques ethniques⁴ vendent des objets d'origine indienne, népalaise ou tibétaine au grand public : statues bouddhistes, drapeaux et *thangkas* tibétains, objets d'origine rituelle, vêtements portant des yeux du Bouddha, boucles d'oreille ayant pour forme le Bouddha assis, etc. Ces objets n'indiquent pas l'appartenance au bouddhisme puisqu'ils se sont normalisés dans la décoration domestique et dans le domaine de la mode. Leur usage signale plutôt une volonté d'être alternatif par rapport à l'industrie décorative et la mode courante. Mais c'est un caractère alternatif qui est socialement perçue comme positif.

Plusieurs des objets cités ci-dessus sont même commercialisés dans des grandes surfaces. La symbolique bouddhiste est également mobilisée par son usage commercial⁵, comme l'exprime Borup pour le terrain danois :

« Les publicités présentant le Bouddha et les moines vendent tout, de l'alcool au vêtement, souvent avec les symboles et les histoires reconnaissables. Le Dalaï-lama est apparu dans les publicités de Mercedes-Benz ou de Microsoft [...]. L'"heureux Bouddha" indien ou chinois a été utilisé pour vendre tout, des téléphones mobiles au café et le

¹ L'auteure reprend le terme à Nathalie Heinich (N. HEINICH, *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard, 2012).

² V. AMIRAUX, *op. cit.*, p. 87.

³ Avec un capital de visibilité négatif, les musulmanes deviennent des personnes illégitimes pour se prononcer dans le débat public. Ce point soutient également la recherche d'Ajbli sur les musulmanes françaises. Elle constate la marginalisation des femmes voilées dans la société qui les exclut de l'espace public, il s'agit d'« un vecteur de la ségrégation sociospatiale » (F. AJBLI, *op. cit.*, p. 104).

⁴ Rien qu'à Prague, une douzaine de boutiques ethniques commercialisent ces produits en 2013.

⁵ J. BORUP, *op. cit.* ; S. A. MITCHELL, « Buddhism, Media... », *op. cit.*

meubler, et, dans les salons de bien-être thaïlandais, la position tranquille du Bouddha lie les images exotiques de l'Orient avec le bien-être domestiqué de l'Occident¹. »

Pour Mitchell, les publicités américaines montrent surtout des images de femmes laïques en méditation évoquant la nature et le calme². Les symboles bouddhistes sont supposés évoquer le bien-être, le confort, la créativité, la santé ou la spiritualité³. Pour Irizarry, l'usage commercial de la symbolique spécifiquement zen évoque le bien-être, le calme, l'harmonie, la relaxation, mais aussi ce qui est exceptionnel, essentiel, créatif, ou encore exotique et mystique⁴. C'est une symbolique de distinction pour marquer le luxe et identifier les produits pour les classes plus favorisées.

La cinématographie participe à l'acceptation positive de la symbolique bouddhiste, surtout dans sa version tibétaine par des films comme *Little Buddha* (1993), *Seven Years in Tibet* (1997), *Kundun* (1997) et pour certains aspects du bouddhisme japonais dans des films d'arts martiaux⁵. Dans d'autres films sans lien direct avec le religieux, c'est souvent l'homme laïc méditant qui y apparaît pour signifier le calme et la relaxation⁶. En France comme en République tchèque, les symboles bouddhistes apparaissent dans des films tels que *La Règle de jeu* (1939) ou *Román pro muže* (2008), où l'apparition d'une statue du Bouddha en méditation marque à chaque fois le statut social élevé du personnage.

Dans les médias, la symbolique bouddhiste est présente de façon courante et perçue positivement. En plus des célébrités populaires comme Richard Gere⁷ ou le Dalai-lama⁸, qui contribuent à répandre et à normaliser le bouddhisme et certains de ses symboles, notamment l'habit monacal, nous observons souvent une représentation positive d'un moine solitaire en méditation⁹. Des images et des statues bouddhistes apparaissent aussi dans les médias dans leur fonction décorative¹⁰. Des photos de statues du Bouddha, ses images ou celles d'autres personnes laïques en position de méditation¹ se sont banalisées dans des magazines ou à la télévision pour évoquer par leur présence la beauté, l'exotisme, le calme,

¹ « Advertisements featuring Buddha and monks sell everything from alcohol to clothes, often with recognizable symbols and stories. The Dalai Lama has appeared in advertisements for Mercedes Benz and Microsoft [...]. The Indian or Chinese "Happy Buddha" has been used to sell everything from mobile phones to coffee and furniture, and in Thai wellness salons Buddha's tranquil posture combines exotic images of the East with the domesticated wellness of the West. » (J. BORUP, *op. cit.*, p. 41, 49, traduction personnelle). En 2015, l'Union bouddhiste de France s'indigne de la mise en vente d'abattants de WC portant l'image du Bouddha et demande leur retrait, y compris pour d'autres objets semblables commercialisés (UNION BOUDDHISTE DE FRANCE, *e-UBF Info* 18 [2015], p. 15).

² S. A. MITCHELL, « The Tranquil Meditator. Representing Buddhism and Buddhist in US Popular Media », *Religion Compass* 8/3 (2014), p. 84.

³ J. BORUP, *op. cit.*, p. 48-49.

⁴ J. A. IRIZARRY, *op. cit.*, p. 57.

⁵ E. MULLEN, « Orientalist Commercializations. Tibetan Buddhism in American Popular Film », *Journal of Religion & Film* 2/2 (1998), <<https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol2/iss2/5>>, le 25/07/2017 ; G. GAUTHIER, « Bouddha à l'écran », dans G. GAUTHIER (dir.), *op. cit.*, p. 140-141.

⁶ S. A. MITCHELL, « The Tranquil Meditator... », *op. cit.*, p. 84-85.

⁷ C. M. CUSAK, « The Western Reception of Buddhism. Celebrity and Popular Cultural Media as Agents of Familiarisation », *Australian Religion Studies Review* 24/3 (2011), p. 297-316.

⁸ K. KNOTT – E. POOLE – T. TAIRA, *op. cit.*, p. 91 ; L. OBADIA, « L'habit fait-il le moine ?... », *op. cit.*, p. 76.

⁹ T. A. TWEED, « Why are Buddhists so Nice ?... », p. 91-93. Voir aussi S. A. MITCHELL, « The Tranquil Meditator... », *op. cit.*, p. 81-89.

¹⁰ J. BORUP, *op. cit.*, p. 48-49.

le bien-être, ou encore la dimension spirituelle, l'individualisme, l'authenticité et l'harmonie². Pour les chercheurs, il s'agit de la continuité d'une approche orientaliste du bouddhisme³ qui, contrairement à l'islam, est positive⁴.

Mais cette symbolique bouddhiste n'est pas nécessairement associée au bouddhisme, mais plutôt à un ensemble d'émotions positives de bien-être s'adressant aux classes plus favorisées. De leur côté, les pratiquants bouddhistes choisissent consciemment ces symboles médiatiquement connus et positivement reconnus dans des espaces privés visibles ou la sphère publique. Cependant, en se conformant à la liberté de conscience, les pratiquants bouddhistes s'engagent à respecter le principe d'une visibilité contrôlée.

Au premier abord, l'incorporation de la symbolique bouddhiste semble ainsi relever du symptôme, d'un « indice matériel⁵ ». En effet, elle ne lie que de façon limitée la dimension d'un symptôme et d'un symbole culturel⁶. Elle n'accède pas entièrement au statut du « symbole public » (en anglais : « *public symbol* »), faute de pouvoir communicatif pour l'ensemble de l'espace culturel⁷, et n'est reconnaissable qu'aux semblables. Elle ne demeure pas pour autant une symbolique privée sans ancrage institutionnalisé, puisqu'elle est normalisée et reprend ou s'inspire de la symbolique bouddhiste. En suivant la réflexion de l'anthropologue srilankais Gananath Obeyesekere sur la symbolique, il serait possible de classer la symbolique des pratiquants bouddhistes dans la catégorie des « symboles personnels⁸ » (en anglais : « *personal symbols* ») parce qu'on la choisit et l'incorpore personnellement. Le pratiquant privilégie ainsi le sens personnel d'un symbole par rapport à sa force communicative. La matérialisation de l'identité de pratiquant reste ainsi faiblement visible et religieusement illisible, sans être comprise comme un marqueur identitaire bouddhiste. Contrairement aux musulmanes, les pratiquants bouddhistes peuvent bénéficier d'un droit au secret et garder dissimulée leur identité de pratiquant.

¹ Cf. aussi S. A. MITCHELL, « Buddhism, Media... », *op. cit.*, p. 306-323 ; S. A. MITCHELL, « The Tranquil Meditator... », *op. cit.*, p. 85-86.

² Pour l'analyse de l'ensemble des représentations du bouddhisme dans les médias, voir pour le Danemark J. BORUP, *op. cit.*, p. 47-48. En Grande-Bretagne, Knott, Poole et Taira constatent : « *Buddhism appeared in several contexts: in terms of its cultural influence (here as part of the practice of liberal-minded celebrities), in travel news and advertisements, reporting on the Dalai Lama and the struggle for Tibetan independence, and local events. It tended to be positively represented as a peaceful, spiritual non-materialistic religion with an "ancient" and "majestic" history. Its adherents were depicted engaging in peaceful protest but also as victims of Chinese aggression.* » (K. KNOTT – E. POOLE – T. TAIRA, *op. cit.*, p. 91).

³ J. BORUP, *op. cit.*, p. 53 ; R. KING, *op. cit.*, p. 154 ; S. A. MITCHELL, « The Tranquil Meditator... », *op. cit.* ; L. OBADIA, « Paradoxes, utopies... », *op. cit.*, p. 298.

⁴ Dans son article sur ce type de représentation médiatique du bouddhisme, Tweed compare l'image positive d'un méditant solitaire aux images négatives de l'islam, souvent représenté par les groupes en prière, ce qui contredit la valeur moderne individualiste (T. A. TWEED, « Why are Buddhists so Nice... », *op. cit.*, p. 91-93). Voir aussi J. BORUP, *op. cit.*, p. 45, 47-48 ; L. OBADIA, « Paradoxes, utopies... », *op. cit.*, p. 298.

⁵ V. AMIRAUX, « Visibilité, transparence et commérage... », *op. cit.*, p. 84.

⁶ Cf. G. OBEYESEKERE, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1981, p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 35-37.

⁸ *Ibid.*, p. 44-46.

Jeldtoft reconnaît dans cette approche une volonté de « de garder la religiosité privée, ce qui implique sa moindre visibilité dans l'espace public¹ » (en anglais : « *being private about your religion, and thus being less visible in the public sphere* »), ce qui signifie, par exemple, l'absence de voile ou de respect de la norme *halal*. Pour les musulmans danois et allemands non organisés étudiés par cette chercheuse, il s'agit de privatiser l'engagement religieux dans un contexte chrétien et critique de l'islam. Nous pouvons élargir cette vision à des religions comme le bouddhisme, comme une stratégie pour le contexte séculier².

Il ne faut cependant pas oublier que cette démarche, qui cherche à préserver le pouvoir des personnes religieuses sur leur identité sociale, semble surtout accessible aux personnes des classes plus favorisées. Jeldtoft l'observe en effet chez les musulmans éduqués. Par ailleurs, la discrétion fait partie du goût esthétique bourgeois, ce que nous pouvons élargir au religieux. Il faut aussi déjà disposer de pouvoir pour choisir son identité sociale, ce qui, pour les pratiquants bouddhistes de notre étude, se conjugue avec leur origine ethnique. Blancs pour leur grande majorité, ils sont également protégés de l'assignation à l'identité religieuse spécifique par la couleur de leur peau.

L'invisibilité et l'illisibilité de l'identité de pratiquant bouddhiste ne sont pas simplement les conséquences de la privatisation du religieux dans des contextes nationaux sécularisés et du caractère du religieux minoritaire, puisque l'islam ne bénéficie pas de ces options. Il faut prendre en compte les représentations positives et non religieuses de la culture de bien-être associées à la symbolique bouddhiste, et l'origine sociale plus favorisée de ses pratiquants.

Pour nous résumer, les pratiquants bouddhistes expriment matériellement leur identité authentique, en respectant les régimes émotionnels de leur organisation. Ils cherchent en même temps à la dissimuler en recourant aux symboles socialement acceptables et peu référentiels par rapport à la pratique bouddhiste. Ils y parviennent grâce à la propagation de l'imaginaire positif du bouddhisme dans la culture.

Il faut aussi comprendre leur démarche d'évitement volontaire de la stigmatisation. Pour les pratiquants des classes moyennes, la motivation peut être la préservation du pouvoir des ressources culturelles détenues, qui sont progressivement augmentées par le bouddhisme. Pour les pratiquants des classes populaires, nous formulons l'hypothèse de leur volonté de ne pas risquer d'affaiblir davantage leur position sociale.

¹ N. JELDTOFT, « Lived Islam. Religious Identity with "Non-organized" Muslim Minorities », *Ethnic and Racial Studies* 34/7 (2011), p. 1148 (traduction personnelle).

² Cf. les pratiquants bouddhistes danois qui cherchent, selon le chercheur danois Jelle Wiering, à minimiser le rôle des objets matériels dans la pratique religieuse à cause du contexte séculier et afin d'éviter la marginalisation (J. WIERING, *op. cit.*, p. 384-386).

Pour compléter notre analyse, il nous faut inscrire l'ensemble des références à la symbolique bouddhiste dans le contexte de la culture de consommation.

4. L'esthétique dans la culture de consommation

En parcourant le présent chapitre jusqu'à ces lignes, nous nous rendons compte de la place qu'occupe le plaisir esthétique dans la symbolique du religieux-vécu bouddhiste. Cette symbolique bouddhiste détient en même temps la place de l'expression de l'identité de pratiquant. Ce ne sont pas cependant les seules occurrences de l'approche esthétique du bouddhisme que nous constatons chez les pratiquants bouddhistes. À plusieurs occasions nous avons relevé des références au plaisir esthétique dans d'autres aspects du bouddhisme. Aussi souhaitons-nous analyser plus particulièrement la dimension esthétique du style de vie bouddhiste.

Dans un premier temps, nous théoriserons l'aspect esthétique du bouddhisme comme une expression de l'exotisme religieux. Nous verrons ensuite comment il pourrait être possible de saisir la dimension esthétique de l'engagement bouddhiste dans la culture de consommation, à travers les notions de goût et de stylisation de la vie.

4.1. L'esthétisation par l'exotisme bouddhiste

Nous avons vu que le plaisir esthétique de la symbolique bouddhiste s'accompagne chez Damien de son attachement au « folklore » japonais. Aleš est, quant à lui, d'abord choqué par le collier avant d'accepter cette matérialité dans sa vie. L'appréciation esthétique du bouddhisme et le marquage de soi par la matérialité bouddhiste font référence à l'étrangeté de cette symbolique.

Or, le caractère étranger du bouddhisme apparaît aussi dans d'autres contextes. C'est Šárka qui est fascinée rien qu'à entendre le mot « bouddhisme » (cf. chapitre 5). Par contre, Maryline se sent d'abord perplexe face aux cérémonies zen avant de les apprécier (chapitre 3).

En plus du caractère étranger de l'aspect matériel du bouddhisme évoqué par les débutants, le thème de l'étrangeté apparaît également au sujet d'autres aspects dont le style de vie bouddhiste est composé. Cette étrangeté est soit immédiatement attirante pour un débutant, soit acceptée plus progressivement. La sociologue des religions française Altglas

propose d'associer la perception ambivalente du caractère étrange d'une religion orientale à travers le concept d'exotisme religieux : « L'ambivalence du désir de se ressourcer aux religions dites orientales, que l'on voudrait ajuster aux valeurs et styles de vie des sociétés euro-américaines (car trop austères, trop "fanatiques" et, implicitement, trop "orientales") relève d'un *exotisme religieux*¹. » Pour cette auteure, l'approche des religions orientales relève de l'exotisme religieux. C'est une conception esthétique du religieux : « L'exotisme constitue une perception esthétique de l'autre qui accentue, si ce n'est parfois élabore celui-ci, de manière à rendre son étrangeté belle et séduisante². »

Pour Altglas, cette construction exotique de l'Orient commence avec Saïd et l'orientalisme³ que nous avons développés dans le chapitre 3 de la première partie sur l'arrivée du bouddhisme en Occident. Cette approche orientaliste cherche à définir et à reconstruire l'Occident à travers l'Orient défini comme étant l'autre. Bien que Saïd montre que la perception de l'Orient par l'Occident trouve des références dans l'Orient lui-même, Altglas argumente que le regard exotique cherche à préserver le manque de connaissance sur l'autre pour que sa contraction idéalisée soit possible. Ce processus n'est possible que dans un mouvement d'esthétisation des « relations culturelles asymétriques⁴ ». La construction de l'autre idéalisé se fait à partir de la position sociale du plus fort, qui ne cherche pas à connaître autrui, et qui cache l'inégalité du pouvoir sur la définition de l'autre par une logique esthétique.

Dans cette approche de l'exotisme religieux, la religion orientale est domestiquée par « l'esthétique de la décontextualisation » (en anglais : « *aesthetics of decontextualization* ») dont parle l'anthropologue indien Arjun Appadurai⁵. Pour ce dernier, des objets de la vie ordinaire des civilisations non occidentales sont appropriés dans une logique esthétique. Sortis de leur contexte ordinaire, ils sont introduits dans le contexte de l'art ou de la mode.

Dans le domaine religieux, l'exotisme en tant qu'approche esthétique de l'altérité cherche à construire des religions orientales de façon idéalisée pour faciliter leur acceptation. L'exotisme religieux est donc une construction de l'altérité idéalisée d'une religion. Pour être rendue acceptable, la religion est décontextualisée et conçue comme universelle dans un mouvement de neutralisation des différences. Comme l'exprime Altglas, il s'agit de « gommer [les] racines spécifiques⁶ », donner un nouveau sens ou d'introduire de nouvelles pratiques. C'est un processus dans lequel le religieux de l'autre idéalisé est adapté

¹ V. ALTGLAS, « Exotisme religieux et bricolage », *op. cit.*, p. 315.

² *Ibid.*, p. 316.

³ E. W. SAÏD, *op. cit.*

⁴ V. ALTGLAS, « Exotisme religieux et bricolage », *op. cit.*, p. 317.

⁵ A. APPADURAI, *op. cit.*, p. 28 cité dans V. ALTGLAS, « Exotisme religieux et bricolage », *op. cit.*, p. 317.

⁶ V. ALTGLAS, « Exotisme religieux et bricolage », *op. cit.*, p. 323.

de façon sélective, sans devenir le religieux déculturé, le « religieux pur¹ » du sociologue Roy.

L'intérêt pour l'exotique est particulièrement attribué aux classes moyennes chez Altglas¹. En partant de Bourdieu, elle le théorise comme l'expression de la volonté de la petite bourgeoisie de se distinguer des autres classes, en cherchant à se positionner comme un précurseur culturel. Le choix des religions orientales est un moyen pour la petite bourgeoisie de renforcer sa position dans la fabrication culturelle.

Nous constatons que chez les pratiquants rencontrés, l'intérêt pour le bouddhisme se construit en partie au départ à travers son caractère étranger qui a été rendu séduisant et beau, à savoir esthétique. Les pratiquants débutants esthétisent également leur adoption du bouddhisme, en trouvent attirants certains de ses aspects, déjà soulignés dans nos chapitres 3, 4, 5 et 7. Ils considèrent le bouddhisme comme un religieux plaisant, ce qui correspond à son approche exotique. Cette attitude esthétique du religieux exotique leur est doublement accessible grâce à leur appartenance aux classes moyennes. Cette position dans la hiérarchie sociale les influence également à choisir un religieux exotique, mais socialement perçu comme positif, ce qui est une condition nécessaire pour la renforcer efficacement.

Chez les pratiquants bouddhistes, le plaisir pour différents aspects du bouddhisme peut être conçu comme le signe de l'exotisme religieux. La relation au bouddhisme se construit par l'appréciation esthétique de sa version neutralisée.

Nous souhaitons approfondir cet argument en situant l'exotisme et l'attitude esthétique du bouddhisme dans la culture de consommation.

4.2. L'esthétisation par le goût pour le bouddhisme

Tout en tenant compte du rôle joué par l'exotisme religieux dans la construction de l'attirance pour le bouddhisme et dans l'esthétisation de la relation au bouddhisme par des pratiquants, nous souhaitons approfondir, dans le contexte de la culture de consommation, la question de l'attirance et du plaisir dont les pratiquants se réclament pour justifier leur choix du bouddhisme.

Lorsque les pratiquants évoquent leur choix du bouddhisme et leur intérêt permanent pour certains de ses aspects, ils disent avoir été attirés par le bouddhisme et ses différentes dimensions. Ils ont souvent recours au vocabulaire du plaisir qui valide leur choix

¹ O. ROY, *op. cit.*, p. 21-22.

authentique. Ce plaisir peut prendre la forme d'un plaisir esthétique, du goût non seulement pour la symbolique bouddhiste, mais également pour d'autres aspects. Nous l'avons vu dans les discours sur le choix du bouddhisme lorsqu'Annie exprimait son dégoût pour la sociabilité bouddhiste de la *Sōka-gakkai* (chapitre 4), et Pavel pour la pratique rituelle du bouddhisme tibétain (chapitre 3). Maryline faisait quant à elle référence au goût pour évaluer son séjour au temple zen et les pratiques rituelles zen (chapitre 3). Il nous semble que le plaisir pour et dans le bouddhisme dépasse le cadre strict de l'exotisme religieux.

Pour Bourdieu, le goût est un jugement qui ordonne les pratiques des individus². Il différencie le goût de nécessité, à travers des choix basés sur des caractéristiques plutôt physiques pour les classes populaires, et le goût de luxe de la bourgeoisie basé sur la forme, c'est-à-dire la beauté et le distingué³. Les goûts classifient ensuite les pratiques. Ils dirigent le choix entre les pratiques légitimes et moins légitimes⁴. Les goûts sont donc des compétences culturelles dans lesquelles s'expriment des classes sociales, en se différenciant et en créant de la hiérarchie dans la structure sociale⁵. La notion même de goût est en effet caractéristique de la bourgeoisie⁶. Ce jugement de goût, caractéristique pour des choix effectués dans la culture de consommation, est finalement esthétique. Le goût constitue ainsi un modèle culturel pour entreprendre des choix dans la culture de consommation⁷. Grâce à l'exemple des pratiquants bouddhistes, nous constatons que le goût s'impose également dans le domaine religieux.

Nous argumentons que le choix du bouddhisme est également effectué en fonction d'un jugement esthétique de goût. L'esthétisation du choix de différentes facettes du bouddhisme et du bouddhisme lui-même par les pratiquants ne reflète pas simplement l'exotisme religieux, mais également le modèle culturel propre aux classes plus favorisées, celui de goût. Vu sous cet angle, les pratiquants bouddhistes cherchent à se distinguer en concevant le choix de religion en termes de goût, de goût pour le beau et l'attirant, ce qui indique et reflète la position privilégiée des pratiquants. Comme le constate Skeggs, les classes moyennes ont d'abord accès à toutes sortes de ressources culturelles grâce à leurs possibilités financières⁸. Étant des omnivores culturels, ces classes s'approprient aussi le droit de les transformer⁹. De manière générale, les personnes éduquées sont davantage susceptibles de chercher leurs activités sociales dans des nouveautés¹⁰.

¹ V. ALTGLAS, « Exotisme religieux et bricolage », *op. cit.*, p. 325-326.

² P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*

³ *Ibid.*, p. 198-199.

⁴ *Ibid.*, p. 15-16.

⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶ *Ibid.*, p. 198.

⁷ Cf. D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 159.

⁸ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 145.

⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁰ A. WARDE, *Consumption, Food and Taste. Culinary Antinomies and Commodity Culture*, London – Thousand Oaks, Sage Publications, 1997.

Les pratiquants bouddhistes peuvent présenter leur intérêt pour le bouddhisme comme une question de préférence et d'attraction, à savoir de goût ou de jugement esthétique. Grâce à leur position sociale, ils peuvent transformer les nouvelles pratiques culturelles en pratiques légitimes dans lesquelles ils s'affirment comme des sujets authentiques¹, sans être accusés de superficialité en raison d'une approche esthétique du choix religieux. Les pratiquants peuvent ainsi exprimer et afficher leur soi authentique, reconnu et valorisé par ce choix esthétique.

Dans le prolongement de l'esthétisation du religieux par l'exotisme religieux, les pratiquants bouddhistes esthétisent leur relation au bouddhisme à travers le goût comme modèle culturel du jugement esthétique des classes plus favorisées propre à la culture de consommation.

Nous souhaitons enfin rapprocher l'exotisme religieux (attitude esthétique du religieux) et le goût pour le bouddhisme (modèle culturel de choix) de l'affichage de l'intérêt pour le bouddhisme à travers la symbolique quotidienne.

4.3. La stylisation bouddhiste dans la culture de consommation

En discutant de l'esthétique religieuse dans le contexte de la culture contemporaine, les études sociologiques se sont surtout concentrées sur la mode musulmane dans les pays européens². Cet état de la recherche rejoint également les premières réflexions qui peuvent être faites au sujet de l'esthétique religieuse dans la culture de consommation. Nous avons en effet déjà constaté la place de la mode, comme moyen d'expression de la culture d'authenticité et d'expressivité moderne³. De plus, dans la culture de consommation, l'apparence et la représentation de soi sont des moyens puissants d'identification et de connaissance des autres¹.

Or, pour le style de vie bouddhiste, la mode occupe peu de place. Pour les pratiquants bouddhistes de notre étude, la culture d'authenticité et d'expressivité radicalisée dans la culture de consommation se traduit plutôt par deux biais. Le premier est l'attitude esthétique du bouddhisme que nous avons déjà soulignée. Elle puise sa source dans l'exotisme religieux et dans la classification hiérarchique et esthétique du goût.

¹ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 105.

² P. HAENNI, *op. cit.*, p. 32-33 ; M. HERDING, *Inventing the Muslim Cool. Islamic Youth Culture in Western Europe*, Bielefeld, transcript, 2013 ; R. LEWIS, *Muslim Fashion. Contemporary Style Cultures*, Durham – London, Duke University Press, 2015 ; E. TARLO, *op. cit.*

³ C. TAYLOR, *La diversité de l'expérience...*, *op. cit.*, p. 79-80.

Le deuxième représente différents aspects du bouddhisme qui transmettent les régimes émotionnels et que nous pouvons concevoir comme étant stylisés, dans le prolongement de la réflexion de l'anthropologue Birgit Meyer². Cette dernière conçoit les expériences religieuses comme reproduites par l'individu grâce à l'apprentissage social, et médiatisées par « les structures sociales particulières, les régimes sensoriels, les techniques corporelles, les doctrines et les pratiques³ » (en anglais : « *the particular social structures, sensory regimes, bodily techniques, doctrines, and practices* »). C'est dans un contexte structurel que l'individu apprend à expérimenter le religieux à travers un ensemble que Meyer qualifie de « formes sensationnelles⁴ » (en anglais : « *sensational forms* »). En formant l'individu, elles font naître chez lui des sentiments religieux opérant en tant que médiateurs entre l'individu et ce par quoi il est susceptible d'être transcendé.

En analysant ces formes sensationnelles, Meyer recourt au vocabulaire de l'esthétique qu'elle entend dans un sens large au-delà du beau pour englober les expériences sensorielles, sentimentales, corporelles⁵ et matérielles. Il s'agit ainsi de définir un cadre théorique pour comprendre les expériences dans un sens large. Les formes sensationnelles sont pour elle des formes esthétiques présentes et transmises par une multitude de moyens. Elles permettent par ailleurs la création de communautés religieuses et d'identités communes :

« Dans ce sens, l'esthétique est centrale pour la création des communautés religieuses. Le style est un aspect crucial de l'esthétique religieuse [...]. Le style religieux partagé cause et exprime les états d'esprit. Matérialisé par exemple dans la prière collective, dans le recueil de chants, images, symboles, et rituels, mais aussi dans le style semblable de vêtement et de la culture matérielle, il fait que les gens se sentent comme chez eux. [...] Dans ce sens, le style est un prérequis pour l'identité. Le fait de partager le style esthétique commun à travers l'affiliation religieuse commune crée les sentiments de la commensalité et parle et reflète en même temps les états d'esprit et les sentiments particuliers : ces expériences du partage façonnent aussi les gens de la même manière en soutenant une identité religieuse commune⁶. »

¹ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 45 ; D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 30.

² B. MEYER, « Religious Sensations. Media, Aesthetics, and the Study of Contemporary Religion », dans G. LYNCH – J. MITCHELL – A. STRHAN (dir.), *Religion, Media, Culture. A Reader*, London – New York, Routledge, 2012, p. 159-170.

³ *Ibid.*, p. 159 (traduction personnelle).

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ Entre autres, l'auteure se réfère au phénoménologue français Merleau-Ponty et son interprétation de la perception comme toujours incarnée (M. MERLEAU-PONTY, op. cit.).

⁶ « *In this sense, aesthetics is central to the making of religious communities. Style is a core aspect of religious aesthetics [...]. Inducing as well as expressing shared moods, a shared religious style – materialized in, for example, a collective prayer, a shared corpus of songs, images, symbols, and rituals, but also a similar style of clothing and material culture – makes people feel at home. [...] In this sense, style is the sine qua non of identity. Sharing a common aesthetic style via a common religious affiliation not only generates feelings of togetherness and speaks to, as well as mirrors, particular moods and sentiments: such experiences of sharing also modulate people into a particular, common appearance, and thus underpin a collective religious identity.* » (B. MEYER, op. cit., p. 167-168, traduction personnelle).

Pour Meyer, une forme sensationnelle désigne une esthétique partagée par un groupe religieux qu'elle dénomme aussi son « style ». Celui-ci diffère d'une communauté à l'autre¹.

Appliquée sur notre terrain d'étude, la notion de style élargit notre conceptualisation des régimes émotionnels bouddhistes vers des régimes stylisés, esthétiques. La stylisation de la façon de vivre bouddhiste se fait ainsi à travers les différents aspects bouddhistes (pratiques rituelles, sociabilité, doctrine, symbolique) par lesquels se transmettent ces régimes.

Les formes sensationnelles sont différentes pour les bouddhismes de la *Sōka-gakkai*, tibétain et zen. C'est dans ce sens que nous proposons de comprendre le constat de Liogier que les différences entre les bouddhismes ne deviennent qu'esthétiques². Nous élargissons ainsi l'usage qu'en fait le sociologue français, en se limitant aux aspects de l'esthétique matérielle.

En même temps, ces formes sensationnelles contribuent à styliser la façon de vivre des pratiquants bouddhistes de manière cohérente, ce qui correspond à l'esthétisation de la façon de vivre propre à la culture de consommation, constatée par Featherstone³. Elles en font un style de vie. Pour cet auteur, l'expérience esthétique est en effet au centre de la culture de consommation, notamment pour la nouvelle classe moyenne qui apporte l'esthétisation des objets du quotidien par les objets d'art et l'esthétisation de soi, ce qui se traduit pour l'individu dans des styles de vie, c'est-à-dire des façons de vivre à dimension stylisée. Le style de vie qui en découle est un mode de vie stylisé dans lequel la frontière entre l'art et la vie quotidienne devient poreuse. Cette stylisation concerne de plus le choix des activités de loisir, la nourriture, la maison, la langue ou les lieux de vacances, en les soumettant au jugement du goût.

Nous comprenons ainsi mieux que les pratiquants aient recours au vocabulaire du goût, même pour parler du bouddhisme et qu'ils agissent en fonction de la même forme sensationnelle dans les différents aspects du bouddhisme. La présence d'objets d'art d'inspiration bouddhiste dans un domicile ou les symboles rituels cachés derrière une fonction artistique décorative dans une maison ou sur soi (statue, médaillon, tatouage, ou coupe de cheveux) s'éclaircissent alors davantage. Le vêtement d'inspiration bouddhiste peut également être dissimulé derrière une mode ethnique ou celle d'une symbolique de bien-être. Ces objets sont effectivement mobilisés par les pratiquants en tant qu'objets décoratifs afin de styliser leur espace privé et leur soi.

¹ Cf. les références émiques au « style » chez les pratiquants, mentionnés précédemment, comme le président de la *Diamond Way* tchèque (chapitre 2) et chez Pavel (chapitre 3).

² R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, *op. cit.*, p. 84.

³ M. FEATHERSTONE, *Consumer Culture and Postmodernism*, *op. cit.*

Le langage constitue une autre façon de styliser la façon de vivre bouddhiste. Il se caractérise par des reprises lexicales de langues étrangères. Il s'agit d'utiliser des mots particuliers pour évoquer la pratique rituelle, des aspects de la doctrine, de la symbolique ou de la spatialité bouddhiste : *gohonzon*, *daimoku*, *ichinen sanzen* pour le bouddhisme de la *Sōka-gakkai* ; *Lhagtong*, *Chenrezig*, *bodhicitta*, *samsāra* dans le bouddhisme tibétain et *zazen*, *dokusan*, *kyōsaku* ou *gaitan* dans le bouddhisme zen. Ces mots sont surtout empruntés au japonais ou au tibétain et, dans une moindre mesure, au sanskrit. La *Diamond Way* excelle encore dans les anglicismes tels que « *retreat* », « *tour* » ou « *blissing* ».

Les pratiques symboliques bouddhistes peuvent se résumer en termes de stylisation bouddhiste de la vie. Les individus pratiquants adoptent un style bouddhiste, reflétant des formes sensorielles bouddhistes, pour styliser leur vie dans le contexte où la religiosité dans la culture de consommation tend à l'esthétisation de l'expérience.

Pour résumer le présent chapitre, nous pouvons dire que les pratiquants bouddhistes adhèrent à la symbolique bouddhiste par l'appréciation esthétique, identitaire et pragmatique tout en suivant des régimes émotionnels de leur organisation. Ils l'incorporent progressivement au quotidien en l'introduisant dans leur maison et dans leur présentation de soi au quotidien, mais tiennent en même temps à privatiser, voire même hyper privatiser cet aspect symbolique de leur vie. Ils ne cherchent pas non plus à le rendre particulièrement visible dans l'espace public, pour éviter la stigmatisation et la dévalorisation de leurs ressources culturelles. Ils peuvent également s'appuyer sur l'invisibilité et l'illisibilité de la symbolique bouddhiste dans l'espace public grâce à sa représentation courante et positive dans la culture ambiante. Le caractère alternatif de leur style de vie n'est ainsi pas visuellement revendiqué.

Au cours de cette incorporation de la symbolique bouddhiste, notamment par la matérialisation de leur identité de pratiquant, ils conservent l'approche esthétique du bouddhisme. Cette relation esthétique au bouddhisme est aussi bien liée à l'exotisme religieux, qui cherche à rendre séduisant l'autre venant de l'Orient, que par le jugement de goût esthétique. Les deux phénomènes sont caractéristiques de façons de faire distinctives propres aux classes plus favorisées. C'est également le contexte de la culture de consommation qui nous permet de comprendre que les pratiquants stylisent leur soi et leur quotidien par le bouddhisme, en respectant les régimes émotionnels bouddhistes dans le sens des formes sensationnelles, des styles esthétiques propres à chaque organisation. La proximité de ces styles rend possible une compréhension commune de cette stylisation dans la vie quotidienne des pratiquants bouddhistes.

Dans le chapitre suivant, nous souhaitons développer l'aspect éthique du style de vie des pratiquants bouddhistes.

Chapitre 8 L'éthique bouddhiste et sa dimension sociale

Nous avons étudié le style de vie bouddhiste en observant les pratiques rituelles, les activités collectives, les lectures quotidiennes des pratiquants et leurs croyances, ainsi que l'esthétique du bouddhisme. À travers les témoignages des pratiquants, nous avons constaté le rôle déterminant de la transformation de soi par le bouddhisme et la récurrence de la dimension éthique de cette transformation.

Si nous avons pu observer comment les pratiquants se forment au comportement bouddhiste dans un collectif, ce chapitre est plus particulièrement consacré à l'éthique bouddhiste au quotidien. Nous allons nous attacher à regarder comment les pratiquants envisagent la dimension éthique de leur style de vie et quelles sont les valeurs éthiques qu'ils cherchent à mettre en œuvre au quotidien. Cet aspect a été étudié par Page et Yip dans leur étude menée sur les jeunes bouddhistes en Grande-Bretagne¹ montrant que le bouddhisme est approché dans la recherche d'une « éthique pour la vie² » (en anglais : « *an ethics for life* »).

Dans notre travail, nous différencions éthique et morale. Nous entendons par morale, des normes et des contraintes, qui indiquent les devoirs et ce qui est acceptable, et que l'individu doit respecter. Par contre, l'éthique relève de normes et de valeurs – ce qui est important, motivant et dépassant les situations concrètes³ –, visant une finalité et adoptées si elles donnent une vie bonne. Selon l'anthropologue canadien Michael Lambek, la notion d'éthique est liée à l'activité, au jugement ordinaire et au bien plutôt qu'au correct, analyse à laquelle nous souscrivons⁴.

Ces données préliminaires nous conduisent à nous intéresser également à l'analyse sur l'éthique développée par Heelas et Woodhead *et al.* montrant que la relation éthique à autrui est importante pour la spiritualité de la vie subjective⁵ ainsi qu'à celle de Gauthier *et al.* plaçant l'éthique de vie au centre du religieux dans la culture de consommation⁶.

¹ La dimension éthique de l'engagement bouddhiste est observée également par d'autres auteurs (J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 151-152 ; K. DOBBELAERE, « Soka Gakkai. Processus... », *op. cit.*, p. 215 ; F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 241).

² S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 46.

³ S. H. SCHWARTZ, « Les valeurs de base de la personne. Théorie, mesures et applications », *Revue française de sociologie* 47/4 (2006), p. 931.

⁴ M. LAMBEK, « Introduction », dans M. LAMBEK (dir.), *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 8.

⁵ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 96.

⁶ F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 16.

Dans ce chapitre, il est nécessaire aussi de s'interroger sur le présupposé d'individualisme moderne. Pour le sociologue français Gilles Lipovetsky, l'individualisme de l'époque actuelle caractérisée par la « deuxième révolution individualiste » mène à l'hédonisme et à l'épanouissement personnel égoïste et narcissique¹. L'individu se réfugie dans l'espace privé. Cette idée est également présente chez Taylor et sa dépréciation de la spiritualité ou des techniques thérapeutiques comme une démarche égoïste². Par ailleurs, Carrette et King considèrent la spiritualité alternative comme refermée sur le développement personnel d'un individu aliéné et servant des intérêts capitalistes³.

À partir des réponses des enquêtés à la question, posée systématiquement, sur la vision de l'engagement bouddhiste dans la société, nous pouvons élargir l'analyse à leur vision de l'agir éthique dans l'espace public. Quelle est la conception des pratiquants bouddhistes de l'engagement social ? Cirklová et Campergue ont-elles raison de constater le faible engagement social du bouddhisme en France et en République tchèque⁴ ? S'agit-il d'une religion privée ?

Afin d'analyser la dimension éthique du style de vie bouddhiste, nous allons d'abord questionner le comportement éthique des pratiquants au quotidien et son lien à leur engagement dans la société. Dans un deuxième temps, nous traiterons les formes organisées de l'engagement social. Troisièmement, nous interrogerons l'éthique dans la culture de consommation.

1. L'éthique bouddhiste dans la vie personnelle

L'enseignement bouddhiste sur l'éthique est organisé sous deux formes distinctes⁵. Dans la *Sōka-gakkai*⁶ et dans le bouddhisme tibétain¹, l'éthique apparaît centrale dans la compassion qui motive l'action pour le bien des autres. Pour la *Sōka-gakkai*, ce souci pour autrui peut même s'étendre au monde entier et les pratiquants sont sensibilisés à la « paix mondiale » (en japonais : *kosen-rufu*). Cette éthique s'associe à un « travail sur les

¹ G. LIPOVETSKY, *op. cit.*, p. 19.

² C. TAYLOR, *Les sources du moi...*, *op. cit.*, p. 634.

³ J. CARRETTE – R. KING, *op. cit.*, p. 78.

⁴ C. CAMPERGUE, *Le maître dans la diffusion...*, *op. cit.*, p. 332-333 ; J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 91-92.

⁵ La faible représentativité de l'éthique dans le choix du bouddhisme nous conduit à ne pas prendre en considération cet aspect du bouddhisme pour introduire le présent chapitre. Cette observation confirme les données de l'enquête de Wilson et Dobbeleare sur les pratiquants de la *Sōka-gakkai*. Ces sociologues constatent que les pratiquants sont surtout attirés par le collectif bouddhiste, les résultats de la pratique ou par la pratique elle-même et portent peu d'attention à la dimension éthique du bouddhisme (B. R. WILSON – K. DOBBELAERE, *op. cit.*, p. 53-59). Celle-ci gagne en importance au fur et à mesure de l'engagement (*Ibid.*, p. 67).

⁶ CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, *Introduction au bouddhisme de Nichiren Daishonin*, *op. cit.*, p. 7.

émotions ». Elle reflète ainsi un régime émotionnel chaud, encourageant une activité éthique basée sur un travail émotionnel.

Quant au bouddhisme zen, le sujet de l'éthique n'est pas abordé aussi frontalement. Si on apprend l'« esprit de don » dans le travail collectif (en japonais : *samu*), l'enseignement met l'accent surtout sur l'accomplissement de toute action en état de « conscience dans l'instant présent ». Il s'agit donc d'un régime émotionnel froid, où l'éthique passe avant tout par un travail réflexif sur la conscience de soi.

En mettant en œuvre ces enseignements, les pratiquants bouddhistes dessinent les contours de l'éthique au quotidien à travers une approche subjective. Nous verrons également comment ils mettent en place le comportement éthique au quotidien avec deux objectifs différents.

1.1. L'éthique intuitive et pragmatique d'un soi valorisé

Les pratiquants accordent de l'importance aux enseignements éthiques des organisations bouddhistes. En incorporant ces principes au quotidien, ils montrent l'importance de les concevoir de façon authentique. Les règles à respecter, énoncées sous forme de liste, comme « ne pas tuer », « ne pas prendre de stupéfiants » et qui font partie des vœux traditionnels des laïcs bouddhistes², ne sont que peu mentionnées et encore moins affichées comme impératives³. Pour Hoggart, ce sont les classes populaires qui abordent le religieux par la morale, définie comme un « ensemble de devoirs moraux⁴ ».

Les pratiquants évoquent plutôt une spontanéité de l'éthique authentique, adaptée à la situation⁵ :

¹ RINGOU TULKOU RINPOCHE, *Et si vous m'expliquiez le bouddhisme ?*, *op. cit.*, p. 133-134 ; O. NYDAHL, *Jak se věci mají*, *op. cit.*, p. 51-52.

² D. S. LOPEZ, *The Story of Buddhism...*, *op. cit.*, p. 167.

³ Cf. la même conclusion chez F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 241 ; S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 57 ; B. R. WILSON – K. DOBBELAERE, *op. cit.*, p. 29. Voir aussi pour le néo-hindouisme, l'enseignement apparaît comme des « repères » et non pas comme des « lois impératives » (V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 129), de même dans la nébuleuse mystique-ésotérique (F. CHAMPION, « La nébuleuse mystique-ésotérique... », *op. cit.*, p. 48).

⁴ R. HOGGART, *op. cit.*, p. 164.

⁵ Cf. B. R. WILSON – K. DOBBELAERE, *op. cit.*, p. 148.

« Ce qui est important, c'est que les gens sachent s'ouvrir, qu'ils partent un peu moins de la tête et un peu plus du cœur, à travers la pratique, qu'ils arrêtent un peu de ne penser qu'à eux-mêmes et un peu aux autres. Cela arrive naturellement. Il n'est pas nécessaire de mettre en place des règles comme : "Alors, maintenant, tu es bouddhiste, tu dois avoir plus de compassion avec les autres." Ce sont des choses artificielles et cela fonctionne rarement dans la vie. Mais au moment où on pratique, on est assis en zazen [méditation assise], les couches de la perception humaines tombent et les choses se passent de façon automatique, d'un coup, on se lève pour préparer le café. »
(Filip)

Pour Filip¹, l'éthique bouddhiste n'est pas une question de suivi de règles de conduite, émanant de sources extérieures d'autorité. L'éthique visée est spontanée, authentique et naturelle, sortant du for intérieur. L'idéal d'authenticité se présente ainsi comme un idéal moral qui donne lieu à l'éthique de l'authenticité taylorienne². À partir du moment où le pratiquant agit de façon authentique, il fait nécessairement du bien.

Filip souligne notamment le rôle de la pratique rituelle dans l'émergence de ce que Taylor nomme « intuition de ce qui est bien et de ce qui est mal³ ». Nous utilisons le terme d'intuition éthique pour signaler le but de l'agir⁴. Le développement d'une réflexivité liminale conduit à une éthique authentique instinctive guidant la personne de façon pragmatique vers un agir adapté à une situation, comme la préparation du café aux autres pratiquants. En l'occurrence, le comportement éthique évoqué par Filip décrit la valeur de bienveillance que le sociologue israélien Shalom H. Schwartz théorise comme la valeur dont l'objectif est le bien-être des proches⁵. Le rapport à l'éthique est ainsi individualisé et rendu subjectif, parce que la règle est appropriée individuellement de façon authentique, sans résulter à un comportement individualiste.

Cette vision de l'éthique éloigne les pratiquants bouddhistes de la morale formulée par Durkheim. Pour le sociologue français, la morale est issue de la socialisation individuelle par une société aux règles normatives de conduite, notamment durant des rites⁶. Si Filip exprime l'éthique sous le régime émotionnel froid du bouddhisme zen, préférant la réflexivité de soi à l'action éthique, faisant preuve d'une socialisation à l'éthique bouddhiste, il ne la conçoit cependant pas comme un ensemble de normes à respecter.

Aurélié⁷ nous explique cette éthique authentique et pragmatique pour le régime émotionnel chaud :

¹ République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant avancé et moine du bouddhisme zen.

² C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, op. cit.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ Cf. avec la notion de « *Self-ethic* » dans le *New Age* d'après Heelas : le comportement individuel est guidé par le soi intérieur à l'aide de l'intuition (P. HEELAS, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford – Cambridge [Mass.], Blackwell Publishers, 1996, p. 23).

⁵ S. H. SCHWARTZ, « Les valeurs de base de la personne... », op. cit., p. 935.

⁶ É. DURKHEIM, op. cit., p. 388.

⁷ France, vingtaine d'années, master, sans activité professionnelle, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

« Il y a pas longtemps, j'ai un copain qui m'a appelée : "J'ai besoin absolument de te voir ce soir." C'est un copain, il m'appelle jamais, je sais qu'il est très centré sur lui-même, il parle que de lui, il t'écoute trois minutes, là j'ai senti..., quand j'allais pas bien, j'ai puisé au fond de moi et j'ai compris la valeur de ne pas dépendre des autres et de ne pas profiter des autres [...] Au départ, je comprenais pas..., ça aussi de la valeur de te débrouiller toute seule. Souvent, comme je sais pas trop comment respecter ma vie sur certains points.... Du coup, par exemple, j'ai refusé à ce copain. »
(Aurélie)

Sur la base d'une des valeurs éthiques bouddhistes, celle du respect, qu'elle aborde comme une forme d'éthique tournée vers soi¹, Aurélie décide spontanément de ne pas répondre à son ami qu'elle perçoit comme très centré sur lui. Tout en développant une éthique de soi, elle reste attachée à une éthique tournée vers autrui dans laquelle les femmes sont davantage socialisées². Elle décrit un agir intuitif, inspiré par le bouddhisme. En apprenant la valeur du respect à travers les écrits bouddhistes et les conseils des pratiquants, elle l'applique à sa propre vie, sans réflexion. C'est à nouveau une intuition qui la conduit à un comportement éthique :

« Il n'y a pas de mal et de bien. Si, le mal et le bien existent, mais dans le sens, pour se positionner en tant que pratiquant bouddhique c'est important, de comprendre ce qui est mal. Mais ce qui est mal, c'est ce qui est destructeur et ce qui est bien, c'est créateur. Et finalement, ça dépend comment tu l'utilises. »
(Aurélie)

Tout en fournissant à Aurélie les valeurs éthiques et les notions de mal et de bien, le bouddhisme la laisse libre d'agir au quotidien selon elle. En mobilisant ses capacités personnelles, Aurélie parvient à un comportement éthique pragmatique, adapté aux circonstances. En définitive, il s'agirait d'une sorte d'idéal de l'« intuition morale³ » (en anglais : « *moral intuition* ») du psychologue américain Jonathan Haidt. Pour lui, l'intuition morale est une évaluation rapide et spontanée de ce qui est bien et de ce qui est mal. Si le sociologue Schwartz observe que les valeurs sont liées aux sentiments⁴, Haidt montre comment une intuition morale naît des émotions morales et qu'en tant que forme de cognition, elle est davantage du côté des affects que de la raison :

« [I] est possible de définir l'intuition morale comme l'apparition subite du jugement moral dans la conscience. Ce jugement inclut la valence affective (bon-mauvais, aimer-

¹ Les sociologues Sointu et Woodhead font une différence entre l'éthique du « *living life for others* » et l'éthique du « *living life for oneself* » (E. SOINTU – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 259). Elles attribuent à cette deuxième conception de l'éthique un pouvoir subversif de normes sexuées pour les femmes.

² A. R. HOCHSCHILD, « Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure », *American Journal of Sociology* 85/3 (1979), p. 567 ; A. R. HOCHSCHILD, *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2003, p. 47, 213.

³ J. HAIDT, « The Emotional Dog and its Rational Tail. A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment », *Psychological Review* 108/4 (2001), p. 814.

⁴ S. H. SCHWARTZ, « Les valeurs de base de la personne... », *op. cit.*, p. 931.

détester), sans que l'individu prenne conscience de passer par les étapes, de chercher, de peser l'évidence ou de déduire la conclusion¹. »

Les sentiments moraux apparaissent spontanément dans la conscience de l'individu pour diriger l'action vers le bien-être d'autrui ou la considérer comme moralement positive. Cette intuition serait donc à la base d'un jugement moral². Ce n'est qu'après l'action, déclenchée par l'intuition morale et son évaluation morale, qu'une réflexion morale intervient. D'après Haidt, le raisonnement moral, en lui seul, ne motive pas l'action morale³. Ainsi, la compassion, qui apparaît dans les discours des pratiquants bouddhistes, peut être considérée comme une émotion morale, une émotion centrée sur les intérêts et le bien-être d'autrui, au même titre que l'humilité⁴ de l'expérience de Petr (chapitre 4) ou de Monique (chapitre 6).

Mais soulignons aussi que Filip et Aurélie sont des pratiquants avancés et disposent d'informations suffisantes pour développer cette intuition. En effet, il faut d'abord posséder une culture bouddhiste avant d'agir intuitivement en suivant les enseignements bouddhistes. De plus, cette culture est plus accessible aux classes moyennes, plus dotées de ressources culturelles que les classes populaires.

Par son lien aux sentiments intérieurs – agir par le cœur pour Filip ou se référer à ses sentiments pour Aurélie –, l'agir éthique est authentique pour les pratiquants bouddhistes. Sa dimension authentique apparaît également dans l'attention qu'Aurélie porte à elle-même en opposant un refus à son ami. Son refus est l'expression d'une éthique orientée vers autrui faisant comprendre à son ami la valeur d'autonomie. Il exprime aussi une éthique de soi et tout au long de l'entretien, nous apprenons comment elle cherche à respecter sa vie et à se valoriser progressivement grâce au bouddhisme :

« [J]'ai été très mal avec les autres finalement, et je me suis petit à petit ouverte, sans m'en rendre compte, j'ai pris confiance en moi sans m'en rendre compte. Aujourd'hui, je suis en réunion de discussion, je parle, c'est même plus un questionnement pour moi, je suis là, je me sens bien, je rigole. »
(Aurélie)

Cette éthique orientée vers soi est un élément crucial du comportement d'Aurélie, conditionnant son éthique vers les autres. L'expérience d'Aurélie n'étant pas exceptionnelle, plusieurs autres pratiquants affirment surmonter progressivement leur manque de confiance en eux grâce au bouddhisme⁵, le caractère authentique de l'éthique bouddhiste reposant sur

¹ « [...] moral intuition can be defined as the sudden appearance in consciousness of a moral judgment, including an affective valence (good-bad, like-dislike), without any conscious awareness of having gone through steps of searching, weighing evidence, or inferring a conclusion. » (J. HAIDT, « The Emotional Dog... », *op. cit.*, p. 818, traduction personnelle).

² « Moral judgments are therefore defined as evaluations (good vs. bad) of the actions or character of a person that are made with respect to a set of virtues held to be obligatory by a culture of subculture. » (*Ibid.*, p. 817, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 814-815.

⁴ J. HAIDT, « The Moral Emotions », *op. cit.*, p. 854.

⁵ Cf. L. HOURMANT, « Portée de la conversion et fondement du croire dans le bouddhisme Soka Gakkai », dans J.-R. ARMOGATHE – J. P. WILLAIME (dir.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 118.

l'acceptation de soi¹. L'éthique bouddhiste tournée vers les autres passe ainsi d'abord par l'éthique vers soi. Pour agir de façon authentique et éthique, il faut d'abord accéder au sujet authentique, se découvrir comme sujet et se respecter. L'éthique bouddhiste est donc un autre versant du subjectivisme relationnel², qui s'exprime notamment dans la vie personnelle, dans les relations familiales, amicales ou collégiales. Les dynamiques d'individualisation et de subjectivisation conduisent donc à une attention portée à soi-même, qui devient le principe central de l'action éthique.

En développant progressivement cet idéal éthique bouddhiste de l'éthique authentique, intuitive et pragmatique, car adaptée à la situation, les pratiquants bouddhistes manifestent un comportement visant le bien-être de l'autre et le bien-vivre relationnel.

1.2. L'éthique pour le bien-être d'autrui et le bien-vivre relationnel

Les pratiquants bouddhistes tiennent aux valeurs éthiques d'authenticité, de bienveillance et de respect qui apparaissent à travers leurs discours. Elles peuvent se traduire par quatre types principaux d'action de bienfaisance que nous avons identifiés : la pratique rituelle, le dialogue, le prosélytisme et l'aide matérielle. Dans un premier temps, l'action éthique vise le bien-vivre relationnel et le bien-être d'autrui dans des interactions de la vie quotidienne.

1.2.1. La bienfaisance par la pratique rituelle

Conformément à l'enseignement bouddhiste zen qui place l'éthique au second plan, les pratiquants zen mettent avant tout l'accent sur la pratique rituelle. Celle-ci empêche toute action, y compris néfaste, – c'est une forme de non-ingérence en tant que comportement éthique –, ou un moyen de développer un état d'esprit qui peut éventuellement donner lieu à une action éthique. Hervé³ l'explique ainsi :

« [C]'est ça aussi le zen, ça nous apprend effectivement cette ouverture [d'esprit]. C'est très très important, c'est le zen, le bouddhisme de manière générale, l'éthique et la

¹ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France, op. cit.*, p. 244.

² P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 96.

³ France, quarantaine d'années, licence, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme zen.

morale bouddhiste, c'est absolument une bouffée d'air frais quand tu viens d'un milieu chrétien [...] Le zazen [méditation assise], dans ton quotidien c'est l'attention et la vigilance, mais cette attention et cette vigilance, ça amène à une pensée juste, donc tout le reste découle, c'est-à-dire l'action, la parole juste, etc. »
(Hervé)

Pour Hervé, il faut d'abord s'entraîner à développer un état d'esprit réflexif par la pratique rituelle avant de pouvoir mettre en place un comportement éthique. Son discours illustre cette forme d'éthique où l'individu se développe par la pratique rituelle pour ensuite intervenir de façon éthique dans sa vie de tous les jours, en manifestant ouverture d'esprit et capacités à savoir communiquer avec les autres.

Un autre exemple de développement de la bienfaisance bouddhiste par la pratique rituelle est évoqué lors des entretiens et observé sur le terrain, notamment dans le cas du bouddhisme tibétain et de la *Sōka-gakkai*. Jérémie¹ l'explique ainsi :

Jérémie : « On m'a toujours dit de prier pour le bonheur de mon ennemie. »

Valérie : « Ça me paraît hypocrite. »

Jérémie : « Je l'ai essayé avec une prof à la fac, elle est méchante avec tout le monde, sauf avec moi parce que j'ai prié pour elle. »

Béatrice : « J'ai aussi pratiqué pour une personne méchante et je suis devenue sa chouchou². »

En ayant une pratique rituelle visant le bonheur d'une personne précise, Jérémie et Béatrice, pratiquante avancée d'une cinquantaine d'années, observent une amélioration de leur relation avec cette personne, ce dont doute encore Valérie, pratiquante expérimentée d'une trentaine d'années. La pratique rituelle, supposée rendre une personne heureuse, contribue ainsi au bien-vivre relationnel au quotidien.

Ce type d'agir éthique est rendu possible, non seulement parce que les individus souhaitent améliorer leurs relations sociales du quotidien dans le cadre d'un subjectivisme relationnel, mais aussi parce que ce subjectivisme est vécu par eux comme holiste³. En effet, l'holisme n'est pas uniquement l'unité intrapersonnelle ou celle de soi et de l'univers, mais aussi celle de soi et des relations sociales plus ou moins proches :

« L'"holisme" part non seulement du principe qu'il existe une dimension spirituelle à la vie, mais aussi que cette dimension spirituelle connecte l'individu aux autres [,] l'ensemble auquel l'individu appartient n'est pas tellement l'esprit de la "nature" que le réseau des relations personnelles qui constitue la vie quotidienne. Les horizons sont souvent davantage intimes et quotidiens qu'universels et intemporels⁴. »

¹ France, vingtaine d'années, étudiant, pratiquant expérimenté de la *Sōka-gakkai*.

² Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 11/01/2011.

³ Cf. V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 127.

⁴ « "Holism" assumes not only that there is a spiritual dimension to life, but also that this spiritual dimension connects the individual to others [,] the "whole" to which the individual belongs is not the spirit of "nature" as much as the web of personal

Ainsi, la bienfaisance bouddhiste est une éthique basée sur le subjectivisme relationnel holiste de la vie personnelle, qui peut être réalisée par la pratique rituelle.

1.2.2. La bienfaisance par le dialogue

L'éthique, comme l'action visant le bien-être d'autrui et le bien-vivre relationnel au quotidien, apparaît notamment dans les discours des pratiquants des bouddhismes du régime émotionnel chaud. Peu de pratiquants abordent l'aide à autrui par une critique de son comportement. Ils se situent plutôt dans une approche positive. Radek¹ nous dit, en partant de la pratique rituelle que : « [L]a pratique rituelle dans laquelle tu souhaites quotidiennement le bonheur de tous les êtres depuis une dizaine d'années fait que tu es plus agréable. Tu es simplement plus positif envers les autres de façon naturelle et les gens le sentent. » Grâce à la pratique rituelle, Radek pense développer de façon authentique une attitude positive vis-à-vis des autres, ce qui améliore ses relations avec les autres. De plus, il contribue à leur bien-être « parce qu'on est simplement de plus en plus content et on s'accepte plus, alors les gens le sentent de façon naturelle et ils se sentent mieux avec ces gens-là de façon naturelle. » C'est à partir d'une éthique tournée vers soi, constatée déjà chez Aurélie, et un développement émotionnel et éthique que Radek est capable d'une bienfaisance bouddhiste qui apporte du bien-être dans ses relations personnelles.

Être ouvert, positif, tolérant, gentil, patient, compréhensif ou présent, telles sont les attitudes que les pratiquants bouddhistes évoquent dans leurs discours éthiques. Mais il ne faut pas idéaliser les interactions des pratiquants bouddhistes. Il arrive certainement que cette éthique soit défailante, comme nous l'avons vu chez Annie (chapitre 4) ou comme nous l'explique Anne-Sophie (France, soixantaine d'années, sans diplôme, sans activité professionnelle, pratiquante débutante de la *Sōka-gakkai*) :

« [S]ouvent quand j'agis, je dis : "Ouh là, tu n'as pas été tolérante, c'est pas digne du bouddhisme", donc là je suis dans le bouddhisme. Je me dis : "Il faut que tu essaies d'être tolérante, d'accepter ceci et cela." J'approfondis, j'élargis un peu mon centre, ça c'est le bouddhisme pour moi. »
(Anne-Sophie)

À partir de son soi authentique et holiste, Anne-Sophie apprend progressivement l'éthique bouddhiste orientée vers les autres.

relationships that make up everyday life. The horizons are often intimate and quotidien, rather than universal and timeless. » (E. SOINTU – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 267, traduction personnelle).

¹ République tchèque, trentaine d'années, étudiant, profession libérale, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

Pour les actions plus concrètes, les personnes interrogées font référence aux conseils qu'ils donnent parfois à leur entourage sur la base de l'enseignement bouddhiste. L'exemple le plus détaillé nous est donné par Pierre¹ qui nous raconte une histoire zen sur deux moines. L'un d'entre eux aide une jeune fille à traverser une rivière, alors qu'en tant que moine, il ne devrait pas toucher de femme. Après avoir déposé la jeune fille sur la rive opposée, il poursuit son chemin. Après quelque temps de marche, son compagnon de route se met à le critiquer pour ce comportement irrespectueux des règles monastiques. L'autre moine répond à son compagnon que sa réaction montre à quel point son attention est restée attachée à cette jeune fille alors qu'en ce qui le concerne, dès l'avoir posée par terre, il l'a aussitôt oubliée. Pierre s'inspire de cette histoire dans la vie de tous les jours en conseillant sa fille ainsi :

« Les problèmes où on ne peut pas agir, je le vois souvent avec ma fille qui se met en colère contre un truc au boulot et je dis : "Mais tu n'as aucun moyen d'action. Qu'est-ce que tu vas te prendre la tête ? Tu ne peux rien faire. Simplement t'occuper de toi, de ce que tu peux faire pour améliorer ta situation." Alors qu'elle n'a pas trop à se plaindre. Laisser de côté les choses sur lesquelles on n'a aucune action. »
(Pierre)

Par son conseil, Pierre aide sa fille en lui apportant un autre regard sur sa situation professionnelle. Il lui recommande d'être dans le présent et de se concentrer sur l'amélioration de sa vie, au lieu de se tracasser sur les choses qu'elle ne peut pas changer. Il a ainsi un rôle d'entraide plus directe que les pratiquants évoqués précédemment, tout en responsabilisant sa fille.

1.2.3. La bienfaisance par le prosélytisme

L'activité prosélyte est un autre moyen important pour réaliser la bienfaisance bouddhiste² qui vise le bien-être de l'entourage³. Grâce à la rencontre avec le bouddhisme, l'autre peut devenir heureux de la même manière que la personne qui le lui présente comme en témoigne la débutante Émilie¹ : « [C]'est quelque chose qui me fait du bien, j'en parle facilement avec des gens et je leur dis : "Ben ! On me l'a proposé pour me faire du bien." Donc j'essaie de le proposer aussi à des gens. Pourquoi pas, ça peut aussi aider... » Partager le bouddhisme intervient donc comme une dimension fondamentale de l'éthique bouddhiste et de l'appréciation que porte Émilie sur l'expérience qu'elle en a. Consciente de

¹ France, soixantaine d'années, doctorat, cadre, pratiquant avancé et moine du bouddhisme zen.

² Voir aussi B. ÉTIENNE – R. LIOGIER, *op. cit.*, p. 192-193.

³ Pour la transmission du bouddhisme aux enfants en bas âge, voir J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*

ses résultats positifs sur elle en termes de bien-être, Émilie souhaite en faire la promotion² dans une logique de bienfaisance. Cette démarche inclut également, dans son cas, l'invitation au centre bouddhiste qu'elle fréquente et nous l'avons croisée à plusieurs reprises en compagnie de ses amis.

1.2.4. La bienfaisance matérielle limitée

En analysant les discours des pratiquants, on est rapidement frappé par la quasi-absence de référence à l'aide matérielle apportée aux proches en lien avec le bouddhisme. Nous avons vu certaines expressions de cette aide dans le chapitre 4, au sujet du collectif bouddhiste, mais les pratiquants la mentionnent peu. Nous en verrons d'autres exemples à travers l'engagement caritatif, qui ne concerne toutefois pas l'entourage proche et que nous allons évoquer plus tard dans ce chapitre.

En effet, de nombreux exemples jusqu'ici montrent que l'éthique bouddhiste dans la vie personnelle se traduit notamment par les compétences communicationnelles individuelles. Cette domination de l'expression de la bienveillance par la communication reflète le nouveau modèle de la sociabilité analysée par Illouz, entraînée par la psychologisation de la culture et l'accent mis sur la parole et les émotions³ : « [L]éthos thérapeutique propose un puzzle sociologique suivant : il renforce la sociabilité basée sur la communication, il encourage l'individualisme fort basé sur l'intérêt personnel éclairé, mais tout en visant le soi dans le réseau des relations sociales⁴. » La communication devient synonyme de l'action sociale dans le but d'une coopération rationnelle, efficace et centrée sur soi grâce à une maîtrise émotionnelle. La communication bouddhiste dominant les discours sur la bienfaisance bouddhiste – l'importance du dialogue, de l'écoute ou de la maîtrise émotionnelle teintée de bienveillance – correspond donc à une psychologisation des relations sociales. Cette éthique bouddhiste symbolise la vision de la sociabilité propre aux classes moyennes. Ce sont ces classes qui aspirent à la communication, à la maîtrise émotionnelle et qui sont davantage en capacité de les réaliser que les classes populaires⁵.

¹ France, vingtaine d'années, licence, sans activité professionnelle, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain.

² L'activité prosélyte des pratiquants bouddhistes est bien attestée par L. OBADIA, *Bouddhisme et Occident...*, *op. cit.* Voir aussi K. DOBBELAERE, « Soka Gakkai. Processus... », *op. cit.*, p. 208.

³ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*, p. 59.

⁴ « [...] the therapeutic ethos offers the following sociological puzzle: it fosters a form of sociability based on communication; it encourages a strong individualism based on enlightened self-interest, but always with the aim of maintaining the self within a network of social relations. » (*Ibid.*, p. 103, traduction personnelle).

⁵ *Ibid.*, p. 109, 150.

1.3. La bienfaisance transformatrice d'autrui

En plus des trois types d'actions éthiques par la pratique rituelle, le dialogue et le prosélytisme, qui se rejoignent dans l'action de bienfaisance, les pratiquants en valorisent une autre parce qu'elle assure un bien-être d'autrui plus profond ou à long terme. Il s'agit de la transformation d'autrui qui n'est véritablement possible qu'à travers un comportement exemplaire de la part des pratiquants. C'est une forme idéale de la bienfaisance bouddhiste, où la transformation comportementale de soi peut déclencher la transformation authentique d'autrui. Les pratiquants appliquent ainsi, dans leur vie personnelle, le mode de formation acquis dans le cadre collectif que nous avons décrit dans le chapitre 4.

Véronique¹ a été initiée à ce type de bienfaisance bouddhiste par une nonne bouddhiste :

« Il y avait une nonne, elle m'a dit, elle était..., elle travaille dans l'audit, les entreprises pour voir si les gens travaillent bien et tout. Et c'est très..., ça peut être aussi très méchant, parce qu'ils s'en fichent des gens complètement, c'est... Et elle travaille dans l'audit et avec le zen, elle s'est disputée avec son chef : "On peut pas faire comme ça", c'est pas humain, elle disait pas "c'est pas humain", mais c'est ce qu'elle pensait. Et elle disait que le lendemain, le chef était d'accord avec elle. Tu vois, sans que..., ça a une influence. »

(Véronique)

L'expérience de la nonne montre à Véronique qu'il est possible de transformer les autres par un comportement éthique exemplaire, inspiré du bouddhisme. La pratique rituelle et la transformation de soi peuvent contribuer à améliorer les autres. Pour Véronique, cette expérience est d'autant plus importante qu'elle se pose la question de son rôle dans la société et dans son travail. Elle peut dorénavant considérer différemment son agir au travail. La religiosité zen devient un moyen, non seulement d'introduire une ambiance propice à la collaboration, mais également d'influencer positivement les collaborateurs.

De plus, ce questionnement est lié chez elle aux considérations de la propagation du bouddhisme aux autres personnes de son entourage pour qu'ils se transforment. En effet, elle se demande pourquoi certaines personnes ne sont pas attirées par le zen, comment les y amener et, plus largement, comment les aider à trouver la dimension « spirituelle » de la vie, y compris pour ses collaborateurs. La bienfaisance bouddhiste, par l'inspiration

¹ France, cinquantaine d'années, maîtrise, profession intermédiaire, pratiquante expérimentée du bouddhisme zen.

transformatrice, s'associe donc aussi à une forme de prosélytisme indirect que nous trouvons également chez d'autres pratiquants, notamment plus expérimentés¹.

Nous souhaitons souligner que cette conception de l'engagement bouddhiste sur le lieu de travail, auprès des non-pratiquants, comme un moyen différent d'aider les autres au quotidien, élargit les implications du style de vie bouddhiste. Puisque les pratiquants ne choisissent pas nécessairement leur profession en fonction des considérations religieuses², ils peuvent ainsi découvrir un moyen d'exercer leur profession en y apportant du sens religieux. Cela leur permet également de ne pas renoncer aux intérêts professionnels des classes moyennes auxquelles ils appartiennent majoritairement, à savoir la progression de leur carrière professionnelle dans un travail qui les intéresse et leur apporte de l'argent.

Monique³, quant à elle, nous donne un témoignage direct de sa vie quotidienne familiale, où elle a aussi réussi à changer, au moins temporairement, le comportement de son mari grâce à ses propres capacités de maîtrise émotionnelle : « J'ai eu des querelles entre moi et mon mari. J'ai pratiqué, je me suis apaisée, j'ai lâché prise par rapport à la querelle et lui, il est venu s'excuser. Ces états sont transformables. » Sans s'épancher davantage sur sa relation avec son mari, Monique nous confie avoir des conflits avec lui. Dans le bouddhisme, elle a trouvé une manière de les surmonter. Son mari l'ayant vu se calmer, grâce à la pratique rituelle, s'en est inspiré d'après elle pour se comporter différemment. Cela constitue pour elle un moyen puissant de la transformation d'autrui et une forme de bienfaisance bouddhiste.

À partir d'un idéal de l'éthique de l'authenticité, les pratiquants développent un comportement éthique vis-à-vis des autres, surtout à travers la pratique rituelle, la communication en face-à-face et la propagation du bouddhisme. Ces formes d'expression de l'agir éthique laissent peu de place à l'aide matérielle apportée à autrui. Leur but est à la fois de se transformer et de transformer les autres à travers son exemplarité éthique. Les discours éthiques des pratiquants ne se limitent toutefois pas à leur environnement social immédiat.

¹ Le sociologue Dobbelaere souligne également cette force exemplaire dans la manière de convertir les autres au bouddhisme chez les pratiquants de la *Sōka-gakkai* britanniques (K. DOBBELAERE, « La Soka Gakkai face au rapport », dans M. INTROVIGNE – J. G. MELTON [dir.], *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Turin, Cesnur – Milano, Di Giovanni, 1996, p. 293).

² Le bouddhisme peut influencer le choix de la profession, notamment chez les jeunes, comme le montrent Page et Yip (S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 134-138). Pour les adultes, Cirklová relève les questions sur le travail et son sens parmi les pratiquants bouddhistes et constate quelques changements de carrière chez les pratiquants bouddhistes adultes (J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 159).

³ France, cinquantaine d'années, baccalauréat, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

2. L'éthique bouddhiste pour le bien-être social

Souvent, pour répondre à notre question directe sur l'engagement bouddhiste dans la société, les pratiquants proposent l'agir éthique, comme Véronique qui nous décrit la transformation des autres par leur rencontre avec les valeurs bouddhistes. Elle développe cette réflexion en réponse à notre question sur l'engagement bouddhiste dans la société et commence ainsi : « [Q]uand j'avais demandé qu'est-ce que je peux faire de mieux pour mes enfants [lors de l'entretien avec le maître bouddhiste] et en ce moment, j'en suis au point de vue que le mieux que tu peux faire pour toute la société, pour tout le monde, c'est de faire le *zazen* [méditation assise]. » De la même manière que le bien-être relationnel résulte de la transformation réflexive liminale durant la pratique rituelle, Véronique lie le bien-être social à son exercice de la pratique rituelle. Cela suppose de nouveau une perception holiste de soi.

De même, Monique ajoute que : « Une chose est la plus importante dans le bouddhisme de Nichiren, c'est la paix dans le monde. Comment faire la paix dans le monde ? On commence par soi. » Monique reprend ici l'enseignement propre à la *Sōkagakkai*, selon lequel le bien-être social, sous la forme de la paix mondiale, dépend de la transformation de soi.

Cette vision de l'aide apportée à la société à travers celle donnée aux autres dans la vie personnelle et par la transformation de soi se manifeste chez de nombreux pratiquants¹. Monika² nous explique :

« Tu sais, on dit que tous les êtres ont déjà été nos mères, tu peux simplement en t'occupant d'un enfant développer toutes les capacités, qui sont très utiles pour tous. Quand tu sais t'occuper d'un enfant avec patience, tu lui donnes le meilleur sans attendre de retour, tu peux aider tous les êtres avec cette attitude. »
(Monika)

Par l'image des soins qu'une mère donne à son enfant, Monika adopte cette interprétation de la bienfaisance qu'en s'occupant d'un proche, elle peut se rendre utile à l'humanité entière grâce aux capacités personnelles émotionnelles qu'elle a développées.

L'aide à la société par les organisations caritatives n'a de sens que si elle repose sur une transformation éthique personnelle au quotidien :

¹ Cf. F. LENOIR, *Le bouddhisme en France, op. cit.*, p. 243.

² République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession libérale, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

« On croit aider en Afrique grâce aux organisations caritatives et d'autres activités. Mais si on va créer des fondations tout en se comportant mal avec nos voisins, si on n'est pas capable de voir ce qui intéresse nos propres enfants, leur potentiel, ça ne sert à rien. C'est juste l'ego, c'est juste la guérison de nos complexes. »
(Monika)

Monika estime, comme d'autres pratiquants, que l'engagement social passe d'abord par la transformation individuelle, qui est le moyen le plus efficace de parvenir au bien-être social et favoriser un changement de la société à l'échelle du monde. Le changement n'est donc aucunement structurel ou visant la reformulation des politiques gouvernementales, mais un changement éthique des individus.

Cette dimension individuelle de l'engagement social est cohérente avec la critique principalement adressée à l'encontre de la société. En effet, il n'est pas question de critiquer les institutions sociales ou les inégalités sociales. Les pratiquants mettent en cause les valeurs éthiques de la société qui privilégient le matérialisme, sur lequel nous reviendrons encore, et l'individualisme. Les rapports entre les hommes sont jugés violents et agressifs, manquent de tolérance et de respect. Farida¹ ajoute à cette critique, celle d'une absence d'éthique et de solidarité : « Je trouve qu'on vit dans un monde, quand même, où faire du mal est peut-être plus facile que faire du bien ou de s'entraider. C'est la notion qu'a perdue l'humanité, l'entraide. » Par cette critique de la société, les pratiquants montrent que le bien-vivre collectif et le changement social sont considérés comme une question éthique dans le cadre d'une sociabilité collaborative prônée par le modèle de communication. Cette vision de la transformation sociale grâce à la transformation individuelle et à l'activité de bienfaisance individuelle reflète, une fois de plus, la valeur moderne d'individualisme et de psychologisation de la sociabilité. Cette critique morale positionne en même temps l'éthique bouddhiste comme alternative à l'éthique de la société.

Cette attitude individualiste et psychologisante du changement social des pratiquants bouddhistes rejoint d'autres formes de spiritualité. D'après l'étude des sociologues Seil Oh et Natalia Sarkisian², la spiritualité encourage le comportement altruiste qui représente une des formes de l'engagement social et un moyen du changement social. Ces auteurs redéfinissent donc l'engagement social du religieux en le complexifiant par une action individuelle dans la vie personnelle³. Cette attitude s'approche de la logique d'individualo-globalisante que Liogier constate pour le bouddhisme occidentalisé et plus largement pour

¹ France, trentaine d'années, bac+2, profession intermédiaire, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

² S. OH – N. SARKISIAN, « Spiritual Individualism or Engaged Spirituality ? Social Implications of Holistic Spirituality among Mind-Body-Spirit Practitioners », *Sociology of Religion* 73/3 (2012), p. 312.

³ Il existe également une interprétation du bouddhisme socialement engagé de manière individualisée, qui est donnée par des penseurs bouddhistes comme Thich Nhat Hanh. Celui-ci relie directement le bouddhisme socialement engagé à l'agir quotidien, dans la famille ou au travail. Comme le constate un autre enseignant bouddhiste engagé Donald Rothberg : « *From this perspective, everything we do is potentially an act of engaged Buddhism.* » (D. ROTHBERG, « Responding to the Cries of the World. Socially Engaged Buddhism in North America », dans C. S. PREBISH – K. K. TANAKA [dir.], *op. cit.*, p. 272-273) Pour Rothberg, cette conception du bouddhisme, que nous rencontrons aussi dans les discours des pratiquants interrogés dans cette enquête, reste problématique à cause du manque possible de l'implication directe dans le domaine social.

une religiosité contemporaine¹. C'est une logique qui associe l'intérêt pour le développement de soi à l'intérêt pour le monde.

Rappelons que les pratiquants bouddhistes sont tenus responsables à la fois de leur bien-être personnel, du bien-vivre relationnel, du bien-être social et de la transformation de la société. Il faut donc comprendre cette vision d'un engagement social psychologisé par la vie personnelle, comme une vision propre aux individus des classes moyennes, auxquels on reconnaît une responsabilité morale de soi et des autres². La réalisation de la transformation psychologique décrite nécessite aussi des ressources culturelles et des moyens financiers. Ainsi, la démarche distinctive des pratiquants bouddhistes touche également le composant éthique du style de vie.

Finalement, cette vision de la société nie les inégalités structurelles, à cause de la psychologisation des relations sociales, où le social est réduit à une question relationnelle. Cela ne signifie pas que les pratiquants ne s'intéressent pas aux problèmes de la justice sociale, de la maladie ou des inégalités sociales. De nombreuses personnes travaillent dans le secteur social, médical, paramédical et éducatif³. Mais les éléments structurels sont passés sous silence dans leurs discours, restreignant le collectif à un groupe d'interrelationnel⁴. Comme le dit le sociologue français Robert Castel à ce sujet : « Les contraintes liées à la structure sociale globale ne sont pas prises en compte, le social en est réduit à de la pure sociabilité⁵. » Le discours psychologisant de la société devient ainsi conforme à la vision du monde des classes moyennes, empêchant les formes de solidarité collective pour la mise en œuvre d'un changement structurel.

Pour résumer, la spécificité de l'éthique bouddhiste est de viser le bien-être social en responsabilisant l'individu des maux éthiques de la société, ce qui est en accord avec les valeurs et les discours des classes moyennes. *A priori*, cette vision de l'éthique semble rendre limitées, les activités éthiques organisées.

¹ R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, *op. cit.* ; R. LIOGIER, « L'individu-globalisme. Nouvelle culture croyante des sociétés industrielles avancées », *Revue internationale de politique comparée* 16/1 (2009), p. 135-154.

² B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 19, 73

³ Cf. C. CAMPERGUE, *Le maître dans la diffusion...*, *op. cit.*, p. 333.

⁴ R. CASTEL – E. ENRIQUEZ – H. STEVENS, « D'où vient la psychologisation des rapports sociaux ? », *Sociologies pratiques* 17/2 (2008), p. 17.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

3. L'engagement social organisé séculier et bouddhiste

En abordant le sujet du changement social, on pense plutôt aux différentes formes organisées de l'engagement développées par les partis politiques, les mouvements sociaux¹, écologiques ou encore par les organisations caritatives. Les données de notre enquête montrent qu'un quart des personnes interrogées est actif dans des groupes politiques ou des associations écologiques, éducatives, caritatives, ce qui témoigne de leur investissement dans une activité organisée pour le bien commun. Cette forme d'adhésion conforte le statut social des pratiquants bouddhistes, parce que selon différentes études, ce sont surtout les classes moyennes qui s'engagent dans des associations à portée sociale². Toutefois, l'engagement social organisé reste minoritaire, ce que corroborent les résultats de l'enquête conduite par Oh et Sarkisian³ sur d'autres personnes engagées dans la spiritualité⁴.

En attendant de revenir, dans le sous-chapitre 5, sur la question de l'engagement écologique, nous allons maintenant aborder les différentes formes organisées, par lesquelles les pratiquants bouddhistes participent à la vie publique, élargie à la société civile selon la proposition faite dans la première partie de notre thèse. Il s'agit de l'engagement politique et caritatif bouddhiste et non bouddhiste.

3.1. L'engagement politique non bouddhiste

À une exception près, nous constatons une faible participation à la politique habituelle, celle des partis politiques, ce qui correspond à la désaffectation généralisée à l'égard de la politique⁵.

Quant aux déclarations de vote, presque deux tiers de nos enquêtés se positionnent à gauche sur l'échelle politique⁶, y compris les partis écologiques, un quart d'entre eux se déclarent de droite, notamment en République tchèque et, pour le reste, ils expriment des

¹ A. GIDDENS – P. W. SUTTON, *op. cit.*, p. 994.

² *Ibid.*, p. 1002.

³ S. OH – N. SARKISIAN, *op. cit.*, p. 301.

⁴ Les sociologues Joantine Berghuijs, Cok Bakker et Jos Pieper montrent, dans une enquête quantitative comparée, que les personnes de la spiritualité alternative s'engagent plus dans le domaine social que les personnes « séculières », non-spirituelles/religieuses et non-affiliées à une quelconque organisation religieuse, mais moins que les adhérents des religions traditionnelles comme le christianisme. Toutefois, la deuxième différence n'est pas importante, à l'exception du bénévolat (J. BERGHUIJS – C. BAKKER – J. PIEPER, « New Spirituality and Social Engagement », *Journal of Scientific Study of Religion* 52/4 [2013], p. 775-792).

⁵ A. GIDDENS – P. W. SUTTON, *op. cit.*, p. 1002. Giddens et Sutton définissent le mouvement social comme « a collective attempt to further common interests or secure common goals through action outside the sphere of established institutions » (*Ibid.*, p. 995).

⁶ Dans l'enquête de Lenoir, une grande majorité se sent proche de la gauche (F. LENOIR, *Le bouddhisme en France, op. cit.*, p. 123).

préférences centristes ou anarchistes¹. Ce positionnement à gauche s'explique en partie par le virage politique pris par les classes moyennes², probablement plus avancé en France qu'en République tchèque, mais qui ne signifie pas une prise de conscience explicite des inégalités sociales structurelles, comme nous l'avons déjà constaté.

Selon l'enquête d'Oh et Sarkisian, les personnes engagées dans la spiritualité ont tendance à s'exprimer plutôt dans les formes individuelles de l'engagement politique, comme les pétitions ou la consommation alternative³ sur laquelle nous reviendrons encore dans ce chapitre.

3.2. L'engagement caritatif non bouddhiste

Si plusieurs pratiquants expriment des doutes sur l'engagement caritatif, privilégiant l'agir éthique dans la vie personnelle comme nous l'avons vu chez Monika, d'autres y participent. Mais seuls deux pratiquants se sont engagés dans des organisations caritatives par une activité bénévole. Plus de la moitié des pratiquants bouddhistes privilégient une contribution financière plus ou moins régulière.

Sans réduire la charité aux seules classes aisées qui, par ce biais, légitiment leurs privilèges et renforcent la hiérarchie sociale, les sociologues Pinçon et Pinçon-Charlot constatent que la bourgeoisie est active dans le domaine caritatif, lorsqu'elle peut choisir à quoi contribuer⁴. De même, les pratiquants bouddhistes choisissent des causes qui leur tiennent à cœur. De plus, il ne faut pas oublier que les donations aux organisations caritatives occultent les problèmes structurels causant la pauvreté, ce qui est cohérent avec l'approche bouddhiste qui vise plus la responsabilité individuelle que le changement structurel⁵. Sous l'impulsion des politiques néolibérales, l'importance du caritatif croît en fonction de l'affaiblissement de l'État-providence⁶. Si l'absence de l'engagement caritatif, vu sous l'angle de la responsabilité individuelle, peut être l'expression de l'appartenance à des classes plus favorisées, nous considérons que sa présence l'est peut-être aussi. Ce serait

¹ Liogier observe des profils politiques semblables (R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, *op. cit.*, p. 398-412).

² J. C. G. GROUX, « Les cadres, les classes moyennes et le clivage "gauche-droite" en France et en Europe. Que reste-t-il des débats d'hier ? », dans P. BOUFFARTIGUE – C. GADEA – S. POCHIC (dir.), *Cadres, classes moyennes. Vers l'éclatement ?*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 305-311.

³ S. OH – N. SARKISIAN, *op. cit.*, p. 314.

⁴ M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 91-92.

⁵ Voir le sociologue américain Arthur Brooks, qui montre que les Américains adhérant à l'idée de la redistribution étatique de la richesse, attachés aux solutions structurelles de la pauvreté, font moins de dons que les Américains s'y opposant (A. BROOKS, *Who Really Cares, the Surprising Truth about Compassionate Conservatism. America's Charity Divide: Who Gives, Who doesn't, and Why it Matters*, New York, Basic Books, 2007).

⁶ Cf. L. ASTRUC, *L'art de la fausse générosité. La Fondation Bill et Melinda Gates : récit d'investigation*, Arles, Actes Sud, 2019.

alors l'expression du soi éthique néolibéral sur lequel nous reviendrons à la fin de ce chapitre.

3.3. Le bouddhisme socialement engagé ?

3.3.1. L'engagement bouddhiste conventionnel

Les chercheurs parlent du « bouddhisme socialement engagé », pour qualifier une forme particulière d'intervention sociale des organisations bouddhistes¹. Ce bouddhisme recherche la justice sociale comme condition de la transformation individuelle², en se souciant de la résolution des « problèmes sociaux³ ». Il trouve ses origines au XIXe siècle, dans les activités des bouddhistes en Asie. Ses représentants actuels les plus connus sont Thich Nhat Hanh avec son Ordre de l'inter-être, le Dalaï-lama ou Bernard Glassman (1939-) avec le *Zen Peacemaker Order*. Dans le cadre de ce bouddhisme, ils sont engagés dans différentes causes collectives à caractère social, à l'intention des malades, des prisonniers, des réfugiés, des minorités ou encore dans le domaine écologique ou caritatif⁴. La dimension politique s'est ajoutée récemment à cette orientation. D'après Liogier, ce bouddhisme exprime la tendance du « solidarisme-universaliste⁵ », c'est-à-dire l'évolution du bouddhisme contemporaine vers un état d'esprit prônant la conscience du monde et l'éthique globale par une activité sociale, écologique ou autre. Ainsi, l'engagement social bouddhiste, dans le cadre du bouddhisme socialement engagé, est compris comme une activité bouddhiste organisée visant le changement social.

Or, en accord avec Cirklová, nous observons la faible implication sociale des organisations bouddhistes tchèques de ce type⁶. Ce constat s'impose aussi pour les organisations bouddhistes étudiées en France⁷. Dans notre étude, nous avons observé

¹ Par exemple : C. QUEEN – C. PREBISH – D. KEOWN (dir.), *Action Dharma. New studies in Engaged Buddhism*, London – New York, RoutledgeCurzon, 2003.

² C. QUEEN, « Introduction. From Altruism to Activism », dans C. QUEEN – C. PREBISH – D. KEOWN (dir.), *op. cit.*, p. 1-35.

³ L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, *op. cit.*, p. 96.

⁴ C. QUEEN, « Engaged Buddhism. Agnosticism, Interdependence, Globalization », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *op. cit.*, p. 324.

⁵ R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, *op. cit.*, p. 279.

⁶ J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 92. Les organisations bouddhistes socialement engagées sont fondées explicitement pour des raisons humanitaires, caritatives ou centrées sur l'aide au Tibet (*Ibid.*, p. 91-93). Il faut rappeler les contraintes légales, le statut d'association ou de communauté religieuse étant différent de celui des Églises chrétiennes reconnues qui peuvent faire un travail social d'utilité publique dans le cadre institutionnel (T. VYSTRCIL, *op. cit.*, p. 49).

⁷ Les aumôneries d'hôpitaux et de prison, une autre forme du bouddhisme socialement engagé, sont pris en charge par l'*Union bouddhiste de France* à l'échelle nationale (voir par exemple S. LE BARS – O. WANG-GENH, *op. cit.* ; UNION BOUDDHISTE DE FRANCE, *e-UBF Info* 18 [2015], p. 10).

qu'elles n'ont pas d'activité caritative, écologique ou autre, relevant traditionnellement du bouddhisme socialement engagé, à destination des Français ou des Tchèques¹. Cette analyse rejoint celle faite par Tanaka d'un bouddhisme socialement engagé présent en Occident surtout aux États-Unis où l'État social est faible².

Même en suivant la suggestion de Cirklová qui propose d'ajouter le dialogue interreligieux comme étant une activité organisée du bouddhisme socialement engagé³, l'engagement social des organisations étudiées reste modéré. Très faiblement développé en République tchèque, il n'est entretenu régulièrement, au niveau national, que par la *Sōka-gakkai France* et, localement à Strasbourg, par le *Centre de bouddhisme zen de Strasbourg*. S'ajoute aussi à cela le dialogue interbouddhiste conduit, notamment à Strasbourg, par la *Bodhicharya France* et surtout par le *Centre de bouddhisme zen de Strasbourg*. Il ne faut pas cependant surestimer ces activités, elles restent marginales par rapport aux activités religieuses.

Cet intérêt relativement faible des organisations bouddhistes pour la chose publique sous la forme de l'engagement social classique ne leur est pas reproché par les pratiquants :

« Je pense qu'il [le bouddhisme] devrait s'engager en se faisant connaître pour que les gens aient envie de l'essayer. Cela émerge tout seul. Mais au moment où ils ne voient pas la possibilité, ils n'y parviennent pas. [...] les gens pourraient s'y intéresser. S'ils ne savent pas tous les autres, ils peuvent arrêter à faire du mal aux autres ou aider à eux-mêmes. »
(František)

Le prosélytisme et la transformation individuelle éthique et subjective grâce aux activités organisées sont les principales formes de l'engagement social de l'organisation zen selon František⁴.

¹ La *Bodhicharya France* est rattachée par l'activité de Lama Tsultrim à une association d'aide humanitaire, *Une école à Bodhgaya*, qui s'occupe de l'éducation des enfants et des femmes indiennes démunies. Les organisations transnationales, auxquelles les organisations étudiées appartiennent, peuvent également exercer ce type d'activité. Par exemple, la *Sōka-gakkai internationale* possède un centre écologique en Amazonie et Ikeda publie annuellement des propositions pour la paix en encourageant des discussions sur les sujets de société, les réfugiés, la pauvreté ou les armes nucléaires (voir aussi R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, op. cit., p. 485-486, 491-499).

² K. K. TANAKA, op. cit., p. 292-294.

³ J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 92.

⁴ République tchèque, vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant débutant du zen.

3.3.2. Le religieux public par la vie personnelle

Les pratiquants peuvent percevoir leur engagement dans les organisations bouddhistes comme une forme d'engagement social organisé, qui contribue au changement social comme nous l'explique Jakub¹ :

« [Le] bouddhisme n'a jamais fait trop de charité parce que c'est simplement..., on devrait avoir trop d'énergie en plus. Ce n'est pas suffisant, pour moi personnellement, ce n'est pas suffisamment efficace. Je ne serai pas une crapule et si quelqu'un a besoin d'aide, je l'aide. [...] Mais au moment de la mort, le corps meurt, il tombe par terre, il ne fonctionne plus, ce n'est que l'esprit qui reste, les habitudes de l'esprit, et en fait, je n'ai pas du tout aidé la personne. [...] Alors la seule chose que je peux faire, c'est de soutenir le lieu où on peut trouver les méthodes, que je vais essayer d'une certaine façon..., que je vais essayer de faire de mon mieux. Et si quelqu'un me connaît et trouve de l'inspiration parce qu'il connaîtra l'histoire de mon progrès, il pourra se dire: "Ça fonctionne peut-être." Alors, il viendra dans cet espace [bouddhiste] et il y trouvera la possibilité de se connaître, et [il trouvera] les valeurs durables et il trouvera le bonheur durable. »
(Jakub)

Jugeant l'éthique bouddhiste sociale par son efficacité, ce qui est une valeur néolibérale², Jakub considère son engagement collectif bouddhiste comme le mieux adapté à l'engagement social, parce qu'il contribue efficacement au changement individuel.

L'attitude des pratiquants bouddhistes envers le changement social nous amène également à interroger le statut du bouddhisme, tant dans sa forme individualisée d'engagement personnel que dans ses versions organisées dans l'espace public. Monnot propose de considérer le bouddhisme en Suisse comme une forme collective secrète, en le qualifiant de mystique ou nébuleuse³. Si nous considérons le rôle public du bouddhisme uniquement à travers l'engagement social de type du bouddhisme socialement engagé de la part des organisations bouddhistes, à l'instar de Cirklová, il est alors une représentation typique du religieux secret et privé. Mais rappelons que, selon Luckmann, le privé inclut l'espace associatif et celui des relations personnelles⁴. Or, dans les sociétés contemporaines, ces lieux sont associés couramment à l'espace public. Est-il encore possible de définir le bouddhisme comme une religion privée ?

Dès 1994, le sociologue des religions, José Casanova, a proposé d'étudier le renouveau du religieux public en le déconnectant de l'État⁵. Il lie l'engagement social des institutions religieuses à la société civile – domaine entre le privé et le public, hors le gouvernement, les partis politiques et le marché – suite à la sécularisation qui a voulu les

¹ République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

² E. CABANAS – E. ILLOUZ, *op. cit.*, p. 73 ; F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 21 ; D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 35.

³ C. MONNOT, « Institutionnalisation des pratiques collectives bouddhistes et hindoues en Suisse », *Religiologiques* 33 (2016), p. 36.

⁴ T. LUCKMANN, *op. cit.*

⁵ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1994.

limiter dans l'espace privé, celui de la vie familiale et amicale. Il observe que les Églises redeviennent des religions publiques, qui souhaitent défendre les droits individuels et démocratiques, apporter les valeurs morales ou faire respecter leurs normes dans les sphères sociales, économiques, politiques et dans la société civile :

« [L]es institutions et organisations religieuses refusent de se limiter à la pastorale des âmes et continuent à soulever des questions sur l'interconnexion des morale privée et publique, et remettent en question les revendications des sous-systèmes en particulier des États et du marché, à être exemptés des considérations normatives extérieures¹. »

Contrairement à l'approche de Casanova qui refuse le statut public à de nouvelles formes religieuses, comme la spiritualité alternative, le *New Age* ou les nouveaux mouvements religieux, la sociologue des religions Woodhead élargit l'approche de Casanova à des religions non institutionnalisées². Elle propose de remplacer la dichotomie privé/public par une interaction entre la société civile et la vie personnelle ne se limitant pas à l'espace domestique. L'auteure argumente que l'impact de la spiritualité sur la société et le changement social est avant tout dans la vie personnelle et dans la puissance de la spiritualité, tant dans ses

« aspects émotionnels, moraux et de motivation que dans son orientation vers un ensemble d'objectifs politiques concrets. [...] La spiritualité contribue à façonner, former et renforcer les orientations et les motivations fondamentales personnelles et collectives. Ainsi, elle est un moteur important non seulement pour un, mais pour plusieurs projets de la société civile. La spiritualité – comme une large partie du fait religieux – a donc à la fois des aspects publics et personnels³. »

L'individu influencé par la spiritualité alternative agit différemment dans sa vie personnelle et dans la société civile. Il peut apporter des changements sur son lieu de travail et s'engager, par exemple, dans le domaine écologique ou féministe pour le bien social, contribuant ainsi au changement de la société.

Nous pouvons élargir la réflexion aux organisations bouddhistes, en leur attribuant le statut du religieux public pour le caractère formatif de l'individu dans sa vie personnelle. L'engagement dans les organisations bouddhistes apparaît alors comme une double expression de l'engagement social des individus : par la vie personnelle et par l'organisation bouddhiste.

Notons toutefois encore que de la même manière que la vision de l'engagement social par la vie personnelle pourrait refléter les valeurs des classes moyennes, à savoir être

¹ « [...] religious institutions and organizations refuse to restrict themselves to the pastoral care of individual souls and continue to raise questions about the interconnections of private and public morality and to challenge the claims of the subsystems, particularly states and markets, to be exempt from extraneous normative considerations. » (*Ibid.*, p. 5, traduction personnelle).

² L. WOODHEAD, « New Forms of Public Religion... », *op. cit.*, p. 29-52.

³ « [...] emotional, moral and motivational aspects rather than in its orientation to a set of concrete political goals [...] Spirituality helps shape, form and reinforce fundamental personal as well as collective value orientations and motivations, and in doing so provides an important engine for not just one but several different projects in civil society. Spirituality – like a great deal of

responsable et doté de capacités de transformation, la participation à la société civile par l'engagement bouddhiste organisé est influencée par les classes plus favorisées. En effet, il ne faut pas oublier les origines bourgeoises du concept de société civile¹. D'ailleurs, Woodhead fonde son analyse à partir de la spiritualité alternative, majoritairement pratiquée par les classes moyennes².

Pour résumer, les pratiquants bouddhistes tendent à privilégier l'engagement social sous la forme d'une aide psychologique, d'une transformation individuelle et interpersonnelle et aussi d'une participation aux activités des organisations bouddhistes. Ce n'est que dans une moindre mesure qu'ils participent aux activités de l'engagement social politique ou caritatif.

Au vu du discours éthique, il faut poursuivre dans notre étude des pratiquants bouddhistes en prenant en compte leur jugement moral de la culture de consommation et l'expression de leur éthique dans ce contexte.

4. L'éthique dans la culture de consommation

Pour approfondir notre compréhension de l'éthique bouddhiste, nous proposons de l'inscrire dans le contexte de la culture de consommation. Nous étudierons d'abord la critique du matérialisme, puis, nous interrogerons l'éthique dans l'activité de la consommation. Finalement, nous analyserons l'éthique bouddhiste dans le contexte des valeurs de la culture de consommation.

religion – therefore has both public and personal aspects » (L. WOODHEAD, « New Forms of Public Religion... », *op. cit.*, p. 47, 49, traduction personnelle).

¹ D. SLATER, « Public/Private », *op. cit.*, p. 140.

² Cf. V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.* ; J. BECKFORD, « Holistic Imagery... », *op. cit.* ; H. A. BERGER, *op. cit.* ; E. SOINTU – L. WOODHEAD, *op. cit.*

4.1. De la critique du consumérisme à la consommation éthique

4.1.1. La critique de la consommation

Lenoir constate chez les pratiquants bouddhistes français une forte critique du matérialisme¹. La recherche menée par Page et Yip sur les jeunes bouddhistes en Grande-Bretagne met en relief une forte position anticonsumériste². De même, Cirklová attribue aux pratiquants bouddhistes tchèques une attitude négative par rapport à la consommation³. Selon notre étude, pour plusieurs pratiquants, la critique de la culture de consommation est inhérente à la critique morale de la société. Ils s'attaquent aux différentes expressions de la culture de consommation comme le gaspillage, ainsi Bernard⁴ nous dit :

« [L]es problèmes de l'environnement, moi je suis très sensible à ça. Le bouddhisme a tout. Si tu te comportes en tant que bouddhiste, tu respectes tout ce qui est vivant, jamais on n'en serait venu à un tel actuel gâchis actuel. [...] on est tous des êtres humains, aussi la chose importante que j'ai comprise grâce au bouddhisme, c'est l'interconnexion de toutes choses vivantes à travers l'univers, il y a une vie qui palpite à travers des millions et des milliards d'individualités, donc il y a tout un réseau qui est en interaction. Ce qui m'a permis le bouddhisme c'était de vraiment comprendre ça et puis de vivre le plus, comment dire..., en respectant..., avec le plus de respect possible de l'environnement, de ma propre vie avec l'environnement. »
(Bernard)

Grâce au bouddhisme, Bernard, pratiquant très engagé dans le collectif local avec une pratique rituelle assidue, développe une relation authentique et holiste à soi, aux autres, à la nature et à l'univers. Tous ces éléments sont conçus comme interconnectés. Cette expérience, jointe à la valeur éthique de respect, le conduit à une sensibilité accrue aux problèmes environnementaux. À partir de l'intérêt pour soi, il s'éveille à une conscience écologique qu'il exprime, notamment, en évitant une consommation débridée. Son intérêt écologique devient même en adhérant, comme plusieurs autres pratiquants, à une association écologique. D'appartenance populaire, il a adopté une attitude initialement développée par les classes moyennes, comme nous le verrons. Page et Yip ont montré, eux aussi, l'intérêt porté par les jeunes bouddhistes britanniques aux questions d'environnement⁵. Certaines personnes expriment leur penchant pour l'écologie en votant pour les Verts.

¹ F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., p. 245.

² S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, op. cit., p. 113-114.

³ J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 123.

⁴ France, cinquantaine d'années, sans diplômes, employé à la retraite, pratiquant avancé de la *Sōka-gakkai*.

⁵ S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, op. cit., p. 114-117.

Mais si d'autres pratiquants partagent l'envie d'être en « harmonie » avec la nature ou de ne pas l'« agresser », elle ne se traduit pas chez tous par des préoccupations écologiques explicites¹. De plus, nous constatons le rôle important pris par d'autres formes religieuses que le bouddhisme dans le réveil écologique, notamment diverses formes de paganisme².

D'autres critiquent le « matérialisme » présumé de la société. Maryline³ le résume dans cette phrase : « Je consomme, donc je suis. » Elle observe ce comportement chez ses collègues et chez sa sœur et de manière générale dans la société, et précise qu'au contraire : « [Au temple bouddhiste], tu as pas l'espèce de course à montrer qui est le plus beau, le plus fort, qui a les habits de la meilleure marque, ça, c'est fatigant. » Propriétaire d'une maison, Maryline n'éprouve pas le besoin d'acheter une nouvelle voiture quand la sienne marche encore ou une nouvelle jupe alors qu'elle en déjà trois, comportement en contradiction avec les séances récurrentes de shopping de sa sœur. Elle refuse aussi d'alourdir les dépenses de son entreprise lors de ses déplacements professionnels, contrairement à son collègue qui profite des différents services de l'hôtel. Sa critique du consumérisme est toutefois une critique émise d'une position socialement privilégiée.

Cette opinion réprobatrice du consumérisme est partagée également par Šárka⁴ pour qui la critique de la société de consommation est même explicitement à l'origine de son engagement bouddhiste. Lorsqu'elle commence à réfléchir à sa vie, elle se dit : « Il y a un ou deux ans, j'ai commencé à avoir le deuxième tour de la réflexion philosophique [rire], sur le monde et sur ma façon de vivre, etc., qu'il y a des choses qui ne me suffisent pas. Je ne suis pas heureuse en m'achetant un truc. » Šárka critique la consommation comme une des sources du sens de la vie sans remettre toutefois en question sa participation à la culture de consommation. Issue d'une famille de cadres, elle y participe pleinement.

Dans les exemples évoqués, les pratiquants adoptent une posture alternative au matérialisme, une des valeurs qu'ils associent à la société. Nous retrouvons, dans cette attitude, l'idée développée par Lorentz du bouddhisme comme alternative à la culture matérialiste, grâce à ses valeurs de simplicité, de renonciation ou d'impermanence⁵. Cette

¹ Plusieurs auteurs s'intéressent à la question du caractère écologique du bouddhisme en arrivant à des conclusions mitigées. Le bouddhisme apparaît, tantôt comme une religion écologique, tantôt indifférent à la nature (I. HARRIS, « How Environmentalist is Buddhism? », *Religion* 21/2 [1991], p. 101-114 ; J. HOLBA, « Buddhismus a ekologická etika », *Nový Orient* 13/3 [2011], p. 39-43 ; THICH NHAT HANH, *La paix, un art et une pratique. Une approche bouddhiste* [trad. de F. Chauvet], Paris, Éditions du Centurion, 1991 ; L. SCHMITHAUSEN, « The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics », *Journal of Buddhist Ethics* 4 [1997], p. 1-74).

² Ce courant religieux, intéressé par les cultures préchrétiennes, vénère la nature (G. VINCETT – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 327-329).

³ France, quarantaine d'années, doctorat, cadre, pratiquante débutante du bouddhisme zen.

⁴ République tchèque, vingtaine d'années, étudiante, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain.

⁵ T. LORENTZ, *op. cit.*

posture est également typique des mouvements de contre-culture des années 1960 et 1970¹.

Mais si quelques pratiquants rencontrés critiquent explicitement l'accent mis sur le profit dans le travail et choisissent volontairement des emplois moins ou peu rémunérateurs, nous avons pu observer qu'un nombre important parmi des personnes interrogées occupe des postes de cadre. En effet, à l'exception de la nonne du bouddhisme tibétain, Lodrö, pour l'ensemble des pratiquants, il n'est pas question de se retirer du marché de travail et de la société de consommation. Ils se déplacent également plus ou moins régulièrement en France, en République tchèque et éventuellement à l'étranger pour des séminaires bouddhistes. Comme le constate Danielle² :

« [Il y a trente ans, les certains pratiquants disaient :] "Il faut se séparer de tout, il faut". Quand on parle de détachement..., il y avait beaucoup de gens qui ne comprenaient pas ce que c'est d'être attaché. Il faut pas être attaché aux possessions, à l'argent, ça veut pas dire que, je pense, qu'il faut être attaché aux possessions et à l'argent, mais c'est pas mal si tu en as, il vaut mieux avoir de l'argent que de pas en avoir. »
(Danielle)

Si le propos de Danielle contient une dimension critique du matérialisme, elle n'en déduit pas qu'il faut vivre pauvre volontairement. Damien³ a la même approche :

« [J]'ai lu dans un bouquin que le fait de vivre confortablement n'est pas incompatible avec le bouddhisme. En tout cas, je sais pas pour le zen, mais dans le bouddhisme tu as le droit d'avoir une maison, tu as le droit d'être au chaud chez toi, donc c'est pas un détachement total du confort. [...] Le but n'est pas de prendre le bol et le bâton et d'être pauvre. »
(Damien)

Damien vit, comme Danielle et la plupart des pratiquants interviewés, dans une situation matérielle plutôt confortable. Comme nous avons pu le voir précédemment, il n'hésite pas à acheter rapidement son habit bouddhiste et à se déplacer loin de chez lui pour un séminaire, il possède une voiture et sort à l'opéra. Pour lui, le style de vie bouddhiste n'est donc pas coupé de la culture de consommation.

Ainsi, sans s'attaquer au capitalisme consumériste et à la structure économique⁴, la quasi-totalité de pratiquants ne recherche pas et ne mène pas une vie ascétique, dépourvue des plaisirs de consommation.

Mais il serait intéressant de poursuivre cette réflexion dans la direction proposée par la sociologue du marketing Izberk-Bilgin, qui analyse la critique de la consommation des personnes religieuses par rapport à leur statut social⁵. En étudiant la consommation de

¹ J. HEATH – A. POTTER, *Révolte consommée. Le mythe de la contre-culture* (trad. de l'anglais par M. Saint-Germain – É. de Bellefeuille), Paris, Naïve, 2005, p. 11, 123.

² France, soixantaine d'années, master, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

³ France, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant débutant du zen.

⁴ S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 114.

⁵ E. IZBERK-BILGIN, *op. cit.*

musulmans très pratiquants en Turquie, elle observe deux types de comportements consuméristes, différents en fonction de leur statut socio-économique. Leur démarche critique de la culture de consommation et du marché capitaliste qui se manifeste par la diabolisation de certaines marques, conduit les personnes moins fortunées à se retirer du marché de la consommation et à se consacrer essentiellement à la pratique religieuse. Au contraire, les musulmans plus aisés participent activement au marché, en exerçant une pression sur les commerçants par les boycotts et en ayant recours à des alternatives consuméristes musulmanes. Tandis que les moins nantis prônent la modestie consumériste, les plus aisés se dotent de produits à la mode, luxueux, et valorisent la richesse.

Notre recherche ne nous permet pas de disposer de suffisamment d'informations, mais il semblerait que les pratiquants critiquent la culture de consommation surtout à partir de la position des personnes des classes plus favorisées, disposant des objets de consommation et en situation de pouvoir privilégier l'être à l'avoir. Ils ne cherchent pas la sobriété, mais se posent plutôt la question de comment dépenser leur argent. Les pratiquants moins fortunés mais tout aussi critiques de la consommation ou du capitalisme, comme Bernard¹, Aurélie² ou la nonne Lodrö³ se sont éloignés du marché consumériste et se consacrent beaucoup, voire entièrement à la pratique bouddhiste.

Il serait toutefois nécessaire d'approfondir les recherches dans ce domaine pour mieux interroger les réelles possibilités et pratiques de la participation à la consommation des pratiquants bouddhistes. Dans le cadre de ce questionnaire, nous proposons encore de nous centrer sur l'éthique de la consommation sur laquelle nous possédons le plus de données.

4.1.2. L'éthique de la consommation et la consommation éthique

Dans la culture de consommation, l'analyse de l'éthique qui s'impose est celle de l'éthique qui s'exprime à travers le marché et le choix individuel de consommation. En effet, nous observons des approches particulières de la consommation chez de nombreux pratiquants étudiés. L'étude sur les jeunes bouddhistes britanniques montre qu'ils traduisent l'environnementalisme par une attention particulière à une consommation plus éthique⁴.

¹ France, cinquantaine d'années, sans diplômes, employé à la retraite, pratiquant avancé de la *Sōka-gakkai*.

² France, vingtaine d'années, master, sans activité professionnelle, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

³ France, vingtaine d'années, baccalauréat, sans activité professionnelle, pratiquante avancée et nonne du bouddhisme tibétain.

⁴ S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 113-114.

Cirklová qualifie l'attitude des pratiquants bouddhistes tchèques à l'égard des besoins matériels comme une « consommation engagée¹ ».

La sociologue de la culture de consommation Lury pose la question de l'éthique dans la culture de consommation en termes d'« éthique de la consommation² » (en anglais : « *consuming ethics* ») qui inclut l'attention au gaspillage ou le tri des déchets et en termes de « consommation éthique » (en anglais : « *ethical consumption* ») ou de « consommation alternative³ » (en anglais : « *alternative consumption* »). L'« éthique de la consommation » est une éthique typique de la culture de consommation, parce qu'elle associe l'individu et le collectif à travers le marché, en moralisant son activité consumériste⁴. La « consommation éthique » se définit

« en lien avec les objets particuliers de l'intérêt éthique. Dans ce sens, les recherches sur la consommation définissent diverses questions comme "éthiques", comme la protection de l'environnement, les risques pour la santé et la sécurité, le bien-être des animaux, le commerce équitable, les conditions de travail et les droits de l'homme⁵. »

Elle peut également inclure le shopping ou la gestion financière effectuée de façon éthique en respectant des questions soulevées ci-dessus⁶. La consommation éthique se traduit par la préférence d'une consommation locale et durable. Elle se manifeste par le boycott de certaines marques, l'adoption de la finance éthique, la consommation de produits biologiques ou issus du commerce équitable (commerce qui affiche une redistribution équitable du profit)⁷. Elle propage l'idée d'un choix avisé du consommateur, en fonction de valeurs comme l'écologie ou la recherche de la réduction des inégalités.

Pour la première forme de l'éthique dans la culture de consommation chez Lury, l'éthique de la consommation s'exprime différemment selon les pratiquants bouddhistes. Nous avons vu qu'ils peuvent tenir un discours contre le gaspillage, encouragé par des organisations bouddhistes comme la *Bodhicharya France* qui diffuse dans son temple une brochure incitant à lutter contre le gaspillage et une consommation non contrôlée⁸.

Pour ce qui concerne le tri des déchets, les organisations bouddhistes françaises l'encouragent, alors qu'il n'est pas du tout explicitement proposé en République tchèque. Tous les pratiquants ne recyclent pas non plus et ils sont moins nombreux à recycler en

¹ J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 154, 179.

² C. LURY, *Consumer Culture*, op. cit., p. 165.

³ *Ibid.*, p. 173-183 ; R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 182-189. Voir aussi S. DUBUISSON-QUEILLIER, *La consommation engagée*, Paris, Presses de Sciences Po (Contester, 15), 2018².

⁴ C. LURY, *Consumer Culture*, op. cit., p. 166-167.

⁵ « [...] in relation to particular objects of ethical concern. In this sense, consumption research defines a variety of issues as "ethical", including environmental sustainability, health and safety risks, animal welfare, fair trade, labour conditions, and human rights » (C. BARNETT – P. CLOKE – N. CLARKE et al., « Consuming Ethics. Articulating the Subjects and Spaces of Ethical Consumption », *Antipode* 37/1 [2005], p. 27, traduction personnelle).

⁶ Comme le précise le sociologue de la consommation Daniel Miller, l'acte d'achat peut être désigné comme moral (pour les autres ou en faisant des économies) sans faire nécessairement partie de la « consommation éthique » (D. MILLER, « Teorie nakupování » [trad. de l'anglais par T. Hadravová], dans P. ZHRADKA [dir.], op. cit., p. 144-171).

⁷ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 186.

⁸ Journal de terrain de l'Association Zen Internationale, le 02/02/2011.

République tchèque qu'en France. Cela correspond aux contextes nationaux. En 2010, les Français disent trier leurs déchets sans toutefois le faire systématiquement : 80 % trient le verre, 70 % les piles et les journaux et 40 % les plastiques¹, alors que 72 % des Tchèques y sont favorables en 2013².

La consommation éthique, quant à elle, s'exprime surtout par la consommation de produits biologiques chez les pratiquants bouddhistes. Encore balbutiante au sein des organisations bouddhistes françaises en 2012, elle est inexistante dans celles de République tchèque. Nous avons constaté que plusieurs pratiquants français qui l'abordent spontanément. Cirklová l'a observé également chez les pratiquants bouddhistes tchèques³, mais elle n'apparaît pas dans les propos des pratiquants de notre étude.

Pour beaucoup, cette forme de consommation précède l'engagement bouddhiste, comme c'est le cas de Frédéric⁴ qui a adopté la consommation de produits biologiques pour s'« alimenter de façon un peu différente, plus “saine” entre guillemets », cela avant même de commencer à pratiquer. Manger ainsi devient alors un acte éthique envers soi-même. Il ressort de ces différentes situations que consommer des produits biologiques, par exemple pour des raisons de santé, s'explique principalement par un développement plus avancé en France qu'en République tchèque de ce mode de consommation⁵.

Au vu de l'impact écologique de la consommation de viande et de l'intérêt grandissant pour les droits d'animaux, il est possible de considérer également le végétarisme comme une forme de consommation éthique. Il est encouragé par les organisations bouddhistes qui proposent uniquement des repas végétariens lors des séminaires de l'*Association Zen Internationale* et de la *Bodhicharya France* ou une option végétarienne dans d'autres organisations. La question du végétarisme n'est pas non plus tranchée chez les pratiquants bouddhistes. Une poignée de pratiquants est végétarienne, surtout en France : « Je ne veux pas tuer d'animaux, leur causer de la souffrance, c'est aussi dans les préceptes [monastiques] », nous dit la nonne Lodrö⁶. Celle-ci associe le refus de la viande aux préoccupations éthiques et aux règles bouddhistes sacralisant cette pratique alimentaire. Certains pratiquants manifestent plutôt des tendances végétariennes ou redéfinissent leur alimentation carnivore en termes éthiques :

¹ M. DUPRE, « Représentations sociales du tri sélectif et des déchets en fonction des pratiques de tri », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale* 98/2 (2013), p. 177.

² L. BRUNCLIKOVA, *Sociální rozměr domovního odpadu*, Thèse de doctorat, Západočeská univerzita v Plzni, 2015, p. 141-142.

³ J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 154.

⁴ France, trentaine d'années, diplôme non renseigné, ouvrier, pratiquant avancé du zen.

⁵ E. COLLA, « Risques, options stratégiques et perspectives du commerce face aux défis du développement durable », dans P. MOATI (dir.), *(Dé)penser la consommation. Peut-il y avoir une « bonne consommation » ?*, Caen, Éditions EMS Management & Société (SociétIng), 2018, p. 41-61 ; S. DUBUISSON-QUEILLIER, op. cit. ; P. KRALIKOVA, *Životní styl bio, koncepce zdraví a konzumerismus*, Mémoire de Master, Západočeská univerzita v Plzni, 2012.

⁶ France, vingtaine d'années, baccalauréat, sans activité professionnelle, pratiquante avancée et nonne du bouddhisme tibétain.

« [E]t puis le bouddhisme est venu, j'ai toujours été motivé à ne pas trop manger de viande, parce que c'est pas bien, il faut tuer [l'animal], et puis le bouddhisme est venu et soudainement il m'a fait regarder différemment le fait de manger de la viande. En fait, tu peux faire du bienfait aux animaux qui ont beaucoup de mal à accumuler un bon karma. Et puis, ce que tu peux encore faire, tu peux émettre un bon souhait pour la viande et pour la force qu'elle te donne. Tu souhaite : "Om maṇi padme hūṃ" ou "Om ami dewa shri" (en sanskrit : om amideva hrīḥ), pour qu'ils [les animaux] naissent mieux. Et là, cela donne un tout autre sens. »

(Tomáš)

Tomáš¹ devient végétarien à l'adolescence pour des raisons éthiques. Il se remet à manger de la viande pour avoir une nourriture équilibrée, meilleure pour sa santé, cela avant de s'intéresser au bouddhisme. L'éthique orientée vers soi précède sa décision sans que l'éthique vers autrui ne se perde, grâce au bouddhisme qui apporte une justification éthique religieuse. Ainsi, nous émettons l'hypothèse que le végétarisme apparaît dans le style de vie bouddhiste parce qu'il se développe comme mode de consommation dans la culture de consommation², mais est plus courant chez les pratiquants français que tchèques parce qu'il est plus répandu en France qu'en République tchèque³.

Si le bouddhisme peut encourager, légitimer, voire sacraliser différentes formes de comportements consuméristes, il n'en est que marginalement à leur origine. En effet, aucune norme consumériste bouddhiste ne s'est imposée au même titre que le principe multidimensionnel du *halal* pour l'islam⁴. Il est donc davantage nécessaire de prendre en considération le contexte social et national du développement de l'éthique de la consommation et des pratiques de consommation éthique.

Notons encore que ces évolutions sont identifiées surtout dans les populations plus favorisées et éduquées, car ces pratiques nécessitent des ressources financières et certaines connaissances, tant pour s'y engager que les mettre en œuvre⁵. Ce sont les personnes issues des classes moyennes qui sont le plus en mesure de pouvoir exercer, par leur gouvernance de soi, une responsabilité consumériste⁶ tant à l'égard d'elles-mêmes qu'à celui de la société⁷. Aussi peut-on dire que la consommation éthique est une forme de différenciation sociale et culturelle⁸, de distinction sociale en termes bourdieusiens.

Les pratiquants, issus majoritairement des classes moyennes, suivent plutôt les tendances propres à ces classes en matière de consommation. Il s'agit pourtant de gestes

¹ République tchèque, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

² Cf. R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 96, 183.

³ Cf. C. FLIPO, « Fléxitariens. La mesure dans un monde de démesure », dans V. SACRISTE (dir.), *Nos vies, nos objets. Enquêtes sur la vie quotidienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2018, p. 147-157 ; M. LAPESOVA, *Sociologie jídla. Vegetariánství jako specifický fenomén*, Mémoire de master, Jihočeská univerzita v Český Budějovicích, 2012, p. 26-27.

⁴ Cf. P. HAENNI, op. cit. ; C. RODIER, *La question halal. Sociologie d'une consommation controversée*, Paris, PUF, 2014.

⁵ C. BARNETT – P. CLOKE – N. CLARKE et al., op. cit., p. 41 ; L. BRUNCLIKOVA, op. cit., p. 131-134 ; R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 189.

⁶ Ils ne les subissent pas comme il serait possible de le penser pour une éventuelle absence de viande de l'alimentation populaire à cause de son coût.

⁷ Cf. B. SKEGGS, op. cit., p. 73.

⁸ C. BARNETT – P. CLOKE – N. CLARKE et al., op. cit., p. 41.

de consommation dont les effets restent modestes, alors que ce sont les classes favorisées qui sont les plus grands pollueurs, du fait, par exemple, de leur usage important des équipements numériques ou des voyages¹.

Il reste qu'une consommation particulière, modérée, biologique et végétarienne, fait partie du style de vie bouddhiste parce qu'elle est pratiquée par une bonne partie des pratiquants bouddhistes. Elle exprime donc l'identité bouddhiste. En termes tayloriens, les pratiquants extériorisent l'éthique d'authenticité et d'expressivité par le comportement consumériste, par les biens de consommation et leur relation à eux, chargés d'une signification religieuse pour eux, dans le cadre du style de vie bouddhiste.

Pour résumer, les pratiquants bouddhistes participent activement au marché. Par leur approche ou leurs achats de produits particuliers, ils s'engagent dans l'éthique de la consommation et dans la consommation éthique, sans s'adonner exclusivement aux pratiques religieuses, ni préférer une vie modeste.

4.2. L'éthique bouddhiste : reflet de valeurs néolibérales

Les pratiquants se sentent en décalage éthique avec la culture ambiante. En la critiquant, ils prônent une éthique authentique et pragmatique basée sur l'intuition et la responsabilité individuelles. Pour plusieurs d'entre eux, ils s'attaquent au matérialisme et s'adonnent à la consommation éthique. Mais théorisées par rapport au contexte de la culture de consommation, ces attitudes éthiques restent-elles encore alternatives ?

D'après les chercheurs canadiens Joseph Heath et Andrew Potter, l'opposition entre la critique du consumérisme et le capitalisme consumériste n'est qu'apparente². Elle fait partie de la culture de consommation. De surcroît, elle l'alimente parce que « c'est la rébellion, et non le conformisme, qui depuis des décennies, est le moteur du marché¹ ». Par exemple, la consommation éthique est née dans la culture de consommation et ne met certainement pas en péril le capitalisme comme système économique générateur des inégalités. Au contraire, elle crée une nouvelle niche commerciale.

Un autre argument remet en question le caractère alternatif de l'éthique bouddhiste, c'est sa nette ressemblance avec les valeurs néolibérales que nous avons définies dans le chapitre 1 de la première partie. L'importance de la responsabilité de soi dans l'éthique

¹ E. CURRID-HALKETT, *op. cit.* Ce sont aussi ces classes qui dépensent le plus en produits matériels et immatériels haut de gamme dans différents domaines, l'éducation ou la gastronomie.

² J. HEATH – A. POTTER, *op. cit.*, p. 11-14.

bouddhiste reflète, en effet, l'anthropologie néolibérale de l'individu libre et responsable, et de l'individualisation de la solidarité². Mais cela ne signifie pas que les pratiquants bouddhistes conçoivent l'individu comme l'entreprise, qui ne vise que son profit.

De même, l'éthique au sujet de la consommation d'un individu se sentant responsable à l'égard de l'environnement est proche des valeurs néolibérales. Lorsque le consommateur est tenu moralement responsable de son comportement, son éthique devient l'expression d'une responsabilité acceptée envers les autres par ses choix³. Il est ainsi façonné par les formes néolibérales de la vision de soi. Cela donne, d'après Lury, le soi éthique du consommateur qui est une conception d'un contrôle de soi moral, propre à la gouvernance de soi, d'inspiration néolibérale⁴. Cette gouvernance est mise en œuvre par l'individu et influencée par les organisations économiques et politiques qui promeuvent la consommation éthique. Sous l'impulsion néolibérale, être un consommateur éthique est devenu l'impératif de l'individu éthique dans la culture de consommation.

Une autre idée, partagée par l'éthique bouddhiste et le néolibéralisme, est l'accent porté sur la responsabilité individuelle par la psychologisation des problèmes individuels et sociaux, comme l'argumente Illouz. D'après cette sociologue, la psychologisation des relations sociales cache des problèmes structurels⁵. Elle empêche ainsi un véritable changement social. Un de ses effets est la stigmatisation de la colère, pourtant au cœur de toute révolution, démonstration ou protestation sociale. Un autre est celui de la conception du changement social par le changement psychologique de soi, or il est impossible de bâtir une société juste en responsabilisant les individus à la place d'éléments sociaux défailants. En effet, les travaux des chercheurs montrent que ce sont surtout des industriels qui produisent des déchets et fabriquent du plastique¹. Les dérives de la consommation de masse devraient également être attribuées aux acteurs politiques. Sans ôter à la conception éthique bouddhiste un pouvoir sur le changement social, elle laisse de côté une réflexion sur le changement structurel afin de transformer la société et le système du capitalisme consumériste.

Nous pouvons donc résumer que l'éthique bouddhiste dans la culture de consommation est distinctive, mais elle n'est pas alternative, dans le sens où elle reproduit la vision néolibérale de l'individu responsable. La forte psychologisation de cette éthique participe également à la vision néolibérale des relations sociales et du changement social.

¹ *Ibid.*, p. 124.

² D. HARVEY, *op. cit.*, p. 23.

³ C. BARNETT – P. CLOKE – N. CLARKE *et al.*, *op. cit.*, p. 30.

⁴ C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 182.

⁵ Des auteurs, comme la sociologue Arlene Stein, soulignent que l'approche psychologique des problèmes sociaux peut au contraire encourager la participation à la vie politique à travers différents mouvements sociaux par la politisation des identités (A. STEIN, « Therapeutic Politics. An Oxymoron ? », *Sociological Forum* 26/1 [2011], p. 187-193).

Les pratiquants bouddhistes ne veulent pas suivre les règles éthiques, mais ils cherchent à avoir une éthique authentique, qui part du respect de soi-même avant toute action de bienfaisance. Ils ne sont pas égoïstes ou narcissiques. Au quotidien, ce comportement éthique se veut également adapté à la situation, de façon pragmatique. Ces expressions concrètes reflètent la psychologisation des relations sociales, y compris dans la conception du changement social, rendu possible par le changement de soi. À l'image de cette attitude, les pratiquants conçoivent le rôle public des organisations bouddhistes par rapport à ce changement individuel religieux et s'engagent de façon collective pour le changement social dans d'autres types de structures organisationnelles.

Critiques à l'égard de la consommation, les pratiquants ne prônent pas une vie ascétique, mais ils sont nombreux à se lancer dans des pratiques de l'éthique de la consommation et dans la consommation éthique, dont le végétarisme est une des expressions. En plus de cette tendance de consommation, ils adoptent la vision néolibérale du soi responsable, propre à la culture de consommation. L'ensemble de ces éléments correspond aux pratiques et aux valeurs des classes moyennes, dotées de capacités financières, culturelles et symboliques pour les mettre en place et en tirer le profit.

En analysant l'éthique bouddhiste dans ce chapitre, nous avons abordé trois valeurs éthiques auxquelles les pratiquants s'attachent : respect, bienveillance, authenticité. Nous souhaitons dans le dernier chapitre résumer l'ensemble des principales valeurs que nous avons identifiées pour le style de vie des pratiquants bouddhistes.

¹ C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 168-171, 183-190.

Chapitre 9 La conduite de vie bouddhiste comme système de valeurs

Dans le précédent chapitre, nous avons pu dessiner les contours de la conception éthique des pratiquants bouddhistes. En suivant une vision d'éthique authentique, intuitive et pragmatique, les pratiquants basent leur comportement éthique sur les valeurs de respect, d'authenticité et de bienveillance.

Dans le présent chapitre, nous souhaitons réunir les principales valeurs du style de vie bouddhiste, sans pouvoir être toutefois totalement exhaustifs. Il s'agit essentiellement de systématiser les valeurs que nous avons abordées au fur et à mesure des autres chapitres¹. Contrairement à l'approche de Cirklová qui cherche à déterminer quelles valeurs universelles prédéfinies par Schwartz sont présentes chez les pratiquants bouddhistes, nous procéderons à une synthèse sans grille théorique prédéfinie. Dans un second temps, nous les comparerons aux valeurs qui caractérisent la culture de consommation.

En parallèle, nous interrogerons également les présupposés portant sur les valeurs des pratiquants bouddhistes. Pour Liogier, ces derniers adoptent des valeurs non occidentales². Dans ses travaux postérieurs, l'auteur insère des valeurs qui sont développées par les bouddhistes occidentaux telles que l'autonomie, la tolérance ou le bonheur, dans le contexte des valeurs post-matérialistes³ théorisées par le politologue américain Roland Inglehart⁴. Cirklová poursuit sa réflexion dans une direction similaire en soulignant principalement les valeurs de réalisation et de développement de soi⁵. McMahan associe les valeurs bouddhistes occidentales telles que la rationalité, l'intériorité et le pragmatisme intramondain aux valeurs du soi moderne définies par Taylor⁶. Partridge observe surtout l'influence du romantisme dans les valeurs des religions orientales en Occident telles que le progrès, l'holisme, l'immanentisme et l'optimisme⁷.

¹ Sans procéder à la comparaison des valeurs avant et durant l'engagement bouddhiste, notre discours ne vise pas à déterminer à quel point les pratiquants remplacent les anciennes valeurs par les nouvelles ou s'ils procèdent plutôt à une nouvelle hiérarchisation comme le suggère Obadia (L. OBADIA, « L'adhésion au bouddhisme en France », dans J. SCHEUER – D. GIRA [dir.], *Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion ?*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2000, p. 41). D'après Cirklová, les pratiquants choisissent le bouddhisme parce qu'il correspond à leurs valeurs (J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 110).

² R. LIOGIER, *Le bouddhisme mondialisé...*, op. cit., p. 117.

³ R. LIOGIER, « La religion déniée... », op. cit., p. 137, 141.

⁴ R. INGLEHART, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, Princeton University press, 1990.

⁵ J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 107, 116.

⁶ D. L. MCMAHAN, *The Making of Buddhist Modernism*, op. cit.

⁷ C. PARTRIDGE, *The Re-Enchantment of the West...*, I, op. cit., p. 89-118.

En ce qui concerne le sujet de la culture de consommation, Lorentz oppose en revanche les valeurs bouddhistes, y compris en Occident, à la culture de consommation¹. Pour cet auteur, cette opposition leur confère une force alternative.

Notre chapitre commencera par l'analyse de neuf valeurs bouddhistes. Nous nous interrogerons ensuite sur la place qui est réservée aux valeurs au sein du style de vie étudié. Nous verrons enfin à quel point elles reflètent les valeurs propres à la culture de consommation.

1. La réflexivité : de la rationalité à la réflexivité émotionnelle

1.1. La rationalité entre la science et la maîtrise émotionnelle

Les organisations bouddhistes encouragent l'approche cognitive du bouddhisme par des enseignements oraux, la traduction d'écrits bouddhistes et la présentation des derniers travaux scientifiques confirmant les contenus de l'enseignement bouddhiste. Ces formes de rationalité sont également recherchées par les pratiquants à travers leur participation, les achats de livres et les demandes de traduction, alors qu'ils souhaitent parallèlement pouvoir questionner la validité des enseignements bouddhistes.

La rationalité apparaît enfin à travers leur envie de raisonner sur le bouddhisme afin de le trouver logique voire, à l'exemple de Josh², scientifique :

« [I]ls ont pris des moines tibétains pour voir ce qui se passait. Et ils ont découvert que ces gens avaient réellement changé le fonctionnement de leur cerveau. C'est pas juste je me sens bien. Ça [la pratique bouddhiste de la méditation] opère, ça a des effets neuropsychologiques. Du coup, c'est plus concret. C'est plus une histoire d'admirer l'encens qui brûle. »
(Josh)

Intéressé par la méditation, Josh hésite d'abord à s'y engager par peur de l'inefficacité et de la pure subjectivité de ses implications. Il s'en convainc ensuite grâce à des lectures portant sur les recherches scientifiques de la méditation. Celles-ci lui apportent des preuves tangibles de l'efficacité de la pratique rituelle bouddhiste. Cette position traduit une rationalisation du sujet moderne, entamée dans les classes favorisées et appropriée par

¹ T. LORENTZ, *op. cit.*, p. 191-199.

² France, cinquantaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du zen.

les classes moyennes¹, ainsi qu'une scientification de la société. Elle relève également d'une demande de légitimisation du soi rationnel et du religieux comme une méthode rationnelle aux résultats objectifs.

Une autre dimension cognitive est présentée dans les enseignements. C'est l'attitude réflexive de soi comme une maîtrise émotionnelle et éthique pour le régime chaud de la *Sōka-gakkai*, la *Bodhicharya France* et la *Diamond Way*. Pour le régime émotionnel froid du bouddhisme zen, il est question notamment de la réflexivité de soi comme une présence de l'esprit et de la vigilance qui n'aboutit que secondairement à une maîtrise émotionnelle et éthique.

Prolongeant une psychologisation de la culture, les expériences psychologiques des émotions et de la réflexion de soi occupent une place prépondérante dans les discours des pratiquants. Dans les expériences collectées, les débutants approchent l'attitude réflexive de soi de l'individu rationnel désengagé. Pour les pratiquants de la *Sōka-gakkai* et du bouddhisme tibétain, elle signifie un « travail sur les émotions », dans le respect du tournant expressif du soi moderne et du religieux contemporain et en suivant le régime émotionnel chaud comme chez Tomáš² :

« [D]’abord Les choses telles qu’elles sont [ouvrage de Nydahl³] puis tu viens au centre et un des enseignants-itinérants te donne l’essence [du bouddhisme], les bases, le but, [...] comment travailler avec des émotions perturbatrices et c’était très intéressant pour moi de prendre ces enseignements. [...] Dans la vie quotidienne, l’essayer. Alors, j’ai pris les enseignements sur les émotions perturbatrices et j’ai essayé de jouer avec elles dans la vie quoi. »
(Tomáš)

À l'aide des lectures bouddhistes et des cours d'introduction au centre au début de son engagement bouddhiste, Tomáš cherche une maîtrise émotionnelle rationnelle au quotidien. L'expressivité moderne issue du romantisme se trouve rationalisée. Pour illustrer son propos, il nous raconte une histoire du travail :

« Tu choisis n’importe quelle émotion perturbatrice qui te vient à l’esprit ou non, que tu as. [...] Il suffit de venir au travail et j’ai essayé d’appliquer ces méthodes [de la maîtrise rationnelle des émotions], par la logique, pas par le cœur, mais par la tête, ce que je ferais à peu près pour ne pas être en colère dans la situation où quelqu’un rentre dans un système [informatique]. Tu sais que c’était lui, qu’il y est rentré et qu’il n’a pas d’autorisation pour ça, et simplement quoi ? [...] Tu commences simplement à changer. Au lieu de l’engueuler, tu peux demander : “Comment est-ce que tu y es rentré ?” [...] Ou simplement, tu demandes comment cela a pu arriver et tout d’un coup, tu vois que le monde change et que cette personne vient te voir et vous deviendrez même amis. Il dit : “Je sais, mais on le fait pour cette raison, on est une agence qui l’entretient, mais on n’a pas d’autorisation. Mais j’ai cru que ça aiderait.” Au lieu de condamner la personne dès le

¹ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 39.

² République tchèque, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

³ O. NYDAHL, *Jak se věci mají*, *op. cit.*

départ, tu deviens son ami. [...] Alors, c'était très intéressant à observer et je ne dis pas que j'ai réagi de la meilleure manière au moment donné, mais simplement cela m'est venu à l'esprit et je n'ai pas trouvé une meilleure solution, donc je l'ai utilisée et de cette manière, j'ai commencé à jouer avec des émotions perturbatrices, c'est une partie intellectuelle, tu prends quelque chose et tu essayes de ne pas l'étouffer quelque part, de l'enterrer, de le refouler, mais de travailler avec ça d'une manière plus intelligente. »
(Tomáš)

Dans une situation de conflit, Tomáš fait l'examen détaché de ses émotions, pour réaliser que sa colère est une émotion négative. Ainsi objectivée, la colère peut être mise à distance de façon intellectuelle. Cette maîtrise émotionnelle contribue à la résolution d'un problème professionnel par une communication plus fluide – une sociabilité psychologisée des classes moyennes théorisée par Illouz – et par le changement de comportement de son interlocuteur.

Cette réflexivité décrite par Tomáš rejoint le concept d'« intelligence émotionnelle », popularisé par le psychologue américain Daniel Goleman¹. Méthodique, systématique et intellectuelle, l'intelligence émotionnelle désigne le processus de distanciation consciente des émotions. En sociologie, il entre en correspondance avec la réflexivité de la rationalité de soi de Giddens². Le bouddhisme s'y présente donc comme système de connaissances médiatisé, que les acteurs sociaux apprennent et utilisent intellectuellement pour transformer des émotions³. Il s'agit d'une réflexivité rationnelle sur les émotions.

Nous pouvons également rapprocher cette réflexivité du concept de « travail émotionnel⁴ » (en anglais : « *emotion work* », « *emotion labor* ») forgé par la sociologue américaine du travail Arlie Russell Hochschild, qui désigne la maîtrise consciente et délibérée des émotions dans le domaine privé et professionnel. Partant de la conception sociale des émotions en tant que produits sociaux – à l'exemple des sociologues des religions Riis et Woodhead –, Hochschild conçoit le travail émotionnel en tant qu'effort pour transformer les émotions ressenties, façonnant les émotions en profondeur grâce aux différentes techniques et stratégies : « Par "travail émotionnel", je désigne l'activité qui vise le changement en intensité ou en qualité d'une émotion ou d'un sentiment. "Travailler sur" une émotion ou un sentiment c'est, dans notre cas, la même chose que de "gérer" une émotion ou d'"agir en profondeur"⁵. » Au lieu de concevoir le travail émotionnel comme un jeu d'interaction en surface, mise en scène émotionnelle qui est développée par Erving Goffman⁶, l'auteur théorise leur profonde modification consciente.

¹ D. GOLEMAN, *Emotional Intelligence*, New York – Toronto – London [etc.], Bantam Books, 1995.

² A. GIDDENS, *op. cit.*, p. 1-20.

³ I. BURKITT, « Emotional Reflexivity. Feeling, Emotion and Imagination in Reflexive Dialogues », *Sociology* 46/3 (2012), p. 470.

⁴ A. R. HOCHSCHILD, « Emotion Work... », *op.cit.*, p. 551-575.

⁵ « By "emotion work" I refer to the act of trying to change in degree or quality an emotion or feeling. To "work on" an emotion or feeling is, for our purposes, the same as "to manage" an emotion or to do "deep acting." » (*Ibid.*, p. 561, traduction personnelle).

⁶ E. GOFFMAN, *Les rites d'interaction* (trad. de l'anglais par A. Kihm), Paris, Éditions de Minuit, 1974.

Ce maniement des émotions se déroule afin de les rendre appropriées aux règles du milieu social, aux « règles sentimentales¹ » (en anglais : « *feeling rules* »). Contre l'opinion des émotions incontrôlables, Hochschild postule le rôle des règles de sentiments idéalisées : « Je me réfère aux lignes directrices pour évaluer l'adéquation des sentiments par rapport à la situation². » Ce sont des conventions du milieu ou de la situation vécue qui gouvernent nos émotions et auxquelles nous les conformons. Nous nous plions à ces normes, à un « travail émotionnel » (en anglais : « *emotion labor* ») dans le cadre d'un travail rémunéré : l'hôtesse de l'air heureuse l'accomplit en capitalisant ainsi ses émotions pour gagner de l'argent. Nous effectuons également le « travail émotionnel » (en anglais : « *emotion work* ») dans le cadre de nos relations personnelles : un participant est triste durant un enterrement alors qu'il peut plausiblement se réjouir que la personne soit décédée. Mais il faut comprendre que les « [r]ègles sentimentales reflètent les dispositions d'une appartenance sociale³ », c'est-à-dire qu'elles s'inscrivent dans des « règles d'encadrement » (en anglais : « *framing rules* ») : « J'entends par "règles d'encadrement" les règles qui servent à attribuer les définitions ou le sens aux situations⁴. » Ainsi, les règles sentimentales dépendent de l'idéologie que nous adoptons qui, en elle-même, contient des règles d'encadrement. Nous nous approchons ici des régimes émotionnels déjà définis par Riis et Woodhead, si bien que le cadre conceptuel de Hochschild permet d'affiner les étapes du processus.

En revenant à Tomáš nous pouvons constater que pour lui, le bouddhisme fonctionne comme le dépositaire des règles d'encadrement et des règles sentimentales à statut idéal⁵. Les compétences développées grâce à son vécu bouddhiste sont par la suite mobilisables dans l'espace professionnel. Altglas note également pour les personnes engagées dans la spiritualité : « Ce qui s'acquiert dans la sphère religieuse est transférable dans la vie professionnelle et, mes entretiens me l'ont montré, transféré⁶. »

Il ne faut toutefois pas perdre de vue que nous pouvons supposer que l'attitude réflexive des émotions lui est déjà familière grâce à sa position sociale d'appartenance aux classes moyennes et à sa formation dans le domaine du management⁷. C'est aussi sa position professionnelle qui rend envisageable une capitalisation des ressources culturelles

¹ A. R. HOCHSCHILD, « Emotion Work... », *op.cit.*, p. 563.

² « By "*feeling rules*" I refer to guidelines for the assessment of fits and misfits between feeling and situation. » (*Ibid.*, p. 566, traduction personnelle).

³ « *Feeling rules reflect patterns of social membership.* » (*Ibid.*, p. 566, traduction personnelle).

⁴ « By "*framing rules*" I refer to the rules according to which we ascribe definitions or meanings to situations. » (*Ibid.*, p. 569, traduction personnelle).

⁵ Pour le travail d'apprentissage des règles de sentiments dans le bouddhisme tibétain, voir M. A. BIANCHI, « De l'émotion dans la conversion. Interactions émotionnelles et apprentissage au sein du bouddhisme *dzogchen* occidentalisé », *Social Compass* 65/3 (2018), p. 378-394.

⁶ V. ALTGLAS, « Exotisme religieux et bricolage », *op. cit.*, p. 325.

⁷ Cf. A. R. HOCHSCHILD, « Emotion Work... », *op.cit.*, p. 570-571.

bouddhistes sur le marché du travail afin d'améliorer possiblement sa progression dans la structure hiérarchique professionnelle¹.

Par leur approche rationnelle du bouddhisme et tel qu'il est vécu, les pratiquants bouddhistes cherchent ainsi à le légitimer dans leur démarche religieuse, tout en exprimant l'idéal du soi rationnel des classes moyennes.

1.2. La réflexivité émotionnelle intuitive

Pour Hochschild, le travail émotionnel peut aller au-delà du contrôle constant². Le travail en profondeur peut conduire aux émotions véritablement ressenties. C'est également l'objectif de l'incorporation des règles émotionnelles chez les pratiquants bouddhistes. En continuant avec l'expérience de Tomáš, nous apprenons de sa part que :

« Puis la pratique..., quand on médite, ça prend une autre dimension [silence] et soudainement, plein de choses qu'on avait apprises avant selon le livre d'Ole [maître], on les avait apprises presque mot par mot, et puis, soudainement, tu commences à faire des choses spontanément. »

(Tomáš)

À l'image de Filip du début du chapitre précédent consacré à l'éthique bouddhiste, Tomáš cherche à nous expliquer que la réflexivité bouddhiste sur les émotions se spontanise progressivement. Cette réflexivité pourrait donc correspondre à un processus cognitif sans relever du raisonnement. Il s'agirait d'une intuition émotionnelle³ qui se développerait parallèlement à l'intuition morale grâce à la pratique rituelle, à travers l'apprentissage incorporé d'une réflexivité liminale que nous avons décrite dans le chapitre 3 (concentration, conscience ou vigilance de soi, accompagnées de différents états émotionnels). Ainsi, l'expressivité du sujet moderne théorisée par Taylor l'emporterait sur la rationalité instrumentale, en privilégiant les sentiments et les intuitions⁴.

Il faut cependant comprendre cette réflexivité comme un idéal qui n'est pas toujours présent, même chez les pratiquants avancés, comme l'atteste notre rencontre avec Danielle⁵. Lorsque nous voyageons ensemble pour nous rendre au séminaire bouddhiste, elle se montre stressée lors de l'achat des billets de train⁶. La file est longue devant les machines à billets et l'heure de départ se rapproche de plus en plus. Persuadée qu'en tant

¹ Cf. A. R. HOCHSCHILD, « Emotion Work... », *op.cit.*, p. 570 ; E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*, p. 210 ; B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 17, 149-150.

² A. R. HOCHSCHILD, « Emotion Work... », *op.cit.*, p. 566.

³ D'ailleurs, Illouz remarque qu'une trop grande conscience émotionnelle, caractéristique pour l'intelligence émotionnelle, empêche l'action sociale et sa fluidité. Elle préconise ainsi « *practical and tacit emotional knowledge* » qui est une meilleure compétence émotionnelle parce qu'elle n'est pas consciente (E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*, p. 208).

⁴ C. TAYLOR, *Les sources du moi...*, *op. cit.*, p. 111, 489.

⁵ France, soixantaine d'années, master, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

⁶ Journal de terrain de la *Bodhicharya France*, le 17/08/2012.

qu'étrangère, nous n'arriverons pas à acheter notre billet dans les délais, elle préfère le faire à notre place. Or, du fait de son stress, elle se trompe plusieurs fois de manipulation sur la machine à billets, et nous accuse d'en être responsable. Cette expérience laissera en nous un sentiment de malaise.

L'idéal de réflexivité est atteint par les virtuoses bouddhistes, y compris ceux du passé comme le Bouddha ou Nichiren. Cette conception est propre aussi aux débutants qui, comme Julien¹, apprécient chez Ringou Tulkou Rinpoché sa maîtrise émotionnelle, la connaissance absolue et l'éthique idéale :

« [En recevant l'enseignement de Ringou Tulkou Rinpoché, j'ai] un sentiment d'avoir en face de moi quelque part une espèce de sage, quelqu'un qui a déjà atteint un certain niveau de réflexion et qui de ce fait peut être digne pour des gens qui se posent des questions. [...] ce que j'apprécie, c'est chez ces gens-là, leur simplicité, leur sagesse, leur humeur, gentillesse, c'est impressionnant tout ça. Des gens qui sont un peu..., des gens qui donnent tellement l'impression pour le coup comme le dit le bouddhisme, à la fois tellement détachés et là. »

(Julien)

Pour mieux comprendre ce processus intuitif idéal de l'expressivisme moderne, nous pouvons nous référer au sociologue britannique Ian Burkitt qui développe la question de la réflexivité et des émotions². Pour cet auteur, la réflexivité rationnelle sur les émotions n'est qu'une forme d'un processus réflexif plus large, celui de la « réflexivité émotionnelle ». Il différencie en effet les trois niveaux du processus réflexif. La réflexivité rationnelle n'est que le troisième niveau de réflexivité émotionnelle qui commence déjà par la perception de soi, des autres et du monde, des sentiments conscients ou inconscients, ou par la réflexivité corporelle. Ces sentiments donnent naissance aux « sentiments de soi³ » (en anglais : « *self-feeling* ») et sont à l'origine de l'agir dans le monde.

Au deuxième niveau du processus réflexif, l'individu interprète ses sentiments vagues et fluides, qui deviennent des émotions conscientes. Nous sommes dans la phase de l'« introspection⁴ » (en anglais : « *self-reflection* ») qui se caractérise par un dialogue intérieur. Ce n'est que le troisième niveau du processus réflexif que Burkitt désigne par « réflexivité⁵ » (en anglais : « *reflexivity* ») grâce à la prise en compte des connaissances médiatisées. À ce niveau, l'introspection aboutit à une réflexivité qui se rapproche de l'intelligence émotionnelle ou de la réflexivité conceptualisée par Giddens. Pour Burkitt, les émotions sont alors présentes dès le départ du processus réflexif⁶ :

¹ France, cinquantaine d'années, master, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme tibétain.

² I. BURKITT, *op. cit.*, p. 458-472.

³ *Ibid.*, p. 469-470.

⁴ *Ibid.*, p. 462.

⁵ *Ibid.*, p. 470.

⁶ Cf. avec une opinion proche chez M. HOLMES, « The Emotionalization of Reflexivity », *Sociology* 44/1 (2010), p. 139-154.

« [C]haque pensée contient une sphère émotionnelle-intentionnelle et c'est également vrai pour la pensée réflexive. De plus, nos pensées sont toujours teintées des émotions. Ainsi, nous n'observons jamais le monde de façon neutre. Notre connaissance est formée et façonnée par nos sentiments concernant le monde et les autres avec qui nous interagissons et, à travers cela, par nos relations émotionnelles au monde et aux autres¹. »

De ce fait, une réflexivité en soi est nécessairement émotionnelle. Ce constat nous autorise à élargir la notion de la réflexivité émotionnelle à d'autres aspects de la réflexivité constatés chez les pratiquants bouddhistes. La réflexivité émotionnelle bouddhiste est par conséquent à la fois une réflexivité de soi contenant des sentiments, une réflexivité éthique et une réflexivité sur les émotions. Il reste toutefois que cette forme de réflexivité continue à être marquée par l'appartenance sociale parce qu'il faut être doté de ressources culturelles pour exprimer le soi de façon réflexive et intuitive.

1.3. La réflexivité émotionnelle intuitive dans le zen

Pour les pratiquants zen, la réflexivité émotionnelle prend davantage une forme de réflexivité de soi et des autres correspondant au régime émotionnel froid, dont les aspects émotionnels et éthiques ne sont que des corollaires. Marek² insiste ainsi surtout sur la conscience et la vigilance de soi pour vivre autrement sa vie :

¹ « [...] behind every thought is the emotional-volitional sphere and this is true also of reflexive thought. Furthermore, our thoughts are always coloured by emotion so that we never see the world in a neutral way. Our knowledge is formed and shaped by our feelings about the world and the others with whom we interact and, thus, by our emotional relations to it and to them. » (I. BURKITT, *op. cit.*, p. 469, traduction personnelle).

² République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme zen.

« [J]’essaie de me le rappeler tout le temps ou bien..., comment le dire..., c’est étrange, c’est toujours difficile à décrire, je dis simplement parfois de faire des choses de façon à les vivre vraiment, à savourer la chose que je suis en train de faire, à la vivre pleinement. Le zen, c’est pas comme faire de la sculpture, c’est vraiment..., je dirais une bêtise, mais c’est qu’un matin, je me brosse les dents en regardant la télé et en me disant à quelle heure il faut être au travail et à quelle heure il faut prendre le tram. Ainsi, j’ai rien de ce brossage de dents ni de la télé, rien. Mais si je me brosse les dents de façon consciente et attentive et je vais à chaque instant..., je sais que je vais avoir tendance à me dire : “Ah oui, il faut partir dans cinq minutes et puis j’arrive au travail, là, je me ferai du café et puis il faut faire ça et ça.” J’essaie de ne pas me séparer de ce que je fais. Mais je réussis peu. Mais après, cette expérience, comme le brossage de dent [conscient], je m’en souviens toute la journée et je réalise de m’être brossé les dents. [...] Et puis, c’est terrible, peut-être que je deviens plus sensible à ces choses, mais quand j’ai une période où j’arrive pas vraiment à pratiquer et j’arrive pas simplement à penser à le faire, je sens qu’après..., de façon très forte, que tout s’écoule et j’arrive pas à suivre le tempo. Et rien que l’idée que je vais fonctionner comme ça tout le temps et que cela ne va pas me déranger, ça m’effraie. Parce que je découvrirai que la vie se déroule..., que la vie se déroule sans moi et moi, je me laisse à moitié guidé, à moitié traîné, et cela me jette quelque part simplement et ce sera tout. »

(Marek)

Terrifié par le sentiment de ne pas vivre pleinement sa vie, Marek valorise la conscience de soi, de sa vie et de ses activités. Pour réussir à atteindre cet idéal constant de l’épanouissement personnel dans la vie¹, il s’efforce parfois de mettre en place de façon consciente la réflexivité de soi. Il se rappelle rationnellement l’état d’esprit de vigilance. Cette présence devient plus facile et plus spontanée avec l’augmentation de son expérience de la pratique rituelle. À d’autres endroits de l’entretien, Marek affirme d’ailleurs que la pratique bouddhiste est pour lui un « travail sur l’esprit » dans lequel il s’entraîne à « être présent » et à « se connaître lui-même ». Ainsi, Marek développe la réflexivité émotionnelle liminale et quotidienne par la conscience de soi. Si cette approche lui procure le sentiment de bien-être, son discours privilégie l’accentuation de son versant cognitif. N’oublions pas toutefois que Marek est un jeune cadre. Libre de tout problème d’ordre financier, il peut se consacrer simplement à « être » sans souci pour l’« avoir », posture liée à son appartenance aux classes moyennes.

En ce qui concerne Barbara², elle associe la réflexivité à la conscience de soi et à la conscience du monde et des autres :

¹ Cf. pour d’autres pratiquants zen D. L. PRESTON, *op. cit.*, p. 45.

² République tchèque, quarantaine d’années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

« Le zen est simple. Tu vois ce qui existe, ce qui est, tant que tu es suffisamment consciente, tu vois la réalité telle qu'elle est, et tu n'as besoin d'aucun système, d'aucun concept appris ou d'autre chose, et ça me plaît beaucoup. [...] En effet, il y a des gens qui ont beaucoup peur, ils prennent beaucoup de précautions, ou ils sont au contraire très naïfs, et toujours chercher comment se comporter pour ne pas te faire rouler dans la farine ou pour ne pas être angoissée, que rien ne t'arrivera, ou au contraire, ne pas te faire rouler dans la farine. Et finalement, tu découvres que..., si tu vois le monde tel qu'il est, tu ne te feras pas rouler dans la farine, tu connaîtras les gens, tu sais ce qui se passe et tu n'as pas besoin de la sagesse des autres pour ça. »
(Barbara)

Barbara trouve qu'elle est plus consciente d'elle-même grâce au zen, ce qui lui permet d'être également plus consciente du monde extérieur et l'empêche d'être angoissée ou naïve. Elle développe donc une réflexivité émotionnelle de conscience et de connaissance dont la conséquence se résume en une attitude de conscience. En analysant l'ensemble de cet entretien avec Barbara, nous comprenons que c'est surtout son avancée dans la pratique rituelle qui l'aide à développer « une sagesse intérieure ». En effet, elle est consciente d'apprendre des enseignements zen durant différentes activités, mais ceux-ci deviennent progressivement subjectifs et perdent leurs statuts extérieurs et appris.

Cette réflexivité permet ensuite à Barbara de se détacher plus facilement des vicissitudes de la vie quotidienne :

« [M]a définition de la compréhension religieuse..., plus tôt tu commences à te détacher d'une situation, de quelque chose qui t'a déséquilibré, quelqu'un qui t'a blessé, énervé..., donc il y a un cycle où tu cherches un nouvel équilibre, ce cycle, d'après moi, il devient de plus en plus court. »
(Barbara)

Comme Marek, Barbara conceptualise la réflexivité émotionnelle zen par le biais cognitif, avec des implications secondaires sur le versant émotionnel. En résumé, les pratiquants incorporent les régimes émotionnels bouddhistes en valorisant autant l'expressivisme chaleureux que la rationalité froide, comme le veulent les deux régimes émotionnels dominant la modernité tardive¹.

Cette réflexivité zen est atteinte dans l'imaginaire des pratiquants par les virtuoses bouddhistes, comme c'est le cas de Kaisen qui est pour Barbara « un monsieur sage, gentil ». Pavel² nous explique que ces personnes sont dotées d'une sagesse hors du commun :

¹ O. RIIS – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 176-186.

² République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen.

« [L]es moines de la Sótó zen [abréviation de l'organisation la Sótó Zen ČR] ou par exemple des gens, des bodhisattvas [type de pratiquants avancés], je ressens qu'il y a un changement par rapport à l'homme ordinaire, qu'ils perçoivent des choses différemment [...] par exemple, les gens posent une question au maître et il répond et je sens vraiment la sagesse derrière. »
(Pavel)

1.4. La réflexivité émotionnelle dans les rapports sociaux de sexe

Nous souhaitons ici attirer l'attention sur le fait que différentes conceptions de réflexivité émotionnelle ont un caractère sexué susceptible d'expliquer en partie l'attrait préférentiel des femmes pour les bouddhismes de la *Sōka-gakkai* et tibétain, par rapport aux préférences masculines qui se portent plus vers le bouddhisme zen. Ainsi, l'accent sur les aspects émotionnels et éthiques de la réflexivité émotionnelle semble surtout correspondre aux femmes, considérées comme tournées de façon plus naturelle vers les besoins d'autrui et socialisées dans le travail émotionnel et l'éthique pour autrui.

Parallèlement, Tomáš et Marek sont engagés dans le bouddhisme et développent la réflexivité émotionnelle. C'est tout d'abord Illouz qui nous permet d'éclairer l'attrait des hommes pour le bouddhisme. Cette auteure constate que la psychologisation de la culture étend aux hommes les demandes sur le travail émotionnel :

« [P]uisque la psychologie a demandé aux femmes et aux hommes d'adopter une attitude de soi typiquement féminine (prendre en considération les sentiments des autres, les exprimer et les comprendre), elle a ainsi contribué à la féminisation de la culture émotionnelle de façon générale, demandant aux hommes de communiquer verbalement, d'être réflexifs et émotionnels¹. »

De nouvelles formes de masculinité apparaissent ainsi dans les classes moyennes². Nous pouvons donc constater que le bouddhisme reproduit cette psychologisation de la culture³ et propose des compétences émotionnelles également valorisées dorénavant chez les hommes des classes moyennes.

En complément des réflexions d'Illouz, nous nous proposons de discuter les nouvelles formes de masculinité comme une réinterprétation de la virilité, à savoir de la conception de la puissance masculine, en nous appuyant sur l'étude réalisée par le

¹ « [...] because psychology called on women and men to adopt a quintessentially woman's attitude toward the self (to reflect on one's feelings, express them, and understand them) it contributed to a feminization of emotional culture in general, calling on men to become verbal, reflexive, and emotional » (E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, op. cit., p. 124, traduction personnelle).

² Ibid., p. 217-222.

³ D. L. McMAHAN, *The Making of Buddhist Modernism*, op. cit., p. 52-57 ; L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, op. cit., p. 90-92.

sociologue français Olivier Schwartz sur des conducteurs de bus à Paris¹. Ce chercheur y analyse comment l'idée de la force physique se transforme, sous l'influence de la psychologisation de la culture, en de nouvelles formes de virilité². Au travers de ses entretiens, Schwartz observe que les expressions telles que « faut avoir une force mentale » ou « restez zen³ » apparaissent dans les discours des conducteurs masculins. Pour ces derniers, cette force mentale remplace la manifestation de force physique, de courage ou de dureté dans leurs conflits avec les usagers. C'est une capacité psychologique de se maîtriser et de rester tranquille et détaché face aux agressions et incivilités dont ils sont les victimes ou face aux désagréments auxquels ils peuvent être confrontés sur la voie publique.

À l'opposé d'Illouz pour qui les compétences émotionnelles ne correspondent pas aux valeurs de la masculinité des classes populaires qui se traduisent par la force physique et la solidité⁴, et aux recherches d'Hochschild sur le travail émotionnel à partir de l'expérience du travail des classes moyennes⁵, Schwartz constate également une transformation de la valeur de virilité chez les hommes issus des classes populaires. Parmi celles-ci, la virilité de certaines personnes plus éduquées et disposant de ressources économiques comparables aux professions intermédiaires, se psychologise pour devenir une force mentale. Pour Schwartz, cette transformation est due à la culture psychologique et au changement économique grâce à la tertiarisation et au prolongement des études. Nous comprenons ainsi mieux pourquoi les hommes se tournent davantage vers le bouddhisme zen qui accentue l'aspect cognitif de la réflexivité émotionnelle. Il devient également plus compréhensible pourquoi les pratiquants masculins des classes populaires peuvent s'engager dans la voie du bouddhisme.

1.5. Le caractère alternatif et distinctif de la réflexivité émotionnelle

Nous avons mentionné à plusieurs reprises que le bouddhisme s'est psychologisé en Occident en se confondant parfois même avec l'approche psychologique. Si plusieurs pratiquants ont recours aux psychologues et à la littérature psychologique en complément du

¹ O. SCHWARTZ, « "Faut avoir une force mentale" », dans F. DE SINGLY – C. GIRAUD – O. MARTIN, *Nouveau manuel de sociologie*, Paris, Armand Colin, 2013², p. 209-218 ; O. SCHWARTZ, « La pénétration de la "culture psychologique de masse" dans un groupe populaire. Paroles de conducteurs de bus », *Sociologie* 4/2 (2011), p. 345-361.

² Cf. Pascal Duret qui situe également la transformation de la valeur de virilité dans la direction de la psychologisation et de la féminisation chez les jeunes des classes moyennes. Il s'agit de la virilité conçue comme une force de caractère, une maîtrise de soi, la patience, la sensibilité (P. DURET, *Les jeunes et l'identité masculine*, Paris, PUF, 1999, p. 35-45).

³ O. SCHWARTZ, « "Faut avoir une force mentale" », *op. cit.*, p. 213.

⁴ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*, p. 234-235.

⁵ A. R. HOCHSCHILD, « Emotion Work... », *op. cit.*, p. 569.

bouddhisme, certains revendiquent la supériorité du bouddhisme sur la psychologie. Dans notre chapitre 3, nous avons mentionné des témoignages sur le bouddhisme dépassant qualitativement les techniques de relaxation ou s'opposant aux antidépresseurs. Comme le dit Jana¹ : « J'ai eu l'impression de pouvoir aider d'autres gens en comprenant l'aspect psychique, mais cela ne me suffisait pas. » Après avoir abandonné l'idée d'entreprendre des études en psychologie, Jana se lance dans le bouddhisme pour mieux accéder à la compréhension de la *psyché* humaine et à sa transformation. De cette façon, la réflexivité bouddhiste se pose en alternative au discours psychologique et à ses solutions.

Il ne faut toutefois pas oublier les rapports sociaux de classe dans le développement de la réflexivité émotionnelle bouddhiste. La pleine expression de l'intuition émotionnelle nécessite des ressources culturelles bouddhistes et séculières². L'individu rationnel et réflexif est un idéal des classes moyennes auquel toutes les classes n'ont pas le même accès, à cause de la distribution inégalitaire des ressources économiques, culturelles ou symboliques. La réflexivité émotionnelle religieuse fait ainsi partie de la démarche distinctive de l'appropriation des ressources culturelles des classes moyennes¹.

La réflexivité émotionnelle se présente comme une valeur centrale du style de vie bouddhiste, et elle est abordée par tous les pratiquants. Idéal de la maîtrise émotionnelle de soi et de la conscience de soi qui ne repose que partiellement sur une rationalité, elle est progressivement incorporée afin d'être transformée en intuition. Se conformant à la psychologisation de la culture, elle propose également une nouvelle version de la virilité et une alternative religieuse à la culture psychologisée, tout en restant marquée comme une ressource culturelle des classes moyennes. Le but de cette réflexivité émotionnelle est, tout particulièrement, un état de bien-être.

2. Le bien-être : le bonheur dans tous ses états

2.1. Le bien-être matériel

Seul l'enseignement de la *Sōka-gakkai* valorise explicitement les retombées matérielles de la religiosité bouddhiste. Ainsi, la version matérialiste du bien-être bouddhiste,

¹ République tchèque, quarantaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

² Il ne s'agit pas d'écarter l'intuition du style de vie des classes populaires. Mais dans cette couche sociale, elle n'est pas basée sur les connaissances médiatisées et se limite aux relations humaines (R. HOGGART, *op. cit.*, p. 152-153).

comme une forme du subjectivisme individualisé centré sur l'acquisition des objets, apparaît surtout chez les pratiquants de la *Sōka-gakkai* :

« J'ai récité, j'ai récité, après je commence à me dire : "Tiens, ça pourrait être bien de commencer à travailler dans l'immobilier." J'en ai parlé à la réunion de discussion, mais j'en avais pas d'idées concrètes, je sais rien du tout. [...] Je suis allée dans le parc à Kehl, je suis en train de faire mon tarot sur le tapis et il y avait deux dames qui voulaient que je leur fasse le service, je le fais. Une nana, elle travaille dans l'immobilier, on commence à se fréquenter. Elle voulait me recruter et j'ai un projet qui s'ouvre. Je pars à Paris pour une formation. Du coup, finalement, les choses se concrétisent. »
(Lin)

Lin (France, trentaine d'années, master, sans activité professionnelle, pratiquante débutante de la *Sōka-gakkai*) vit malgré son diplôme dans la précarité avec son mari, également au chômage. Elle ne veut pas faire appel à sa famille fortunée par peur d'avouer un échec universitaire récent. Elle semble trouver une perspective professionnelle grâce à la pratique bouddhiste, exercée depuis peu. La pratique rituelle intervient donc comme un moyen potentiel d'améliorer sa situation matérielle.

Toutefois, ce bien-être matériel émerge relativement peu de nos entretiens. En dehors des difficultés financières immédiates, la raison en est aussi à rechercher dans la situation socio-économique plutôt favorisée de la majorité de pratiquants et leur appartenance aux classes moyennes. En outre les enseignements de la *Sōka-gakkai* et du bouddhisme tibétain présentent le calme émotionnel, la joie et un bonheur stable comme le but de la religiosité bouddhiste. À cette articulation du régime émotionnel chaud, le bouddhisme zen propose le bien-être du régime émotionnel froid où l'état recherché s'articule autour de la présence, de la vigilance et du calme.

2.2. Le bien-être durant la pratique rituelle

De leur côté, en suivant les enseignements bouddhistes, les pratiquants formulent plutôt le bien-être à travers des termes psychologiques tels que le « plaisir », le « bonheur », le « bien-être », le « calme », la « présence », la « sérénité », la « confiance », l'« entente », ou encore différentes versions du mieux-être. Qu'elles soient anticipées, explicitement recherchées, revendiquées, ou vécues, ces expressions s'intègrent dans la valeur de bien-être. Proche de la valeur hédoniste du sociologue israélien Schwartz – « plaisir ou

¹ Cf. d'autres analyses des phénomènes proches, tous localisés dans les classes moyennes (V. ALTGLAS, « Exotisme religieux et bricolage », *op. cit.*, p. 325 ; P. HAENNI, *op. cit.*, p. 36 ; N. JELDTOFT, « Spirituality and Emotions. Making a Room of One's Own », dans N. M. DESSING – N. JELDTOFT – J. NIELSEN *et al.* [dir.], *op. cit.*, p. 85-100).

gratification sensuelle personnelle¹ » –, le bien-être bouddhiste se rapporte également à l'entourage des pratiquants comme nous l'avons vu dans le chapitre 8. Il est également conforme au régime émotionnel de la modernité tardive qui insiste sur le bonheur, et aux caractéristiques du religieux contemporain comme nous l'avons noté précédemment. Enfin, il suit le tournant de la psychologie vers la psychologie positive, qui fait fléchir le discours psychologisé de la souffrance vers le bonheur à partir de la fin du XXe siècle².

Les différentes dimensions du bien-être bouddhiste apparaissent à tous les niveaux du religieux-vécu bouddhiste. Leur lieu privilégié est surtout celui de la pratique rituelle. Plusieurs pratiquants nous en font part comme Mélanie (cf. chapitre 3) ou Zora³ :

« [Au séminaire, j'ai connu] peut-être le premier état de l'expérience : "C'est ça, mais qu'est-ce que c'est ? Je ne l'ai pas cherché." Mais un sentiment vraiment, je sais pas, un sentiment de liberté, d'indépendance, même de présence. Il y a un sentiment d'unité, de soi-même. Je me souviens d'avoir pleuré. »
(Zora)

Le bonheur prend chez Zora la forme d'une présence du soi holiste, de la connexion intrapersonnelle ancrée dans le moment présent de la pratique rituelle. Il s'agit du bonheur liminal et authentique de la pratique rituelle, déclenché spontanément pour la première fois selon Zora, lors de ses premières participations. Il semble se reproduire, ce qu'elle suggère à travers la référence à ses premières expériences.

Les psychologues parlent à ce sujet du « flux » (en anglais : « *flow* »). Ce terme a été principalement forgé par le psychologue américain Mihaly Csikszentmihalyi⁴ qui considère l'expérience de flux comme une expérience recherchée et vécue dans les activités de types rite, musique, alpinisme :

« Contrairement à ce qu'il arrive souvent dans la vie quotidienne, ce que nous ressentons, souhaitons et ce que nous pensons sont des éléments en harmonie dans ces moments. Ces moments exceptionnels sont ce que nous appelons les expériences de flux. La métaphore du "flux" est mobilisée par beaucoup de gens pour décrire le sentiment d'une activité qui ne demande pas d'effort et qui appartient aux meilleurs moments de leur vie. Les athlètes en parlent comme "être dans la zone", les mystiques religieux comme l'expérience de l'"extase", les artistes et les musiciens comme d'un ravissement esthétique⁵. »

¹ S. H. SCHWARTZ, *op. cit.*, p. 933.

² « [...] the field of positive psychology at the subjective level is about valued subjective experiences: well-being, contentment, and satisfaction (in the past); hope and optimism (for the future); and flow and happiness (in the present). At the individual level, it is about positive individual traits: the capacity for love and vocation, courage, interpersonal skill, aesthetic sensibility, perseverance, forgiveness, originality, future mindedness, spirituality, high talent, and wisdom » (M. E. P. SELIGMAN – M. CSIKSZENTMIHALYI, « Positive Psychology. An Introduction », *American Psychologist* 55/1 [2000], p. 5, traduction personnelle).

³ République tchèque, vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

⁴ M. CSIKSZENTMIHALYI, *Finding Flow. The Psychology of Engagement with Everyday Life*, New York, BasicBooks, 1997.

⁵ « Contrary to what happens all too often in everyday life, in moments such as these what we feel, what we wish, and what we think are in harmony. These exceptional moments are what I have called flow experiences. The metaphor of "flow" is one that many people have used to describe the sense of effortless action they feel in moments that stand out as the best in their lives. Athletes refer to it as "being in the zone", religious mystics as being in "ecstasy", artists and musicians as aesthetic rapture. » (*Ibid.*, p. 29, traduction personnelle).

Pour Csikszentmihalyi, lorsque l'individu s'immerge seul ou en groupe dans l'une des activités qui échappe à la monotonie quotidienne, le sentiment de flux se manifeste naturellement. Il se caractérise par un état complet d'investissement émotionnel. L'individu expérimente de la force, du bonheur, de la vigilance, la conscience de soi, de la maîtrise de l'action et de l'unité de soi, y compris avec son environnement.

Il faut toutefois souligner la faiblesse de la théorisation psychologique de flux pour l'activité religieuse. Toute expérience religieuse ne correspond pas au flux comme le notent les sociologues américains James Spickard et Mary Jo Neitz¹. Elle peut être éprouvante. Il faut de plus comprendre qu'elle est socialement construite : « Il est peu probable de trouver les individus expérimentant le samadhi dans les Assemblées de Dieu ou accédant à "la septième demeure" parmi les presbytériens. Les expériences de flux sont transformées culturellement, avant et après l'expérience². » En travaillant sur l'expérience religieuse comme une « expérience de la différence³ » (en anglais : « *experience of otherness* »), les deux sociologues constatent la dimension indéniablement sociale d'une telle expérience. Ainsi, contrairement à ce que pense Csikszentmihalyi sur la religion, comme fournisseur de l'interprétation du sens du flux⁴, elle le précède, l'accompagne et le suit. Par conséquent, Zora expérimente le flux dans le régime émotionnel froid du bouddhisme zen.

De plus, cette expérience n'est pas présente de façon constante. À d'autres occasions, Zora expérimente des émotions « réprimées », des émotions en lien avec ses expériences quotidiennes, et « cela ne donne pas nécessairement une vue agréable », l'amenant à un travail émotionnel pour les « faire sortir ». Les expériences de la pratique rituelle peuvent donc être tout sauf plaisantes, pourtant les pratiquants bouddhistes les poursuivent malgré l'absence de flux. Ce constat contredit Csikszentmihalyi pour qui le flux est le but recherché¹.

2.3. Le bien-être dans la vie quotidienne

Pour les pratiquants bouddhistes, les états de bien-être liminaux se prolongent ou réapparaissent dans la vie quotidienne grâce au bouddhisme. Comme Julien (cf. chapitre 3) qui éprouve le bien-être du séminaire dans la vie quotidienne, cette expérience liminale n'est

¹ M. J. NEITZ – J. V. SPICKARD, « Steps Toward a Sociology of Religious Experience. The Theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz », *Sociological Analysis* 51/1 (1990), p. 27.

² « We are not likely to find individuals experiencing Samadhi in the Assemblies of God, nor entering "the seventh dwelling place" among Presbyterians. Flow experiences are culturally transformed – before and after the fact. » (*Ibid.*, p. 24-25, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ M. CSIKSZENTMIHALYI, *op. cit.*, p. 140.

pas non plus cloisonnée au moment de la pratique rituelle de Zora qui constate : « Après être sortie du monastère [temple] au bout de deux semaines, j'ai perçu tout de façon plus intensive, les couleurs, le goût de la nourriture. »

Plusieurs enquêtés soulignent que ce débordement devrait se stabiliser au quotidien, tel Marek et sa volonté de vivre dans le présent continuellement. Le vécu plus intensif, la « présence », avoir « plus de clarté d'esprit », être « plus concentré » ou « plus calme » de façon plus courante ou plus stable, sont les objectifs hédonistes des pratiquants zen au quotidien.

Dans la *Sōka-gakkai* et le bouddhisme tibétain, il est question de transformer le bonheur temporaire de la pratique rituelle en « bonheur stable ». Les pratiquants disent être « heureux », « plus heureux », « mieux », « plus relaxé », « apaisé », avoir « plus de force » au quotidien. Ce régime émotionnel chaud des expériences du bonheur modéré chez les pratiquants du bouddhisme tibétain et de la *Sōka-gakkai* répond au bonheur comme émotion moderne et à son refroidissement dans la modernité.

Jérémy² partage avec nous les sensations vécues durant et après la pratique rituelle. « [C]'est comme si j'avais vu en moi une sorte de lumière » nous dit-il au sujet d'une expérience de pratique rituelle, alors que d'autres fois, c'est « une sorte de..., comme une sorte de rafraîchissement intérieur, sorte de sensation, de pétilllement, [...] une sorte de sensation de bien-être ». Ces états de bonheur ou de bien-être calmant devraient se consolider au quotidien : « Je pense qu'au fur et à mesure ça sera de plus en plus constant. C'est ça quelque part le but du bouddhisme, d'avoir suffisamment de cette dynamique pour entretenir le plus possible cet état de bien-être. » Parvenir à un bien-être constant, tel est l'objectif de Jérémy. Venant d'une famille issue des classes moyennes, il n'a pas à se soucier de ses conditions matérielles de vie.

La consolidation du bonheur ne se fait cependant pas sans obstacles. De la même manière que Zora doit travailler sur les émotions durant la pratique rituelle pour mieux vivre au quotidien, Jérémy travaille sur son bonheur. Il pratique lorsqu'il doit affronter des situations difficiles comme les examens à la faculté. Il fréquente des réunions de discussions pour se « ressourcer », cherche de l'inspiration dans les écrits bouddhistes pour répondre à sa « tristesse » et se confronte à ses défauts (paresse et timidité). Il multiplie ainsi les conditions de possibilité de bonheur. Il en résulte un état d'esprit de bien-être qui transparait lors de ses interactions, comme le relèvent ses amis qui l'ont surnommé « Jérémy, saint de sérénité ». Jérémy parvient par conséquent au bonheur stable au quotidien grâce à un travail émotionnel s'inscrivant dans la continuité.

¹ *Ibid.*, p. 117.

² France, vingtaine d'années, étudiant, pratiquant expérimenté de la *Sōka-gakkai*.

Nous rejoignons sur ce point l'étude du sociologue britannique Mark Cieslik¹. Cet auteur définit le bonheur autant comme une émotion passagère non réfléchie qu'une forme de satisfaction réfléchie, socialement coproduite avec les autres et ancrée dans un processus de la biographie individuelle. Cieslik affirme que le bonheur se négocie et se travaille dans une recherche du bien et de l'épanouissement. Ce travail implique une réflexivité continue et une observation par rapport aux valeurs, y compris éthiques, ou par rapport aux expériences passées². Le bonheur stable au quotidien des pratiquants bouddhistes est ainsi une émotion désignant un équilibre entre les bonnes et les mauvaises expériences, qui résulte d'un travail réflexif sur soi.

2.4. Le caractère alternatif et distinctif du bien-être

Le bien-être bouddhiste correspond à la culture psychologisée valorisant les émotions positives. Nous rejoignons donc Heelas et Woodhead *et al.* qui considèrent que la spiritualité de la vie subjective fait partie intégrante de la culture du bien-être³. Pour ces auteurs, les personnes qui passent aux spiritualités de la vie subjective veulent creuser plus en profondeur la question du bien-être⁴. Le bouddhisme détient d'ailleurs dans cette culture une position toute particulière par rapport à d'autres formes religieuses, en étant devenu une référence en matière du bonheur⁵.

Les pratiquants bouddhistes conçoivent cependant parfois eux-mêmes ce bien-être comme explicitement alternatif à la culture du bien-être. Comme Pavel (cf. chapitre 3), Dominique⁶ se distancie des techniques de relaxation : « [J]'avais déjà essayé d'autres trucs, la relaxation..., comme ça, mais c'est pas pareil. La relaxation, on se détend, mais ça n'agit pas sur la confiance. » L'impact du bouddhisme semble plus puissant, en l'occurrence dans l'éthique vis-à-vis de soi, comme l'indiquent déjà dans leur étude Heelas et Woodhead *et al.*

Cette opposition se révèle également par comparaison à d'autres tentatives d'accès au bonheur dans la société de la modernité tardive, notamment par la voie médicamenteuse : « Ça, c'est un ensemble de problèmes et je me suis dit : "Tiens, il faut que tu voies des alternatives," parce qu'il y avait une chose que je n'avais pas du tout envie de faire, c'était de

¹ M. CIESLIK, « Not Smiling but Frowning ». *Sociology and the "Problem of Happiness" », Sociology 49/3 (2015), p. 422-437.*

² *Ibid.*, p. 429.

³ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 83-86.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁵ BERTHON, S. – CHATELAIN, S. – WATHELET, O., « Du bonheur à l'être heureux », dans S. BERTHON – S. CHATELAIN – M.-N. OTTAVI *et al.* (dir.), *op. cit.*, p. 16.

⁶ France, trentaine d'années, bac+2, employée, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

me shooter avec des médicaments. » Damien¹ ne se sent pas heureux dans la vie. Refusant la réponse médicale, il se tourne vers le bouddhisme pour trouver le bonheur : « C'est peut-être pour être un petit peu mieux dans ma tête et un petit peu mieux dans mon corps, être bien » dit-il au maître au moment d'entrer dans un centre bouddhiste.

Un autre aspect alternatif de la conception du bien-être bouddhiste est que celui-ci ne doit pas être la raison principale de l'engagement bouddhiste comme l'exprime Jakub² :

« Les gens arrivent [dans le centre] en croyant qu'il suffit de méditer et qu'ils se mettent à méditer et qu'ils vont avoir tout de suite des états d'une euphorie béate et calme et que tout se réglera, etc. C'est juste un aspect secondaire de ces pratiques comme telles. L'aspect premier, c'est d'atteindre l'éveil. »

(Jakub)

Contrairement à la théorisation de flux énoncée par Csikszentmihalyi, la pratique rituelle ne devrait pas contribuer au devenir hédoniste en soi. Le bonheur expérimenté n'est qu'un moyen validant et encourageant l'individu dans la transformation de soi vers l'idéal religieux de l'éveil.

Ce bien-être n'est cependant pas accessible à tout le monde. Il faut déjà avoir assuré ses besoins matériels pour disposer de temps, d'énergie et d'argent pour se consacrer à sa recherche.

Ce bien-être est ensuite, par son contenu, une forme distinctive du bien-être. Alors que l'aristocratie privilégiait traditionnellement les expériences intenses et rares, la bourgeoisie a, pour sa part, introduit la notion d'expériences moyennes et répétées³ qui correspondent également au bonheur maîtrisé des classes moyennes⁴. Il est aussi possible de mettre ce bonheur en parallèle avec la conception du plaisir des bobos, utilitaire et valorisé dans le but de l'amélioration de soi⁵, ce qui les distingue de celle des classes populaires plutôt rattachées aux « plaisirs immédiats⁶ ». Enfin, tenant une position dominante à partir des années 1980, l'hédonisme devient une partie intégrante du style de vie des classes moyennes, à condition d'être placé sous contrôle et exercé par les individus issus de ces classes, considérés capables d'assurer ce contrôle.

Le bien-être constitue l'une des valeurs principales de l'engagement bouddhiste. Il correspond au soi expressif des classes moyennes – maîtrisé et renouvelé – sans être

¹ France, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme zen.

² République tchèque, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain.

³ R. PAWIN, « Le bien-être dans les sciences sociales. Naissance et développement d'un champ de recherches », *L'Année sociologique* 64/2 (2014), p. 293.

⁴ P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 424 ; M. FEATHERSTONE, *Consumer Culture and Postmodernism*, *op. cit.*, p. 81 ; R. SASSATELLI, *Fitness Culture...*, *op. cit.*, p. 192 ; B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 104.

⁵ D. BROOKS, *op. cit.*, p. 218-219.

⁶ R. HOGGART, *op. cit.*, p. 151.

narcissique. Il reflète la culture du bien-être moderne tout en se positionnant comme une alternative par son caractère religieux.

3. La liberté responsable d'agir et d'être

La valeur de liberté comprend deux versions principales chez les pratiquants bouddhistes : la liberté d'agir et d'être. La liberté d'agir se traduit notamment par la revendication du libre choix que nous avons abordé dans nos différents chapitres au sujet du choix de différentes facettes du bouddhisme¹. Les pratiquants revendiquent l'identité de l'individu qui choisit et qui construit sa religiosité de façon réflexive, libéré des contraintes institutionnelles et collectives². La quête de la liberté bouddhiste reproduit la valeur dominante moderne de liberté et elle le fait en se formulant comme la liberté d'interpréter la vie comme une succession de choix personnels. Comme l'évoque le sociologue britannique Nikolas Rose, « les individus modernes sont non seulement "libres de choisir", mais ils sont obligés d'être libres, de comprendre et de vivre leur vie en termes de choix³ ». Nous savons déjà que le choix est une norme des classes moyennes⁴, et toutes les classes ne disposent pas de la même possibilité de mobiliser des ressources pour choisir, voire pour choisir librement⁵.

Cette liberté d'agir est liée à la liberté d'être, ce que théorise également Rose. On ne choisit qu'en tant que sujet authentique⁶. Pour les pratiquants bouddhistes, la liberté représente l'autonomie de choisir comme un sujet authentique. Il s'agit de se retrouver, de s'épanouir et de s'exprimer réellement grâce au bouddhisme. C'est aussi être soi-même sans contraintes sociales – indépendant des représentations du sexe ou des « autres » – et intérieures⁷. S'agissant de ces dernières, ce sont surtout des états émotionnels qu'on cherche à maîtriser pour agir librement, comme l'exprime Yves⁸ :

« Je cherche..., je souhaite, à la fin de ma vie, arriver à un état de sérénité correcte ou intéressante. Je crois qu'il [le bouddhisme] peut me permettre d'accéder à ça. Maintenant, d'où la méditation, ça passe par là, mais je sens bien qu'il n'y a pas que la méditation, il y a aussi la pratique, l'ouverture à l'amour, tout ça quoi, le dépassement de la saisie égotique de Tsultrim [maître]. [...] La façon dont il dit qu'on a à éviter la saisie

¹ Cf. J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 117.

² Cf. A. GIDDENS, op. cit. Voir aussi l'importance de la liberté comme autorité individuelle dans la religiosité pour le *New Age* (P. HEELAS, *The New Age Movement*, op. cit., p. 26).

³ « [...] modern individuals are not merely "free to choose", but obliged to be free, to understand and enact their lives in terms of choice » (N. ROSE, op. cit., p. 87, traduction personnelle).

⁴ B. SKEGGS, op. cit., p. 52-56.

⁵ Cf. C. LURY, *Consumer Culture*, op. cit., p. 11-12.

⁶ N. ROSE, op. cit., p. 87.

⁷ Cf. S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, op. cit., p. 52-53.

⁸ France, cinquantaine d'années, bac+2, profession libérale, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain.

égotique, s'accrocher à un je. Tout à l'heure, avec Béatrice, concernant notre association on a eu un... Je fais partie du Conseil d'administration, elle en fait pas partie, elle l'a quitté et puis, elle veut plus être secrétaire. Donc on s'est accroché pour ce truc-là. Et bien, Tsultrim dit : "C'est pas grave de vivre une colère, mais il faut la vivre en se voyant être en colère quoi." Bon, là, ça me semblait..., d'après moi, juste de..., que je dise non à Béatrice, un peu fort, bon, mais je l'ai dit. Peut-être la prochaine fois, je pourrais baisser le ton. Moi, ce qui m'intéresse c'est ça, être capable d'accéder à cette sérénité en étant pas dépendant de mes émotions. »

(Yves)

Yves travaille à son compte avec sa femme Béatrice. Cette collaboration professionnelle engendre parfois des disputes qu'Yves cherche à maîtriser, en recourant au bouddhisme, par un travail psychologique sur soi. Pour lui, par la pratique rituelle et par le comportement éthique, il en résultera progressivement une indépendance des états émotionnels. Il interprète ainsi la liberté comme l'autonomie des états intérieurs afin d'être heureux au quotidien, ce qui est possible grâce à la reprise du discours thérapeutique par le bouddhisme¹.

Mais ces libertés d'agir et d'être ne sont pas possibles sans responsabilité². Être libre et agir librement signifient être un sujet autonome, authentique et responsable de son vécu, c'est-à-dire de détenir pleinement la maîtrise de sa vie. Mais ce sont plus les classes moyennes que les classes populaires qui ont accès à ce soi libre et responsable grâce à leurs ressources³. Le sujet bouddhiste libre est ainsi l'expression distinctive d'un sujet des classes moyennes.

4. L'authenticité sociopsychologique

La valeur d'authenticité se présente comme la valeur phare de notre analyse du style de vie bouddhiste⁴. Elle traverse toutes les analyses précédentes et traduit le respect du sujet moderne d'être vrai envers soi, de se découvrir, de se former, de s'exprimer de façon vraie et de rencontrer des personnes vraies. Le sujet bouddhiste participe ainsi à l'éthique de l'authenticité qui est son horizon moral. À cet égard, l'authenticité dont il est question est une authenticité sociopsychologique.

¹ Cf. E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*, p. 25, 50.

² C. TAYLOR, *Les sources du moi...*, *op. cit.*, p. 233.

³ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 20-21, 60, 73.

⁴ Nous le retrouvons également au centre de la religiosité *New Age* (P. HEELAS, *The New Age Movement*, *op. cit.*, p. 115), chez les adeptes du néo-hindouisme (V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 161), dans la spiritualité (P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 31 ; G. VINCETT – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 320) ou dans les nouvelles formes de l'islam (P. HAENNI, *op. cit.*, p. 10).

Un agir authentique et une vie authentiquement heureuse au quotidien sont possibles grâce à la découverte de ce soi authentique dont nous parle Monique¹ :

« [Q]uand on commence à être clair avec soi-même, avec ce qu'on veut, des choses arrivent, ce qu'on veut. Il y a beaucoup d'obscurité, on n'obtient pas ce qu'on veut. Il y a beaucoup de choses qui me plaisent dans ce bouddhisme. Cette pratique peut t'éclairer sur ce que tu es toi-même et ce qui peut te rendre heureux. »
(Monique)

Par le biais de la pratique bouddhiste, Monique dévoile son vrai soi. L'usage du lexique « clair », « obscurité », « éclairer » laisse à penser à un travail réflexif sur soi qui aboutit à une meilleure connaissance de soi et aux conséquences authentiques dans la vie quotidienne, comme l'amélioration de sa relation avec son mari que nous avons évoquée dans notre précédent chapitre.

En tant que valeur morale et valorisante, l'authenticité peut être associée aux classes moyennes, les protégeant de la dénonciation de superficialité pour leur recherche d'une certaine maîtrise de soi². Elle s'oppose à la perception stéréotypée du caractère naturel et débridé du comportement des classes populaires. Ce caractère distinctif d'authenticité est alors repris par les pratiquants bouddhistes.

5. Le progrès discipliné dans l'itinéraire de sens

5.1. Du développement personnel à l'itinéraire de sens

La valeur de progrès apparaît dans l'usage récurrent de la métaphore bouddhiste classique de « chemin » ou de « voie », que les pratiquants adoptent rapidement pour verbaliser leur engagement dans le bouddhisme. Chez les pratiquants débutants, c'est plus une façon de parler de l'incorporation progressive du bouddhisme, comme pour Maryline³ qui nous confie : « [Le bouddhisme] est une bonne voie pour ralentir et travailler sur son intériorité. » De cette façon, le bouddhisme représente pour elle un moyen de se développer.

Nous avons d'ailleurs constaté à plusieurs reprises que les pratiquants bouddhistes attendent de leur engagement dans le bouddhisme une amélioration progressive dans leur vie¹. Grâce à lui, les plus expérimentés parlent de « résultats », de « bienfaits », « progrès » ou d'« évolution de soi » dans leur vie. Ils « fonctionnent » mieux. Ils développent la

¹ France, cinquantaine d'années, baccalauréat, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

² B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 23, 38, 106.

³ France, quarantaine d'années, doctorat, cadre, pratiquante débutante du bouddhisme zen.

réflexivité émotionnelle, le bien-être et l'éthique au quotidien. Aussi, conçoivent-ils le bouddhisme comme « une technique de développement personnel² ». De façon voisine, les adeptes du néo-hindouisme apprécient aussi le progrès personnel : « L'“escalier”, l'“échelle” et plus généralement le “chemin” : tout un langage métaphorique met l'accent sur la quête, plutôt que sur son aboutissement. Il exprime une forte tendance à considérer sa vie comme une évolution personnelle³. »

Parallèlement, les pratiquants admettent unanimement que ce progrès peut être fatigant et lent comme nous l'explique Vincent, pratiquant avancé d'une vingtaine d'année : « Le bouddhisme te paraît facile au début. Dans le christianisme, il faut apprendre toute la Bible. Ici, tu t'assois et c'est tout. Mais si tu savais au début à quel point c'est difficile, tu ne commencerais peut-être même pas⁴. » Le progrès nécessite en effet la discipline du corps ritualisé. En tant que résultat parfait du développement, son idéal est atteint par les maîtres bouddhistes, comme le révèlent les témoignages des pratiquants, notamment dans les chapitres 4 et 6.

Cependant, le religieux-vécu bouddhiste semble être plus qu'une manière de se parfaire. Virginie, une pratiquante avancée d'une cinquantaine d'années rencontrée lors d'un séminaire, nous explique pourquoi elle apprécie le bouddhisme de Nichiren de la *Sōka-gakkai* en soulignant que « le bouddhisme t'aide à avancer⁵ ». Nous lui demandons des précisions : « Avancer vers quoi ? » Cette question la perturbe parce qu'il s'agit d'« avancer dans la vie, de vivre, de ne pas vouloir se suicider ». Une telle évidence est appuyée par l'histoire de son compagnon qui est « parfois déprimé, il en a marre de la vie », alors que « le bouddhisme m'aide ». Elle s'identifie au projet de vie proposé par le bouddhisme au point d'affirmer que maintenant, « je fais confiance à *daimoku* [pratique rituelle] ». Virginie conçoit ainsi sa vie en tant que parcours bouddhiste. L'itinéraire de sens personnel⁶ devient l'itinéraire de sens bouddhiste. Pour les pratiquants avancés, le bouddhisme n'est donc pas seulement un moyen pour se développer, il se superpose au parcours de vie lui-même.

Ce parcours peut être marqué par la cérémonie de la prise de refuge qui place l'individu sous la protection des trois joyaux (en sanskrit : *triratna*) de Bouddha, *Dharma* et *Saṅgha* et dont les formes concrètes varient en fonction des organisations. Dans le cas des pratiquants de la *Diamond Way*, le refuge marque le début de l'intérêt pour le bouddhisme,

¹ Cf. S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 56.

² J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 154-155.

³ V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 160.

⁴ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 25/05/2011.

⁵ Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 18/05/2012.

⁶ R. LEMIEUX, « Bricolage et itinéraires de sens », *op. cit.*, p. 11-34.

comme c'est le cas pour Šárka¹ qui le commente ainsi : « Je me suis dit que c'est [la prise de refuge] le début pour commencer à méditer. »

Pour certains, c'est davantage l'aboutissement d'un chemin au sein du bouddhisme. Pour Klára² et Andrea³, la prise de refuge est davantage une affirmation de leur engagement collectif, la responsabilisation pour le groupe et l'association de l'itinéraire de sens personnel au bouddhisme :

Andrea : « Tu [Klára] as pris la responsabilité en devenant bodhisattva [nomination à la suite de la cérémonie de la prise de refuge], tu as pris une responsabilité humaine classique pour la saṅgha, de vouloir y faire des choses, de vouloir travailler pour, entre guillemets, cette "entreprise". »

Klára : « Effectivement, j'ai plus besoin de motivation, j'ai décidé de cette entreprise. [...] C'est une prise de responsabilité. Tu te dis : "J'ai pas peur, c'est du sérieux." Simplement, tu ne le perçois plus comme un cercle de loisir. »

Cependant, cette identification avec le bouddhisme n'empêche pas de douter, de s'en éloigner temporairement, voire de cesser la pratique bouddhiste.

5.2. Les maîtres comme guides dans l'itinéraire de sens

Pour progresser dans le bouddhisme et sur l'itinéraire de sens, les pratiquants se réclament du balisage sous forme d'enseignements bouddhistes et du guidage par des virtuoses bouddhistes : « Moi, je pense que c'est un enseignant, un enseignant et un guide, celui qui donne le chemin, celui qui éclaire la voie, et sur ce cheminement il y a des jalons, des éclairages qui sont posés, petits rappels, il est là pour rappeler ces éclairages sur le chemin. » Même si Hervé⁴, débutant du bouddhisme zen, refuse le statut de maître à Wang-Genh, parce qu'il ne correspond pas à son idéal de l'être éveillé issu de ses lectures du bouddhisme tibétain, il lui confère tout de même une fonction importante pour le guider sur la voie bouddhiste.

Le maître est un guide pour Monika⁵, pratiquante plus expérimentée, qui exprime toutefois une revalorisation substantielle de son rôle :

« Un ami à moi dit que Lama [Nydahl] est comme une navigation GPS, il te guide par le chemin le plus court et si tu lui dis non et que tu prends un autre chemin, Lama ne te dira rien, la navigation GPS ne commence pas à crier : « Tu es complètement conne, c'est clair que c'est pas par ici, c'est court, pourquoi un tel détour ? » [rire] Elle te met sur le

¹ République tchèque, vingtaine d'années, étudiante, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain.

² République tchèque, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

³ République tchèque, trentaine d'années, licence, employée, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

⁴ France, quarantaine d'années, licence, profession libérale, pratiquant débutant du bouddhisme zen.

⁵ République tchèque, trentaine d'années, baccalauréat, profession libérale, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

chemin autrement, Lama te rattrape. [...] Quand tu le fais pas [ce que Lama te dit]..., si j'avais fait certaines choses tout de suite, sans essayer d'allonger et de repousser, j'aurais évité deux déménagements, la perte du travail. Quand je regarde ça rétrospectivement, si j'avais fait ce qu'il m'avait dit, j'aurais évité tellement de choses. »
(Monika)

Monika accorde davantage de place dans sa vie à Nydahl. Ses conseils ne concernent plus uniquement le bouddhisme, mais il est aussi autorisé à intervenir dans les décisions qui concernent la vie quotidienne de cette pratiquante. Dans son cas précis, l'intervention de Nydahl se traduit même par des conseils personnalisés, parce que Monika dispose d'occasions de le rencontrer en personne lors de ses séjours à l'*Europe Center*. Elle s'octroie cependant une marge de liberté en ne respectant pas scrupuleusement tous les conseils du maître, quitte à le regretter ultérieurement.

5.3. Le progrès comme valeur distinctive

La vision bouddhiste de soi dans la transformation continue semble correspondre à l'obligation sociale moderne de la « réalisation de soi » (en anglais : « *self-realization* »), de l'« amélioration de soi » (en anglais : « *self-improvement* ») et du « développement de soi » (en anglais : « *self-development* »)¹. Comme le constate Illouz : « Le changement de soi est probablement la source principale de la valeur morale contemporaine². » Ces injonctions correspondent à la psychologisation de la culture et reflètent l'actualisation de soi³, comme principal besoin identifié par le psychologue humaniste américain Maslow⁴. Le bouddhisme reprend donc la perception moderne du soi psychologisé déficient et supposé devoir se développer de façon continue.

Ouvertes à la psychologisation des besoins et à l'apprentissage tout au long de la vie⁵, ce sont surtout les classes moyennes⁶ qui valorisent le développement de soi⁷, y

¹ N. ROSE, *op. cit.*, p. 87-88.

² « *Self-change is perhaps the chief source of contemporary moral worth.* » (E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*, p. 184, traduction personnelle).

³ Cirklová associe cette valeur de développement de soi à l'importance grandissante des valeurs immatérielles dans le monde post-matériel en s'inspirant d'Inglehart (J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 115).

⁴ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, *op. cit.*, p. 159-161.

⁵ P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 422-427.

⁶ Pour les classes populaires, Pfefferkorn argumente que les ouvriers sont invités « à stériliser une partie de leur intelligence et à réduire eux-mêmes une partie de leurs aspirations » pour être productifs sans mépriser le travail (R. PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux...*, *op. cit.*, p. 169-170). Ce constat rejoint les observations faites par Schwartz chez les ouvriers du Nord qui ont moins tendance à acquérir de nouvelles connaissances, faute de meilleures perspectives du travail (O. SCHWARTZ, *Le monde privé des ouvriers...*, *op. cit.*, p. 201).

⁷ D. BROOKS, *op. cit.*, p. 75. Les classes populaires valoriseraient davantage les besoins d'estime et d'appartenance (L. C. GRATTON, « Analysis of Maslow's Need Hierarchy with Three Social Class Groups », *Social Indicators Research* 7/1-4 [1980], p. 463-476).

compris dans le domaine religieux¹. Cette conception de soi leur est facilitée grâce à leurs ressources, à savoir l'argent, du temps libre et des connaissances culturelles². Parallèlement, certaines personnes sont exclues de la vision de l'individu qui se réalise en se développant³. Il s'agit en particulier de personnes en difficulté qui manqueraient d'attitude morale ou tendraient à se compromettre dans des comportements criminels selon des regards stéréotypiques. Skeggs constate également que la valeur de discipline nécessaire pour la réalisation de soi est moins attribuée aux classes populaires⁴. La vision de soi en amélioration continue sur l'itinéraire de sens correspond ainsi bien à la religiosité des classes moyennes.

6. Le pragmatisme psychologisé

6.1. Les allers-retours entre le quotidien et la liminalité

Nous nous proposons d'étudier chez Dominique⁵ la diversité du pragmatisme bouddhiste⁶. Son principal intérêt pour le bouddhisme part en effet de ses préoccupations pragmatiques, de son côté « pratique »⁷ : « [C]e qui m'intéresse le plus..., je suis plus intéressée par l'aspect pratique comment on applique des valeurs avec les autres autour de nous ou dans les actes de la vie quotidienne plus que par l'adoration d'un dieu. » Se distanciant d'une religiosité chrétienne dualiste, elle s'engage dans le bouddhisme pour acquérir un état d'esprit composé de valeurs bouddhistes, directement mobilisables dans la vie quotidienne.

Le bouddhisme se présente ainsi comme un support de sa vie quotidienne : « Et après, la pratique du bouddhisme, ça m'aide à pratiquer mon métier et ça m'aide dans ma vie quotidienne à gérer beaucoup de choses. C'est plutôt le bouddhisme qui m'aide à vivre, on va dire, tu vois ce que je veux dire ? »

Concrètement, le bouddhisme fournit les clés pour le comportement éthique et la réflexivité émotionnelle :

¹ V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental, op. cit.*, p. 160 ; H. A. BERGER, *op. cit.*, p. 124 ; A. DAWSON, « Entangled Modernity... », *op. cit.*, p. 139-141.

² B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 137.

³ N. ROSE, *op. cit.*, p. 88.

⁴ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 102, 104.

⁵ France, trentaine d'années, bac+2, employée, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain.

⁶ Les personnes interrogées dans l'enquête de Lenoir et Cirklová insistent également sur l'implication du bouddhisme dans la vie quotidienne (F. LENOIR, *Le bouddhisme en France, op. cit.*, p. 238 ; J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, *op. cit.*, p. 176).

⁷ Cf. V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental, op. cit.*, p. 158.

Enquêtrice : « Il t'aide comment ? »

Dominique : « De gérer..., de gérer le stress, de gérer des émotions, de gérer beaucoup de choses qu'on encaisse dans notre travail comme on est en contact avec des gens qui parfois, ils sont malades, ou ils ont des contrariétés qu'ils nous transmettent, donc on encaisse beaucoup de choses, même en général dans la société et je trouve que le bouddhisme, ça permet de beaucoup décompresser, de relativiser, de gérer des émotions, enfin, moi, j'ai besoin de ça pour..., pour aller mieux on va dire en général, quoi ! »

(Dominique)

Confrontée dans le travail à des personnes qui ne sont pas autonomes dans leur vie, Dominique se trouve sous une pression d'autant plus forte qu'elle est soumise à l'obligation de travailler vite, sans rémunération appropriée. De ce fait, elle éprouve le besoin de garder l'empathie et le calme, ce qui lui est rendu possible grâce au bouddhisme.

C'est surtout la pratique rituelle qui intervient comme élément transformateur du quotidien : « [C]'est stressant et [la méditation], c'est vraiment le moment qui permet de se concentrer sur soi-même, d'être calme. » Ce moment liminal hors du temps du corps ritualisé et séparé des activités plus quotidiennes lui donne l'occasion de se consacrer à elle-même, en déclenchant des effets relaxants au quotidien. Il permet lui-même d'améliorer progressivement son comportement :

« [Au début,] j'ai voulu être efficace tout de suite, donc j'ai pensé qu'on devrait tout de suite agir par action et tout. Et c'est vrai que Lama [maître], il nous a expliqué que c'était pas possible. Tu sais, il faut qu'on pratique tout d'abord, on réfléchit a posteriori aux événements et après quand tu arrives à faire ça, tu t'entraînes dans la vie quotidienne et là, c'est la méditation, plus tu essayes de concevoir ton comportement quand tu agis avec les autres et c'est pas évident, mais c'est une question d'entraînement, c'est comme si tu es toi-même et comme si tu..., il faut prendre de la distance pour s'autoévaluer. »

(Dominique)

À travers un apprentissage réflexif, Dominique s'entraîne à agir spontanément avec l'état d'esprit bouddhiste liminal. Son objectif est en effet le suivant : « [!] faut que tu entraînes ton esprit à la méditation quand tu agis. »

Son travail est également l'occasion pour elle de s'entraîner :

« J'ai une personne aidée qui a des problèmes psychiatriques graves, donc ça m'aide beaucoup à pratiquer. Ça m'aide à développer le bouddhisme concrètement parce qu'elle est très dure à gérer. [...] Ça m'apprend à être très patiente, essayer de comprendre, d'écouter. »

(Dominique)

Si le bouddhisme aide Dominique à mieux affronter les situations de la vie professionnelle, cette vie est perçue par la même occasion comme un moyen d'une meilleure incorporation du bouddhisme. Les pratiquants valorisent ainsi l'aspect pragmatique du bouddhisme qui leur permet de mieux vivre au travail, dans les relations familiales, avec

les amis et dans les espaces de loisir¹. Ce pragmatisme mondain est d'autant plus important pour les pratiquants parce qu'ils ne vivent pas au monastère, à l'exception de la nonne Lodrö, avec le bouddhisme pour seule occupation².

Le sociologue Dobbelaere qualifie pour cette raison le bouddhisme de la *Sōka-gakkai* comme une « religion du quotidien³ ». Comme le suggèrent Gauthier⁴, McGuire⁵ et Berger⁶, la religiosité contemporaine est pragmatique et intramondaine, ce qui reflète l'affirmation de la vie ordinaire dans le tournant subjectif de Taylor⁷.

6.2. Quel passage entre le quotidien et le rituel ?

Pour comprendre ces allers-retours entre la vie quotidienne et la pratique bouddhiste, plusieurs théories ont été développées par les chercheurs. Bell propose de comprendre la « ritualisation » comme un processus dont l'objectif est la constitution du corps ritualisé qui « domine (change ou nuance) d'autres situations non ritualisées afin de les rendre cohérentes avec les valeurs des schémas rituels et capables de façonner les perceptions⁸ ». L'individu ritualisé est supposé réintégrer le monde quotidien pour le modeler rituellement. Le sociologue des religions danois Jonas Otterberck s'inspire de cette conception pour analyser l'agir quotidien des musulmans⁹. Pour lui, le manger *halal* ou le port du voile sont des signes de la ritualisation de la vie quotidienne par un corps ritualisé appliquant des règles rituelles.

Concevoir la conduite bouddhiste en termes de ritualisation comporte cependant certaines limites parce qu'il ne s'agit pas, pour les pratiquants bouddhistes, d'appliquer des normes rituelles aux activités quotidiennes, mais d'adopter un état d'esprit abstrait, un schéma rituel pour toute situation. La ritualisation de la vie quotidienne passe ainsi davantage par le développement cognitif du corps ritualisé que par l'adaptation des activités aux règles rituelles.

Ce processus de la ritualisation bouddhiste est également étudié par Pagis comme le passage d'un laboratoire bouddhiste à la vie ordinaire¹⁰. Le sociologue français Bruno Latour analyse le laboratoire comme un espace soumis aux règles de « la désinfection, de la

¹ Cf. J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 122 ; B. R. WILSON – K. DOBBELAERE, op. cit., p. 2.

² Cf. V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 156.

³ K. DOBBELAERE, « Soka Gakkai. Processus... », op. cit., p. 209.

⁴ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », op. cit., p. 107.

⁵ M. B. MCGUIRE, *Lived Religion...*, op. cit., p. 15.

⁶ P. BERGER, *The Sacred Canopy...*, op. cit., p. 145-147.

⁷ C. TAYLOR, *Les sources du moi...*, op. cit., p. 29.

⁸ « [...] dominate (shift or nuance) other, nonritualized situations to render them more coherent with the values of the ritualizing schemes and capable of molding perceptions » (C. BELL, op. cit., p. 108, traduction personnelle).

⁹ J. OTTERBECK, « Ritualization among Young Adult Muslims in Malmö and Copenhagen », *Ethnic and Racial Studies* 34/7 (2011), p. 1168-1185.

¹⁰ M. PAGIS, « From Abstract Concepts... », op. cit., p. 484-486.

propreté, de la conservation, du geste d'inoculation, du minutage et de l'enregistrement¹ » (en anglais : « *disinfection, cleanliness, conservation, inoculation gesture, timing and recording* »). Le laboratoire se détache de son contexte social pour en créer un autre, complètement différent, stérile et sous contrôle². Les scientifiques y apportent des problèmes de l'espace extérieur pour les résoudre. C'est leur singularisation dans cet espace stérile qui permet de les rendre visibles et de les traiter. Pour Pagis, « [c]omme les laboratoires, les centres de méditation sont des espaces où la complexité de la vie est mise de côté afin de permettre à l'individu d'analyser le soi et la réalité dans un environnement relativement "stérile"³ ». Les pratiquants s'y transforment dans des conditions temporaires, spatiales et sociales contrôlées. Mais cette auteure constate à certains égards l'échec de ces transformations. En effet, les pratiquants éprouvent des difficultés à accepter la pertinence de certains concepts bouddhistes, tels que le non-soi par exemple, alors qu'il est pourtant expérimenté durant la pratique rituelle.

La conclusion de Pagis nous semble logique parce qu'il faut adapter les espaces quotidiens aux règles du laboratoire pour reproduire les résultats⁴. L'espace du laboratoire doit s'élargir vers l'extérieur⁵. Sans ce pas, les résultats ne peuvent pas être transposés. Si les pratiquants ne purifient pas leur vie quotidienne, certains éléments appris perdront de leur pertinence.

Si Pagis montre l'échec possible de la transformation bouddhiste, les pratiquants de notre étude sont unanimes, quant à eux, sur l'efficacité pragmatique du bouddhisme dans la vie quotidienne.

Aux mouvements unilatéraux suggérés par ces deux analyses s'impose une image plus complexe que dessinent les personnes interrogées dans notre terrain d'étude. Nos données révèlent que les pratiquants bouddhistes cherchent à sortir transformés du rituel et à y revenir pour en ressortir améliorés dans le processus de leur transformation. Le concept turnerien de liminalité semble plus adapté à décrire ce processus, car l'objectif de l'individu est d'intégrer la phase liminale pour mieux s'insérer dans la phase postliminale et d'y revenir de façon fluide. Supprimant les frontières trop rigides entre les moments liminaux et postliminaux, les pratiquants apprennent à prolonger l'état d'esprit liminal dans leur vie quotidienne. Le liminal se rapproche davantage d'une altérité introduite par le rituel que vers

¹ B. LATOUR, « Give Me the Laboratory and I will Raise the World », dans K. KNORR – M. MULKAY (dir.), *Science Observed. Perspectives on the Social Study of Science*, London – Beverly Hills – New Delhi, Sage Publications, 1983, p. 152 (traduction personnelle).

² *Ibid.*, p. 141-170.

³ « *Like laboratories, meditation centers are places where the complexities of life can be put aside in order to analyze self and reality in a relatively "sterile" environment.* » (M. PAGIS, « From Abstract Concepts... », *op. cit.*, p. 484, traduction personnelle).

⁴ B. LATOUR, *op. cit.*, p. 150-152.

⁵ *Ibid.*, p. 151.

d'une stricte opposition à la structure¹. Il permet des allers-retours continuellement renouvelés.

Le développement progressif du corps rituel et sa mobilisation jugée réussie dans la vie quotidienne nous poussent à considérer la liminalité bouddhiste comme formatrice, et les lieux bouddhistes comme des écoles ou des espaces de formation. En passant par eux, les pratiquants se forment de façon pragmatique à agir différemment dans la vie ordinaire en mobilisant également leur expérience quotidienne.

6.3. Le pragmatisme distinctif

Le pragmatisme bouddhiste est intramondain et se caractérise par une recherche du mieux-être à travers un développement avant tout psychologique. Il diffère de ce fait du pragmatisme de la bourgeoisie pour qui les intérêts de son statut social devanent les appartenances religieuses qui ne lui servent que d'appui privilégié à travers des liens de sociabilité². Il ne s'agit pas non plus de la façon dont s'exprime le goût de nécessaire pour assouvir les besoins fonctionnels ou matériels, que Bourdieu attribue aux classes populaires³, ni du pragmatisme extramondain de la compensation par l'activité religieuse dans la vie après la mort, tendance constatée chez les musulmanes tunisiennes des classes populaires ou en rupture biographique par Maryam Ben Salem et François Gauthier⁴. Leur analyse du religieux musulman rejoint par ailleurs le travail sur la culture des pauvres d'Hoggart⁵. Pour ce dernier, les croyances religieuses des classes populaires proposent du réconfort dans l'au-delà alors qu'elles n'attribuent pas de pouvoir d'amélioration de leur quotidien.

Ce sont également les pratiquants des classes moyennes qui peuvent davantage capitaliser ce pragmatisme bouddhiste, comme le fait Tomáš par comparaison à la situation de Dominique, socialement moins favorisée. Cette dernière utilise le travail sur soi que lui apporte le bouddhisme pour mieux pouvoir gérer les difficultés auxquelles elle est confrontée sur son lieu de travail. Elle prend ainsi sur elle-même la responsabilité de sa situation de travail (manque de temps pour s'occuper des personnes) en cherchant à augmenter sa qualification sans recevoir de contrepartie financière adéquate. En tant que femme exerçant

¹ R. CHLUP, « Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victoria Turnera II », *Religio* 13/2 (2005), p. 184.

² M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 92-93.

³ P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 438.

⁴ M. BEN SALEM – F. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 323-330.

⁵ R. HOGGART, *op. cit.*, p. 160-166.

le métier de soins à la personne, jugé naturel pour une femme et peu rémunéré à ce titre¹, Dominique conjugue les inégalités de sexe et de classe.

L'ensemble des valeurs présentées jusqu'à présent est empreinte par la valeur centrale du style de vie bouddhiste, celle du religieux.

7. Le religieux : l'état d'être idéalisé et holiste

7.1. Le caractère idéal du développement individuel

Nous considérons que la valeur religieuse du style de vie bouddhiste repose sur deux éléments : le caractère idéal absolu du développement individuel et la conception holiste de soi.

Dana¹ cherche à donner du sens à sa vie par le bouddhisme suite à son intérêt suscité par des lectures dès l'âge de vingt ans. Après la fin de ses études supérieures, craignant le caractère incertain de son avenir, elle décide d'approfondir sa quête existentielle en s'intéressant à la « dimension spirituelle » de la vie. D'abord en fréquentant brièvement un groupe bouddhiste avant de rejoindre le collectif de la *Diamond Way* dix ans plus tard alors qu'elle est en train de vivre une rupture amoureuse. Aujourd'hui, elle conçoit l'engagement bouddhiste comme un moyen d'atteindre l'idéal de la réflexivité émotionnelle :

« [J]e travaille sur le lâcher-prise. Je ne peux pas dire que le bouddhisme m'a apporté ce lâcher-prise. Il m'a apporté la certitude du sens de la vie, la certitude de l'état d'être qu'il est possible d'atteindre, l'éveil, que même le chemin est un but. Le chemin a du sens, même si je ne vis pas l'éveil en ce moment. »

(Dana)

L'incorporation du bouddhisme comme synonyme de travail sur soi procure du sens à la vie de Dana. Ce sens relève du domaine religieux parce qu'il correspond à la recherche de l'éveil en tant qu'idéal du développement de soi. Comme elle le précise à un autre moment de l'entretien, le bouddhisme est pour elle une « spiritualité » qui répond à une demande psychologique d'une « vie qui a plus de sens » et qui est « plus heureuse ».

En parlant du bonheur durable, de l'expérience de la présence continue et du développement du soi émotionnel qui a vocation d'aboutir à un état d'éveil, les pratiquants font preuve de l'incorporation du caractère idéal du bouddhisme. Cet idéal est religieux parce

¹ Cf. R. PFEFFERKORN, *Genre et rapports sociaux de sexe*, op. cit., p. 104-106

qu'il propose le sens dans une altérité qui est la perfection atteignable, mais absolue. Cirklová parle à ce sujet de religiosité dans le perfectionnement spirituel et psychologique². Nous postulons que le bouddhisme apporte des réponses sur un autre état d'être, un état d'être parfait qui n'est pas restreint à l'existence corporelle et temporaire limitée de l'humain. Il s'oppose ainsi au questionnement continu sur la condition humaine caractérisée par la finitude (par ce qui lui est donné dans l'existence humaine corporelle et temporaire), position attribuée à la philosophie contemporaine par le philosophe tchèque Miroslav Petříček³.

Cet idéal bouddhiste est également religieux parce qu'il est représenté par les maîtres bouddhistes, y compris historiques comme le Bouddha lui-même, qui sont des exemples concrets et humains de cette perfection bouddhiste, dépassant la finitude humaine par la capacité de se parfaire de façon absolue.

De surcroît, nous avons décelé la dimension religieuse dans la capacité des valeurs idéales bouddhistes d'apporter le sentiment de stabilité dans la vie des pratiquants. Il s'agit de cette certitude, dont parle Dana, qui assure que la vie possède un sens, qu'il est possible de s'améliorer et d'espérer un meilleur avenir. Cette certitude est soutenue au quotidien chez certains grâce au recours au Bouddha, au *dharma* et à la *saṅgha*, affirmée publiquement par la cérémonie de la prise de refuge. En effet, le bouddhisme peut apporter des réponses aux pratiquants à la place du doute philosophique.

7.2. Le soi holiste : intrapersonnel, interpersonnel et cosmique

Nous traitons le style de vie bouddhiste comme religieux également par rapport à la dimension holiste de soi. Pour Dana, le bouddhisme représente à travers sa pratique rituelle un moyen d'accéder à une « existence authentique », qu'elle associe à la découverte d'un « centre de soi » et d'une « vie intérieure authentique ». Comme pour d'autres pratiquants, le développement bouddhiste est associé au développement du soi holiste, en l'occurrence le rapprochement d'un soi non ordinaire. La première dimension holiste qui apparaît dans les entretiens concerne ainsi le lien ou l'unité intrapersonnelle, qui peut s'étaler dans le temps à travers la continuité du soi passé, présent et futur.

Au cours de l'entretien, Dana se réfère également à d'autres formes holistes du soi parce que le bouddhisme lui permet de « se lier aux autres personnes ». D'autres pratiquants des bouddhismes à régime émotionnel chaud le verbalisent en se référant au

¹ République tchèque, quarantaine d'années, licence, profession libérale, pratiquante expérimentée du bouddhisme tibétain.

² J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 169-170.

³ M. PETRICEK, *Úvod do (současné) filosofie*, Praha, Hermann & synové, 1997, p. 152-153.

« champ énergétique¹ » qui fait circuler une « forte énergie² », notamment dans un ensemble de pratiquants³. C'est à une version interpersonnelle de l'holisme à laquelle Sointu et Woodhead attirent notre attention dans leur étude sur la spiritualité alternative⁴.

De surcroît, Dana conceptualise l'éveil en tant qu'« unité des éléments » dans laquelle le soi « repose ». Elle se réfère à la troisième forme de l'holisme que nous avons identifié dans les discours des pratiquants, celle du soi cosmique. Nous utilisons cette dénomination en raison de la tendance de certains pratiquants à qualifier le tout par la terminologie de cosmos ou d'univers et par rapport à la théorisation de l'holisme présente chez d'autres auteurs. Pour Beckford, la transformation de soi dans la spiritualité alternative est ancrée dans un contexte cosmique⁵. Altglas parle de l'union de soi avec l'Absolu⁶. Cette conception rappelle également la « liaison mystique entre l'individuel et le global » de la logique religieuse contemporaine théorisée par Liogier dans le concept d'individuo-globalisme : « L'individu est à la fois source d'énergie et traversé par une énergie qui le dépasse : liaison mystique entre l'individuel et le global, le soi le plus intime et le monde le plus cosmique⁷. »

Ces conceptions de soi interpersonnel et cosmique transparaissent à travers nos entretiens d'autres pratiquants rattachés au bouddhisme zen, y compris Pierre⁸. Contrairement à Dana, il fait partie de ceux qui ne partageaient pas au départ l'engagement bouddhiste en termes religieux, vraisemblablement à cause de ses origines familiales communistes. Attiré par le bouddhisme zen dans la continuation d'une démarche de relaxation sophrologique pour gérer ses problèmes de concentration au bowling, il y découvre progressivement une dimension religieuse pour sa vie :

« [J]e pense que j'ai trouvé avec le zen l'aspect spirituel, j'ai pas découvert, mais je l'ai désocculté, occulter ça veut dire cacher, c'est comme un rideau, tu enlèves des voiles et à la fin, tu vois l'éveil. [...] [J]'ai découvert tout cet aspect que j'avais complètement..., que j'avais pas travaillé, parce qu'on l'a tous cet aspect-là, on est tous interdépendants, [...] c'est absolument..., l'interdépendance..., les gens en sont moins convaincus, mais on est relié à tout. [...] Tout est relié. »

(Pierre)

Pierre associe l'individu à tous les autres gens et même à l'ensemble des phénomènes qui existent. Les autres pratiquants verbalisent la troisième version de l'holisme comme l'envie de « se relier au cosmos », de vivre l'inséparabilité du soi de l'« espace ». Ils

¹ Journal de terrain de la *Diamond Way*, le 09/08/2012.

² Journal de terrain de la *Sōka-gakkai*, le 19/03/2012.

³ Pour Altglas, le vocabulaire d'énergie est un symbole par excellence pour nommer l'aspect holiste (V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 122).

⁴ E. SOINTU – L. WOODHEAD, op. cit., p. 267.

⁵ J. A. BECKFORD, « Holistic Imagery... », op. cit., p. 262.

⁶ V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 117-122.

⁷ R. LIOGIER, « L'individuo-globalisme... », op. cit., p. 141.

⁸ France, soixante d'années, doctorat, cadre à la retraite, pratiquant avancé et moine du bouddhisme zen.

cherchent ou expérimentent l'unité avec la « loi de l'univers », la « vacuité », l' « Esprit » et la « nature ».

La capacité de non-dualité permanente est surtout attribuée aux maîtres bouddhistes : « Je trouve qu'il [le maître japonais Saikawa Rōshi] est comparable à un arbre ou à un rocher. On a l'impression qu'il n'a plus d'ego, quoi. Il est complètement en phase avec l'univers, avec la nature. » Pour Nadine¹, le maître bouddhiste japonais expérimente et exprime l'unité de soi dans sa façon d'être au quotidien.

Si Sointu et Woodhead conseillent de concevoir davantage l'holisme de la spiritualité alternative comme relationnel que moniste, Beckford et Altglas recourent à la conception moniste de soi tout en observant l'imaginaire relationnel. Pour les pratiquants bouddhistes, les références au soi holiste relèvent de deux domaines, avec une prédominance pour son caractère relationnel.

Pour Heelas, l'holisme correspond au processus historique de l'individualisation du religieux qui aboutit à une « spiritualité de soi » (en anglais : « *self-spirituality* ») ou à une « spiritualité intérieure² » (en anglais : « *inner spirituality* »). Il caractérise la religiosité classée en tant que spiritualité³. Il est possible de situer l'altérité, en plus de l'idéal bouddhiste, dans le soi, éventuellement dans ses liens et sa connexion avec l'extérieur, parce qu'elle s'affranchit de la représentation du soi isolé de la modernité. Pour Taylor, la dualité typique pour le christianisme, notamment le protestantisme, finit par définir le soi dans la modernité comme une entité fermée avec des frontières claires⁴. L'holisme, quant à lui, supprime cet enfermement du soi en réintroduisant une porosité du soi, ce qui permet à l'altérité d'habiter l'individu lui-même. Ce soi poreux holiste diffère toutefois du soi poreux prémoderne. L'individu est au centre du religieux (non pas l'individu dans l'ensemble des relations sociales) et s'ouvre activement à l'altérité, possibilité accessible *a priori* à tout le monde et perçue positivement. En effet, si l'expérience sacrée peut être crainte, il n'est jamais question d'une porosité nuisible à l'individu pour les pratiquants bouddhistes. Au contraire, elle les enchante systématiquement en encourageant leur développement personnel.

En analysant l'holisme dans le cadre de la sociologie des religions, nous pouvons postuler que le sacré durkheimien est ramené à l'individu, dépassant la dichotomie religieuse entre le sacré et le profane⁵ et l'opposition entre le matériel (le naturel ou l'objectif) et le spirituel (le religieux) de Tylor⁶ et Lambert⁷. Pour le concept d'holisme il s'agit surtout de

¹ France, cinquantaine d'années, diplôme non renseigné, cadre, pratiquante débutante du bouddhisme zen.

² P. HEELAS, *The New Age Movement...*, *op. cit.*, p. 18-57.

³ Pour le résumé, G. VINCETT – L. WOODHEAD, *op. cit.*

⁴ C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge – London, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 37-38.

⁵ Cf. F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 99.

⁶ E. B. TYLOR, *op. cit.*, p. 424.

⁷ Y. LAMBERT, « La "Tour de Babel"... », *op. cit.*, p. 82.

décrire une expérience vécue et sacrée (autrement appelée expérience religieuse) au lieu de désigner l'objet d'une dévotion religieuse, l'altérité ou la transcendance elles-mêmes, comme on peut le constater parfois pour le sacré dans la littérature en sciences des religions¹.

7.3. La marginalisation et le caractère alternatif du religieux

En annonçant à leur entourage leur intérêt pour le bouddhisme, les pratiquants bouddhistes font parfois l'objet d'un discours stigmatisant qui peut également concerner son caractère religieux comme le vit Bianca² à travers son propos :

« [À] l'époque, je vivais encore avec le père de mes enfants qui est quelqu'un de très matérialiste, un intellectuel aussi, mais bon, il a plutôt un parcours psychanalytique. Donc, il voyait tout ça d'une manière encore comme une lubie, donc c'était dur de l'affirmer sérieusement, de maintenir. Tu vois, il s'est moqué un peu de moi. »
(Bianca)

Moquée par son mari, Bianca voit son engagement bouddhiste réduit à une question de loisir. Pour son mari, le bouddhisme semble s'opposer à l'explication scientifique du monde, dans une approche matérialiste et psychanalytique. La stigmatisation concerne donc le caractère irrationnel du bouddhisme et de Bianca.

Pour Véronique³, cette stigmatisation du bouddhisme à cause de son caractère religieux implique également une rupture dans ses relations personnelles : « J'ai remarqué que les gens qui sont pas..., qui sont très athéistes ou pas du tout spirituels, ils en ont marre de moi. J'ai une amie comme ça, elle n'a plus de contact avec moi. » En ridiculisant la personne et en l'écartant du cercle social, l'entourage fait comprendre aux pratiquants qu'ils transgressent les normes sociales de rationalité, d'athéisme et d'explication scientifique du monde. Aussi se méfie-t-on de la quête du sens religieux dans la modernité tardive. En effet, la modernité s'est construite en s'appropriant la rationalité et en reléguant le religieux comme un fait anodin à l'époque prémoderne, aux sociétés non occidentales et à la sphère privée⁴. Le concept de religion a lui-même été forgé pour se démarquer du discours scientifique⁵.

Par la même occasion, réduisant l'impact du religieux sur la vie individuelle, la rationalisation moderne et la privatisation du religieux, nous permettent de comprendre les

¹ Cf. J.-M. HUSSER, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, Ellipses, 2017, p. 54.

² France, quarantaine d'années, licence, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*.

³ France, cinquantaine d'années, maîtrise, profession intermédiaire, pratiquante expérimentée du bouddhisme zen.

⁴ M. A. VÁSQUEZ, « Grappling with the Legacy of Modernity. Implications for the Sociology of Religion », dans C. BENDER – W. CADGE – P. LEVITT *et al.* (dir.), *Religion on the Edge. De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2013, p. 23-42.

⁵ W. E. ARNAL, *op. cit.*, p. 23-24.

réticences des pratiquants à qualifier le bouddhisme de religion¹. Dans cette situation où le vocabulaire religieux n'assure plus la légitimité culturelle², et que la science est devenue l'interprétation normative du monde, le refus du statut de religion devient une stratégie d'évitement de la stigmatisation. C'est également l'une des raisons pour lesquelles les pratiquants s'attachent au vocabulaire se rapportant à la « spiritualité » ou la « philosophie » pour parler du bouddhisme, et pourquoi ils accentuent sa rationalité et ses liens avec la science³. Cherchant à dénigrer la religion, ce vocabulaire est supposé véhiculer l'image positive d'un bouddhisme rationnel et non dogmatique⁴.

En même temps, les pratiquants perçoivent positivement cette rupture avec leur entourage du fait de la dimension religieuse, en conceptualisant la religiosité bouddhiste comme une alternative aux valeurs matérialistes et séculières de la société⁵. Critiquant le rythme temporel dicté par le travail et l'encombrement de l'appartement par des objets matériels, Thierry⁶ et Laurence⁷ se débarrassent de leur télévision et commencent à se poser des questions existentielles et à « réfléchir sur le sens de la vie et tout ça ». Ils affirment avoir trouvé des réponses dans le bouddhisme grâce au travail sur soi et dans l'entraînement à la présence de l'esprit : « Qu'avant, on devait faire cent mille choses et on ne faisait rien, quoi, rien d'essentiel parce qu'en fait, on ne se connaissait même pas, on était des machines, des robots, tu as le métro-boulot-dodo. » Laurence complète ce propos de Thierry en rajoutant plus tard dans l'entretien : « C'est plutôt l'être que l'avoir. En fait, on s'est rendu compte que tout ce qui est matériel, tout ça, l'avoir, ce n'est pas...enfin, pour moi, c'est ça. [...] Ça t'éloigne de toi. » Contre l'obsession matérialiste de la société, Laurence et Thierry, propriétaires de leur logement, salariés et plutôt éduqués, proposent la recherche du sens bouddhiste à travers l'attention portée à soi et à l'existence. Cette opposition à la mainmise de la matérialité dans leur existence reste toutefois le signe d'une position sociale plutôt favorisée des personnes qui ne sont pas obligées de se soucier de l'avoir pour pouvoir se consacrer pleinement à l'être.

La remarque de Zora⁸ sur l'esprit terre-à-terre des gens s'oriente dans le même sens :

¹ Dans l'enquête de Lenoir, 45 % des personnes interrogées considèrent le bouddhisme comme une voie spirituelle, 12 % comme une philosophie et 4 % comme une religion (F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, op. cit., 415). Cf. J. CIRKLOVA, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 124 ; M. DAPSANCE, « Sur le déni... », op. cit., p. 179-186 ; R. LIOGIER, « La religion déniée... », op. cit., p. 135-147 ; L. OBADIA, « "Désoccidentaliser" encore les sciences des religions ?... », op. cit., p. 126.

² M. B. MCGUIRE, « Toward a Sociology of Spirituality... », op. cit., p. 218.

³ Cf. une démarche semblable dans le néo-hindouisme (V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 155).

⁴ L. OBADIA, « "Désoccidentaliser" encore les sciences des religions ?... », op. cit., p. 127. La construction de la rationalité du bouddhisme remonte au XIXe siècle (D. S. LOPEZ JR., *Curators of the Buddha...*, op. cit., p. 6-8 ; L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, op. cit., p. 38).

⁵ Cf. J. CIRKLOVÁ, *Buddhismus jako zdroj hodnot...*, op. cit., p. 126).

⁶ France, quarantaine d'années, baccalauréat, « futur agriculteur », pratiquant débutant du bouddhisme tibétain.

⁷ France, quarantaine d'années, licence, employée, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain.

⁸ République tchèque, vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

« Quand les gens sont capables d'exister, de planer uniquement sur la surface de la vie, quand ils sont contents comme ça, c'est quelque chose que je ne comprends pas toujours, tu sais. Ils souffrent, ils continuent à vivre, à reproduire des situations, ils foncent, ils naissent et meurent, renaissent et meurent de nouveau et foncent, et ils doivent tourner en rond. Il y a certainement une fin. [...] Mais ce désintérêt, cette superficialité des gens est triste ».

(Zora)

Pour Zora, la religiosité bouddhiste lui permet de vivre de façon plus profonde, contrairement au désintérêt pour le religieux dans la société.

Ces critiques de la société matérialiste et superficielle s'adressent donc, non seulement au rôle joué par la culture de consommation, mais aussi au fait que le religieux a perdu de son sens dans nos sociétés. La religiosité bouddhiste pourrait donc être une alternative à l'effritement de la religiosité et, partant, à la sécularisation de la société.

Par ailleurs, les pratiquants différencient le bouddhisme facilement du christianisme, comme nous l'avons relevé dans le chapitre 5, de son régime émotionnel, de ses valeurs, de son caractère non scientifique, de son éloignement du religieux-vécu ou du dualisme chrétien¹. Sur ce dernier point, l'historien de l'hermétisme Wouter J. Hanegraaff propose de voir dans l'holisme une réaction plus large à la culture dualiste², car privilégiant l'unité du corps et de l'esprit, du Dieu et de l'homme ou de l'homme et de la nature. Dans ce sens, la conception holiste de soi représente une alternative au christianisme et au dualisme culturel.

7.4. Le caractère distinctif du religieux

Il nous reste à théoriser la valeur religieuse du style de vie bouddhiste dans les rapports sociaux de classe. En effet, le religieux-vécu holiste est une vision particulièrement adaptée aux valeurs d'individualisation, d'authenticité et de responsabilisation du soi psychologisé des classes moyennes. De plus, il semble absent des préférences religieuses de la bourgeoisie telle qu'elle est étudiée par Pinçon et Pinçon-Charlot, ancrées dans le christianisme ou le judaïsme traditionnel³. Il s'éloigne également du vécu religieux des classes populaires attachées, selon Hoggart, à la médiation extérieure du changement de la vie⁴. Il est surtout analysé pour les formes de religiosité des classes moyennes⁵, et contient ainsi une valeur distinctive.

¹ Cf. S.-J. PAGE – A. K.-T. YIP, *op. cit.*, p. 30-37.

² W. HANEGRAAFF, « New Age Religion and Secularization », *Numen* 47/3 (2000), p. 291.

³ M. PINÇON – M. PINÇON-CHARLOT, *op. cit.*, p. 90.

⁴ J. KÖHRSEN, *op. cit.*, p. 5.

⁵ V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 117-122 ; H. A. BERGER, *op. cit.*, p. 8 ; J. A. BECKFORD, « Holistic Imagery... », *op. cit.*, p. 266 ; A. DAWSON, « Entangled modernity... », *op. cit.*, p. 138-139 ; P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 93-94 ; E. SOINTU – L. WOODHEAD, *op. cit.*

La distinction dépasse la conception du sacré et peut également se retrouver dans le refus de qualifier le bouddhisme de religion. Si la moitié des pratiquants inscrivent la religiosité bouddhiste dans le cadre d'une crise existentielle ou d'une recherche existentielle ou religieuse, même au bout de plusieurs années d'engagement, certains restent réticents à l'usage du terme de religion pour parler du bouddhisme, lui préférant un vocabulaire emprunté à la « philosophie », la « métaphysique » ou la « spiritualité ». Pour McGuire, il s'agit d'une stratégie des classes plus favorisées pour marquer symboliquement la distinction¹. Par ailleurs, des images négatives sont souvent associées à la religion des classes populaires qui est désignée, par exemple, comme relevant de la magie² ou lui attribuant une certaine part d'irrationalité. En revanche, la spiritualité apparaît comme une expérience religieuse valorisante, privée et sérieuse.

Se distinguant du christianisme, du dualisme et de la non-religiosité de la société, les pratiquants bouddhistes s'attachent à la valeur religieuse de leur style de vie. Elle va non seulement au-delà du caractère fini de l'existence humaine postulée par la philosophie, mais dépasse le soi encloué en apportant du sens et de la certitude dans la vie.

8. La conduite de vie distinctive des créateurs culturels

8.1. Le religieux-vécu comme une conduite de vie

Les valeurs décrites ci-dessus ne sont pas une simple juxtaposition d'éléments, les entretiens nous font comprendre leur caractère systématique. En effet, si les débutants peuvent anticiper cette attitude dans leur futur, les pratiquants avancés affirment que le bouddhisme représente pour eux un « art de vivre³ », une « façon d'être », une « philosophie de vie », une « éthique de vie », un « mode d'emploi pour la vie », une « approche de vie », etc. Altglas en fait une observation voisine chez les pratiquants du néo-hindouisme :

« L'accent sur le caractère concret et applicable de la voie spirituelle se manifeste par le fait que les interviewés de l'un et l'autre mouvement définissent fréquemment leur voie spirituelle comme un "style de vie", c'est-à-dire une manière d'agir qui oriente le quotidien. Ils l'évoquent aussi comme une "façon de vivre", une "hygiène de vie", un

¹ M. B. MCGUIRE, « Toward a Sociology of Spirituality... », *op. cit.*, p. 219.

² Hoggart attribue aux classes populaires une attitude magique (R. HOGGART, *op. cit.*, p. 188).

³ Dans l'enquête de Lenoir, le bouddhisme comme art de vivre est explicitement revendiqué par 18 % des pratiquants (F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, *op. cit.*, p. 415).

“projet de vie”, un “art de vivre au quotidien”, etc. Bref, un enseignement susceptible de les affecter concrètement dans la vie quotidienne¹. »

Derrière ces appellations, nous trouvons les valeurs attribuées au bouddhisme comme pour Céline de la *Sōka-gakka*². Pour cette pratiquante avancée d'une vingtaine d'années, le bouddhisme est une « grille » et un « modèle » qu'elle intériorise progressivement et dont elle se sert tous les jours³. De cette façon, le bouddhisme lui apporte « un côté mystique, plus un côté de valeurs ». Il est par conséquent une source religieuse de sens et de valeurs pour l'orienter dans la vie. Concrètement, cela se traduit dans sa conviction que « ma mission sur terre est d'être heureuse » et « au boulot, j'essaie de transmettre les valeurs, d'être dans l'échange ». En tant qu'état d'esprit émotionnel et éthique, le bouddhisme fonctionne comme un indicateur de vie, remplissant le rôle d'une « *Lebensführung*⁴ » wébérienne. Composé de valeurs qui guident l'individu au quotidien, le bouddhisme devient pour Céline une conduite de vie, à savoir un ensemble de valeurs déterminant le comportement. C'est également une conduite de vie normative et systématique. Les valeurs y sont unifiées dans un système cohérent qui repose sur l'autorité du maître et de la tradition bouddhiste.

Mais malgré son caractère normatif et l'apprentissage social, l'intériorisation de la conduite de vie bouddhiste est perçue comme authentique :

« Ce que j'aime avec lui [le bouddhisme] encore aujourd'hui, c'est la manière dont il t'enseigne à te comporter dans la vie, c'est vraiment un guide de la vie où je peux réussir en tant qu'adulte [...]. Maintenant, je sens que c'est une approche juste de la vie, que cette façon est une façon saine, adulte, que ça protège, que ça offre une bonne cohabitation avec tous les gens. [...] Je perçois que c'est sain, que ça me permet de travailler sur moi, pour que je sois plus contente de moi, que je ne sois pas moche avec les autres sans être trop sensible. [...] et j'ai découvert ça grâce au zazen [méditation assise], que c'est possible, que c'est quelque chose qui me paraît juste. [...] Je disais toujours aux autres qu'on peut faire tout dans le bouddhisme, il faut juste être authentique. »

(Klára)

À notre question de savoir pourquoi elle a commencé à pratiquer et continue à le faire, Klára⁵ explique que le bouddhisme est devenu un « guide de la vie ». À l'image du maître bouddhiste qui guide dans la vie, c'est le bouddhisme dans son ensemble qui représente une approche de la vie englobante et authentique. Klára l'a intériorisé en en faisant une façon d'être subjective, centrée surtout sur une approche éthique de soi et des autres. Le bouddhisme se présente ainsi en tant qu'horizon moral incorporé qui rend possible le développement et améliore le quotidien.

¹ V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, op. cit., p. 157.

² Journal de la *Sōka-gakkai*, le 07/12/2012.

³ Journal de la *Sōka-gakkai*, le 07/12/2012.

⁴ M. WEBER, *L'éthique protestante...*, op. cit., p. 45 ; M. WEBER, *Économie et société*, II..., op. cit.

⁵ République tchèque, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen.

Cette conception du religieux-vécu en tant que conduite de vie, une forme d'état d'esprit composé de valeurs fortes, n'est pas propre au bouddhisme. La sociologue des religions Jeldtoft la constate également pour les musulmans qui ne fréquentent pas d'organisations musulmanes :

« Cette version de l'islam vécu tourne souvent autour des règles morales et des valeurs ; elle concerne ce qui est fondamentalement bien et mal. L'islam devient ainsi un système de valeurs. Il définit comment élever ses enfants, comment se comporter avec les autres, et comment traverser la vie en essayant de faire de son mieux¹. »

Le religieux devient ainsi la source des valeurs, agencées systématiquement et incorporées subjectivement au quotidien.

8.2. Le caractère alternatif et distinctif de la conduite de vie

D'après les récits que nous avons collectés, les pratiquants font peu référence aux stigmatisations pour leur système de valeurs. Il arrive plutôt qu'on leur attribue certains caractères comme la passivité et le calme, dont le respect est demandé lorsqu'ils s'enflamment dans une discussion ou qu'ils sont critiqués.

De leur côté, les pratiquants tiennent à considérer la conduite de vie bouddhiste comme une alternative par rapport aux valeurs sociales que nous avons déjà soulignées. En expliquant son besoin de l'engagement bouddhiste, Céline dénonce l'ensemble des valeurs de la société : « Les valeurs de la société ne me conviennent pas². »

Nous avons montré tout au long de notre travail que les pratiquants accentuent le caractère alternatif de leur engagement bouddhiste. Nous souhaitons mettre cette alternativité dans une perspective plus large par rapport à l'ensemble des valeurs. S'il semble qu'étudier le bouddhisme signifie analyser les valeurs d'une toute petite tranche de la population, ce n'est pas entièrement exact. En effet, les pratiquants bouddhistes partagent de nombreuses valeurs avec le groupe des créatifs culturels¹. Ces derniers sont supposés être attirés par le développement psychologique et spirituel. Sensibles à la souffrance d'autrui et de la nature, ils adoptent un comportement éthique de tolérance et d'empathie avec une démarche écologique. Ils valorisent l'authenticité et critiquent le matérialisme. Nous retrouvons toutes ces particularités chez les pratiquants bouddhistes, ce qui suggère leur appartenance aux créatifs culturels et les différencie des modernes et des traditionnels.

¹ « *This version of lived Islam often takes the shape of being about morals and values; about what is fundamentally good and bad. Islam thus becomes a value system. It is about how you raise your children, how you treat other people and how you go about your everyday life trying to do your best.* » (N. JELDTOFT, « Lived Islam... », *op. cit.*, p. 1146, traduction personnelle).

² Journal de la Sōka-gakkai, le 07/12/2012.

Nous avons cependant régulièrement remarqué que les valeurs détenues par les pratiquants bouddhistes reflètent surtout celles des classes moyennes. Le bouddhisme leur permet ainsi d'augmenter leurs capacités culturelles et symboliques dans des directions avec lesquelles ils sont familiarisés. S'il est aussi incorporé par des pratiquants de classes populaires, ces derniers disposent de moins de possibilités pour valoriser et capitaliser leur conduite de vie bouddhiste.

Si les pratiquants revendiquent souvent le caractère alternatif des valeurs individuelles bouddhistes, voire de la conduite de vie bouddhiste elle-même, ce que semble confirmer la recherche sur les créateurs culturels, ces valeurs sont en même temps celles des classes moyennes. Nous souhaitons poursuivre l'analyse de leur dimension alternative et conformiste par rapport à la culture de consommation.

9. Les valeurs dans la culture de consommation

Rappelons que pour Berger et Luckmann, le religieux se transforme en une morale, un moyen d'aide thérapeutique, et se concentre sur les thématiques relatives aux émotions pour s'adapter à la logique de marché². Roy attribue également les valeurs d'« affirmation de soi, [de] réalisation, [de] bonheur [et de] salut » à cette logique³. Carrette et King théorisent les valeurs de bonheur et d'actualisation de soi psychologique comme résultant de la commercialisation de la religion au profit des entreprises capitalistes⁴. Parallèlement, Gauthier *et al.* et Turner proposent d'étudier l'influence de l'éthos consumériste sur les valeurs religieuses⁵.

Pour notre part, nous souhaitons interroger les valeurs situées au centre du style de vie étudié par rapport à l'éthos consumériste, aux valeurs propres à la culture de consommation. Les résultats confirmeront-ils l'hypothèse de Gauthier *et al.* et Turner ? Le caractère alternatif revendiqué par les pratiquants survivra-t-il à ce défi ?

¹ P. H. RAY – S. R. ANDERSON, *op. cit.*, p. 7-17, 87-95.

² P. BERGER, *The Sacred Canopy...*, *op. cit.*, p. 147 ; T. LUCKMANN, *op. cit.*, p. 103.

³ O. ROY, *op. cit.*, p. 23.

⁴ J. CARRETTE – R. KING, *op. cit.*

⁵ F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 1-24 ; B. S. TURNER, « Goods Not Gods... », *op. cit.*, p. 37-62.

9.1. Les émotions, la réflexivité et le temps pointilliste

La réflexivité émotionnelle s'articule autour de deux directions dans le style de vie étudié. Elle pointe d'abord l'importance des émotions dans le cadre de la psychologisation de la culture et de la constitution expressive du soi moderne. Pour Illouz et Taylor, ces deux aspects se trouvent renforcés dans la culture de consommation¹. Slater argumente qu'à travers les émotions et les désirs, le romantisme alimente la culture de consommation². Comme nous l'avons constaté dans le chapitre 3 sur les pratiques rituelles, la culture de consommation valorise les expériences. Nous ne rejoignons donc pas l'interprétation de Berger et de Luckmann qui attribuent à la logique du marché la recomposition du religieux en termes thérapeutiques et émotionnels³ pour associer cette transformation à la culture de consommation. Nous nous accordons en revanche avec Gauthier qui lie la centralité des émotions et de l'expérience dans le religieux contemporain à la culture de consommation, grâce à l'importance attribuée à l'authenticité et à l'expressivisme⁴.

En ce qui concerne la réflexivité, nous avons identifié cette valeur dans deux versions de la rationalité et de la maîtrise émotionnelle, comme étant une valeur caractéristique d'autres pratiques contemporaines telles que la remise en forme, la méditation de pleine conscience, la psychologie et la psychothérapie ou le développement personnel. Au lieu de la rapprocher des théories économiques du choix rationnel du consommateur, y compris dans le domaine religieux, nous trouvons plus pertinente, dans un premier temps, l'analyse faite par Giddens. Cet auteur théorise la réflexivité de l'individu dans la modernité tardive comme une capacité individuelle de prendre en compte les connaissances des experts par rapport à son identité, sa consommation et son style de vie. Ce développement est repris par Lury qui accentue la place de la réflexivité dans la culture de consommation⁵. Il s'agit de la prise de conscience et de l'analyse des informations par rapport aux pratiques de consommation et à la construction de soi.

Nous pouvons également déceler dans le discours bouddhiste une autre forme de réflexivité, psychologique et identitaire, que nous qualifions d'émotionnelle. Comme le théorise Illouz, la culture de consommation de masse propage le soi psychologisé grâce au marché, à la valeur du bonheur et à la place accordée à l'individu⁶.

Une autre théorie intéressante par rapport à la réflexivité dans la culture de consommation est proposée par Bauman. Pour ce sociologue, la culture de consommation

¹ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, op. cit., p. 180 ; C. TAYLOR, *La diversité de l'expérience...*, op. cit., p. 79-80.

² D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 95-97.

³ P. BERGER, *The Sacred Canopy...*, op. cit., p. 147 ; T. LUCKMANN, op. cit., p. 103.

⁴ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », op. cit.

⁵ C. LURY, *Consumer Culture*, op. cit., p. 28-29.

⁶ « [...] consumer culture has been one of the main venues for therapy » (E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul...*, op. cit., p. 180, traduction personnelle).

se caractérise par une approche particulière du temps, refusant le temps cyclique ou linéaire pour privilégier le temps présent¹. En reprenant le concept de « temps pointilliste » de Maffesoli, Bauman théorise la conception du temps de la culture de consommation comme celle qui se compose de points sans profondeur et sans continuité : « Le temps pointilliste est décomposé ou même réduit à une multitude d'«instants éternels». Ce sont des événements, des incidents, des accidents, des aventures, des épisodes comme des monades confinées à elles-mêmes². » Malgré ce morcellement, chaque instant détient un potentiel. Il faut donc le vivre pleinement. Ce sont surtout les pratiquants du bouddhisme zen et certains pratiquants du bouddhisme tibétain qui mettent explicitement en avant la réflexivité comme étant l'instant présent. Ils intériorisent ainsi l'injonction sociale d'être dans le présent.

Comme le souligne Bauman, cette injonction temporaire d'être dans le présent entraîne la sensation vive d'être pressé³. En effet, la conception néolibérale de la subjectivité pousse l'individu à être continuellement productif et est à l'origine du stress causé par le manque de temps⁴. Il est donc possible de comprendre les pratiques rituelles comme une forme de remède personnel au manque de temps socialement imposé.

En tant qu'approche plus générale du temps, l'attention portée sur le « maintenant » touche l'ensemble des pratiquants. Nous l'observons dans leur recherche de la profondeur temporaire à travers les croyances à la réincarnation ou au karma, devenant des moyens de résistance à l'obligation de présence. De même, ils adoptent le chemin préordonné vers l'éveil proposé par le bouddhisme afin de donner de la plénitude à la temporalité vécue. En effet, l'approche du temps pointilliste porte, pour Bauman, le danger du manque de sens individuel¹. Il revient dorénavant à l'individu d'associer le sens retrospectivement à la temporalité de sa vie.

9.2. Le bien-être consumériste, néolibéral et discipliné

Au fil de nos chapitres, nous avons pu constater l'imprégnation du style de vie bouddhiste par la valeur du bonheur et de ses variantes d'épanouissement, d'optimisme, de calme, d'entente, etc. Elle traverse également d'autres pratiques et représentations culturelles que nous avons analysées, telles que la remise en forme, la méditation de pleine

¹ Z. BAUMAN, *Consuming Life*, op. cit., p. 32.

² « *Pointillist time is broken up, or even pulverized, into a multitude of "eternal instants" – events, incidents, accidents, adventures, episodes – self-enclosed monads* » (Z. BAUMAN, *Consuming Life*, op. cit., p. 32, traduction personnelle).

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ Cf. J.-P. ROBINSON – G. GODBEY, op. cit. ; J. B. SCHOR, op. cit.

conscience, le développement personnel, la psychologie et la psychothérapie ou la culture du bien-être.

Si Carrette et King attribuent le bonheur à la spiritualité à cause de sa commercialisation au profit des capitalistes², Roy et d'autres auteurs préfèrent y voir l'impact de la logique du marché³. Il nous semble cependant plus pertinent de nous aligner sur Gauthier, Gauthier *et al.* et Turner qui montrent le lien existant entre le bonheur et l'hédonisme du religieux contemporain par rapport à la culture de consommation⁴. En effet, les études qui portent sur cette culture soulignent qu'elle encourage le plaisir, l'expérience plaisante, le désir et leur recherche renouvelée en multipliant leurs sources consuméristes sur le marché⁵.

Cette domination du bien-être dans l'imaginaire culturel, dénommée « happycratie⁶ » par la sociologue Eva Illouz et le psychologue Edgar Cabanas, est possible selon ces auteurs grâce à l'affinité des valeurs propagées par l'industrie de bonheur et celles du capitalisme néolibéral : individu libre, autonome, responsable de sa situation et cherchant à s'améliorer⁷. Par conséquent, l'injonction du bonheur et l'idéologie néolibérale se soutiennent et s'encouragent mutuellement en empêchant des changements structurels.

Toutes les expressions du bien-être ne sont cependant pas valorisées dans la culture de consommation, comme le montre Featherstone qui attribue à la nouvelle classe moyenne le « décontrôle des émotions⁸ » (en anglais : « *de-control of the emotions* »), à savoir, la capacité de s'ouvrir à de nouveaux sentiments tout en se disciplinant, de se réjouir tout en restant détaché. Il en résulte un « hédonisme prudent⁹ » (en anglais : « *calculating hedonism* ») qui balance entre expressivité et utilité, en prenant en compte son effet sur l'individu et sur les autres. Dans son étude sur la remise en forme, Sassatelli le qualifie d'« hédonisme domestiqué¹ » (en anglais : « *tamed hedonism* »), mariant l'amusement, l'excitation, la relaxation et le contrôle de soi d'origine bourgeoise. Le plaisir de la culture de consommation n'exclut pas ainsi une certaine ascèse. Le bonheur bouddhiste associé à la discipline de soi – durant la pratique puis à court et à long terme – correspond donc à la représentation distinctive du bonheur dans la culture de consommation.

¹ Z. BAUMAN, *Consuming Life*, *op. cit.*, p. 35.

² J. CARRETTE – R. KING, *op. cit.*, p. 113.

³ P. BERGER, *The Sacred Canopy...*, *op. cit.*, p. 145-146 ; T. LUCKMANN, *op. cit.*, p. 98 ; O. ROY, *op. cit.*, p. 28 ; R. STARK – R. FINKE, *op. cit.*, p. 114-138.

⁴ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 107 ; F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 16 ; B. S. TURNER, « Goods not Gods... », *op. cit.*, p. 44.

⁵ Z. BAUMAN, *Consuming Life*, *op. cit.*, p. 31 ; D. BELL, *op. cit.* ; C. CAMPBELL, *The Romantic Ethic...*, *op. cit.* ; M. FEATHERSTONE, *Consumer Culture and Postmodernism*, *op. cit.*, p. 86 ; R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 9-10, 18, 39, 155 ; D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 28, 95-97 ; O. RIIS – L. WOODHEAD, *op. cit.*, p. 186.

⁶ E. CABANAS – E. ILLOUZ, *op. cit.*

⁷ *Ibid.*, p. 17, 76-79, 181.

⁸ M. FEATHERSTONE, *Consumer Culture and Postmodernism*, *op. cit.*, p. 81.

⁹ *Ibid.*, p. 86.

9.3. La liberté : le choix et l'autonomie de consommateur

Dans le style de vie bouddhiste, la valeur de liberté apparaît souvent associée à l'individu autonome dans un double sens : libre de faire quelque chose et libre de quelque chose.

La liberté de faire est conçue à de nombreuses reprises comme une liberté de choisir, ce que Berger, Luckmann et Roy associent à la logique du marché², et les théoriciens du choix rationnel au consommateur libre et rationnel. Mais c'est plutôt le contexte culturel dans son ensemble qui fournit une valeur clef pour cette conception de la liberté. En effet, dans la culture de consommation la liberté est interprétée en termes de choix du consommateur, et celui-ci devient l'expression de la personnalité subjective³. Dans la continuité de l'individu libre, autonome et rationnel de Descartes, des Lumières, du libéralisme et de l'individualisme modernes, encouragée par le discours néolibéral, cette culture répand la conception de la liberté comme choix libre⁴. Le choix du consommateur souverain, dont les désirs et les besoins sont les mieux assouvis par le marché compétitif, devient le modèle de toute action sociale. En promouvant le choix comme élément de base d'un style de vie dans la modernité tardive⁵, Giddens reproduit la rhétorique du marché et de la culture de consommation de l'individu libre.

Dans la deuxième version, la liberté de toute contrainte est une expression de la valeur moderne d'autonomie. Comme le formule Sassatelli, dans la culture de consommation, « la notion du choix autonome fonctionne comme un *cadre normatif hégémonique*⁶ ». Le consommateur est vu comme l'individu libre de toutes contraintes sociales, et qui peut exprimer sa subjectivité en consommant¹. Le bon choix de consommateur est représenté comme celui qui est autonome et à travers lequel le sujet s'exprime lui-même. La valeur de liberté est ainsi aussi à comprendre comme une forme d'indépendance. Le style de vie bouddhiste dans notre étude transmet donc la valeur de liberté de façon conforme à la culture de consommation : le soi qui choisit librement et le soi autonome.

¹ R. SASSATELLI, *Fitness Culture...*, *op. cit.*, p. 134, 192.

² O. ROY, *op. cit.*, p. 205-210.

³ N. ROSE, *op. cit.*, p. 87.

⁴ C. LURY, *Consumer Culture*, *op. cit.*, p. 6 ; D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 27, 34-40.

⁵ A. GIDDENS, *op. cit.*, p. 80.

⁶ « [...] *the notion of autonomous choice works as a hegemonic normative frame* » (R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 154, traduction personnelle).

9.4. L'authenticité de la réalisation de soi

L'authenticité psychosociale traverse les discours des pratiquants bouddhistes. Il ne s'agit donc pas de traiter la question de la perte d'authenticité traditionnelle du religieux et du bouddhisme à cause du capitalisme consumériste abordée par Carrette et King², Mitchell³ ou McKenzie⁴. D'autant plus que les réflexions de ces auteurs sont problématiques en ce qu'elles supposent l'existence d'une tradition essentielle, préservée d'un quelconque aspect économique.

Carrette et King et Roy observent l'importance de l'actualisation et de l'affirmation de soi pour le religieux contemporain, dont la présence est attribuée soit à la commercialisation de la religion, soit à la logique du marché⁵. Notre recherche sur la culture de consommation montre que les pratiquants bouddhistes et ceux d'autres pratiques religieuses ne sont pas les seuls à chercher et à exprimer cette authenticité. Sassatelli argumente que la pratique de la remise en forme est un moyen contemporain pour l'individu de se réaliser en tant que sujet authentique à travers une pratique jugée naturelle⁶ : « Le discours de fitness concerne la transformation individuelle et la révélation. Il s'agit de travailler sur le corps afin d'accéder à un meilleur soi, un soi plus authentique⁷. »

Les analyses sociologiques montrent que l'authenticité, dans le sens de la réalisation de soi, est conceptualisée progressivement comme l'élément qui détermine la consommation⁸. Cet imaginaire est fortement mobilisé dans le marketing⁹ :

« Les nouvelles normes ont été posées par les idéaux intérieurs, par "les voisins à l'intérieur de la personne" qui se demandent "non plus si la machine à laver va fonctionner longtemps mais ce qu'elle peut faire pour ton âme". Cette nouvelle norme de la réalisation de soi est en train de devenir, selon Dichter, un nouveau critère de la distinction¹⁰. »

La réalisation de soi devient un argument de marketing. Comme le constatent également Heath et Potter, la culture de consommation capitalise le non-conformisme en

¹ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 149 ; N. ROSE, op. cit., p. 87.

² J. CARRETTE – R. KING, op. cit., p. 15, 105, 132.

³ S. A. MITCHELL, « Buddhism, Media... », op. cit., p. 318-319.

⁴ J. S. MCKENZIE, op. cit., p. 167.

⁵ J. CARRETTE – R. KING, op. cit., p. 75-78 ; O. ROY, op. cit., p. 23.

⁶ R. SASSATELLI, *Fitness Culture...*, op. cit., p. 15.

⁷ « Fitness discourse is all about individual transformation and epiphany – work on your body to get a better, more authentic self. » (*Ibid.*, p. 42, traduction personnelle).

⁸ B. SKEGGS, op. cit., p. 137.

⁹ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, op. cit., p. 45, 117, 121 ; D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, op. cit., p. 31.

¹⁰ « The new standards were rather set by internal ideals, by "the inner Joneses" who asked "not how long will the washer last but what will it do for his soul". This new standard of self-realization, Dichter argued, was also on its way to becoming a new criterion of distinction » (E. DICHTER, « Discovering the inner Joneses », *Harvard Business Review* (1965), [s. p.], cité dans A. ARVIDSSON, op. cit., p. 58, traduction personnelle).

produisant de nouveaux produits pour de nouveaux groupes de consommateurs avides de différence¹.

Elle remplace ensuite le conformisme chez les classes moyennes². En effet, le concept d'authenticité sert, dans les discours des classes moyennes, d'outil de distanciation de soi. Il est de plus une façon de se différencier de la matérialité de la culture de consommation³. Cette promotion de l'expérience préservée de la matérialité est permise grâce à l'assouvissement de leurs besoins matériels primaires, qui ne correspondent pas aux conditions de vie des classes populaires.

Comme le constate Taylor, la valeur d'authenticité est encouragée par la culture de consommation⁴. Cette dernière est une manifestation de l'éthique d'authenticité, voire une radicalisation du tournant subjectif au-delà des classes éduquées. Gauthier précise de plus que si la culture de consommation est devenue aussi puissante, c'est précisément parce qu'elle véhicule l'éthique d'authenticité⁵.

Par ailleurs, dans la culture de consommation, l'authenticité participe aux valeurs néolibérales de l'individu libre qui s'améliore⁶. Elle est au centre de la marchandisation de soi⁷.

Nous pouvons donc postuler que l'authenticité promue par les pratiquants bouddhistes est cohérente avec la culture de consommation, et reflète particulièrement la valeur néolibérale de réalisation de soi des classes moyennes.

9.5. Le progrès comme projet d'une amélioration de soi disciplinée

La valeur du développement de soi, moteur du style de vie étudié, semble être conforme à l'amélioration de soi comme posture-clef de l'attitude consumériste⁸. Cette posture transparaît par une multitude de pratiques : les formes visibles à l'exemple de la remise en forme⁹ et toutes les formes psychologiques, y compris par l'intermédiaire de livres sur le développement personnel¹⁰ ou des pratiques de coaching de vie¹¹. Comme le théorise

¹ J. HEATH – A. POTTER, *op. cit.*, p. 124.

² E. DICHTER, *op. cit.*, cité dans A. ARVIDSSON, *op. cit.*, p. 57-58.

³ B. SKEGGS, *op. cit.*, p. 106.

⁴ C. TAYLOR, *La diversité de l'expérience...*, *op. cit.*, 78-85.

⁵ F. GAUTHIER, « The Enchantments of Consumer Capitalism... », *op. cit.*, p. 148.

⁶ E. CABANAS – E. ILLOUZ, *op. cit.*, p. 154, 181.

⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁸ Z. BAUMAN – T. MAY, *op. cit.*, p. 154.

⁹ M. FEATHERSTONE, « The Body in Consumer Culture », *op. cit.* ; M. FEATHERSTONE, « Body, Image and Affect in Consumer Culture », *Body & Society* 16/1 (2010), p. 193-221 ; R. SASSATELLI, *Fitness Culture...*, *op. cit.*

¹⁰ M. M. EFFING, *op. cit.*

¹¹ J. TURNER – B. HEVIN, *Construire sa vie adulte. Comment devenir son propre coach*, Paris InterÉditions, 2000.

Giddens, le style de vie dans la modernité tardive devient le projet réflexif qui se construit à partir des biens marchands comme les thérapies, les livres, etc.

Cabanas et Ilouz notent à ce sujet que l'amélioration continue de soi reflète l'idéal anthropologique néolibéral, celui de la flexibilité, du dynamisme, de la liberté ou de la responsabilité individuelle¹. Rose précise que s'impose l'idée selon laquelle cette attitude de soi devrait être capitalisée par l'individu². En s'autoformant, l'individu peut mieux correspondre au marché de l'emploi et mieux se vendre. D'ailleurs, c'est le système capitaliste qui demande aux individus ce travail continu sur soi pour s'adapter à ses exigences. En travaillant sur soi, l'individu peut améliorer la coopération professionnelle et le profit de l'entreprise, intériorisant ainsi le contrôle de soi capitaliste et devenant un sujet productif³.

Comme le bonheur, le progrès individuel est associé à la disciplinarisation de soi. La culture de consommation renforce cet imaginaire en répandant la norme de la consommation acceptable productive et contrôlée, craignant l'addiction⁴. Elle fournit de plus en plus de connaissances pour le projet réflexif de soi avec de nouvelles techniques disciplinaires pour l'amélioration de soi et de son corps⁵. L'individu effectue ainsi un contrôle continu et raisonné de soi en progrès⁶.

Le bouddhisme semble ainsi adapté au système du capitalisme consumériste en proposant un modèle de subjectivité productive, cohérent avec la valeur du progrès en tant qu'amélioration continue et disciplinée de soi dont l'individu est supposé tenir les rênes.

9.6. Le pragmatisme comme efficacité identitaire

La religiosité bouddhiste est jugée en fonction de son pouvoir de transformation. Le pragmatisme comme l'amélioration de la vie quotidienne, matérielle et psychologique, caractérisent ainsi le style de vie bouddhiste.

Comme le constate Gauthier, la religiosité de la culture de consommation valorise le pragmatisme qui désigne « l'efficacité symbolique⁷ ». Le religieux doit se prouver dans

¹ E. CABANAS – E. ILLOUZ, *op. cit.*, p. 181.

² N. ROSE, *op. cit.*, p. 161-164.

³ *Ibid.*, p. 244.

⁴ R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 154-160.

⁵ M. FEATHERSTONE, « The Body in Consumer Culture », *op. cit.* ; M. FEATHERSTONE, « Body, Image and Affect in Consumer Culture », *op. cit.*, p. 207.

⁶ D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 35.

⁷ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 107.

l'expérience et améliorer le vécu¹. Pour Cabanas et Illouz, il répercute le discours néolibéral qui met en avant le principe utilitariste de l'efficacité². Comme essaient de le montrer Carrett et King, certes de façon un peu confuse dans leur débat sur la marchandisation du religieux, les discours dans les livres sur la spiritualité ouvrent la voie aux conceptions de l'individu néolibéral³. La spiritualité présente un soi individualisé valorisant l'efficacité en matière de bonheur, de profit et de réussite professionnelle, dont bénéficient les entreprises capitalistes.

De plus, le pragmatisme intramondain du style de vie bouddhiste se construit de manière dominante autour des questions concernant la façon de vivre et l'identité. Il s'agit d'une traduction des éléments principaux de la culture de consommation qui met l'individu dans son centre d'intérêt, et lui propose une multitude de styles de vie et d'identités.

9.7. La religiosité dans la culture de consommation

S'il ne fait pas de doute que le style de vie que nous présentons ici possède un caractère religieux, il ne doit cependant pas être opposé par ce simple fait aux styles de vie de la culture de consommation. En effet, cette culture contient en soi une dimension religieuse⁴. Le marketing vend de l'idéal, du sens, de l'expérience, de l'identité et de la communauté⁵, et cherche à rapprocher les marques du statut de secte religieuse⁶.

Pour Gauthier, le religieux se diffuse dans les cultures musicales comme le hip-hop ou la techno qui puisent souvent dans l'imaginaire religieux, remplissent des fonctions religieuses à travers les rassemblements musicaux et ritualisés, et évoquent des expériences et des engagements religieux⁷. Les spectateurs peuvent ainsi aborder le concert en termes d'extase. Les chercheurs parlent parfois du sacré et rapprochent le rite musical d'un rite de passage. Bazin estime par exemple qu'« une force formidable s'en [du rap] dégage, atteignant une dimension que certains qualifieront de "métaphysique"⁸ ».

De même, le sociologue français Gabriel Segre constate que non seulement la dimension « sacrée » apparaît dans la culture populaire chez les fans de célébrités, mais

¹ Cf. V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 153, 158 ; D. HERVIEU-LEGER, *La religion en miettes...*, *op. cit.*, p. 104.

² E. CABANAS – E. ILLOUZ, *op. cit.*, p. 76 ; N. ROSE, *op. cit.*, p. 150-151 ; R. SASSATELLI, *Consumer Culture...*, *op. cit.*, p. 175-176 ; D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, *op. cit.*, p. 35.

³ J. CARRETTE – R. KING, *op. cit.*, p. ix, 1, 23, 133-134.

⁴ Cf. F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 9-18.

⁶ D. ATKIN, *op. cit.*

⁷ F. GAUTHIER, « Sous-cultures jeunesse et religion... », *op. cit.*, p. 101-122 ; F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 19.

⁸ H. BAZIN, *op. cit.*, p. 212.

qu'on peut y observer des fonctions comme dans la religion¹. Il parle ainsi de l'émergence de « nouveaux cultes contemporains », chargés émotionnellement, avec les « rituels », les « pèlerinages » et les « mythologies » qui se forment autour des « idoles » disparues, à l'instar de Michael Jackson ou de Lady Diana, qui suscitent chez les fans des « vocations » et un dévouement total à l'idole².

Ces références sommaires éclaircissent mieux pourquoi Gauthier *et al.* constatent que la culture de consommation mobilise le religieux qui se manifeste dans les émotions, l'identification, l'adhésion au collectif, les pratiques collectives, l'authenticité et l'unicité du groupe ou de la marque³. Leur analyse va jusqu'à postuler le rapprochement des styles de vie religieux et des styles de vie des cultures musicales ou sportives. Pour ces auteurs, ils « se développent au même "niveau" » (en anglais : « *evolve on the same "level"* ») en tant qu'expression « du façonnement de la culture en styles de vie par le consumérisme⁴ » (en anglais : « *the lifestyling of culture brought on by consumerism* »).

En ce qui concerne l'aspect holiste de la religiosité bouddhiste, il n'est réservé ni au bouddhisme, ni aux formes religieuses de la spiritualité alternative. Concernée par la vie subjective et les relations personnelles⁵, la culture du bien-être, phénomène propre à la culture de consommation, semble également porteuse de cette conception de soi. Partridge argumente même que la culture du bien-être tout entière, à quelques exceptions près, est holiste : « [L]a notion de bien-être est quasiment toujours employée dans le sens holiste, signifiant plus qu'être en bonne santé ou se sentir bien. Le bien-être évoque systématiquement plus que la santé physique, admettant l'intégration du corps, de l'esprit et de l'âme⁶ ». La conception holiste de soi pénètre dans ce que Partridge dénomme « milieu holiste⁷ » (en anglais : « *holistic milieu* »). Au lieu de postuler la pénétration de la culture du bien-être par la spiritualité de la vie subjective⁸, il élargit la notion qu'attribuent Heelas et Woodhead *et al.* au milieu holiste à d'autres domaines comme les arts martiaux⁹, la médecine alternative¹⁰, la musique, l'écologie, la médecine conventionnelle, la restauration

¹ G. SEGRE, *Fans de.... Sociologie des nouveaux cultes contemporains*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 12-13.

² *Ibid.*

³ F. GAUTHIER – L. WOODHEAD – T. MARTIKAINEN, « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », *op. cit.*, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 19 (traduction personnelle).

⁵ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 84-86.

⁶ « [...] the term of wellbeing is almost always a holistic term, implying more than simply being well or feeling good. Wellbeing is consistently suggestive of more than physical health, recognizing the integration of mind, body, and spirit » (C. PARTRIDGE, *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, II, London – New York, T&T Clark, 2005, p. 17, traduction personnelle).

⁷ C. PARTRIDGE, *The Re-Enchantment of the West...*, I, *op. cit.*, p. 151-175 ; C. PARTRIDGE, *The Re-Enchantment of the West...*, II, *op. cit.*, p. 4-41.

⁸ P. HEELAS – L. WOODHEAD *et al.*, *op. cit.*, p. 86.

⁹ Cf. D. LA ROCHELLE, « Recomposition de l'univers philosophico-religieux chez les jeunes adultes pratiquants d'arts martiaux chinois au Québec. Vers une vision holistique du religieux vécu », dans F. GAUTHIER – J.-P. PERREAU (dir.), *op. cit.*, p. 95-98.

¹⁰ Cf. E. SOINTU, *Theorizing Complementary and Alternative Medicines. Wellbeing, Self, Gender, Class*, Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 149-165.

végétarienne, la psychologie¹, la psychothérapie, le développement personnel², l'éducation supérieure, le marketing, etc.

La religiosité bouddhiste s'adapte ainsi à l'individualisation et la subjectivisation religieuse dans la culture de consommation en se façonnant comme un style de vie. Elle s'insère de même dans un courant culturel plus large concevant le soi de façon holiste.

Pour résumer le présent chapitre, nous argumentons que les principales valeurs du style de vie bouddhiste sont la réflexivité émotionnelle, le bonheur, la liberté, la responsabilité, l'authenticité, le progrès, le pragmatisme et la religiosité. Elles se structurent de façon cohérente et systématique comme une conduite de vie. Ces valeurs dominantes dans le bouddhisme, qui est lui-même un exemple d'une recombinaison du religieux, s'associent à de multiples influences, notamment celles de la psychologisation de la culture³ et des représentations des classes moyennes.

Nous montrons également que les valeurs prônées par les pratiquants bouddhistes se rapprochent sensiblement de celles qui sont propres à la culture de consommation. Pour nous, la transformation du soi moderne et doté de profondeur dans le travail de McMahan et le romantisme de Partridge ne suffisent pas à expliquer la présence de certaines valeurs dans le style de vie bouddhiste. Associées aux valeurs post-matérialistes attribuées au bouddhisme par Liogier et Cirklová, elles concernent avant tout les classes moyennes et retrouvent leur place dans le style de vie étudié grâce à leur lien à la culture de consommation.

En effet, dans notre approche, il ne s'agit donc pas de discréditer le religieux authentique par sa commercialisation, perspective sous-entendue chez Carrette et King et les auteurs travaillant sur le bouddhisme comme Mitchell, McKenzie ou Lorentz. Il en découle le constat que la commercialisation du religieux n'est pas une théorisation suffisante pour expliquer les valeurs bouddhistes. De même, la logique métaphorique du marché pluriel à destination des consommateurs de Berger, Luckmann et Roy ne semble pas plus éclairante. En accord avec Gauthier et Turner, nous argumentons que c'est l'éthos consumériste qui façonne les valeurs bouddhistes.

Par ailleurs, les expressions des valeurs bouddhistes peuvent rencontrer les intérêts du capitalisme néolibéral, mais cela ne signifie pas, comme le suggèrent Carrette et King, que le style de vie bouddhiste est construit par les capitalistes pour mieux exploiter les gens.

¹ Cf. W. J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden – New York - Köln, E. J. Brill, 1996, p. 203-255, 482-513.

² Cf. A.-C. HORNBORG, « Healing or Dealing ? Neospiritual Therapies and Coaching in Individual Meaning and Social Discipline in Late Modern Swedish Society », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *op. cit.*, p. 199.

³ La psychologisation du religieux, au-delà du bouddhisme, est souligné également par V. ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, *op. cit.*, p. 164-165 ; F. CHAMPION, « La nébuleuse mystique-ésotérique... », *op. cit.*, p. 52-68.

Finalement, en théorisant les valeurs bouddhistes de cette façon, il est difficile de suivre Lorentz qui perçoit le bouddhisme comme un remède à la culture de consommation. À l'échelle de la généralisation adoptée dans notre thèse, les valeurs bouddhistes sont conformes à celles de la culture de consommation. Notre objectif analytique se situe donc davantage dans le traitement de l'interaction entre le religieux-vécu bouddhiste et la culture de consommation, qu'au niveau de l'appréciation de son caractère subversif ou de sa condamnation pour son adaptation à cette culture, au risque d'une fragilisation des valeurs qui lui sont propres. Nous pouvons cependant constater, de manière générale chez les participants de notre étude, une volonté d'apporter une dimension alternative aux valeurs bouddhistes par comparaison à la culture ambiante. Mais dans le cadre de l'analyse sociologique qui est la nôtre, nous observons que ces valeurs ne s'opposent pas frontalement à cette culture et ne remettent pas en cause les principales valeurs de la culture de consommation et du capitalisme néolibéral.

Nos analyses des pratiques et des discours révèlent que les organisations bouddhistes s'insèrent dans la culture de consommation en adoptant la structure organisationnelle de l'association et en se souciant du profit pour pouvoir se construire et se développer sur le long terme. Elles incluent en même temps les intérêts individuels dans leur réflexion organisationnelle. Par ailleurs, le religieux-vécu bouddhiste se caractérise par plusieurs dimensions complexes où s'entrelacent les contextes micro-, meso- et macrosociaux. Enfin, la culture de consommation se manifeste différemment en fonction de l'objet envisagé, mais elle se présente comme une toile de fond pour comprendre le bouddhisme contemporain en France et en République tchèque.

Nous avons donc essayé de montrer comment les organisations bouddhistes fonctionnent à l'époque de la modernité tardive et quelles sont les ressources qu'elles proposent aux pratiquants. Ces derniers s'insèrent dans ces structures organisationnelles en construisant leurs identités et leurs styles de vie jusqu'à adopter le style de vie bouddhiste.

Conclusion

Notre questionnement initial était centré sur deux volets thématiques : le fonctionnement des organisations bouddhistes et le vécu bouddhiste en France et en République tchèque des pratiquants appartenant au bouddhisme de convertis. Notre enquête de terrain, alimentée par les approches théoriques en sociologie des religions, a conduit à un élargissement de notre perspective et à une exploration des aspects sociaux des organisations associatives bouddhistes, la division sociale et la culture de consommation.

1. Le style de vie bouddhiste organisé

Cette première synthèse s'appuie essentiellement sur l'expérience bouddhiste de Jakub. En effet, pour répondre aux questions de notre introduction sur le caractère d'une religiosité individuelle, advenant chez Jakub à la suite de l'abandon d'un style de vie centré sur une pratique musicale, nous pouvons confirmer l'hypothèse que le religieux se recompose dans la modernité tardive en tant que style de vie. Il est le plus abouti et le plus intégré à la vie personnelle chez des pratiquants avancés et intégrés dans le collectif, comme c'est le cas pour Jakub que nous avons rencontré de façon régulière tout au long de notre analyse. Jakub conçoit sa vie comme l'expression du religieux-vécu bouddhiste en adoptant un style de vie bouddhiste, en remplacement d'un style de vie musical.

Ce nouveau style de vie présente plusieurs aspects. Les pratiques rituelles y occupent une place importante. En les exerçant, Jakub cherche à être assidu pour parvenir à une régularité journalière, sans toujours réussir à atteindre son but (chapitre 3). Il ressent négativement cette difficulté dans la vie quotidienne car elle réduit son état de bien-être. Aussi, pour bien pratiquer, n'hésite-t-il pas à s'investir régulièrement dans l'achat de matériel au centre bouddhiste (cf. introduction, chapitre 7).

Une partie de ses pratiques rituelles se tient au centre bouddhiste de la *Diamond Way* à Prague (chapitre 3, chapitre 4). C'est ce collectif, sa sociabilité amicale et ses virtuoses bouddhistes qui ont été décisifs pour Jakub au début de son engagement (chapitre 4). Depuis, il s'identifie à la communauté de la *Diamond Way* au point de sentir son soi connecté aux autres de façon holiste, et continue à fréquenter régulièrement les autres pratiquants de la même organisation, en se rendant même aux séminaires situés dans d'autres lieux que la capitale tchèque. Il reste en même temps conscient que cet engagement collectif peut être perçu négativement par la société dans laquelle il vit, et par conséquent stigmatisé.

Jakub esthétise notamment sa vie à l'aide d'objets bouddhistes nécessaires à la pratique rituelle (introduction, chapitre 7). Nous savons également qu'il n'interprète pas son engagement bouddhiste dans le cadre traditionnel d'un bouddhisme socialement engagé. Il conçoit l'aide à autrui avant tout à travers une contribution financière au centre bouddhiste et la conversion d'autrui au bouddhisme (chapitre 8). Pour Jakub, le bouddhisme apporte des valeurs stables dont la plus importante est celle d'un bonheur idéal, qui ne disparaît à aucun moment de la vie. Ce bonheur est ainsi conçu en termes religieux, y compris par le recours à certaines croyances, comme par exemple pour l'éveil (chapitre 9).

Le récit de Jakub et son expérience renferment ainsi la majorité des principales dimensions du style de vie bouddhiste que nous avons identifiées au cours de notre analyse, à savoir : pratique rituelle, communauté, croyance, éthique, esthétique et valeurs. Nous pouvons compléter ce tableau en ajoutant que les pratiques livresques (chapitre 5) sont effectivement marginales dans le vécu bouddhiste quotidien de Jakub, bien qu'il soit conscient de leur importance. Nous y décelons également une certaine clairvoyance du caractère marginal de son engagement bouddhiste.

Ce rappel sur Jakub nous permet par la même occasion d'évoquer les organisations bouddhistes et la mobilisation de leurs ressources par les pratiquants. Jakub s'approprie effectivement des espaces bouddhistes aménagés par l'organisation, profite des activités collectives proposées au centre urbain et contribue financièrement à l'organisation à travers l'achat d'objets bouddhistes et les dons.

Son récit révèle ainsi les trois principales ressources que la *Diamond Way* propose aux pratiquants : ses espaces, ses activités et ses objets religieux. Il nous conduit également à considérer l'importance de l'économie du marché et du don pour les organisations bouddhistes. La sociologie des associations et la sociologie des organisations de services se révèlent propices pour analyser ces aspects. Jakub peut ainsi s'inscrire facilement dans l'organisation qui se construit autour des besoins individuels des classes moyennes à travers un mode de fonctionnement associatif et marchand. Ainsi, nous voyons comment l'expérience de Jakub prend place dans un contexte qui est le versant organisationnel du style de vie bouddhiste que nous étudions.

Pour nous résumer, les organisations bouddhistes de notre étude construisent un cadre organisationnel dans lequel se développe un style de vie bouddhiste de classes moyennes urbaines.

Il nous est par ailleurs possible de rendre compte des résultats de notre travail d'une façon plus transversale.

2. L'unité du style de vie bouddhiste au-delà de différents régimes émotionnels

En nous proposant de concentrer notre synthèse sur les thématiques transversales, nous voulons montrer que les divergences et les convergences se situent moins dans la comparaison des cas nationaux. Conçue initialement dans une perspective comparative, nous avons décidé, sous l'influence de nos premières analyses de données et des réflexions théoriques menées sur ce sujet par différents sociologues, dont en particulier Beck et ses collaborateurs¹, de ne consacrer que deux chapitres de notre travail à des aspects issus de chaque contexte national. De fait, les différences associées à la variable nationale ne sont finalement apparues que très exceptionnellement. Elles ont principalement concerné l'adaptation aux systèmes juridiques nationaux, et des phénomènes minoritaires comme le nombre de baptisés ou le développement de la consommation éthique, plus fréquents en France qu'en République tchèque. Nous avons davantage souligné des points de convergences parmi les pratiquants bouddhistes de différentes nationalités.

Les lignes de fractures et de convergences au sein du style de vie étudié ont surtout été identifiées par rapport aux formes de bouddhismes suivies en fonction de leurs régimes émotionnels et de la position occupée par leurs pratiquants dans la structure sociale.

En même temps, la culture de consommation apporte un contexte commun rapprochant différentes manifestations du style de vie bouddhiste. Un autre point commun de ces manifestations est la volonté des participants d'être perçus comme alternatifs par rapport à la société ambiante qui leur envoie une image de marginalité.

2.1. Les régimes émotionnels

Nous avons identifié les régimes émotionnels comme des modèles émotionnels systématiques qui donnent leur cohérence aux différents aspects de chaque bouddhisme particulier. Nous les entendons dans le sens proposé par Meyer², comme des formes sensationnelles qui prennent en compte une multitude d'expériences sensuelles des acteurs sociaux et transparaissent à travers des pratiques, des croyances, des représentations, des valeurs, etc. Nous en avons différencié deux principaux : le régime émotionnel chaud et le

¹ U. BECK – N. SZNAIDER, *op. cit.*; U. BECK – E. GRANDE, *op. cit.*

² B. MEYER, *op. cit.*

régime émotionnel froid. Le premier caractérise le bouddhisme de la *Sōka-gakkai* et le bouddhisme tibétain, le deuxième est propre au bouddhisme zen.

Dans le fonctionnement organisationnel, le régime chaud se traduit dans l'esthétique des lieux bouddhistes, avec la domination des couleurs vives pour le bouddhisme tibétain et l'intimité domestique du régime esthétique tiède pour la *Sōka-gakkai*. Sous ces formes, ce régime est également adopté pour esthétiser la vie quotidienne des pratiquants. Dans la religiosité individuelle, il se structure autour des pratiques rituelles relativement moins codifiées et avec des croyances et des valeurs centrées sur les émotions, le bonheur et l'éthique. Son expression communautaire est un cadre collectif relativement moins cérémonial, avec une intimité relationnelle de la pratique rituelle commune, et une sociabilité discursive et émotionnelle, voire physique.

Le régime émotionnel froid s'exprime, quant à lui, à travers la prévalence des couleurs noires et blanches dans les espaces bouddhistes. Cette esthétique froide est également adoptée par les pratiquants pour esthétiser leur quotidien. Elle se traduit dans des pratiques rituelles très codifiées valorisant la réflexivité et le calme. Cette priorisation de la réflexivité transparaît aussi dans les croyances, l'approche de l'éthique et d'autres valeurs. Le fonctionnement communautaire repose sur des règles cérémoniales plus marquées que dans le régime chaud avec une disciplinarisation accrue du corps et une intimité personnelle construite essentiellement à partir de la pratique religieuse.

En même temps qu'ils apportent une diversité dans le style de vie étudié, les régimes émotionnels assurent, au sein du bouddhisme de la *Sōka-gakkai*, tibétain et zen, une cohérence interne des différentes dimensions dont ce style est composé.

2.2. Les classes moyennes et populaires

Nous avons ensuite étudié le rôle de la division sociale en classes. Il importe de ne pas homogénéiser le groupe des pratiquants bouddhistes. Toute personne issue des classes moyennes ne fait pas obligatoirement partie de ces pratiquants, et une participation de représentants des classes populaires est aussi avérée. Il apparaît cependant que la domination des pratiques, des représentations et des valeurs des classes moyennes unifie le style de vie bouddhiste.

En s'adaptant aux demandes individuelles, les organisations bouddhistes conçoivent en effet des individus dotés de privilèges : économiques pour accéder aux activités, y compris en ligne, acheter des objets et contribuer financièrement à son fonctionnement ; culturels afin de suivre des enseignements presque scolaires et d'apprécier l'esthétique

élégante, simple et naturelle. Cette imprégnation du fonctionnement des organisations par les classes moyennes est d'autant plus présente que les organisateurs sont eux-mêmes issus principalement de telles classes.

Les pratiques rituelles se conforment également à la culture des classes moyennes en amoindrissant leur expressivité et en mettant au second plan les pratiques plus expressives, comme les rituels et les cérémonies. Comme pratiques de loisir, les pratiques rituelles occupent une part importante de la temporalité quotidienne, s'y insérant progressivement de façon fixe comme moyen de développement de soi.

La sociabilité bouddhiste est marquée par un refroidissement émotionnel sans grandes manifestations d'affectivité. La sociabilité la plus expressive de la *Sōka-gakkai* rassemble d'ailleurs une proportion plus importante de pratiquants issus des classes populaires. La construction des communautés bouddhistes s'approprie la vision d'une sociabilité des classes moyennes comme moyen du développement psychologique de soi et d'expression du soi authentique.

Dans le même ordre d'idées, les pratiques culturelles de lecture sont conçues, tout comme les croyances psychologisées, dans le cadre de la formation continue et du développement psychologique de soi. Sans être déterministes, les croyances supposent un individu responsable et lui procurent une force intérieure psychologique pour naviguer dans la vie quotidienne. Même les croyances concernant la mort sont conceptualisées pour affirmer l'identité individuelle sur un itinéraire de sens au lieu de le récompenser pour d'éventuels manques subis dans la vie quotidienne.

Acceptant la sécularisation du vêtement, le style de vie bouddhiste empêche une stigmatisation qui pourrait compromettre les ambitions sociales des pratiquants des classes moyennes. Leur statut social nous renseigne ainsi davantage sur leur mode vestimentaire que sur leur appartenance religieuse. Par ailleurs, l'esthétique bouddhiste, financièrement plus accessible aux classes moyennes, fournit des ressources culturelles aux pratiquants grâce à son association à la culture de bien-être des classes plus favorisées.

Au lieu de partir de règles morales à respecter, l'éthique préconise selon les pratiquants, un état d'esprit authentique, intuitif et pragmatique développé à partir d'un soi valorisé. Elle traduit ainsi l'idéal moral de l'éthique d'authenticité. Pour toute bienfaisance, il faut d'abord être bien envers soi et exprimer son vrai soi. En attribuant sa responsabilité à l'individu, le changement social est individualisé. Cette éthique est marquée par les préoccupations environnementales qui se développent dans la direction de la consommation éthique, financièrement accessible et culturellement valorisée par les classes moyennes.

Les valeurs propres au style de vie étudié correspondent à celles des classes moyennes, comme la réflexivité émotionnelle, le bonheur psychologique, la liberté d'être et d'agir, la responsabilité de soi, l'authenticité, le progrès et le pragmatisme psychologiques, et

la religiosité holiste. Elles sont adoptées de façon systématique pour former un ensemble cohérent en tant que conduite de vie plutôt abstraite, mais surtout authentique.

La construction de soi du pratiquant et du style de vie bouddhistes se déroule dans un espace de possibles délimité par la catégorie sociale de classe. Ainsi, l'intégration du style de vie est également facilitée par la position sociale. En effet, les personnes des classes moyennes ont davantage tendance à diversifier leurs réseaux sociaux au-delà des liens primaires, et elles sont plus enclines à adopter des pratiques de lecture.

Grâce à leurs ressources sociales, ces personnes peuvent associer plus facilement différentes ressources dans leur engagement religieux pour former un ensemble cohérent et complémentaire, ce que nous avons vu à travers les pratiques multiples relevant du bricolage. L'enrichissement qu'elles puisent dans la diversité de leurs ressources culturelles leur permet d'approfondir ou de compléter leur développement réflexif, émotionnel et corporel.

Incorporant l'esthétique bouddhiste rituelle et artistique, les pratiquants traduisent également leurs moyens financiers et leur goût distinctif. Tout en masquant les objets matériels du religieux-vécu bouddhiste de l'espace public ou en adoptant des stratégies de dissimulation, les pratiquants bénéficient d'une position culturelle et matérielle privilégiée qui permet de rendre invisible leur bouddhisme dans l'espace public et de lui conférer un caractère secret. Disposant de compétences culturelles, les pratiquants des classes moyennes peuvent choisir plus facilement un religieux marqué par l'exotisme – et le percevoir comme une option religieuse plausible – en l'esthétisant et en esthétisant même ce choix par le recours au vocabulaire du goût.

Le style de vie bouddhiste propose en fin de compte des valeurs plutôt associées aux représentations des classes moyennes telles que la réflexivité émotionnelle ou l'authenticité psychologique, qu'elles peuvent plus facilement développer ou intégrer dans des formes socialement acceptables comme le bien-être, le progrès du soi discipliné et la liberté. Ces valeurs bouddhistes sont en même temps respectées dans la culture ambiante au point que les pratiquants des classes moyennes peuvent les capitaliser en matière économique.

Ce rôle des classes moyennes dans la construction du style de vie bouddhiste de notre étude ne veut cependant pas dire que l'appartenance sociale à cette classe est la condition nécessaire pour l'engagement bouddhiste, les valeurs, les pratiques et les représentations bouddhistes pouvant aussi être adoptées par les classes populaires. Néanmoins, ce sont surtout les pratiquants des classes moyennes qui disposent des possibilités d'accroître leur capital économique en pratiquant le bouddhisme, du fait de leur position déjà privilégiée dans la sphère professionnelle.

Par ailleurs, les pratiquants des classes populaires semblent interpréter différemment les éléments du style de vie bouddhiste. Bien qu'ils aient été moins centraux dans notre

travail empirique, nous pouvons dégager quand même quelques pistes de réflexions qui sont apparues. Concernant leur approche pragmatique du bouddhisme, ils cherchent à réunir les conditions matérielles et sociales pour en tirer avantage ou rompre avec un certain isolement. Leurs pratiques esthétiques peuvent tendre davantage vers une simplicité subie ou une décoration grandiose et chargée. Leur stratégie d'évitement de la stigmatisation par une esthétisation de soi dans l'espace public peut donc plutôt se comprendre comme un moyen de ne pas creuser une situation sociale déjà moins favorisée.

2.3. La culture de consommation

La culture de consommation entretient de nombreux points communs avec le style de vie bouddhiste que nous avons étudié. Il n'est donc pas pour nous question de déplorer une déformation du religieux authentique par la culture de consommation.

Si les organisations bouddhistes positionnent l'individu au centre de leur fonctionnement, la raison n'en est pas simplement l'individualisation comme processus central de la modernité tardive. Cette centration relève également d'un tournant organisationnel plus étendu, qui est davantage étudié dans le domaine de la production économique, et de la centralité de l'individu dans la culture de consommation. C'est pourquoi nous caractérisons ce fonctionnement comme une logique de service. Elle concerne autant les espaces bouddhistes – à la recherche de confort et d'une présentation matérielle plaisante – que les activités destinées à fournir des ressources de qualité adaptées notamment aux trajectoires individuelles dans le bouddhisme et, dans une moindre mesure, à la situation familiale. Dans la même logique, les organisations prennent en considération le possible refus et délèguent à l'individu, supposé libre, la responsabilité de la démarche de mobilisation de ces ressources.

Par ailleurs, la sécularisation de la société et la laïcisation de l'État sont aussi à prendre en compte pour comprendre le fonctionnement, notamment financier, des organisations bouddhistes. Pénétrant sur le marché, elles adoptent une politique tarifaire et soutiennent même l'esprit d'entreprise à la recherche du profit. Cette empreinte commerciale ne permet pas pour autant de les identifier à des entreprises, et cela d'autant moins qu'elles dépendent de façon substantielle de dons monétaires et non monétaires.

Dans son ensemble, l'expérience religieuse individuelle du bouddhisme dans la culture de consommation se structure autour de l'identité qui en constitue l'élément central. Ses différentes conceptions de l'identité (institutionnelle et religieuse, psychologisée, essentielle, trajectoire) sont toutes présentes dans les discours des pratiquants bouddhistes,

avec un poids cependant plus faible pour celui d'identité institutionnelle de converti. Pour maintenir sa cohérence, l'identité des pratiquants bouddhistes se développe dans un modèle culturel de style de vie proposé par la culture de consommation.

De plus, différents aspects de ce modèle culturel bouddhiste ont des points de convergence avec des pratiques, des représentations et des valeurs prônées par la culture de consommation. C'est le cas des pratiques rituelles qui peuvent être rapprochées des pratiques corporelles typiques de la culture de consommation comme le fitness ou la méditation de pleine conscience. Avec les pratiques rituelles bouddhistes, elles partagent des valeurs communes de réflexivité, de bonheur, d'authenticité, de progrès, de discipline, ou encore la place cruciale de l'expérience et du corps performant.

Quant aux communautés bouddhistes, elles ne sont pas isolées des formes de sociabilité propres à la culture de consommation. Proches des formes collectives commerciales – comme celles des clubs de fitness – en raison de la financiarisation des activités, elles possèdent d'autres caractéristiques qui lui sont liées telle que la sociabilité autour d'une activité commune, émotionnelle, choisie volontairement, localisée dans des espaces dédiés, avec des liens de solidarité, tout en conservant des relations hiérarchiques. Traduisant également une forme de sociabilité minoritaire qui n'engage pas nécessairement sur la durée, elles se rapprochent ainsi des néo-tribus dont l'exemple est représenté par la sociabilité musicale du hip-hop.

Conçus comme des guides pratiques et psychologiques au quotidien, les livres bouddhistes s'adaptent au format du développement personnel bien connu de la culture de consommation. Les pratiquants s'en servent de la même manière pour trouver des réponses concrètes à leurs interrogations et pour poursuivre l'amélioration psychologique de soi grâce à la médiation d'experts.

En ce qui concerne les représentations bouddhistes que nous avons étudiées, notamment sous l'angle des croyances, des rapprochements avec les représentations typiques de la culture de consommation peuvent également être effectués, s'agissant aussi bien des représentations non définies de festivals artistiques comme le *Burning Man*, que de celles propagées par le « *branding* ». Ces trois formes de représentations accentuent le choix individuel de les adopter, l'expérience, la réflexivité, l'authenticité, l'individualité, l'identité, l'efficacité, ou encore le progrès psychologique.

En recourant au vocabulaire du plaisir et du goût dans le processus de l'adhésion au bouddhisme et en transformant son caractère exotique en esthétique, les pratiquants suivent le tournant de l'esthétisation de la façon de vivre, propre à la culture de consommation. De plus, en mobilisant toutes les dimensions sensorielles de leur corps, ils vivent la religiosité bouddhiste comme une incorporation des régimes esthétiques. Les pratiquants bouddhistes

donnent ainsi un nouveau sens à la stylisation de la vie dans la culture de consommation, au-delà de la mode qui en est la modalité la plus courante.

L'idée de la responsabilité individuelle domine autant l'éthique bouddhiste que celle propagée par la culture de consommation, les deux traduisant une anthropologie néolibérale. Si l'action caritative passe par la contribution au développement psychologique d'autrui ou par une démarche de don ciblée à la population qui intéresse l'individu, la perception du changement social conçoit le social de façon psychologisée sans remettre en question les inégalités sociales, et en s'alignant une nouvelle fois sur le discours néolibéral. De la même manière, l'accent mis sur la consommation éthique ne permet pas de critique sociale du système capitaliste consumériste, et suit de nouvelles formes de consommation qui encouragent son propre développement.

De nombreuses valeurs centrales du style de vie bouddhiste telles que les émotions, la réflexivité, le bien-être, la liberté, l'authenticité se retrouvent directement dans les analyses de la culture de consommation. Associées aux valeurs de progrès ou de pragmatisme, elles s'alignent sur ce contexte particulier pour privilégier la flexibilité et l'efficacité, en cohérence avec la vision néolibérale de l'individu responsable et autonome, et en étant encouragées par l'idéologie néolibérale au bénéfice des intérêts capitalistes. Il est illusoire de considérer la culture de consommation comme étant privée du religieux : celui-ci s'y développe, dans des formes sans doute moins institutionnelles, éventuellement à travers la culture populaire et médiatique.

Au contraire d'une approche comme celle de Roy¹, qui sous-entend que le bouddhisme circule comme un pur religieux, il apparaît que la religiosité bouddhiste n'est pas déconnectée de son contexte. Elle se rapporte au contexte de la culture de consommation.

2.4. Le style de vie conformiste, marginal, alternatif et distinctif

En nous appuyant sur le contenu des données que nous venons de rappeler, il n'est plus possible de présenter le bouddhisme comme une solution à la culture de consommation². Au contraire, il est conforme aux principes de cette culture.

De manière cohérente avec ce constat et du point de vue de leur insertion sociale, les pratiquants bouddhistes ne vivent que rarement à la marge de la société en raison d'une situation financière trop précaire ou d'un choix de vie monastique. Disposant pour la plupart

¹ O. ROY, *op. cit.*

² Cf. T. LORENTZ, *op. cit.*

d'entre eux d'une situation matérielle plutôt confortable, ils poursuivent des carrières professionnelles.

Nous avons cependant constaté à plusieurs reprises que les pratiquants peuvent associer un caractère marginal à leur religiosité. C'est souvent leur entourage qui leur renvoie une image stigmatisante ou marginalisante par rapport à plusieurs aspects de leur engagement bouddhiste. On les accuse de fanatisme religieux pour la pratique rituelle étrange, de sectarisme pour leur sociabilité, d'irrationalité ou d'hétérodoxie pour leurs croyances. On leur impose les attitudes à adopter tout en les considérant d'une trop grande passivité.

En réponse à cette image négative qu'on porte souvent sur eux, les pratiquants préfèrent se positionner dans une démarche positive. Parlant du religieux contemporain, Gauthier formule ce positionnement positif de la manière suivante :

« Ceux qui sont plus activement religieux, que ce soit dans des cadres traditionnels ou non (groupes de prière, milieu holistique, spiritisme, yoga, wicca, etc.), vivent cette marginalité non pas comme une blessure ou une tare, mais au contraire comme le gage de l'efficacité symbolique et de l'authenticité de leurs pratiques et de leurs croyances¹. »

Pour les pratiquants bouddhistes, il faut encore souligner qu'ils font davantage preuve de stratégies pour éviter la marginalisation, en dissimulant ou en tenant secrète leur identité religieuse, en modérant les compétences bouddhistes, ou encore en s'autopositionnant en tant qu'alternatifs. De fait, ils soulignent activement le statut minoritaire du bouddhisme et la spécificité du bouddhisme (dans ses pratiques, ses représentations et ses valeurs) par rapport à la société ambiante, nationale ou globalisée telle que la société de consommation. Ils s'opposent au bonheur narcissique, à l'individualisme, à la violence, au matérialisme, au dualisme, au christianisme et à la sécularisation, en proposant une éthique authentique, des collectifs, le développement psychologique, le regard holiste de l'individu et un style de vie religieux.

Il est donc possible d'interroger cette posture comme si elle était marquée par la position de classe à travers laquelle les classes moyennes s'approprient l'image d'innovation², incarnée par les créateurs culturels³, par opposition à l'image conformiste souvent attribuée aux classes populaires⁴.

Inséré dans l'ensemble plus étendu des rapports sociaux de classes, il est aussi possible de comprendre le caractère distinctif du style de vie bouddhiste. Accessible aux personnes dotées de ressources sociales, culturelles et financières, il est adapté aux classes moyennes pour se distinguer à la fois des autres classes sociales, dans une recherche de

¹ F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 98.

² P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 356 ; D. BROOKS, *op. cit.*, p. 75, 259.

³ P. H. RAY – S. R. ANDERSON, *op. cit.*

⁴ P. BOURDIEU, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 443.

classement théorisée par Bourdieu, mais aussi pour préserver ou acquérir le pouvoir sans s'attaquer ni aux inégalités ni aux exploitations. C'est ainsi un style de vie distinctif des classes moyennes rivalisant avec d'autres pour leurs ressources culturelles. Les pratiquants des classes populaires transgressent leurs appartenances sociales, tandis que ceux des classes moyennes les affirment et les renforcent. Nous pouvons de cette façon observer comment la religion participe, au même titre que d'autres phénomènes culturels, au renforcement de la structure sociale inégalitaire.

En mettant l'accent dans notre analyse sur le contexte culturel et les rapports sociaux de classes, et en gardant au second plan le contexte historique du bouddhisme de convertis et la comparaison avec ses réalités asiatiques, nous n'avons pas cherché à remettre en question ces aspects dans la recherche sur le bouddhisme en Europe¹. Il nous a tout simplement paru plus important de privilégier le contexte social européen.

3. La recomposition du religieux

Avant tout structurelles, nos analyses ne devraient toutefois pas effacer notre vision de la diversité des trajectoires individuelles qui caractérise les appropriations individuelles du style de vie bouddhiste car, en dernier lieu, le style de vie bouddhiste et ses adoptions individuelles reflètent l'individualisation du religieux dans le cadre de sa recomposition contemporaine.

Rappelons que la désinstitutionnalisation et l'individualisation du croire ont été des éléments théoriques qui ont guidé le début de notre enquête. Notre analyse montre cependant que ces théorisations sont insuffisantes. Les présupposés de l'affaiblissement organisationnel avec le traitement idéal-typique d'Églises et de sectes et de la décomposition et la recomposition du croire typifiées dans les figures du pèlerin et du converti ne procurent pas un cadre théorique suffisamment adapté. De plus, notre comparaison avec les données issues du travail de Gauthier² sur la recomposition du religieux nous guide davantage à adopter son point de vue sur la stabilisation du paysage religieux recomposé.

En prenant le bouddhisme en tant qu'exemple de la recomposition du religieux, il est possible de constater que le religieux ne disparaît pas dans la modernité tardive, mais

¹ À titre d'exemple, c'est l'étude de la *Śrīmaladevisūtra* (*Lion's Roar of Queen Śrīmālā* (*The*). *A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*. Translated, with introduction and notes by A. Wayman – H. Wayman, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990) sur la *tathāgathagarbha* (en français : nature de bouddha) qui nous a convaincu en définitive qu'il existe bel et bien un important déplacement de sens entre ce concept dans les discours des pratiquants et sa version textuelle, et que le meilleur moyen pour l'analyser est l'étude du soi moderne des classes moyennes et de la place de l'identité dans la culture de consommation.

² F. GAUTHIER, « Primat de l'authenticité... », *op. cit.*, p. 94-95.

change de formes et de contenus. Ainsi, au niveau organisationnel, nous assistons à la construction d'organisations associatives avec des adhérents volontaires et temporaires auxquels les formations religieuses proposent toutes sortes de ressources accessibles à la demande individuelle et configurées pour répondre aux besoins individuels.

Pour l'individu pratiquant, la recomposition comme réponse à l'individualisation du religieux se traduit par la construction personnelle de son identité. Cette dernière prend la forme d'un itinéraire de sens en tant qu'identité religieuse subjective dans le cadre du modèle culturel du style de vie. Il peut de cette façon, s'approprier différentes dimensions contenues dans le style de vie bouddhiste et les approfondir à son gré en fonction de sa situation personnelle et de son vécu : pratique religieuse, vie collective, croyances, considérations esthétiques, conduites éthiques et valeurs partagées. Lors de son incorporation, le bricolage, surtout avec d'autres éléments structurellement proches, n'est pas exclu en tant que processus propre à l'individualisation du religieux. Il existe ainsi une multiplicité de styles de vie des pratiquants bouddhistes qui se rapprochent plus ou moins étroitement du style de vie que nous avons étudié.

En ce qui concerne le contenu de la recomposition du religieux, vu à travers l'exemple du bouddhisme, il convient de constater l'importance de la pratique religieuse qui dépasse la dichotomie action/contemplation. C'est l'expérience qui domine ainsi le religieux-vécu. Les croyances passent au second plan. L'individualisation se traduit par la domination des questions identitaires et celles se rapportant à la façon de vivre sans apporter l'atomisation. L'expérience collective vient l'accompagner.

L'intérêt pour le religieux revêt une forme intramondaine. Cette mondianisation se caractérise par une approche pragmatique du religieux dont les traces sont à chercher dans la vie quotidienne. Le corollaire de cette transformation est la recherche du bonheur sous toutes ses formes.

Cette recomposition du religieux à l'échelle des organisations et du vécu subjectif traverse également les cadres nationaux. S'il nous a été possible de la constater conjointement pour la France et la République tchèque, ce n'est pas seulement à cause du processus de la sécularisation, dont les processus dans ces deux pays sont proches, mais également grâce à la présence du fond culturel de la culture de consommation et de son déploiement au sein des classes moyennes, bien représentées dans les deux pays.

Le cadre que nous avons proposé, centré sur le style de vie et son articulation avec la culture de consommation, n'épuise évidemment pas la compréhension ou l'analyse du

bouddhisme étudié. Les rapports sociaux de sexe¹ ou les pratiques non-bouddhistes des pratiquants – pour leurs loisirs ou leur travail –, pour ne citer que deux exemples, sont autant de dimensions complémentaires de l'expérience des pratiquants bouddhistes qui en éclairent aussi les modalités. Cependant, l'approche et le travail empirique développés ici permettent d'en cerner une des logiques déterminantes : l'imbrication et l'adéquation entre une pratique bouddhiste que ses pratiquants vivent comme alternative ou marginale et son contexte culturel et social contemporain, centré sur une logique de consommation qui leur en semble pourtant bien éloignée.

¹ Nous avons souligné à plusieurs reprises le caractère normatif de l'incorporation du bouddhisme qui semble de ne pas remettre en cause les représentations traditionnellement associées aux femmes (cf. C. DONNET, « Des féminités pieuses et la calcification des normes de genre », *Cahiers du genre* 57/2 [2014], p. 183-201). D'autres chercheurs proposent d'étudier au contraire le processus d'émancipation de ces normes et leur subversion (E. SOINTU –L. WOODHEAD, *op. cit.*).

Glossaire

Ce glossaire a pour le but d'expliquer le sens des principaux termes bouddhistes qui apparaissent dans la thèse. Les principales ressources mobilisées, en plus des auteurs déjà cités tout au long de la thèse, ont été les suivantes :

P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2006².

D. KEOWN, *Dictionary of Buddhism*. Contributors S. Hodge, C. Jones, P. Tinti, New York, Oxford University Press, 2004.

Bodhicitta (en français : Esprit d'Éveil) – état d'esprit d'un *bodhisattva*, désigne autant l'état d'esprit qui vise l'éveil que l'esprit éveillé. En prenant les vœux, le *bodhisattva* engendre la pensée d'Éveil.

Bodhisattva (en sanskrit, en japonais : *bosatsu*, en français : être d'Éveil) – personne pleine de compassion, résolue d'atteindre l'Éveil (en sanskrit : *bodhi*) pour le bonheur de tous les êtres. Ainsi, elle a choisi de suivre le chemin de *bodhisattva*. Dans le bouddhisme zen, le titre est officiellement attribué aux personnes ayant passé par la cérémonie de la prise de refuge.

Bouddha (en sanskrit : *buddha*, en français : Éveillé) – titre de la personne, attribué à différentes et rares personnes dans l'histoire qui sont parvenues à l'Éveil (en sanskrit : *bodhi*) en s'éveillant à la réalité telle qu'elle est. Le Bouddha historique est Siddhārta Gautama et qui a vécu vers le IV^e siècle avant J.-C. Selon le récit classique, il est né prince d'un royaume indien. Après avoir découvert la vieillesse, la maladie, la mort, il se rend compte de l'impermanence de l'existence humaine et de la souffrance comme son caractère intrinsèque. Il décide de quitter le palais et abandonne la vie de laïc pour devenir un moine errant ascétique (en sanskrit : *śramaṇa*). Plongé en méditation sous un arbre, il atteint l'éveil (en sanskrit : *bodhi*) à la suite duquel il se met à transmettre un enseignement (en sanskrit : *dharma*). Il est mort à l'âge de quatre-vingts ans.

Daimoku (en japonais) – formule d'hommage au *Sūtra du lotus* (en japonais : *Myōhō Renge Kyō*). L'invocation de *Namu Myōhō Renge Kyō* a été reprise par la *Sōka-gakkai*. Il s'agit d'un mantra (voir *mantra*).

Dalaï-lama (en tibétain : *ta-la'i bla-ma*, en français : Maître Océan [de sagesse]) – titre honorifique donné par l'empereur mongol au maître de l'école *Guélougpa* du bouddhisme tibétain au XV^e siècle. Ils dirigeaient politiquement le Tibet depuis le XVII^e siècle jusqu'au

XXe siècle. Sa réincarnation actuelle Tendzin Gyatso (1935-), le XIVe Dalaï-lama, vit en exil en Inde et a été prix Nobel de la Paix de 1989.

Dharma (en sanskrit) – enseignement du Bouddha, supposé décrire le monde tel qu'il est.

Dōjō (en japonais, en français : aire d'Éveil) – lieu de pratique dans le bouddhisme sino-japonais, salle de méditation dans le bouddhisme en Occident.

Éveil (en sanskrit : *bodhi*) – voir *Bodhisattva*, *Bouddha*

Gongyō (en japonais) – pratique quotidienne de la récitation de la formule incantatoire (*daimoku*) avec des extraits du deuxième et du seizième chapitre du *Sūtra du lotus*.

Gosho (en japonais) – ensemble des traités de Nichiren.

Guélougpa (en tibétain : *dGe-lugs-pa*) – école fondée au XVe siècle par Tsongkhapa (1357-1419). Elle se caractérise schématiquement par l'accent sur la discipline monastique, l'étude et la méditation. La plus grande école du bouddhisme tibétain à qui appartient le dalaï-lama.

Gohonzon/honzon (en japonais) – *maṇḍala* qui fait l'objet de culte dans le bouddhisme de Nichiren et de la *Sōka-gakkai*. C'est une calligraphie. Voir pour sa réception la notion de prise de refuge.

Gompa (en tibétain : *dgon pa*, en sanskrit : *vihāra*, en français : lieu de séjour) – monastère isolé au Tibet, un lieu de pratique ou le sanctuaire dans un lieu de pratique en Occident.

Ichinen-sanzen (en français : une pensée, trois mille [*dharma*]) – théorie selon laquelle le Bouddha interpénètre l'univers. Elle postule le fait qu'un esprit contient d'une manière latente l'univers entier.

Karma (en sanskrit : *karman*, en français : action, acte) – enseignement éthique selon lequel les actes intentionnels corporels, mentaux et ceux de parole produisent les conséquences auxquelles il est impossible d'échapper. Il est lié à l'enseignement sur la réincarnation.

Karmapa (en tibétain) – titre du dirigeant de la branche *Karma kagyū* de l'école du bouddhisme tibétain *Kagyūpa*. Le XVIe Karmapa était Rangjung Rigpai Dordjé (1924-1981). Sa réincarnation actuelle fait l'objet d'une controverse puisque deux garçons ont été intronisés comme XVIIe Karmapa. Il s'agit d'Orgyen Trinlé Dorjé (1985-) et de Thayé Dorjé (1983-).

Kagyūpa (en tibétain : *bKa'-brgyud-pa*) – école bouddhiste qui retrace ces origines au Xe siècle et notamment chez Marpa (1012-1097) et son disciple Milarepa (1040-1123). Elle met au centre la relation entre le maître et le disciple. Deux de ses quatre grandes sous-écoles sont la *Karma kagyū* et *Shangpa kagyū*.

Mahāmudrā (en sanskrit, en français : Grand Sceau, Grand Symbole) – désigne différentes sortes de pratiques, centrales pour l'école *Karma kagyū*, visant la réalisation de la vacuité (en sanskrit : *śūnyatā*) de tous les phénomènes.

Mahāyāna (en sanskrit) – courant bouddhiste qui émerge à partir du IV^e siècle pour se solidifier au fil des siècles en opposition à d'autres formes du bouddhisme. Il est typique pour ce courant bouddhiste d'accentuer le concept de compassion, l'esprit éveillé né de la compassion pour tous les êtres (en sanskrit : *bodhicitta*). Son idéal représente la personne pleine de la compassion et résolue d'atteindre l'éveil pour le bonheur de tous les êtres (en sanskrit : *bodhisattva*).

Mālā (en sanskrit, en japonais : *juzu*, en français : rosaire ou guirlande) – série de perles, en général au nombre de 108, attachées le long d'un fil, et qui sert durant la pratique bouddhiste pour compter les *mantras* ou les prières.

Maṇḍala (en sanskrit, en français : centre, contenu intérieur) – image symbolique sous la forme d'un cercle ou d'un diagramme, utilisé durant les pratiques comme représentations des bouddhas.

Mantra – formule magique, invocation, syllabe ou mot sacré. En général, l'expression s'utilise pour un mot ou une phrase d'une force magique ou divine. Dans le bouddhisme de Nichiren, le *daimoku* est un mantra : *Namu Myōhō Renge Kyō*. C'est aussi pour le culte d'Avalokiteśvara : *Oṃ maṇi padme hūṃ*.

Namu Myōhō Renge Kyō (en français : Hommage au *Sūtra du lotus* du *Dharma* merveilleux) – mantra récité dans le bouddhisme de Nichiren, supposée contenir le *dharma* entier.

Nichiren – moine bouddhiste du XIII^{ème} siècle. La *Sōka-gakkai* se réclame de son bouddhisme.

Nichiren-shoshū (en français : la Véritable école de Nichiren) – école monastique du bouddhisme japonais ayant ses origines auprès d'un disciple de Nichiren. La *Sōka-gakkai* en a été sa partie laïque jusqu'au moment où elle en a été excommuniée en 1991.

Nirvāṇa (en sanskrit) – but suprême du chemin bouddhiste désignant l'extinction de désirs, de haine et d'ignorance, un état de paix et de la délivrance du *saṃsāra* comme cycle des existences conditionnées.

Ngöndro (en tibétain : *thun-mong ma-yinpa'i sngon-'gro*, en français : exercices fondamentaux ou pratiques préliminaires) – type de pratiques bouddhistes dans le bouddhisme tibétain qu'il faut entreprendre avant de se lancer dans les pratiques principales : contemplation des quatre pensées qui détournent du *saṃsāra*, refuge, *bodhicitta*, purification de Vajrasattva, offrande du *maṇḍala* et *guruyoga*.

Paix mondiale (en japonais : *kōsen-rufu*) – phase finale des révolutions humaines individuelles.

Prise de refuge – cérémonie dans laquelle l'individu prend refuge (point d'appui ou protection) dans trois joyaux du bouddhisme (en sanskrit : *triratna*) : le Bouddha, le *Dharma* et la *Śaṅgha*. Dans le bouddhisme tibétain, on ajoute le maître. En trouvant la

protection, il s'agit d'accepter la valeur de ces trois bijoux et le comportement conforme. Elle est considérée traditionnellement comme l'affirmation de l'adhésion au bouddhisme. Dans le bouddhisme de la *Sōka-gakkai*, il s'agit de la cérémonie de l'obtention de l'objet de culte (en japonais : *gohonzon*). Dans le bouddhisme zen (en japonais : *jukai*, en français : recevoir les préceptes), le pratiquant se procure pour l'occasion un vêtement particulier qu'il porte autour le cou (en japonais : *rakusu*).

Rakusu (en japonais) – voir prise de refuge.

Réincarnation – terme qui désigne couramment et de façon inadéquate l'enseignement bouddhiste sur la renaissance. Puisque l'enseignement bouddhiste conceptualise la non-existence de soi (en sanskrit : *anātman*), il s'agit davantage de saisir une conception dynamique et changeante de la continuité individuelle d'une vie à l'autre. Il est également utilisé pour nommer le système de *tülku* (en tibétain : *sprul-sku*) : émanations comme renaissance de maîtres et manifestations des qualités d'un bouddha ou d'un bodhisattva.

Révolution humaine (en japonais : *ningei-kakumei*) – aboutissement du processus de la création des valeurs lors duquel la personne transforme son *karma*. Voir aussi paix mondiale.

Śamatha (en sanskrit, en tibétain : *zhi-gnas*) – pratique de quiétude mentale, à savoir la méditation qui consiste à calmer l'esprit grâce à la concentration sur un objet de méditation.

Saṅgha (en sanskrit, en français : communauté) – communauté bouddhiste, notamment les personnes qui ont été ordonnées moines ou nonnes.

Sensei (en français : maître) – appellation la plus courante de Daisaku Ikeda, président de la *Sōka-gakkai internationale*, qui est considéré par tous les pratiquants comme leur maître religieux.

Shakubuku (en japonais) – moyen de propagation du bouddhisme qui réfute l'appartenance d'une personne à un enseignement et lui montre le vrai enseignement, en occurrence le bouddhisme de Nichiren.

Sūtra du lotus (en sanskrit : *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, en japonais : *Hokkekyō*) – texte de base pour Nichiren et pour la *Sōka-gakkai*. Il s'agit d'un *sūtra* (texte avec les paroles du Bouddha) du bouddhisme *mahāyāna* qui est censé relever la vraie nature de toutes les choses et celle du Bouddha.

Sūtra du cœur (en sanskrit : *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, en japonais : *Hannya haramita shingyō*) – le plus court et le plus populaire des *sūtras* du bouddhisme *mahāyāna* sur la vacuité du soi et de tous les phénomènes. Récité notamment dans le bouddhisme zen.

Stūpa (en sanskrit, en tibétain : *mchod-rten*, en français : chignon, support d'offrande) – monument religieux qui contient des reliques. Il est consacré et devient de site de pèlerinage et l'objet de donations, détenant un pouvoir immense.

Tathāgatagarbha (en français : embryon du Tathāgata [du Bouddha]) – nature du Bouddha présente dans tous les êtres d’après toutes les écoles du bouddhisme *mahāyāna*. Il s’agit d’une sorte de potentiel interne de l’Éveil.

Thangka (en tibétain : *thang-ka*) – peinture religieuse dans le bouddhisme tibétain, traditionnellement sur toile et encadrée de pièces de brocart. Une déité est souvent en son centre.

Theravāda (en pāli) – branche du bouddhisme pratiquée principalement dans le Sud-Est asiatique dans des pays comme le Sri Lanka. Il s’appuie sur des textes en *pāli*. Elle se veut la plus proche du bouddhisme ancien.

Tülku – voir réincarnation.

Vajra (en sanskrit, en tibétain : *rdo-rje*) – instrument rituel sous la forme d’une foudre symbolisant les moyens à la disposition des êtres pour atteindre l’éveil et accompagné d’une clochette, symbole de la vacuité.

Vipaśyanā (en sanskrit, en tibétain : *lhag-mthong*, en français : vue profonde) – méditation dans laquelle l’esprit vigilant reconnaît la vraie nature de tous les phénomènes.

Zadankai – réunion de discussion mensuelle de la *Sōka-gakkai*. Elle se déroule au domicile d’un pratiquant.

Zazen (en français : méditation assise) – méditation assise et silencieuse dans le bouddhisme zen, sans objet ni fixation sur aucun contenu mental. Elle est supposée être sans but.

Zen (en japonais) – version japonaise du Chan chinois, abréviation de *Zenna*, transcription sino-japonaise du terme chinois *Chan-na* (en sanskrit : *dhyāna*), l’état de la méditation.

Zen sōtō (en japonais) – école du bouddhisme zen. Au IX^e siècle en Chine naissent deux écoles : la *Ts’ao-tong* propage la méditation en position assise et silencieuse (en japonais : *zazen*) pour atteindre l’éveil contrairement à l’école *Linji* qui développe plutôt la tradition d’une courte histoire ou d’un dialogue succinct à méditer (en japonais : *kōan*). Ces deux écoles donnent les écoles *Sōtō* et *Rinzai* au Japon.

Bibliographie sélective

1. Ouvrages et contributions à des collectifs de recherche

ABBEY, R., *Charles Taylor*, Princeton – Oxford, Princeton University Press (Philosophy now), 2000.

ADAM, B., *Time*, Cambridge – Malden, Polity (Key concepts), 2006.

ALBERTO, T. – COMBEMALE, P., *Comprendre l'entreprise. Théorie, gestion, relations sociales*, Paris, Armand Colin (Cursus – Économie), 2010⁵.

ALDRIDGE, A., *Consumption*, Cambridge, Polity (Key concepts), 2003.

ALTGLAS, V., *Le nouvel hindouisme occidental*, Paris, CNRS Éditions (CNRS Sociologie), 2005.

ALTGLAS, V., « Indian Gurus and the Quest for Self-Perfection Among the Educated Middle class », dans J. STOLZ (dir.), *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*, Bern, Peter Lang, 2008, p. 211-234.

ALTGLAS, V. « French Cult Controversy at the Turn of the New Millennium. Escalation, Dissensions and New Forms of Mobilisations across the Battlefield », dans E. BARKER (dir.), *The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford*, Farnham – Burlington, Ashgate, 2010, p. 55-68.

ALAMI, S. – DESJEUX, D. – GARABUAU-MOUSSAOUI, I., *Les méthodes qualitatives*, Paris, PUF (Que sais-je ? Les points des connaissances actuelles, 2591), 2009.

ALEKSANDROV, B., *Současný Tibet* (přel. z ruštiny M. Čapek), Prague, Orbis (Časové otázky), 1950.

AMIT, V., « Reconceptualizing Community », dans V. AMIT (dir.), *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*, London – New York, Routledge, 2002, p. 1-20.

AMMERMAN, N. T., « Introduction. Observing Religious Modern Lives », dans N. T. AMMERMAN (dir.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 3-18.

AMMERMAN, N. T., « Congregations. Local, Social, and Religious », dans P. B. CLARKE (dir.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Handbook Series), 2011, p. 562-580.

AMMERMAN, N. T., *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*, New York, Oxford University Press, 2014.

AMMERMAN, N. T. – FARNSLEY II, A. E. – ADAMS, T. *et al.*, *Congregation and Community*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1997.

AMMERMAN, N. T. – CARROLL, J. W. – DUDLEY, C. S. *et al.* (dir.), *Studying Congregations. A New Handbook*, Nashville, Abingdon Press, 1998.

APPADURAI, A., « Introduction. Commodities and the Politics of Value », dans A. APPADURAI (dir.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 3-63.

ARCHER, M. S., *Making our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

ARNAL, W. E., « Definition », dans W. BRAUN – R. T. MCCUTCHEON (dir.), *Guide to the Study of Religion*, Cassell, London – New York, 2000, p. 21-34.

ARVIDSSON, A., *Brands. Meaning and Value in Media Culture*, London – New York, Routledge, 2006.

ASTRUC, L., *L'art de la fausse générosité. La Fondation Bill et Melinda Gates : récit d'investigation*, Arles, Actes Sud, 2019.

ATKIN, D., *The Culting of Brands. When Customers Become True Belivers*, New York, Portfolio, 2004.

AUPERS, S. – HOUTMAN, D., « Beyond the Spiritual Supermarket. The Social and Public Significance of New Age Spirituality », dans A. AUPERS – D. HOUTMAN (dir.), *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden, Brill (International Studies in Religion and Society, 12), 2010, p. 135-160.

AUTHIER, J.-Y. – COLLET, A. – GIRAUD, C. *et al.*, « Introduction », dans J.-Y. AUTHIER – A. COLLET – C. GIRAUD *et al.* (dir.), *Les bobos n'existent pas*, Lyon, Presses universitaires de Lyon (Sociologie urbaine), 2018, p. 7-16.

AVANZA, M., « Comment faire l'ethnographie quand on n'aime pas "ses indigènes" ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe », dans D. FASSIN – A. BENZA (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte (Bibliothèque de l'Iris), 2008, p. 41-58.

BADINER, A. H. (dir.), *Mindfulness in the Marketplace. Compassionate Responses to Consumerism*, Berkeley, Parallax Press, 2002.

BALLE, C., *Sociologie des organisations*, Paris, PUF (Que sais-je, 2499), 2009⁸.

BARBIER, F., *Histoire des médias. De Diderot à internet*, Paris, Armand Colin (Collection U. Histoire), 2009³.

BARKER, E., *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London, HMSO, 1989.

BARRAL I ALTET, X., *Histoire de l'art*, Paris, PUF (Que sais-je ? Art, 2473), 2013⁸.

BARSALOU, L. W. – WIEMER-HASTINGS, K., « Situating Abstract Concepts », dans D. PECHER – R. A. ZWAAN (dir.), *Grounding Cognition. The Role of Perception and Action in Memory, Language, and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 129-163.

BARTOVA, Z., *La Sōka-gakkai France comme l'exemple d'une implantation de la Sōka-gakkai en Europe*, Mémoire de Master 2, Université de Strasbourg, 2010.

BASTIAN, J.-P., « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », dans J.-P. BASTIAN – F. CHAMPION – K. ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris – Montréal – Budapest [etc.], L'Harmattan (Religion & sciences humaines), 2001, p. 99-111.

BASTIAN, J.-P., « Introduction », dans J.-P. BASTIAN (dir.), *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Bern – Berlin – Bruxelles [etc.], Peter Lang, 2007, p. 1-5.

BASTIAN, J.-P. (dir.), *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Bern – Berlin – Bruxelles [etc.], Peter Lang, 2007.

BASTIAN, J.-P., « Pour une redéfinition du concept de minorité religieuse dans l'Europe contemporaine », dans J.-P. BASTIAN – F. MESSNER (dir.), *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, Paris, PUF, 2007, p. 63-73.

BASTIAN, J.-P. – CHAMPION, F. – ROUSSELET, C., « La globalisation du religieux. Diversité des questionnements et des enjeux », dans J.-P. BASTIAN – F. CHAMPION – C. ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan (Religion & sciences humaines), 2001, p. 9-18.

BASTIAN, J.-P., – CHAMPION, F. – ROUSSELET, K. (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris – Montréal – Budapest [etc.], L'Harmattan (Religion & sciences humaines), 2001.

BASTIAN, J.-P., – MESSNER, F. (dir.), *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

BATCHELOR, S., *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley, Parallax Press, 1994.

BAUBEROT, J., *L'histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF (Que sais-je, 3571), 2007⁴.

BAUDRILLARD, J., *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*. Préface de J. P. Mayer, Paris, Gallimard (Collections Idées, 316), 1970.

BAUMAN, Z., *The Individualized Society*, Cambridge, Polity – Oxford – Malden (Mass.), Blackwell, 2001.

BAUMAN, Z., *Consuming Life*, Cambridge – Malden, Polity, 2007.

BAUMAN, Z. – MAY, T., *Thinking Sociologically*, Oxford – Malden, Blackwell Publishers, 2001².

BAUMANN, M., « Buddhism in Europe. Past, Present, Prospects », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley, University of California Press, 2002, p. 85-105.

BAUMANN, M., « Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley, University of California Press, 2002, p. 51-65.

BAUMANN, M., « Shangri-La, Diaspora und Globalisierung. Tibetischer Buddhismus weltweit », dans W. KÖPKE – B. SCHMELZ (dir.), *Die Welt des tibetischen Buddhismus*, Hamburg, Museum für Völkerkunde (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg. Neue Folge, 36), 2005, p. 357-388.

BAUMANN, M. – PREBISH, C. S., « Paying Homage to the Buddha in the West », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002, p. 1-13.

BAZIN, H., *La culture hip-hop*, Paris, Desclée de Brouwer (Habiter), 1997.

BEBA, K., « *Tajemný* » *Tibet*, Praha, Naše vojsko (Fakta a svědectví, 1), 1958.

BECHERT, H., « Le bouddhisme dans le monde moderne. Le renouveau du bouddhisme à l'Est et à l'Ouest », dans H. BECHERT – R. GOMBRICH (dir.), *Le monde du bouddhisme*. Préface de J. Auboyer (trad. de l'anglais par H. Denès – J. Huet), Paris, Thames & Hudson, 1999, p. 264-277.

BECK, U., *Risk Society. Towards a New Modernity* (transl. by M. Ritter), London – Newbury Park, Sage (Theory, culture & society), 1992.

BECK, U. – BECK-GERNSHEIM, E., *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, London – Thousand Oaks – New Delhi, Sage Publications (Theory, culture & society), 2002.

BECKER, H. S., *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Préface de J.-M. Chapoulie (trad. de l'américain par J.-P. Briand – J.-M. Chapoulie), Paris, Éditions Métailié (Collection Leçons de choses), 1985.

BECKER, G. S., *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1976.

BECKER, P. E., *Congregations in Conflict. Cultural Models of Local Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

BECKFORD, J. A., *Social Theory and Religion*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2003.

BELL, C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992.

BELL, D., *Les contradictions culturelles du capitalisme* (trad. de l'américain par M. Matignon), Paris, PUF (Sociologies, 6), 1979.

BERGER, H. A., *A Community of Witches. Contemporary Neo-paganism and Witchcraft in the United States*, Columbia, University of South Carolina Press (Studies in Comparative Religion), 1999.

BERGER, P. L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Anchor Books, 1967.

BERGER, P. L., « The Desecularization of the World. A Global Overview », dans P. BERGER (dir.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Centre – Grand Rapids (Mich.), William B. Eerdmans, 1999, p. 1-18.

BERGER, P. L. – LUCKMANN, T., *La construction sociale de la réalité. Avant-propos de D. Martuccelli, postface de F. de Singly* (trad. de l'allemand par P. Taminiaux, revue par D. Martuccelli), Paris, Armand Colin, 2012.

BERSTEIN, S. – MILZA, P. (dir.), *Histoire du XXe siècle, II : Le monde entre guerre et paix (1945-1973)*, Paris, Hatier (Initial. Histoire-géographie), 1996.

BERSTEIN, S. – MILZA, P. (dir.), *Histoire du XXe siècle, III : De 1973 aux années 1990. La fin du monde bipolaire*, Paris, Hatier (Initial), 2010.

BERTHON, S. – CHATELAIN, S. – WATHELET, O., « Du bonheur à l'être heureux », dans S. BERTHON – S. CHATELAIN – M.-N. OTTAVI *et al.* (dir.), *Ethnologie des gens heureux*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (Éthnologie de la France. Cahiers, 23), 2009, p. 1-21.

BETHEL, D. M., *Makiguchi, the Value Creator. Revolutionary Japanese Educator and Founder of Soka Gakkai*, New York, Weatherhill, 1973.

BEYER, P., *Religion and Globalization*, London – Thousand Oaks – New Delhi, Sage (Theory, culture & society), 1994.

BIANCHI, M., *Contextes, institution, intersubjectivité dans le processus de conversion à un groupe religieux minoritaire. L'exemple du bouddhisme Dzogchen*, Thèse de doctorat, Aix-Marseille, 2016.

BIZEUL, D., « Sociologue, c'est-à-dire petit-bourgeois », dans J.-P. PAYET – C. ROSTAING – F. GIULIANI (dir.), *La relation d'enquête. La sociologie au défi des acteurs faibles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010 (Didact. Sociologie), p. 177-192.

BOURDIEU, P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit (Le sens commun), 1979.

BOURDIEU, P., *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit (Le sens commun), 1980.

BOURDIEU, P., *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.

BOURDIEU, P., *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir éditions (Cours et travaux), 2004.

BRECHON, P. – WILLAIME, J.-P., (dir.), *Médias et religions en miroir*, Paris, PUF (Politique d'aujourd'hui), 2000.

BRONNER, G., *L'empire des croyances*, Paris, PUF (Sociologie), 2003.

BROOKS, A., *Who Really Cares, the Surprising Truth about Compassionate Conservatism. America's Charity Divide : Who Gives, Who doesn't, and Why it Matters*, New York, Basic Books, 2007.

BROOKS, D., *Les Bobos. « Les bourgeois bohèmes »*. Préface par J.-F. Bizot (trad. de l'anglais par M. Thiroux – A. Nabet), Paris, Florent Massot, 2000.

BROWN, C. G., *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation, 1800-2000*, London, Routledge (Christianity and Society in the Modern World), 2001.

BRUCE, S., *God is Dead. Secularization in the West*, Malden – Oxford – Carlton, Blackwell Publishing (Religion in the Modern World), 2002.

BRUNCLIKOVA, L., *Sociální rozměr domovního odpadu*, Thèse de doctorat, Západočeská univerzita v Plzni, 2015.

BURNOUF, E., *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, I, Paris, Imprimerie royale, 1844.

CABANAS, E. – ILLOUZ, E., *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies* (trad. de l'anglais par F. Joly), Paris, Premier Parallèle, 2018.

CAILLE, A., *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer (Sociologie économique), 2000.

CAMPBELL, C., *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford – New York, Basil Blackwell, 1987.

CAMPBELL, C., « The Easternisation of the West », dans B. WILSON – J. CRESSWELL (dir.), *New Religious Movements. Challenge and Response*, London – New York, Routledge – Institute of Oriental Philosophy European Centre, p. 35-48.

CAMPERGUE, C., *Le maître dans la diffusion et la transmission du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan, 2012.

CARRETTE, J. – KING, R., *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, London – New York, Routledge, 2005.

CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1994.

CELLI, N., *Le bouddhisme* (trad. de l'italien par C. Mulkai), Paris, Hazan (Guide des arts), 2007.

CERTEAU, M. DE, *L'invention du quotidien, I : Arts de faire*, Paris, Union générale d'édition (10-18, 1363), 1994.

CHAMPION, F., « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », dans F. CHAMPION – D. HERVIEU-LEGER (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, p. 17-69.

CHAMPION, F. – HERVIEU-LEGER, D., « Présentation », dans F. CHAMPION – D. HERVIEU-LEGER (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, p. 7-15.

CHAMPION, F. – COHEN, M. (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

CHAMPION, F. – L. HOURMANT, « “Nouveaux mouvements religieux” et sectes », dans CHAMPION, F. – COHEN, M. (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 69-77.

CHANEY, D. C., *Lifestyles*, London – New York, Routledge, 1996.

CHAVES, M., *Congregations in America*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

CHOLVY, G. – HILAIRE, Y.-M., *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004)*, Paris, Éditions du Cerf (Histoire), 2004.

CIRKLOVA, J., *Buddhismus jako zdroj hodnot během formování nových identit a životních stylů v České republice*, Thèse de doctorat, Univerzita Karlova, 2012.

COLEMAN, J. W., « The New Buddhism. Some Empirical Findings », dans D. R. WILLIAMS – C. S. QUEEN (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Surrey, Curzon Press, 1999, p. 91-99.

COLLA, E., « Risques, options stratégiques et perspectives du commerce face aux défis du développement durable », dans P. MOATI (dir.), *(Dé)penser la consommation. Peut-il y avoir une « bonne consommation » ?*, Caen, Éditions EMS Management & Société (Sociéting), 2018, p. 41-61.

COLLIOT-THELENE, C., *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte (Repères, 452), 2014².

CORNU, P., *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Édition du Seuil, 2006².

COULANGEON, P., *Sociologie des pratiques culturelles*, Paris, La Découverte (Repères, 418), 2010².

COUTINHO BORNHOLDT, S. R., *Missionary Strategies and Establishment of Soka Gakkai in Brazil*, Thèse de doctorat, Lancaster University, 2009.

CURRID-HALKETT, E., *The Sum of Small Things. A Theory of the Aspirational Class*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2017.

CSIKSZENTMIHALYI, M., *Finding Flow. The Psychology of Engagement with Everyday Life*, New York, BasicBooks (The Master Minds), 1997.

DAMON, J., *Les classes moyennes*, Paris, PUF (Que sais-je ? Le point des connaissances actuelles, 3982), 2013.

DAPSANCE, M., « *Ceci n'est pas une religion* ». *L'apprentissage du dharma selon Rigpa (France)*, Thèse de doctorat, EPHE, 2013.

DAWSON, A., *Sociology of Religion*, London, SCM Press (SCM Core Text), 2011.

DAWSON, A., « Entangled Modernity and Commodified Religion. Alternative Spirituality and the "New Middle Class" », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013, p. 127-142.

DAY, A., *Believing in Belonging. Belief and Social Identity in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

DAYAN, J.-L., *Vue d'ensemble. L'emploi en France depuis 30 ans*, dans INSEE, *L'emploi, nouveau enjeux* (INSEE Références), 2008, p. 17-24.

DEBORD, G., *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967.

DELANTY, G., *Community*, London – New York, Routledge (Key Ideas), 2010².

DENORD, F., *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*, Paris, Demopolis, 2007.

DOBBELAERE, K., « Soka Gakkai. Processus de conversion et d'intégration », dans L. VOYE (dir.), *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux : hommage à Jean Remy*, Bruxelles, De Boeck Université (Ouvertures sociologiques), 1996, p. 203-223.

DOBBELAERE, K., « La Soka Gakkai face au rapport », dans M. INTROVIGNE – J. G. MELTON (dir.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Turin, Cesnur – Milano, Di Giovanni, 1996, p. 289-303.

DOUGLAS, M. – ISHERWOOD, M., *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. With a New Introduction, London – New York, Routledge, 1996.

DUBAR, C., *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF (Le lien social), 2010⁴.

DUBUISSON-QUEILLIER, S., *La consommation engagée*, Paris, Sciences Po (Contester, 15), 2018².

DUFFKOVA, J. – URBAN, L. – DUBSKÝ, J., *Sociologie životního stylu*, Plzeň, Aleš Čeněk (Vysokoškolská učebnice), 2008.

DUMOULIN, H., *A History of Zen Buddhism* (trans. from the German by P. Peachey), New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 2011.

DURET, P., *Les jeunes et l'identité masculine*, Paris, PUF (Sociologie d'aujourd'hui), 1999.

DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Présentation par M. Maffesoli, Paris, CNRS éditions, 2008.

EINSTEIN, M., *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, London – New York, Routledge (Religion, Media and Culture Series), 2008.

ELIAS, N., *La civilisation des mœurs* (trad. de l'allemand par P. Kamnitzer), Paris, Calmann-Lévy (Archives des sciences sociales, 9), 1973.

ELLINGSON, S., « Packaging Religious Experience, Selling Modular Religion. Explaining the Emergence and Expansion of Megachurches », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013, p. 59-73.

ÉTIENNE, B. – LIOGIER, R., *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Hachette littératures (Pluriel : collection), 2004².

FATH, S., *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Paris, Éditions Autrement (Frontières), 2008.

FAURE, S., *Apprendre par corps. Socio-anthropologie des techniques de danse*, Paris, La Dispute, 2000.

FEATHERSTONE, M., *Consumer Culture and Postmodernism*, London – Thousand Oaks – New Delhi, Sage Publications (Theory, Culture & Society), 1991.

FIELDS, R., « Divided Dharma. White Buddhists, Ethnic Buddhists and Racism », dans C. S. PREBISH – K. K. TANAKA (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1998, p. 196-206.

FINE, G. A., *Kitchens. The Culture of Restaurant Work*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1996.

FOUCAULT, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1975.

FREGOSI, F. – WILLAIME, J.-P. (dir.), *Le religieux dans la commune. Régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides (Histoire et société), 2001.

GALLEGO, V. – MOUTTE, J. – REYSZ, J., *Initiation à la gestion des entreprises*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble (Le gestion en plus), 2012.

GANTOIS, J.-F., « Le miroir du Dharma », dans G. GAUTHIER (dir.), *Heureux comme Bouddha en France*, Condé-sur-Noireau, Corlet (Collection Panoramiques, 51), 2001, p. 79-82.

GARFIELD, J., « Translation as Transmission and as Transformation », dans N. BHUSHAN – J. L. GARFIELD – A. ZABLOCKI (dir.), *TransBuddhism. Transmission, Translation*,

Transformation, Amherst, University of Massachusetts Press – Northampton, Kahn Liberal Arts Institute of Smith College (Collaborations, 2), 2009, p. 89-104.

GAUTHIER, G., « Bouddha à l'écran », dans G. GAUTHIER (dir.), *Heureux comme Bouddha en France*, Condé-sur-Noireau, Corlet (Collection Panoramiques, 51), 2001, p. 140-146.

GAUTHIER, F., « Sous-cultures jeunesse et religion. Métal, gothique, hip-hop et techno », dans F. GAUTHIER – J.-P. PERREAULT (dir.), *Jeunes et religion au Québec*. Épilogue par Lilian Voyé, Québec, Presses de l'Université Laval (Regards sur la jeunesse du monde), 2008, p. 101-122.

GAUTHIER, F., « The Enchantments of Consumer Capitalism. Beyond Belief at the Burning Man Festival », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013, p. 143-158.

GAUTHIER, F., « La religion à l'ère de la mondialisation. Au-delà de la division privé-public », dans A. CAILLE – S. DUFOIX (dir.), *Le tournant global des sciences sociales*, Paris, La Découverte (Textes à l'appui. Série Bibliothèque du MAUSS), 2013, p. 219-234.

GAUTHIER, F., « Les ressorts symboliques du consumérisme. Au-delà de la marchandise, le symbole et le don », dans A. CAILLE – P. CHANIAL – B. COVA *et al.*, *Consommer, donner, s'adonner. Les ressorts de la consommation*, Paris, La Découverte (La Revue du MAUSS semestrielle, 44), 2014, p. 137-157.

GAUTHIER, F., « Religion, Media and the Dynamics of Consumerism in Globalising Societies », dans K. GRANHOLM – M. MOBERG – S. SJÖ (DIR.), *Religion, Media, and Social Change*, New York – London, Routledge (Routledge Research in Religion, Media and Culture, 5), 2015, p. 71-88.

GAUTHIER, F. – PERREAULT, J.-P., « Jeunes et religion dans la société de consommation. État des lieux et prospective », dans F. GAUTHIER – J.-P. PERREAULT (dir.), *Jeunes et religion au Québec*. Épilogue par Lilian Voyé, Québec, Presses de l'Université Laval (Regards sur la jeunesse du monde), 2008, p. 9-28.

GAUTHIER, F. – PERREAULT, J.-P. (dir.), *Jeunes et religion au Québec*. Épilogue par Lilian Voyé, Québec, Presses de l'Université Laval (Regards sur la jeunesse du monde), 2008.

GAUTHIER, F. – WOODHEAD, L. – MARTIKAINEN, T., « Introduction. Consumerism as the Ethos of Consumer Society », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013, p. 1-24.

GAUTHIER, F. – MARTIKAINEN, T. – WOODHEAD, L., « Introduction. Religion in Market Society », dans T. MARTIKAINEN – F. GAUTHIER (dir.), *Religion in the Neoliberal Age. Political*

Economy and Modes of Governance, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013, 1-36.

GAUTHIER, F. – MARTIKAINEN, T. (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013.

GAUTHIER, G. (dir.), *Heureux comme Bouddha en France*, Condé-sur-Noireau, Corlet (Collection Panoramiques, 51), 2001.

GIDDENS, A., *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1994.

GIDDENS, A. – SUTTON, P. W., *Sociology*, Cambridge – Malden, Polity, 2013⁷.

GLASER, B. G. – STRAUSS, A. L., *Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine, 1967.

GODBOUT, J. T., *L'esprit du don*. En collaboration avec A. Caillé, postface inédite d'A. Caillé, Paris, La Découverte (La découverte-poche. Sciences humaines et sociales, 86), 2000².

GOFFMAN, E., *Les rites d'interaction* (trad. de l'anglais par A. Kihm), Paris, Éditions de Minuit (Le sens commun), 1974.

GOFFMAN, E., *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps* (trad. de l'anglais par A. Kihm), Paris, Éditions de Minuit (Le sens commun), 1975.

GOLDBERG, E., « Buddhism in the West. Transplantation and Innovation », dans S. C. BERKWITZ (dir.), *Buddhism in World Cultures. Comparative perspectives*, Santa Barbara – Denver – Oxford, ABC-CLIO (ABC-CLIO Religion in Contemporary Cultures Series), 2006, p. 285-310.

GOLEMAN, D., *Emotional Intelligence*, New York – Toronto – London [etc.], Bantam Books, 1995.

GOLDSTEIN, M. C., « Introduction », dans M. C. GOLDSTEIN – M. T. KAPSTEIN (dir.), *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*. With a Foreword by O. Schell, Berkley – London, University of California Press, 1998, p. 1-13.

GOLDSTEIN, M. C. – KAPSTEIN, M. T. (dir.), *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*. With a Foreword by O. Schell, Berkley – London, University of California Press, 1998.

GÓMEZ, L. O., « Oriental Wisdom and the Cure of Souls. Jung and the Indian East », dans D. S. LOPEZ JR. (dir.), *Curators of Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1995, p. 197-250.

GONTHIER, F., « Conduire un entretien. Les quatre temps », dans S. ABRIAL – J.-P. BOZONNET – F. GONTHIER *et al.*, *Enquêtes qualitatives, enquêtes quantitatives*. Sous la

direction de P. Bréchon, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble (Le politique en plus), 2011, p. 47-64.

GROSSEIN, J.-P., « Présentation », dans M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Édité, traduit et présenté par J.-P. Grossein, avec la collaboration de F. Cambon, Paris, Gallimard, 2003, p. I-LXV.

GROUX, J. C. G., « Les cadres, les classes moyennes et le clivage "gauche-droite" en France et en Europe. Que reste-t-il des débats d'hier ? », dans P. BOUFFARTIGUE – C. GADEA – S. POCHIC (dir.), *Cadres, classes moyennes. Vers l'éclatement ?*, Paris, Armand Colin (Recherches), 2011, p. 300-311.

HAIDT, J., « The Moral Emotions », dans R. J. DAVIDSON – K. R. SHERER – H. H. GOLDSMITH (dir.), *Handbook of Affective Sciences*, New York, Oxford University Press, p. 852-870.

HAENNI, P., *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil (La république des idées), 2005.

HAMAR, E. – OLAH, G. – ONDRASINOVA, M., « Etnografie očekávaného. Holistická scéna v Mikulově », dans D. LUZNÝ – Z. NESPOR *et al.* (dir.), *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha, Malvern, 2008, p. 63-94.

HAMMOND, P. E. – MACHACEK, D. W., *Soka Gakkai in America. Accommodation and Conversion*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1999.

HANEGRAAFF, W. J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden – New York - Köln, E. J. Brill, 1996.

HANEGRAAF, W. J., « New Age Religion », dans L. WOODHEAD – H. KAWANAMI – C. PARTRIDGE (dir.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London – New York, Routledge, 2009², p. 339-356.

HANUŠ, I. J., « Buddha », dans F. L. RIEGER (dir.), *Slovník naučný*, I: A. – Bžeduchové, Praha, Kober a Markgraf, 1860, p. 939-940.

HARVEY, D., *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

HEATH, J. – POTTER, A., *Révolte consommée. Le mythe de la contre-culture* (trad. de l'anglais par M. Saint-Germain – É. de Bellefeuille), Paris, Naïve (Naïve débats), 2005.

HEBDIGE, D., *Subculture. The Meaning of Style*, London – New York, Routledge, 1979.

HEELAS, P., *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford – Cambridge (Mass.), Blackwell Publishers, 1996.

HEELAS, P., *Spiritualities of Life. Romantic Themes and Consumptive Capitalism*, Malden – Oxford, Blackwell Publishing (Religion and Spirituality in the Modern World), 2008.

HEELAS, P. – WOODHEAD, L. *et al.*, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden – Oxford – Carlton, Blackwell Publishing (Religion in the Modern World), 2006.

HEILBRUNN, B., *La consommation et ses sociologies*. Sous la direction de F. de Singly, Paris, Armand Colin (Collection 128), 2015³.

HEINICH, N., *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 2012.

HELLMANN, K.-U., « Sociologie značky » (přel. z němčiny par B. Bušová), dans P. ZAHRADKA (dir.), *Spotřební kultura. Historie, teorie a výzkum*, Praha, Academia, 2014, p. 233-253.

HENNION, A., « Ce que ne disent pas les chiffres...Vers une pragmatique du goût », dans O. DONNAT – P. TOLILA (dir.), *Le(s) public(s) de la culture. Politiques publiques et équipements culturels*, Paris, Presses de Sciences Po (Collection académique), 2003, p. 287-304.

HERDING, M., *Inventing the Muslim Cool. Islamic Youth Culture in Western Europe*, Bielefeld, transcript, 2013.

HERPIN, N., *Sociologie de la consommation*, Paris, La Découverte (Repères, 319), 2001.

HERVIEU-LEGER, D., *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf (Sciences humaines et religions), 1993.

HERVIEU-LEGER, D., « Nouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », dans F. CHAMPION – D. HERVIEU-LEGER (dir.), *De l'émotion en religion. Nouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, p. 217-248.

HERVIEU-LEGER, D., « La religion des Européens », dans G. DAVIE – D. HERVIEU-LEGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, Édition La Découverte (Recherches. Série Changement social en Europe occidentale), 1996, p. 9-23.

HERVIEU-LEGER, D., « Expériences sociales, expérimentations du sens et religion. Trajectoires typiques », dans R. J. CAMPICHE (dir.), *Cultures, jeunes et religions en Europe*, Paris, Éditions du Cerf, 1997 (Sciences humaines et religions), p. 241-298.

HERVIEU-LEGER, D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion (Essais), 1999.

HERVIEU-LEGER, D., *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy (Essai société), 2001.

HERVIEU-LEGER, D., *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

HJELM, T., « Religion and Social Problems. A New Theoretical Perspective », dans P. B. CLARKE (dir.), *The Oxford Handbook of Sociology of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 924-941.

HOCHSCHILD, A. R., *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2003.

HOGGART, R., *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Présentation de Jean-Claude Passeron (trad. de l'anglais de F. Garcia – J.-C. Garcia – J.-C. Passeron), Paris, Éditions de Minuit, 1970.

HOLBA, J., « Buddhismus a jeho reflexe v českých zemích mezi první světovou válkou a sametovou revolucí v roce 1989 », dans J. HONZIK (dir.), *Jednota v rozmanitosti. Buddhismus v České republice*, Praha, DharmaGaia, 2010, p. 32-35.

HONCOPOVA, H., « Sbírky buddhistického umění v Česká republice », dans HONZIK (dir.), *Jednota v rozmanitosti. Buddhismus v České republice*, Praha, DharmaGaia, 2010, p. 242-256.

HONNETH, A., *Lutte pour la reconnaissance* (trad. de l'allemand par P. Rusch), Paris, Édition du Cerf (Passages), 2000.

HORNBORG, A.-C., « Healing or Dealing ? Neospiritual Therapies and Coaching in Individual Meaning and Social Discipline in Late Modern Swedish Society », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013, p. 189-206.

HOURMANT, L., « Transformer le poison en élixir. L'alchimie du désir dans un culte néo-bouddhique, la Sôka Gakkai française », dans F. CHAMPION – D. HERVIEU-LEGER (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, p. 71-120.

HOURMANT, L., « Portée de la conversion et fondement du croire dans le bouddhisme Soka Gakkai », dans J.-R. ARMOGATHE – J. P. WILLAIME (dir.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 119), 2003, p. 111-123.

HOURMANT, L., *La construction du croire au sein du mouvement bouddhiste Sôka Gakkai en France*, Thèse de doctorat, EPHE, 2011.

HOUTMAN, D. – MEYER, B. (dir.), *Things. Religion and the Question of Materiality*, New York, Fordham University Press (The Future of the Religious Past), 2012.

HOWSON, A., *The Body in Society. An Introduction*, Cambridge – Malden, Polity Press, 2013².

HUNT, S., *Religion and Everyday Life*, London – New York, Routledge (The New Sociology), 2005.

HUSSER, J.-M., *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, Ellipses, 2017.

ILLOUZ, E., *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-help*, Berkeley, University of California Press, 2008.

INGLEHART, R., *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, Princeton University press, 1990.

JAKUBCOVÁ, M., *Mediální obraz zahelení muslimů v českých internetových denících*, Bakalářská práce, Univerzita Palackého v Olomouci, 2016.

JELDTOFT, N., « The Hypervisibility of Islam », dans N. M. DESSING – N. JELDTOFT – J. NIELSEN *et al.* (dir.), *Everyday Lives Islam in Europe*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion, Culture and Society Series), 2013, p. 23-38.

JELDTOFT, N., « Spirituality and Emotions. Making a Room of One's Own », dans N. M. DESSING – N. JELDTOFT – J. NIELSEN *et al.* (dir.), *Everyday Lives Islam in Europe*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion, Culture and Society Series), 2013, p. 85-100.

JENKINS, R., *Social Identity*, London – New York, Routledge (Key Ideas), 2004².

JOBERT, B. (dir.), *Le tournant néolibéral en Europe. Idées et recettes dans les pratiques gouvernementales*, Paris, L'Harmattan (Collection Logiques politiques, 21), 1994.

KALINOVÁ, L., *Společenské proměny v čase socialistického experimentu. K sociálním dějinám v letech 1945-1969*, Praha, Academia, 2007.

KAPLAN, K., *Nekrvavá revoluce*, Praha, Mladá Fronta (Archiv, 68), 1993.

KAPSTEIN, M. T., *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation and Memory*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2000.

KARMA LEKSHE TSOMO, « Buddhist Nuns. Changes and Challenges », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002, p. 255-274.

KATZ-GERRO, T., « Lifestyle », dans G. RITZER (dir.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, VI : LE-M, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p. 2644-2646.

KAZA, S., « How Much is Enough? Buddhist Perspectives on Consumerism », dans R. K. PAYNE (dir.), *How Much is Enough? Buddhism, Consumerism and the Human Environment*, Somerville, Wisdom Publications, 2010, p. 38-61.

KEOWN, D., *Dictionary of Buddhism*. Contributors S. Hodge, C. Jones, P. Tinti, New York, Oxford University Press (Oxford Paperback Reference), 2004.

KING, R., *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*, London – New York, Routledge, 1999.

KNAPÍK, J. – FRANZ, M., *Průvodce kulturním děním a životním stylem v českých zemích 1948-1967*, Praha, Academia, 2011.

KNOTT, K. – POOLE, E. – TAIRA, T., *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred. Representation and Change*, Burlington, Ashgate, 2013.

KONE-EL-ADJI, A., « Le Bouddha cathodique. Construction de l'image du bouddhisme à la télévision française », dans P. BRECHON – J.-P. WILLAIME (dir.), *Médias et religions en miroir*, Paris, PUF (Politique d'aujourd'hui), 2000, p. 93-119.

KOSTELECKÝ, T. – MIKESZOVA, M., « "V Praze je blaze" anebo co si myslíme o životě lidí žijících v našem hlavním městě a co z toho je pravda », dans H. MARIKOVA – T. KOSTELECKÝ – T. LEBEDA *et al.* (dir.), *Jaká je naše společnost. Otázky, které si často klademe...*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2010, p. 131-147.

KRALIKOVA, P., *Životní styl bio, koncepce zdraví a konzumerismus*, Mémoire de Master, Západočeská univerzita v Plzni, 2012.

KUBATOVA, H., *Sociologie životního způsobu*, Praha, Grada Publishing, 2010.

LAMBEK, M., « Introduction », dans M. LAMBEK (dir.), *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 1-36.

LAMBERT, Y., *Dieu change en Bretagne. La religion in Limerzel de 1990 à nos jours*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

LAMINE, A.-S., *Cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, PUF (Le lien social), 2004.

LAROCHELLE, D., « Recomposition de l'univers philosophico-religieux chez les jeunes adultes pratiquants d'arts martiaux chinois au Québec. Vers une vision holistique du religieux vécu », dans F. GAUTHIER – J.-P. PERREAU (dir.), *Jeunes et religion au Québec*. Épilogue par Lilian Voyé, Québec, Presses de l'Université Laval (Regards sur la jeunesse du monde), 2008, p. 87-100.

LASCH, C., *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, Norton, 1979.

LATOUR, B., « Give Me the Laboratory and I will Raise the World », dans K. KNORR – M. MULKAY (dir.), *Science Observed. Perspectives on the Social Study of Science*, London – Beverly Hills – New Delhi, Sage Publications, 1983, p. 141-170.

LAVILLE, J.-L. – SAINSAULIEU, R., *L'association. Sociologie et économie*, Paris, Pluriel (Pluriel : collection), 2013.

LAVINE, A., « Tibetan Buddhism in America. The Development of American Vajrayāna », dans C. S. PREBISH – K. K. TANAKA (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 100-115.

LEMIEUX, R., « Les croyances. Nébuleuse ou univers organisé ? », dans R. LEMIEUX – M. MILOT (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval (Les cahiers de recherche en sciences de la religion, 11), 1992, p. 23-89.

LEMIEUX, R., « Histoires de vie et postmodernité religieuse », dans R. LEMIEUX – M. MILOT (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval (Les cahiers de recherche en sciences de la religion, 11), 1992, p. 187-234.

LEMIEUX, R. – MILOT, M. (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval (Les cahiers de recherche en sciences de la religion, 11), 1992.

LENOIR, F., *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 1999.

LENOIR, F., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999.

LAPESOVA, M., *Sociologie jídlá. Vegetariánství jako specifický fenomén*, Mémoire de master, Jihočeská univerzita v Český Budějovicích, 2012.

LE ROUX, D., « Le rituel », dans A. PIETTE – J.-M. SALANSKIS (dir.), *Dictionnaire de l'humain*. Avec la collaboration d'A. Raulin et I. Rivoal, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2018, p. 493-501.

LESNÝ, V., *Buddhismus. Buddha a buddhismus pálijského kánonu*, Kladno, Jar. Šnajdr (Knihy východni), 1921.

LESNÝ, V., *Buddhismus*, Praha, Samcovo knihkupectví, 1948.

LEWIS, R., *Muslim Fashion. Contemporary Style Cultures*, Durham – London, Duke University Press, 2015.

LIOGIER, R., *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris, Ellipses (Référence géopolitique), 2004.

LIOGIER, R., *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin, 2012.

LIPOVETSKY, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard (Folio. Essais, 121), 1993².

LOPEZ, D. S. JR., « Introduction », dans D. S. LOPEZ JR. (dir.), *Curators of Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1995, p. 1-29.

LOPEZ, D. S. JR. (dir.), *Curators of Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1995.

LOPEZ, D. S. JR., *Prisoners of Shangri-la. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1999.

LOPEZ, D. S. JR., *The Story of Buddhism. A Concise Guide to its History and Teachings*, New York, HarperOne, 2001.

LOPEZ, D. S. JR., « From Stone to Flesh », dans D. HOUTMAN – B. MEYER (dir.), *Things. Religion and the Question of Materiality*, New York, Fordham University Press (The Future of the Religious Past), 2012, p. 77-89.

LUCKMANN, T., *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan Company – London, Collier-Macmillan, 1967.

LUNE, H., *Understanding Organizations*, Cambridge – Malden, Polity Press, 2010.

LURY, C., *Brands. The Logos of the Global Economy*, London – New York, Routledge (International Library of Sociology), 2004.

LURY, C., *Consumer Culture*, Cambridge – Malden, Polity, 2011².

LUZNÝ, D. – NESPOR, Z. et al. (dir.), *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha, Malvern, 2008.

MACHACEK, D. – WILSON, B. (dir.), *Citoyens du monde. Le mouvement bouddhiste Soka Gakkai au Japon* (trad. de l'anglais par L. Hourmant – N. Le Béver), Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2004.

MACHACEK, D. – WILSON, B. (dir.), *Global Citizens. The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*, Oxford – New York, University Press, 2000.

MAFFESOLI, M., *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck (Sociologies au quotidien, 15), 1988.

MAFFESOLI, M., *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes : essai*, Paris, Denoël, 2000.

MAHESHWARI, A., *The Buddha Cries ! Karmapa Conundrum*, New Delhi, UBS, 2000.

MALÝ, J., « Lamaismus », dans F. L. RIGER (dir.), *Slovník naučný*, IV : I – Lžidimitrij, Praha, I. L. Kober, 1865, p. 1142-1143.

MARTIKAINEN, T. – GAUTHIER, F. (dir.), *Religion in the Neoliberal Age. Political Economy and Modes of Governance*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013.

MARTIN, C., *Capitalizing Religion. Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie*, London – New Delhi – New York [etc.], Bloomsbury, 2014.

MARX, K., *Le capital. Critique de l'économie politique. Livre troisième : le procès d'ensemble de la production capitaliste*, I (trad. par Cohen-Solal – G. Badia), Paris, Éditions Sociales, 1969.

MARX, K. – ENGELS, F., *Sur la religion*. Textes choisis, trad. et annotés par G. Badia – P. Bange – É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1960.

MASAHARU, A., *Nichiren, le moine bouddhiste visionnaire* (trad. de l'anglais par M. Saint-Prix), Paris, Éditions Myoho, 2006.

MATHE, T., *Le bouddhisme des Français. Le bouddhisme tibétain et la Soka Gakkai en France : contribution à une sociologie de la conversion*, Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan (Religion et sciences humaines), 2004.

MATSUNAGA, D. – MATSUNAGA, A., *Foundation of Japanese Buddhism*, Los Angeles – Tokyo, Buddhist Books International, 1992-1993.

MATSUO, K., *A History of Japanese Buddhism*, Folkestone, Global Oriental, 2007.

MAUSS, M., *Manuel d'ethnographie*. Avertissement de D. Paulme, Paris, Payot (Petite bibliothèque. Payot, 102), 1967².

MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*. Précédé d'une introduction à l'œuvre de M. Mauss par C. Lévi-Strauss, Paris, PUF (Quadrige. Grands textes), 2010¹².

MAY, V., « Introducing a Sociology of Personal Life », dans V. MAY (dir.), *Sociology of Personal Life*. With Contribution of W. Bottero *et al.*, Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 1-10.

MAY, V., « Conclusion. Why a Sociology of Personal Life », dans V. MAY (dir.), *Sociology of Personal Life*. With Contribution of W. Bottero *et al.*, Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 168-172.

MCCLOUD, S., *Divine Hierarchies. Class in American Religion and Religious Studies*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007.

MCGUIRE, M. B., *Lived Religion. Faith and Practices in Everyday Life*, New York, Oxford University Press, 2008.

MCGUIRE, M. B., « Toward a Sociology of Spirituality. Individual Religion in Social/Historical Context », dans E. BARKER (dir.), *The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford*, Surrey – Burlington, Ashgate, p. 215-232.

MCKENZIE, J. S., « Buddha for Sale ! The Commoditisation of Tibetan Buddhism in Scotland », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013, p. 159-173.

MCMAHAN, D. L., « Repackaging Zen for the West », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002, p. 218-229.

MCMAHAN, D. L., *The Making of Buddhist Modernism*, New York, Oxford University Press, 2008.

MCMAHAN, D. L. (dir.), *Buddhism in Modern World*, London – New York, Routledge (Religions in the Modern World), 2012.

MELUCCI, A., *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Cultural Social Studies), 1996.

MENDRAS, H. – DUBOYS FRESNEY, L., *Français, comme vous avez changé. L'histoire des Français depuis 1945*, Paris, Tallandier, 2004.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1945.

METCALF, F. A., « The Encounter of Buddhism and Psychology », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002, p. 348-364.

METRAUX, D., *The History and Theology of Soka Gakkai. A Japanese New Religion*, Lewiston, E. Mellen Press (Studies in Asian Thought and Religion), 1988.

METRAUX, D., *The Soka Gakkai Revolution*, Lanham, University Press of America, 1994.

MEYER, B., « Religious Sensations. Media, Aesthetics, and the Study of Contemporary Religion », dans G. LYNCH – J. MITCHELL – A. STRHAN (dir.), *Religion, Media, Culture. A Reader*, London – New York, Routledge, 2012, p. 159-170.

MICHALET, C.-A., *Qu'est-ce que la mondialisation ? Petit traité à l'usage de ceux et celles qui ne savent pas encore s'il faut être pour ou contre*, Paris, Éditions La Découverte (La Découverte-Poche, 165), 2004.

MILLER, M. B., *The Bon Marché. Bourgeois Culture and the Department Store, 1869-1920*, London, Allen & Unwin, 1981.

MINISTERSTVO PRÁCE A SOCIÁLNÍCH VĚCÍ, *Analýza vývoje zaměstnanosti a nezaměstnanosti v prvním pololetí 2013*, <https://portal.mpsv.cz/sz/politikazamest/trh_prace/rok2013p1/anal2013p1.pdf>, le 20/07/2018.

MILLER, D., « Teorie nakupování » (trad. de l'anglais par T. Hadravová), dans P. ZAHRADKA (dir.), *Spotřební kultura. Historie, teorie a výzkum*, Praha, Academia, 2014, p. 144-171.

MITCHELL, D. W., *Buddhism. Introducing the Buddhist Experience*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2002.

MITCHELL, S. A., « Buddhism, Media and Popular Culture », dans D. L. MCMAHAN (dir.), *Buddhism in Modern World*, London – New York, Routledge (Religions in the Modern World), 2012, p. 305-323.

MLČOCH, L., « Restrukturalizace vlastnických vztahů. Institucionální pohled », dans L. MLČOCH – P. MACHONIN – M. SOJKA, *Ekonomické a společenské změny v české společnosti po roce 1989. Alternativní pohled*, Praha, Nakladatelství Karolinum, 2000.

MOLOTCH, H. L., *Where Stuff Comes From. How Toasters, Toilets, Cars, Computers, and Many Other Things Come to Be as They Are*, New York – London, Routledge, 2003.

MONNOT, C., *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse*. Avec une postface de M. Chaves, Zurich – Genève, Seismo (Terrains des sciences sociales = Sozialwissenschaften und Gesellschaftsfragen), 2013.

MOSSIERE, G., *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013.

MURATA, K., *Japan's New Buddhism. An Objective Account of Soka Gakkai*. Foreword by D. Ikeda, New York – Tokyo, John Weatherhill, 1971.

NATTIER, J., « Who is a Buddhist ? Charting the Landscape of Buddhist America », dans C. S. PREBISH – K. K. TANAKA (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 183-195.

NEŠPOR, Z. R., *Příliš slabí ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha, Kalich, 2010.

NORMANN, R., *Service Management. Strategy and Leadership in Service Business*, Chichester – New York – Weinheim [etc.], J. Willey & Sons, 2000³.

NUMRICH, P. D., « Local Inter-buddhist Associations in North America », dans D. R. WILLIAMS – C. S. QUEEN (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, Curzon, 1999 (Curzon Critical Studies in Buddhism), p. 117-142.

OBADIA, L., *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan (Religion et sciences humaines), 1999.

OBADIA, L., « L'adhésion au bouddhisme en France », dans J. SCHEUER – D. GIRA (dir.), *Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion ?*, Paris, Éd. de l'Atelier (Collection Questions ouvertes), 2000, p. 32-43.

OBADIA, L., « Transplantation religieuse et aménagement de l'espace. L'exemple du bouddhisme en Occident », dans P. SERVAIS – R. HAGELSTEIN (dir.), *Perception et organisation de l'espace urbain. Une confrontation Orient-Occident*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant (Rencontres Orient-Occident, 4), 2001, p. 301-324.

OBADIA, L., « Le bouddhisme d'Occident et les droits de l'Homme », dans T. MARRES – P. SERVAIS (dir.), *Droits humains et valeurs asiatiques. Un dialogue possible ?*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant (Rencontres Orient-Occident, 5), 2002, p. 203-222.

OBADIA, L., « Diamond Way Buddhism », dans J. G. MELTON – M. BAUMANN (dir.), *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, Santa Barbara – Denver – Oxford, ABC-CLIO, 2002, p. 398-399.

OBADIA, L., « Le bouddhisme et la globalisation culturelle. Modèles analytiques, controverses, et enjeux théoriques », dans J. SCHEUER – P. SERVAIS (dir.), *Passeurs de religions entre orient et occident. Avec la collaboration de F. Mirguet*, Louvain-la-Neuve, Bruylant academia (Rencontres Orient-Occident, 6), 2004, p. 71-97.

OBADIA, L., *Le bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte (Repères. Sociologie, 478), 2007.

OBADIA, L., « The Economies of Health in Western Buddhism. A Case Study of Tibetan Buddhist Group in France » dans D. C. WOOD (dir.), *The Economics of Health and*

Wellness. Anthropological Perspectives, Amsterdam – London, Elsevier JAI (Research in Economic Anthropology, 26), 2008, p. 227–259.

OBADIA, L., « Esprit(s) du Tibet. Le bouddhisme tibétain en France : topographies paradoxales, territorialisation et économie de l'imaginaire tibétophile », dans M. ESPOSITO, *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*, I, Paris, École française d'Extrême-Orient (Études thématiques, 22), 2008, p. 113-147.

OBADIA, L., *La marchandisation de Dieu. L'économie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2013.

OBADIA, L., *Shalom Bouddha ! Judaïsme et bouddhisme, une rencontre inattendue*, Paris, Berg international, 2015.

OBEYESEKERE, G., *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1981.

ORSI, R. A., *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven – London, Yale University Press, 2002².

OTÁHAL, M., *Normalizace 1969-1989. Příspěvek ke stavu bádání*, Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR (Sešity USD, 36), 2002.

PAGE, S.-J. – YIP, A. K.-T., *Understanding Young Buddhists. Living out Ethical Journeys*, Leiden – Boston, Brill (International Studies in Religion and Society, 28), 2017.

PALMISANO, S., « The Paradoxes of New Monasticism in the Consumer Society », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013, p. 75-90.

PALS, D. L., *Eight Theories of Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2006².

PARTRIDGE, C., *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, I, London – New York, T&T Clark, 2004.

PARTRIDGE, C., *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, II, London – New York, T&T Clark, 2005.

PARTRIDGE, C., « Truth, Authority and Epistemological Individualism in New Age Thought », dans D. KEMP – J. R. LEWIS (dir.), *Handbook of New Age*, Leiden – Boston, Brill (Brill Handbooks on Contemporary Religion, 1), 2007, p. 231-254.

PARTRIDGE, C., « Religion and Popular Culture », dans L. WOODHEAD – H. KAWANAMI – C. PARTRIDGE (dir.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London – New York, Routledge, 2009², p. 489-521.

PASSERON, J.-C., *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel (Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité, 50), 2006².

PERREAULT, J.-P., « Les jeunes et le catholicisme québécois. Dynamiques et “vitalité paradoxale” », dans F. GAUTHIER – J.-P. PERREAULT (dir.), *Jeunes et religion au Québec*. Épilogue par L. Voyé, Québec, Presses de l'Université Laval (Regards sur la jeunesse du monde), 2008, p. 123-140.

PETŘÍČEK, M., *Úvod do (současné) filosofie*, Praha, Hermann & synové, 1997.

PETTERSSON, P., « From Standardised Offer to Consumer Adaptation. Challenges to the Church of Sweden's Identity », dans F. GAUTHIER – T. MARTIKAINEN (dir.), *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*, Surrey – Burlington, Ashgate (Ashgate Religion and Society Series), 2013, p. 43-58.

PFEFFERKORN, R., *Inégalités et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexes*, Paris, La Dispute (Le genre du monde), 2007.

PFEFFERKORN, R., *Genre et rapports sociaux de sexe*. Postface de C. Vidal, Lausanne, Éditions Page Deux – Paris, Editions Syllepse, 2016³.

PINÇON, M. – PINÇON-CHARLOT, M., *Sociologie de la bourgeoisie*, Paris, La Découverte (Repères. Sociologie, 294), 2016⁴.

POLANYI, K., *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Préface de L. Dumont (trad. de l'anglais par C. Malamoud – M. Angeno), Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1983.

POWELL, W. W. – P. J. DIMAGGIO (dir.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

POWERS, J., *Introduction to Tibetan Buddhism*, Ithaca – Boulder, Snow Lion Publications, 2007².

PREBISH, C. S., *American Buddhism*, North Scituate, Duxbury Press, 1979.

PREBISH, C. S., « The Academic Study of Buddhism in America. A Silent Sangha », dans D. R. WILLIAMS – C. S. QUEEN (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, Curzon Press, 1999, p. 183–214.

PREBISH, C. S., *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1999.

PREBISH, C. S. – TANAKA, K. K. (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, 1998.

PREBISH, C. S. – BAUMANN, M. (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002.

PRESTON, D. L., *The Social Organization of Zen Practice. Constructing Transcultural Reality*, Cambridge – New York – New Rochelle, Cambridge University Press, 1988.

QUEEN, C., « Engaged Buddhism. Agnosticism, Interdependence, Globalization », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002, p. 324-347.

QUEEN, C., « Introduction. From Altruism to Activism », dans C. QUEEN – C. PREBISH – D. KEOWN (dir.), *Action Dharma. New studies in Engaged Buddhism*, London – New York, RoutledgeCurzon, 2003, p. 1-35.

QUEEN, C. – PREBISH, C. – KEOWN, D. (dir.), *Action Dharma. New studies in Engaged Buddhism*, London – New York, RoutledgeCurzon (RoutledgeCurzon Critical Studies in Buddhism), 2003.

RAY, P. H. – ANDERSON, S. R., *The Cultural Creatives. How 50 Million People are Changing the World*, New York, Three Rivers Press, 2000.

READER, I., *Religion in Contemporary Japan*, Basingstoke – London, Macmillan, 1991.

REIGER, J., « Introduction. Why Class Matters in Religious Studies and Theology », dans J. RIEGER (dir.), *Religion, Theology, and Class. Fresh Engagements after Long Silence*, New York, Palgrave Macmillan (New Approaches to Religion and Power), 2013, p. 1-23.

REISCHAUER, E. O., *Histoire du Japon et des Japonais, I : Des origines à 1945* (trad. de l'anglais et annoté par R. Dubreuil), Paris, Édition du Seuil (Points. Histoire, 9), 1997³.

RENAN, E., *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, Calmann Lévy, 1884².

RENONDEAU, G., *La doctrine de Nichiren*, Paris, PUF (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, 58), 1953.

RIIS, O. – WOODHEAD, L., *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

RINALLO, D. – SCOTT, L. – MACLARAN, P. (dir.), *Consumption and Spirituality*, London – New York, Routledge (Routledge Interpretative Market Research Series, 16), 2013.

ROBERTSON, R., *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992.

ROBINSON, J. P. – GODBEY, G., *Time for Life. The Surprising Ways Americans Use Their Time*. With a Foreword by R. D. Putnam, University Park, Pennsylvania State University Press, 1997.

RODIER, C., *La question halal. Sociologie d'une consommation controversée*, Paris, PUF (Le lien social), 2014.

ROCHA, C., *Zen in Brasil. The Quest for Cosmopolitan Modernity*, Honolulu, University of Hawai'i Press (Topics in Contemporary Buddhism), 2006.

RONOVSKÝ, V., *Světová náboženství z pohledu Buddhismu Diamantové cesty. Působení Ole Nydahla v České republice*, Mémoire de licence, Univerzita Pardubice, 2009.

ROSE, N., *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ROTHBERG, D., « Responding to the Cries of the World. Socially Engaged Buddhism in North America », dans C. S. PREBISH – K. K. TANAKA (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 266-286.

ROY, O., *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil (La couleur des idées), 2008.

SAÏD, E. W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Préface à l'édition française de T. Todorov (trad. de l'américain par C. Malamoud, préface de l'auteur [2003] trad. par S. Meininger, postface de l'auteur traduite par C. Wauthier), Paris, Éditions du Seuil (La couleur des idées), 2005².

SAALFRANK, E. S., *Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet. Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyuepas in Deutschland*, Ulm, Fabri, 1997.

SAMUEL, G., *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1993.

SASSATELLI, R., *Consumer Culture. History, Theory, Politics*, Los Angeles – London – New Delhi [etc.], Sage Publications, 2007.

SASSATELLI, R., *Fitness Culture. Gyms and the Commercialisation of Discipline and Fun*, Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan (Consumption and Public Life), 2010.

SCHOR, J. B., *The Overworked American. The Unexpected Decline of Leisure*, New York, Basic Books, 1992.

SCHWARTZ, O., *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF (Quadrige), 2002³.

SCHWARTZ, O., « "Faut avoir une force mentale" », dans F. DE SINGLY – C. GIRAUD – O. MARTIN, *Nouveau manuel de sociologie*, Paris, Armand Colin, 2013², p. 209-218.

SCOTT, S., *Making Sense of Everyday Life*, Cambridge – Malden, Polity Press, 2009.

SEAGER, R. H., « American Buddhism in the Making », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002, p. 106-120.

SEGRE, G., *Fans de.... Sociologie des nouveaux cultes contemporains*, Paris, Armand Colin, 2014.

SHARF, R. H., « The Zen of Japanese Nationalism », dans D. S. LOPEZ JR. (dir.), *Curators of Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1995, p. 107-160.

SIMMEL, G., *La religion*. Postface de P. Watier (trad. de l'allemand P. Ivernel), Belval, Circé, 1998.

SIMMEL, G., *Philosophie de la mode* (trad. de l'allemand par A. Lochmann), Paris, Éditions Allia, 2013.

SINGLY, F. DE, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin (Collection Individu et société), 2003.

SKEGGS, B., *Class, Self, Culture*, London – New York, Routledge (Transformation: Thinking through Feminism), 2004.

SLATER, D., *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge, Polity, 1997.

SLATER, D., « Public/private », dans C. JENKS (dir.), *Core Sociological Dichotomies*, London – Thousand Oaks – New Delhi, Sage, 1998, p. 138-150.

SLATER, D., « The Sociology of Consumption and Lifestyle », dans C. CALHOUN – C. ROJEK – B. S. TURNER (dir.), *The Sage Handbook of Sociology*, London – Thousand Oaks – New Delhi, Sage, 2005, p. 174-187.

SLATER, D., « The Ethics of Routine Consciousness. Tedium and Value », dans E. SHOVE – F. TRETSMANN – R. WILK (dir.), *Time, Consumption and Everyday Life. Practice, Materiality, Culture*, Oxford – New York, Berg (Culture of Consumption Series), 2009, p. 217-230.

SLATER, D. – TONKISS, F., *Market Society. Markets and Modern Social Theory*, Cambridge, Polity, 2001.

SMITH, S. E. – MUNT, S. R. – YIP, A. K. T., *Cosmopolitan Dharma. Race, Sexuality, and Gender in British Buddhism*, Leiden – Boston, Brill (Numen Book Series, 152), 2016.

SOINTU, E., *Theorizing Complementary and Alternative Medicines. Wellbeing, Self, Gender, Class*, Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan, 2012.

SPULER, M., « The Development of Buddhism in Australia and New Zealand », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002, p. 139-151.

ST JOHN, G. (dir.), *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*, New York – Oxford, Berghahn Books, 2008.

ŠTAMPACH, I. O., *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*, Praha, Vyšehrad, 2010.

STARK, R. – BAINBRIDGE, W. S., *A Theory of Religion*. New York – Bern – Paris, Peter Lang (Toronto Studies in Religion, 2), 1987.

STARK, R. – FINKE, R., *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2000.

STEARNS, P. N., *American Cool. Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York – London, New York University Press (The History of Emotions Series), 1994.

STOLZ, J., « Églises en compétitions. La concurrence entre l'offre religieuse et l'offre séculière dans les sociétés modernes », dans J.-P. BASTIAN (dir.), *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Bern – Berlin – Bruxelles [etc.], Peter Lang, p. 129-150.

STOLZ, J. – KÖNEMANN, J. – PURDIE, M. S. *et al.*, *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego. Profils de l'institutionnel, de l'alternatif, du distancié et du séculier*, Genève, Labor et Fides (Religions et modernités), 2015.

STRAUSS, A. – CORBIN, J., *Les fondements de la recherche qualitative. Techniques et procédures de développement de la théorie enracinée* (trad. de l'anglais par M.-H. Soulet), Fribourg, Academic Press Fribourg (Res socialis, 22), 2004.

STRHAN, A., « Conservative Evangelical Listening Practices and the Embodiment of Faith », dans B. BECKING – A.-M. KORTE – L. VAN LIERE (dir.), *Contesting Religious Identities. Transformations, Disseminations and Mediations*, Leiden – Boston, Brill (Numen Book Series, 156), 2017, p. 240-260.

TAMARU, N., « La Sōka-gakkai dans une perspective historique », dans D. MACHACEK – B. WILSON (dir.), *Citoyens du monde. Le mouvement bouddhiste Soka Gakkai au Japon* (trad. de l'anglais par L. Hourmant – N. Le Béver), Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2004, p. 25-54.

TANAKA, K. K., « Epilogue. The Colors and Contours of American Buddhism », dans C. S. PREBISH – K. K. TANAKA (dir.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 287-298.

TARLO, E., *Visibly Muslim. Fashion, Politics, Faith*, Oxford – New York, Berg, 2010.

TAROT, C., *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte (Textes à l'appui. Série Bibliothèque du MAUSS), 2008.

TAYLOR, C., *Le malaise de la modernité* (trad. de l'anglais par C. Melançon), Paris, Éditions du Cerf (Humanités), 1994.

TAYLOR, C., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* (trad. de l'anglais par C. Melançon), Paris, Seuil (La couleur des idées), 1998.

TAYLOR, C., *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité* (trad. de l'anglais par J.-A. Billard), Québec, Bellarmin (L'essentiel), 2003.

TAYLOR, C., *A Secular Age*, Cambridge – London, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TISSOT, S., « L'ancêtre américain des bobos. Enquête sur le livre *Bobos in paradise* de David Brooks », dans J.-Y. AUTHIER – A. COLLET – C. GIRAUD *et al.* (dir.), *Les bobos n'existent pas*, Lyon, Presses universitaires de Lyon (Sociologie urbaine), 2018, p. 17-31.

TOMKA, M., *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*, Berlin – New York, De Gruyter (Religion and Society, 47), 2011.

TRÁVNÍČEK, Z., *Leopold Procházka. První český buddhista*, Brno, Masarykova univerzita (Proměny náboženství, 2), 2002.

TROELTSCH, E., *Gesammelte Schriften, I : Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1919.

TSCHANNEN, O., *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz (Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques, 165), 1992.

TURNER, V., *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Chicago, Aldine (Lewis Henri Morgan Lectures), 1969.

TURNER, V., *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca – London, Cornell University Press (Symbol, Myth, and Ritual Series), 1974.

TURNER, V., *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure : « le rituel et le symbole : une clé pour comprendre la structure social et les phénomènes sociaux »* (trad. de l'anglais par G. Guillet), Paris, PUF (Ethnologies-controverses), 1990.

TURNER, B. S., *The Body and Society. Explorations of Social Theory*, Los Angeles – London – New Delhi – Singapore, Sage (Theory, Culture & Society), 2008³.

TURNER, B. S., « Goods Not Gods. New Spiritualities, Consumerism, and Religious Markets », dans I. R. JONES – P. HIGGS – D. J. EKERDT (dir.), *Consumption & Generational Change. The Rise of Consumer Lifestyles*, New Brunswick – London, Transaction Publishers, 2009, p. 37-62.

TWEED, T. A., « Who is a Buddhist ? Night-stand Buddhists and Other Creatures », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002, p. 17-33.

TWEED, T. A., *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*, Cambridge (Mass.) – London, Harvard University Press, 2008.

TYLOR, E. B., *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, I, London, John Murray, 1873².

USUNIER, J.-C. – STOLZ, J. (dir.), *Religion as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*, Burlington, Ashgate (Religion and Society Series), 2014.

VÁCLAVÍK, D., *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha, Grada, 2010.

VEBLEN, T., *Théorie de la classe de loisir. Précédé de Avez-vous lu Veblen ?* par R. Aron (trad. de l'anglais par L. Evrard), Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines, 30), 1970.

VECERNIK, J., « Konzumní společnost. Vstup do ráje hojnosti a manipulace », dans H. MARIKOVA – T. KOSTELECKÝ – T. LEBEDA *et al.* (dir.), *Jaká je naše společnost. Otázky, které si často klademe...*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2010, p. 100-113.

VEČERNÍK, J. – MYSÍKOVÁ, M., *Ranking Objective and Perceived Inequality. A Comparison of the Czech Republic in the European Context*, Praha, Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences, 2018.

VERMEERSCH, S. « Que faire du “plaisir” en sociologie ? L'exemple de l'engagement bénévole », dans S. BERTHON – S. CHATELAIN – M.-N. OTTAVI *et al.* (dir.), *Ethnologie des gens heureux*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (Éthnologie de la France. Cahiers, 23), 2009, p. 71-80.

VERNETTE, J., *Sectes et réveil-religieux. Quand l'Occident s'éveille*, Mulhouse, Éditions Salvator, 1976.

VINCETT, G. – WOODHEAD, L., « Spirituality », dans L. WOODHEAD – H. KAWANAMI – C. PARTRIDGE (dir.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London – New York, Routledge, 2009², p. 319-337.

VOLFF, J., *Le droit des cultes*, Paris, Dalloz (Connaissance du droit), 2005.

VOJTISEK, Z., *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, sekty, duchovní společenství*, Praha, Portál, 2004.

WALLIS, R., *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London – Boston, Routledge – Kegan Paul (International Library of Sociology), 1984.

WALLACE, B. A., « The Spectrum of Buddhist Practice in the West », dans C. S. PREBISH – M. BAUMANN (dir.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley, University of California Press, 2002, p. 34-50.

WARDE, A., *Consumption, Food and Taste. Culinary Antinomies and Commodity Culture*, London – Thousand Oaks, Sage Publications, 1997.

WATERS, M., *Globalization*, London – New York, Routledge (Key Ideas), 1995.

WATIER, P., *Une introduction à la sociologie compréhensive*, Belfort, Circé, 2002.

WEBER, M., *Essais sur la théorie de la science* (trad. de l'allemand et introduit par J. Freund), Paris, Plon (Recherches en sciences humaines, 19), 1965.

WEBER, M., *General Economic History*. With a New Introduction by I. J. Cohen, New Brunswick – London, Transaction Books (Social Science Classics Series), 1981.

WEBER, M., *Économie et société, I : Les catégories de la sociologie* (trad. par J. Freund *et al.*, sous la direction de J. Chavy – É. de Dampierre), Paris, Pocket (Agora, 171), 1995.

WEBER, M., *Économie et société, II : L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie* (trad. par J. Freund et al., sous la direction de J. Chavy – É. de Dampierre), Paris, Pocket (Agora, 172), 1995.

WEBER, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Édité, traduit et présenté par J.-P. Grossein, avec la collaboration de F. Cambon, Paris, Gallimard, 2003.

WHITE, J. W., *The Sōkagakkai and Mass Society*, Stanford, Stanford University Press (Stanford Studies in Comparative Politics, 4), 1970.

WIEDENHOFT MURPHY, W., *Consumer Culture and Society*, Los Angeles, Sage, 2017.

WILLIAMS, D. R. – QUEEN, C. S. (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Surrey, Curzon Press, 1999.

WILLIAMS, J. P., *Subcultural Theory. Traditions and Concepts*, Cambridge – Malden, Polity Press, 2011.

WILLIAMS, P., *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London – New York, Routledge (The Library of Religious Beliefs and Practices), 1989.

WILLIAMS, P. – TRIBE, A., *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London, Routledge, 2000.

WILSON, B. R., *Les sectes religieuses* (trad. de l'anglais par P. Frédéric), Paris, Hachette (L'univers des connaissances, 58), 1970.

WILSON, B. R. – DOBBELAERE, K., *A Time to Chant. The Soka Gakkai Buddhists in Britain*, Oxford, Clarendon press, 1994.

WOODHEAD, L., « Modern Contexts of Religion », dans L. WOODHEAD – H. KAWANAMI – C. PARTRIDGE (dir.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London – New York, Routledge, 2009², p. 1-12.

WOODHEAD, L. – KAWANAMI, H. – PARTRIDGE, C. (dir.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London – New York, Routledge, 2009².

WOODHEAD, L., « Introduction », dans L. WOODHEAD – R. CATTO (dir.), *Religion and Change in Modern Britain*, London – New York, Routledge, 2012, p. 1-33.

WOODHEAD, L., « New Forms of Public Religion. Spirituality in Global Civil Society », dans W. HOFSTEE – A. KOUIJ (dir.), *Religion Beyond its Private Role in Modern Society*, Leiden, Brill (International Studies in Religion and Society, 20), 2013, p. 29-52.

WOODHEAD, L., « Conclusion. Prayer as Changing the Subject », dans G. GIORDAN – L. WOODHEAD (dir.), *A Sociology of Prayer*, Surrey – Burlington, Ashgate (Religion and Society Series), 2015, p. 213-230.

ZUBATÝ, J., « Buddhismus », dans J. KORÁN (dir.), *Ottův slovník naučný, IV : Bianchi-Giovini – Bžunda*, Praha, J. Otto, 1891, p. 836-839.

ZWILLING, L. (dir.), *Mission to Tibet. The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri, S.J.* (transl. by M. J. Sweet), Boston, Wisdom Publications, 2010.

2. Articles de recherche

AJBLI, F., « Les Françaises “voilées” dans l'espace public. Entre quête de *visibilité* et stratégies d'*invisibilisation* », *Nouvelles Questions Féministes* 35/1 (2016), p. 102-117.

ADORNO, T. W., « L'industrie culturelle », *Communications* 3 (1964), p. 12-18.

ALTGLAS, V., « Exotisme religieux et bricolage », *Archives de sciences sociales des religions* 167 (2014), p. 315-332.

AMIRAU, V., « Visibilité, transparence et commérage. De quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », *Sociologie* 1/5 (2014), p. 81-95.

BARNETT, C. – CLOKE, P. – CLARKE, N. *et al.*, « Consuming Ethics. Articulating the Subjects and Spaces of Ethical Consumption », *Antipode* 37/1 (2005), p. 23-45.

BARSALOU, L. W., « Grounded Cognition », *Annual Review of Psychology* 59 (2008), p. 617-645.

BÁRTOVÁ, Z., « The Diamond Way in the Age of Globalization. A Study of Transnational Buddhist Community Formation », *Religio* 22/2 (2014), p. 131-149.

BAUMANN, M., « The Transplantation of Buddhism to Germany. Processive Modes and Strategies of Adaptation », *Method and Theory in the Study of Religion* 6/1 (1994), p. 35-61.

BAUMANN, M., « Creating a European Path to Nirvana. Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe », *Journal of Contemporary Religion* 10/1 (1995), p. 55-70.

BAUMANN, M., « Culture Contact and Valuation. Early German Buddhists and the Creation of a “Buddhism in Protestant Shape” », *Numen* 44/3 (1997), p. 270-295.

BAUMANN, M., « Global Buddhism. Developmental Periods, Regional Histories, and New Analytical Perspective », *Journal of Global Buddhism* 2 (2001), p. 1-43.

BECK, U., « Nationalisme méthodologique – cosmopolitisme méthodologique. Un changement de paradigme dans les sciences sociales » (trad. de l'anglais par B. Boudou), *Raisons politiques* 54/2 (2014), p. 103-120.

BECK, U. – SZNAIDER, N., « Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences. A Research Agenda », *British Journal of Sociology* 57/1 (2006), p. 1-23.

BECK, U. – GRANDE, E., « Varieties of Second Modernity. The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research », *British Journal of Sociology* 61/3 (2010), p. 409-443.

BECKFORD, J. A., « Holistic Imagery and Ethics in New Religious and Healing Movements », *Social Compass* 31/2-3 (1984), p. 259-272.

BENNETT, A., « Subcultures or Neo-tribes ? Rethinking the Relationship Between Youth, Style and Musical Taste », *Sociology* 33/3, 1999, p. 599-617.

BENSA, A., « De la relation ethnographique. À la recherche de la juste distance », *Enquête* 1 (1995), p. 131-140.

BEN SALEM, M. – GAUTHIER, F., « Téléprédication et port du voile en Tunisie », *Social Compass* 58/3 (2011), p. 323-330.

BERGHUIJS, J. – BAKKER, C. – PIEPER, J., « New Spirituality and Social Engagement », *Journal of Scientific Study of Religion* 52/4 (2013), p. 775-792.

BIANCHI, M. A., « De l'émotion dans la conversion. Interactions émotionnelles et apprentissage au sein du bouddhisme *dzogchen* occidentalisé », *Social Compass* 65/3 (2018), p. 378-394.

BITTMAN, M. – WAJCMAN, J., « The Rush Hour. The Character of Leisure Time and Gender Equity », *Social Forces* 79/1 (2000), p. 165-189.

BLACKMAN, L., « Embodying Affect. Voice-hearing, Telepathy, Suggestion and Modelling the Non-conscious », *Body & Society* 16/1 (2010), p. 163-192.

BONG, S. A., « Debunking Myths in Qualitative Data Analysis », *Forum: Qualitative Social Research* 3/2 (2002), <<http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0202107>>, le 26/06/2019.

BONNET, F., « La distance sociale dans le travail de terrain. Compétence stratégique et compétence culturelle dans l'interaction d'enquête », *Genèse* 73/4 (2008), p. 57-74.

BORUP, J., « Branding Buddha. Mediatized and Commodified Buddhism as Cultural Narrative », *Journal of Global Buddhism* 17 (2016), p. 41-55.

BOURSIN, M.-L., « À l'heure de la prière. Entre pratiques et expérimentations », *Ethnologie française* 168/4 (2017), p. 623-636.

BRENNEMAN, R. – MILLER, B. J., « When Bricks Matter. Four Arguments for Sociological Study of Religious Buildings », *Sociology of Religion* 77/1 (2016), p. 82-101.

BRUCE, S., « Les limites du "marché religieux" », *Social Compass* 53/1 (2006), p. 33-48.

BURKITT, I., « Emotional Reflexivity. Feeling, Emotion and Imagination in Reflexive Dialogues », *Sociology* 46/3 (2012), p. 458 – 472.

CADGE, W., « Gendered Religious Organizations. The Case of Theravada Buddhism in America », *Gender and Society* 18/6 (2004), p. 777-793.

CAMPERGUE, C., « La présence du bouddhisme tibétain en France. De la diffusion à l'implantation », *Cahiers de l'Institut Religioscope* 3 (2009), p. 1-25.

CASTEL, R. – LE CERF, J.-F., « Le phénomène “psy” et la société française », *Le Débat* 2/2 (1980), p. 39-47.

CASTEL, R. – ENRIQUEZ, E. – STEVENS, H., « D'où vient la psychologisation des rapports sociaux ? », *Sociologies pratiques* 17/2 (2008), p. 15-27.

CERTEAU, M. DE, « L'institution du croire. Note de travail », *Recherche de Science Religieuse* 71/1 (1983), p. 61-80.

ČESKÝ ROZHLAS, Konzum za socialismu: Touha po svobodě byla slabší než touha nestát ve frontě, konstatuje historik | Web 1968, <<https://1968.rozhlas.cz/konzum-za-socialismu-touha-po-svobode-byla-slabsi-nez-touha-nestat-ve-fronte-7211032>>, le 16/06/2018.

ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, ODBOR STATISTIKY OBYVATELSTVA, *Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu*, Praha, Český statistický úřad (Lidé a společnost), 2014, <<https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0>>, le 03/09/2014.

ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, *Obyvatelstvo podle náboženské víry a pohlaví podle výsledků sčítání lidu v letech 1921, 1930, 1950, 1991, 2001 a 2011*, Praha, Český statistický úřad, 2016, <<https://www.czso.cz/documents/10180/20548149/4032130118.pdf/e161cf74-4650-424c-b276-154bdcd6ec31?version=1.0>>, le 03/09/2014.

ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, Stav a pohyb obyvatelstva v hl. m. Praze v roce 2016 | ČSÚ v hl. m. Praze, <<https://www.czso.cz/csu/xa/stav-a-pohyb-obyvatelstva-v-hl-m-praze-v-roce-2016>>, le 20/11/2017.

ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, c01b10t.xlsx - c01b10t.pdf, <[http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/7C00563328/\\$File/c01b10t.pdf](http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/7C00563328/$File/c01b10t.pdf)>, le 03/09/2014.

ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, Průměrné mzdy | ČSÚ, <<http://www.czso.cz/csu/csu.nsf/informace/cpmz090613.doc>>, le 29/12/2012.

ČESKÝ STATISTICKÝ URAD, *Úroveň vzdělání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu*, Praha, Český statistický úřad, 2014, <<https://www.czso.cz/documents/10180/20536250-17023214.pdf/7545a15a-8565-458b-b4e3-e8bf43255b12?version=1.1>>, le 08/09/2017.

CHAMPION, F., « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique », *Archives de sciences sociales des religions* 67/1 (1989), p. 155-169.

CHELLI, N. – HOURMANT, L., « Orientations axiologiques dans le bouddhisme du mouvement Soka Gakkai France. Le bouddhisme en Occident : approches sociologique et anthropologique », *Recherches sociologiques* 31/3 (2000), p. 89 – 102.

CHLUP, R., « Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I », *Religio* 13/1 (2005), p. 3-27.

CHLUP, R., « Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera II », *Religio* 13/2 (2005), p. 179-197.

CIESLIK, M., « “Not Smiling but Frowning”. Sociology and the “Problem of Happiness” », *Sociology* 49/3 (2015), p. 422-437.

CIRKLOVÁ, J., « Development of Interest in Buddhism in the Czech Republic », *Journal of Global Bouddhism* 10 (2009), p. 5-16.

CIRKLOVÁ, J., « Buddhism as a Value Source in the Course of New Identity and Lifestyle Formation in the Czech Republic », *Contemporary Buddhism* 13/2 (2012), p. 263-279.

CONNOLLY, J. – PROTHERO, A., « Green Consumption. Life-politics, Risk and Contradictions », *Journal of Consumer Culture* 8/1 (2008), p. 117-145.

CUSAK, C. M., « The Western Reception of Buddhism. Celebrity and Popular Cultural Media as Agents of Familiarisation », *Australian Religion Studies Review* 24/3 (2011), p. 297-316.

CUSH, D., « British Buddhism and the New Age », *Journal of Contemporary Religion* 11/2 (1996), p. 195-208.

DAPSANCE, M., « Sur le déni de la religiosité du bouddhisme. Un instrument dans la polémique antichrétienne », *Le débat* 184/2 (2015), p. 179-186.

DAVIDSON, J. D., « Religious Stratification. Its Origins, Persistence, and Consequences », *Sociology of Religion* 69/4 (2008), p. 371-395.

DAWSON, A., « East is East, Except When it’s West. The Easternisation Thesis and the Western Habitus », *Journal of Religion & Society* 8/1 (2006), p. 1-13.

DAY, A., « Propositions and Performativity. Relocating Belief to the Social », *Culture and Religion* 11/1 (2010), p. 9-30.

DIMAGGIO, P. J. – POWELL, W. W., « Le néo-institutionnalisme dans l’analyse des organisations », *Politix* 10/40 (1997), p. 113-154.

DODSON, J. E. – GILKES, C. T., « “There’s Nothing Like Church Food”. Food and the U.S. Afro-Christian Tradition. Re-Membering Community and Feeding the Embodied S/spirit(s) », *Journal of the American Academy of Religion* 63/3 (1995), p. 519-538.

DONNAT, O., « Les pratiques culturelles des Français à l’ère numérique. Éléments de synthèse 1997-2008 », *Culture études* 5 (2009), p. 1-12.

DONNET, C., « Des féminités pieuses et la calcification des normes de genre », *Cahiers du genre* 57/2 (2014), p. 183-201.

DUPRE, M., « Représentations sociales du tri sélectif et des déchets en fonction des pratiques de tri », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale* 98/2 (2013), p. 173-209.

EFFING, M. M., « The Origin and Development of Self-help Literature in the United States. The Concept of Success and Happiness. An Overview », *Atlantis. Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies* 31/2 (2009), p. 125-141.

EISENSTADT, S. N., « Multiple Modernities », *Daedalus* 129/1 (2000), p. 1-29.

FEATHERSTONE, M., « The Body in Consumer Culture », *Theory, Culture & Society* 1/2 (1982), p. 18-33.

FEATHERSTONE, M., « Body, Image and Affect in Consumer Culture », *Body & Society* 16/1 (2010), p. 193-221.

FER, Y., « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives de sciences sociales des religions* 131-132 (2005), p. 143-163.

FLIPO, C., « Fléxitariens. La mesure dans un monde de démesure », dans V. SACRISTE (dir.), *Nos vies, nos objets. Enquêtes sur la vie quotidienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2018, p. 147-157.

FOARD, J. H., « In Search of a Lost Reformation », *Japanese Journal of Religious Studies* 7/4 (1980), p. 261-291.

FRANKE, E., « Buddhismus », *Česká revue* 1 (1907–1908), p. 262–268.

FRANKE, E., « Buddhismus II », *Česká revue* 1 (1907–1908), p. 345–349.

FREIBERGER, O., « The Meeting of Traditions. Inter-Buddhist and Inter-Religious Relations in the West », *Journal of Global Buddhism* 2 (2001), p. 59-71.

GARNOUSSI, N., « Le développement de nouvelles ressources de sens “psycho-philosophiques”. Dérégulation des savoirs et nouvelle offre idéologique », *Social Compass* 52/2 (2005), p. 197-210.

GARNOUSSI, N., « Le Mindfulness ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle. Des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale », *Sociologie* 3/2 (2011), p. 259-275.

GAUTHIER, F., « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux », *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 41/1 (2012), p. 93-111.

GAUTHIER, F., « Intimate Circles and Mass Meetings. The Social Forms of Event-Structured Religion in the Era of Globalized Markets and Hyper-Mediatization », *Social Compass* 61/2, (2014), p. 261-271.

GIRA, D., « Les bouddhistes français », *Esprit* 233 (1997), p. 130-148.

GONTHIER, F., « Weber et la notion de “compréhension” », *Cahiers internationaux de sociologie* 116/1 (2004), p. 35-54.

GRATTON, L. C., « Analysis of Maslow's Need Hierarchy with Three Social Class Groups », *Social Indicators Research* 7/1-4 (1980), p. 463-476.

HAIDT, J., « The Emotional Dog and its Rational Tail. A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment », *Psychological Review* 108/4 (2001), p. 814-834.

HANEGRAFF, W., « New Age Religion and Secularization », *Numen* 47/3 (2000), p. 288-312.

HARRIS, I., « How Environmentalist is Buddhism? », *Religion* 21/2 (1991), p. 101-114.

HENNION, A., « Réflexivités. L'activité de l'amateur », *Réseaux* 153/1 (2009), p. 55-78.

HERVIEU-LEGER, D., « Quelques paradoxes de la modernité religieuse. Crise de l'universel, planétarisation culturelle et renforcements communautaires », *Futuribles* 260 (2001), p. 99-109.

HERVIEU-LEGER, D., « Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique », *Social Compass* 52/3 (2005), p. 295-308.

HJARVARD, S., « The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change », *Northern Lights* 6/1 (2008), p. 9-26.

HOCHSCHILD, A. R., « Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure », *American Journal of Sociology* 85/3 (1979), p. 551-575.

HOCKEY, J. – COLLINSON, J. A., « Grasping the Phenomenology of Sporting Bodies », *International Review for the Sociology of Sport* 42/2 (2007), p. 115-131.

HOLBA, J., « Buddhismus a ekologická etika », *Nový Orient* 13/3 (2011), p. 39-43.

HOLMES, M., « The Emotionalization of Reflexivity », *Sociology* 44/1 (2010), p. 139-154.

HOURMANT, L., « Ascèse, rationalité, modernité en contexte oriental. Le bouddhisme de la Soka Gakkai », *Social Compass* 36/1 (1989), p. 83-94.

HOURMANT, L., « La relation à l'objet sacré dans un culte néo-bouddhique. La Sôka Gakkai française », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 12 (1993), p. 145-171.

HOURMANT, L., « Les nouveaux mouvements religieux japonais en France entre laïcisation et euphémisation du sacré », *Social Compass* 42/2 (1995), p. 207-220.

IGNATOW, G., « Theories of Embodied Knowledge. New Directions for Cultural and Cognitive Sociology ? », *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37/2 (2007), p. 115-135.

INSEE, Enseignement supérieur-Tableaux de l'Économie Française | Insee, <<https://www.insee.fr/fr/statistiques/1288360?sommaire=1288404>>, le 05/06/2017.

IRIZARRY, J. A., « Putting a Price on Zen. The Business of Redefining Religion for Global Consumption », *Journal of Global Buddhism* 16 (2015), p. 51-69.

IZBERK-BILGIN, E., « Infidel Brands. Unveiling Alternative Meanings of Global Brands at the Nexus of Globalization, Consumer Culture, and Islamism », *Journal of Consumer Research* 39/4 (2012), p. 663-687.

JAIN, A. R., « Branding Yoga. The Cases of Iyengar Yoga, Siddha Yoga and Anusara Yoga », *Approaching Religion* 2/2 (2012), p. 3-17.

JELDTOFT, N., « Lived Islam. Religious Identity with “Non-organized” Muslim Minorities », *Ethnic and Racial Studies* 34/7 (2011), p. 1134-1151.

JONES, C. B., « Marketing Buddhism in the United States of America. Elite Buddhism and the Formation of Religious Pluralism », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/1 (2007), p. 214-221.

KELLE, U., « “Emergence” vs. “Forcing” of Empirical Data ? A Crucial Problem of “Grounded Theory” Reconsidered », *Forum : Qualitative Social Research* 6/2 (2005), <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/467/1000>>, le 27/06/2019.

KÖHRSEN, J., « Religious Tastes and Styles as Markers of Class Belonging. A Bourdieuan Perspective on Pentecostalism in South America », *Sociology* 52/6 (2017), p. 1-17.

KOHLER, R., « Labscapes. Naturalizing the Lab », *History of Science* 40/4 (2002), p. 473-501.

KONE, A., « Le zen en Occident. Un vieux vin dans une nouvelle bouteille ? », *Ethnologie française* 30/4 (2000), p. 535-543.

LAHIRE, B., « Risquer l'interprétation. Pertinences interprétatives et surinterprétations en sciences sociales », *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie* 3 (1996), p. 61-87.

LAMBERT, Y., « La “Tour de Babel” des définitions de la religion », *Social Compass* 38/1 (1991), p. 73-85.

LAMBERT, Y., « La religion en France des années soixante à nos jours », *Données sociales*, INSEE (2002), p. 565-579.

LAUDERE, M., « Introduction to Buddhism in Contemporary Lithuania. Groups and Their Activity », *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 6/1 (2013), p. 21-32.

LAWLER, S., « Introduction. Class, Culture and Identity », *Sociology* 39/5 (2005), p. 797–806.

LEMIEUX, R., « Bricolage et itinéraires de sens », *Religiologiques* 26 (2003), p. 11-34.

LEMIEUX, R., « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique* 33 (1999), p. 19-50.

LIOGIER, R., « L'individu-globalisme. Nouvelle culture croyante des sociétés industrielles avancées », *Revue internationale de politique comparée* 16/1 (2009), p. 135-154.

LIOGIER, R., « La religion déniée. La conversion au bouddhisme comme mode religieux d'assimilation de la culture montante des sociétés "post-industrielles" », *Diasporas* 3 (2003), p. 135-147.

LORENTZ, T., « The Dharma and the West. Can Buddhism Survive Consumerism? », *Contemporary Buddhism* 2/2 (2001), p. 191-199.

LOUNSBURY, M., « Institutional Rationality and Practice Variation. New Directions in the Institutional Analysis of Practice », *Accounting, Organizations and Society* 33/4-5 (2008), p. 349-361.

LUŽNÝ, D., « Antikultovní hnutí. Otázka nebezpečnosti nových náboženských hnutí a metody akademického studia náboženství », *Religio* 4/1 (1996), p. 17-37.

LUŽNÝ, D. – NAVRÁTILOVÁ, J., « Religion and Secularization in the Czech Republic », *Czech Sociological Review* 9/1 (2001), p. 85-99.

LYON, M. L., « The Material Body, Social Processes and Emotion. "Techniques of the Body" Revisited », *Body and Society* 3/1 (1997), p. 83-101.

MEINTEL, D., « Religious Collectivities in the Era of Individualization », *Social Compass* 61/2 (2014), p. 195-206.

MEYER, J. W. – ROWAN, B., « Institutionalized Organizations. Formal Structure as Myth and Ceremony », *American Journal of Sociology* 83/2 (1977), p. 340-363.

MITCHELL, S. A., « The Tranquil Meditator. Representing Buddhism and Buddhist in US Popular Media », *Religion Compass* 8/3 (2014), p. 81-89.

MINTZBERG, H. – MOLZ, R. – RAUFFLET, E. *et al.*, « The Invisible World of Association », *Leader to Leader* (2005), p. 37-45.

MONNOT, C., « Institutionnalisation des pratiques collectives bouddhistes et hindoues en Suisse », *Religiologiques* 33 (2016), p. 29-55.

MUNIZ, A. M. JR. – O'GUINN, T. C., « Brand Community », *Journal of Consumer Research* 27/4 (2001), p. 412-432.

MULLEN, E., « Orientalist Commercializations. Tibetan Buddhism in American Popular Film », *Journal of Religion & Film* 2/2 (1998), <<https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol2/iss2/5>>, le 25/07/2017.

MYANT, M., « Economic Transformation in the Czech Republic. A Qualified Success », *Europe-Asia Studies* 59/3 (2007), p. 431-450.

NEITZ, M. J. – SPICKARD, J. V., « Steps Toward a Sociology of Religious Experience. The Theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz », *Sociological Analysis* 51/1 (1990), p. 15-33.

NEŠPOR, Z.R., « Úvodem k tématickému dvojčíslu k české religiozitě druhé poloviny dvacátého století », *Soudobé dějiny* 14/2-3 (2007), p. 267-268.

NUMRICH, P. D., « Two Buddhisms Further Considered », *Contemporary Buddhism* 4/1 (2003), p. 55-78.

OBADIA, L., « Tibetan Buddhism in France. A Missionary Religion ? », *Journal of Global Buddhism* 2 (2001), p. 92-105.

OBADIA, L., « Une tradition au-delà de la modernité. L'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France », *Recherches sociologiques* 31/3 (2000), p. 67-88.

OBADIA, L., « L'habit fait-il le moine ? Sémiotique sociale de "l'être bouddhiste" dans le contexte occidental », *Protée* 39/2 (2011), p. 71-80.

OBADIA, L., « "Désoccidentaliser" encore les sciences des religions ? L'anthropologie contemporaine et la modélisation des traditions asiatiques en France et en Europe », *Revue des sciences sociales* 49 (2013), p. 122-129.

OBADIA, L., « Paradoxes, utopies et cécités du modernisme en religion. Le cas du bouddhisme de France », *Archives de sciences sociales des religions* 167 (2014), p. 295-314.

OBADIA, L., « Marchés, business et consumérisme en religion. Vers un "tournant économique" en sciences des religions », *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée moderne et contemporaine* 129/1 (2017), p. 1-16.

OH, S. – SARKISIAN, N., « Spiritual Individualism or Engaged Spirituality ? Social Implications of Holistic Spirituality among Mind-Body-Spirit Practitioners », *Sociology of Religion* 73/3 (2012), p. 299-322.

OTTERBECK, J., « Ritualization among Young Adult Muslims in Malmö and Copenhagen », *Ethnic and Racial Studies* 34/7 (2011), p. 1168-1185.

PADGETT, D. M., « "Americans Need Something to Sit on," or Zen Meditation Materials and Buddhist Diversity in North America », *Journal of Global Buddhism* 1 (2000), p. 61-81.

PAGIS, M., « Producing Intersubjectivity in Silence. An Ethnographic Study of Meditation Practice », *Ethnography* 11/2 (2010), p. 309-328.

PAGIS, M., « From Abstract Concepts to Experiential Knowledge. Embodying Enlightenment in a Meditation Center », *Qualitative Sociology* 33/4 (2010), p. 469-489.

PAGIS, M., « Embodied Self-reflexivity », *Social Psychology Quarterly* 72/3 (2009), p. 265-283.

PAPALINI, V., « Self-Help et bien-être. La prescription dans la culture de masse », *Question de communications* 22 (2012), p. 301-318.

PAWIN, R., « Le bien-être dans les sciences sociales. Naissance et développement d'un champ de recherches », *L'Année sociologique* 64/2 (2014), p. 273-294.

PERTOLD, O., « Jest buddhismus náboženství vhodné pro Evropana? », *Volná myšlenka* (1910–1911), p. 225–227, 260–263.

PETERSON, R. A. – KERN, M. R., « Changing Highbrow Taste. From Snob to Omnivore », *American Sociological Review* 61/5 (1996), p. 900–907.

PREBISH, C. S., « Two Buddhisms Reconsidered », *Buddhist Studies Review* 10/2 (1993), 187–206.

PORTIER, P., « Les mutations du religieux dans la France contemporaine », *Social Compass* 59/2 (2012), p. 193-207.

REDDEN, G., « The New Age. Towards a Market Model », *Journal of Contemporary Religion* 20/2 (2005), p. 231-246.

ROLLAND, P., « Qu'est-ce qu'un culte aux yeux de la République ? », *Archives de sciences sociales des religions* 129/1 (2005), p. 51-63.

ROZEHNALOVÁ, J., « Czech Perspectives on Buddhism, 1860-1989 », *Journal of Religion in Europe* 1 (2008), p. 156-181.

SARDAN, J.-P. O. DE, « Le “je” méthodologique. Implication et explication dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie* 41/3 (2000), p. 417-445.

SAXONBER, S. – SIROVÁTKA, T., « Neo-liberalism by Decay? The Evolution of the Czech Welfare State », *Social Policy & Administration* 43/2 (2009), p. 187-198.

SCHERER, B., « Interpreting the Diamond Way. Contemporary Convert Buddhism in Transition », *Journal of Global Buddhism* 10 (2009), p. 17-48.

SCHERER, B., « Globalizing Tibetan Buddhism. Modernism and Neo-orthodoxy in Contemporary Karma bKa' brgyud Organizations », *Contemporary Buddhism* 13/1 (2012), p. 125-137.

SCHERER, B., « Macho Buddhism. Gender and Sexualities in the Diamond Way », *Religion and Gender* 1/1 (2011), p. 85-103.

SCHMITHAUSEN, L., « The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics », *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997), p. 1-42.

Self-Improvement Market in U.S. Worth \$9.6 Billion, <<http://www.prweb.com/releases-/2006/9/prweb440011.htm>>, le 08/04/2018.

SELIGMAN, M. E. P. – CSIKSZENTMIHALYI, M., « Positive Psychology. An Introduction », *American Psychologist* 55/1 (2000), p. 5-14.

SCHÜTZ, A., « Faire de la musique ensemble. Une étude des rapports sociaux », *Sociétés* 93/3 (2006), p. 15-28.

SCHWARTZ, S. H., « Les valeurs de base de la personne. Théorie, mesures et applications », *Revue française de sociologie* 47/4 (2006), p. 929-968.

SCHWARTZ, O., « La pénétration de la “culture psychologique de masse” dans un groupe populaire. Paroles de conducteurs de bus », *Sociologie* 4/2 (2011), p. 345-361.

SILVA, J. M., « Becoming a Neoliberal Subject. Working-Class Selfhood in an Age of Uncertainty », <blogs.sciences-po.fr/.../05/Jennifer-Silva-POLINE-2011-11.pdf>, le 29/04/2017.

SMIT, B., « Computer Assisted Qualitative Data Software. Friend or Foe », *South African Computer Journal* 35 (2005), p. 107-111.

SMITH, B. G., « Research note Variety in the Sangha. A Survey of Buddhist Organizations in America », *Review of Religious Research* 48/3 (2007), p. 308-317.
Sociological Research Online 22/1 (2017).

SOINTU, E. – WOODHEAD, L., « Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood », *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/2 (2008), p. 259–276.

SOUTHERTON, D., « Analysing the Temporal Organization of Daily Life. Social Constraints, Practices and their Allocation », *Sociology* 40/3 (2006), p. 435–454.

SOUTHERTON, D., « “Squeezing time”. Allocating Practices, Coordinating Networks and Scheduling Society », *Time & Society* 12/1 (2003), p. 5-25.

SPULER, M., « Qu’est-ce que le zen ? La reformulation du zen à l’intention de l’Occident », *Recherches sociologiques* 3 (2000), p. 33-47.

STARK, R. – IANNACONE, L., « A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe », *Journal for the Scientific Study of Religion* 33/3 (1994), p. 230-252.

STEIN, A., « Therapeutic Politics. An Oxymoron ? », *Sociological Forum* 26/1 (2011), p. 187-193.

TINCQ, H., « Les Français sont de moins en moins catholiques », *Le Monde* (10/01/2007), p. 9.

TLČIMUKOVÁ, P., « Buddhist Memories of Normalization in Czechoslovakia », *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 8/1 (2015), p. 21-38.

TWEED, T. A., « Why are Buddhists so Nice ? Media Representations of Buddhisme and Islam in the United States since 1945 », *Material Religion* 4/1 (2008), p. 91-93.

VÁSQUEZ, M. A., « Grappling with the Legacy of Modernity. Implications for the Sociology of Religion », dans C. BENDER – W. CADGE – P. LEVITT *et al.* (dir.), *Religion on the Edge. De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2013, p. 23-42.

VERSNEL, H. S., « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 37/2 (1991), p. 177-197.

VILLE ET EUROMETROPOLE DE STRASBOURG, Atouts de Strasbourg | Développement & rayonnement | Strasbourg.eu, <<http://www.strasbourg.eu/developpement-rayonnement/atouts;jsessionid=D013B0D6533311CEEDC3506E4326C12A>>, le 20/11/2017.

WACQUANT, L. J. D., « Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur », *Actes de la recherche en sciences sociales* 80/2 (1989), p. 33-67.

WALTER, T. – DAVIE, G., « The Religiosity of Women in the Modern West », *The British Journal of Sociology* 49/4 (1998), p. 640-660.

WARDE, A. – MARTENS, L. – OLSEN, W., « Consumption and the Problem of Variety. Cultural Omnivorousness, Social Distinction and Dining out », *Sociology* 33/1 (1999), p. 105-127.

WATIER, P., « La compréhension revisitée », *Sociétés* 114/4 (2011), p. 13-22.

WHEATON, B., « After Sport Culture. Rethinking Sport and Post-Subcultural Theory », *Journal of Sport and Social Issues* 31/3 (2007), p. 283-307.

WIERING, J., « "Others Think I am Airy-fairy". Practicing Navayana Buddhism in a Dutch Secular Climate », *Contemporary Buddhism* 17/2 (2016), p. 369-389.

WILLAIME, J.-P., « L'évolution de la place du religieux dans la société », *Cahiers français* 340 (2007), p. 3-7.

WILKINSON, M. – ALTHOUSE, P., « The Embodiment of Prayer in Charismatic Christianity », dans G. GIORDAN – L. WOODHEAD (dir.), *A Sociology of Prayer*, Surrey – Burlington, Ashgate (Religion and Society Series), 2015, p. 153-167.

WOODHEAD, L., « Five Concepts of Religion », *International Review of Sociology/Revue Internationale de Sociologie* 21/1 (2011), p. 121-143.

3. Sources consultées

3.1. Ouvrages et articles

ASSOCIATION ZEN INTERNATIONALE, *Sangha* 34 (2013)

BLAIN, D., *Sensei. Taisen Deshimaru, maître zen*, Paris, Albin Michel, 2011.

BUDDHISMUS DIAMANTOVE CESTY LINIE KARMA KAGJÜ, *Historie BDC v CZ*, document non publié, Buddhismus Diamantové cesty linie Karma Kagjü, [s. d.].

CHÖGYAM TRUNGPA, *Cutting through Spiritual Materialism*. Edited by J. Baker – M. Casper, Boston – London, Shambala (Shabala Dragon Editions), 1987.

CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, « Étude sur la vie familiale des pratiquants du culte du bouddhisme de Nichiren », dans CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, *Le droit du culte du bouddhisme de Nichiren en France. Doctrine juridique et jurisprudence, annexes*, Sceaux, Consistoire Soka du Bouddhisme de Nichiren, 2009, p. 1-5.

CONSISTOIRE SOKA DU BOUDDHISME DE NICHIREN, *Introduction au bouddhisme de Nichiren Daishonin*, Arcueil, l'ACEP, 2009.

DAVID-NEEL, A., *Voyage d'une parisienne à Lhasa. À pied et en mendiant, de la Chine à l'Inde à travers le Thibet*, Paris, Plon, 1927.

DAVID-NEEL, A., *O žebrácké holi do svatého města. (cesta Pařížanky do Lhasy)* (trad. du français H. Jost), Praha, Česká grafická Unie (Země a lidé, 92), 1931.

DESHIMARU, T., *Autobiographie d'un moine zen*, Paris, Robert Laffont, 1977.

DOGEN, *Shôbôgenzô. La vraie loi, trésor de l'oeil : traduction intégrale*, I. Introduction, traduction du japonais, notes et postface par Y. Orimo, Vannes, Sully, 2012².

GROUPE REGIONAL DE L'ASSOCIATION ZEN INTERNATIONALE, « Le *dôjô* de Strasbourg », document non publié, [s.d.].

GYALWANG DRUKPA, *Les merveilles du gourou*, Saint-Cannat, Claire Lumière, 2009.

IKEDA, D., *The Human Revolution*. With a Forward by A. J. Toynbee, Tokyo – New York, John Weatherhill, 1976.

IKEDA, D., *Le cycle de la vie. La perspective bouddhique* (trad. de l'anglais par M. Tardieu), Paris – Torino – Budapest, L'Harmattan, 2006.

IKEDA, D., *La vie du Bouddha* (trad. de l'anglais par M. Tardieu), Paris, Indes Savantes, 2010.

IKEDA, D., *Une histoire du bouddhisme Mahayana. De l'Inde à la Chine* (trad. de l'anglais par M. Albert – M. Tardieu), Paris, Indes savantes, 2011.

IKEDA, D., *S'ouvrir à l'avenir. Essais* (trad. de l'anglais par M. Albert), Paris, L'Harmattan, 2013.

IKEDA, D. – WICKRAMASINGHE, C., *Bouddhisme et science. Un dialogue entre Daisaku Ikeda et Chandra Wickramasinghe* (trad. de l'anglais par M. Albert), Paris, L'Harmattan, 2011.

HONZIK, J. (dir.), *Jednota v rozmanitosti. Buddhismus v České republice*, Praha, DharmaGaia, 2010.

KABAT-ZINN, J. – DAVIDSON, R. – HOUSHMAND, Z. et al. (dir.), *L'esprit est son propre médecin. Le pouvoir de guérison de la méditation* (trad. de l'anglais par D. Roche), Paris, Le grand livre du mois, 2014.

KAISEN, *Umění pokojného umírání* (přel. z francouzštiny M. Šebela), Olomouc, Fontána, 2005.

LAMA TSULTRIM, *lettre aux membres*, document non publié, le 12/09/2013.

LE BARS, S. – WANG-GENH, O., « Les détenus bouddhistes auront bientôt leurs propres aumôniers de prison. L'Union bouddhiste de France a été un peu prise au dépourvu par la demande des autorités », *Le Monde* (02/01/2012), p. 11.

Les best-sellers 1999 - 13 janvier 2000 - Le Nouvel Observateur, <<http://tempsreel-nouvelobs.com/culture/20000113.OBS1235/les-best-sellers-1999.html>>, le 19/08/2014.

LE DALAÏ-LAMA – H. CUTLER, *L'art de bonheur*, Paris, Éditions France Loisirs, 1999.

LE DALAÏ-LAMA, *Les voies spirituelles du bonheur* (trad. de l'anglais C. Charrier), Paris, Seuil (Points. Sagesses, 190), 2004.

LEHNERT, T., *Darebáci v rouchu. Interni kronika současných čínsko-tibetských intrik v linii Karma Kagjü buddhismu Diamantové cesty* (přel. z angličtiny V. Pleva), Brno, Společnost Diamantové cesty, 2000.

LELOUP, J.-Y., *La montagne dans l'océan. Méditation et compassion dans le bouddhisme et le christianisme*, Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes, 231), 2007.

Lion's Roar of Queen Śrīmālā (The). A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory. Translated, with introduction and notes by A. Wayman – H. Wayman, Delhi, Motilal Banarsidass (Buddhist traditions, 10), 1990.

LOBSANG RAMPA, T., *Le troisième œil. Autobiographie d'un lama tibétain* (trad. de l'anglais par J. Legris), Paris, Albin Michel, 1957.

MAKIGUCHI, T., *The Theory of Value*. Revised by J. Toda, Tokyo, Soka Gakkai, 1953.

MAREK, V., *Český zen a umění naslouchat*, Praha, Radost (Radost žít, 6), 1994.

MIDAL, F., *Quel bouddhisme pour l'Occident*, Paris, Seuil (La couleur des idées), 2006.

MISTR KAISEN, *Zazen satori* (přel. z polštiny Sótó Zen Česká republika), Olomouc, Fontána, 2005.

MISTR KAISEN, *Cesta v prázdnotě* (přel. z francouzštiny mniška Mjóka [Irena Pavlíková]), [s.l.], Sótó Zen Česká republika, 2009.

NYDAHL, O. – NYDAHL, H. (dir.), *La Voie de diamant. L'enseignement de Khenpo Kalu Rinpoché*. Préface d'A. Desjardins, Copenhague, Rhodos, 1972 – Paris, Espaces, 1973.

NYDAHL, O., *Čtyři přípravná cvičení. Ngöndro: první kroky k Diamantové cestě buddhismu* (přel. z němčiny J. Matuška), Brno, Bílý deštník, 2002.

NYDAHL, O., *Jízda na tygrovi. Jak se buddhové dostali na Západ: kronika přenosu tibetského buddhismu na Západ, rizika a radosti* (přel. J. Matuška), Brno, Bílý deštník, 2004².

NYDAHL, O., *Moje cesta k lamům* (přel. J. Matuška), Brno, Bílý deštník, 2005².

NYDAHL, O., *Jak se věci mají*, Brno, Bílý deštník, 2009².

NYDAHL, O., *Otázky a buddhistické odpovědi* (přel. B. Bowles et al.), Brno, Bílý deštník, 2010.

NYDAHL, O., *Les choses telles qu'elles sont. Une introduction moderne à l'enseignement de Bouddha* (trad. de l'allemand par C. Bodmer – A. Delvaux – H. Zermati), La Remuée, Rabsel Éditions, 2011.

OLCOTT, H. S., *Le bouddhisme selon le canon de l'Église du Sud et sous forme de catéchisme*. Approuvé et recommandé pour l'usage dans les Écoles bouddhistes par E. Sumangala, grand prêtre de Sripada... principal du Widgodaya Parivena, école de théologie bouddhiste, Paris, Publications théosophiques, 1905³⁷.

PAVLIKOVA, I., « Sótó zen Česká republika », dans J. HONZIK (dir.), *Jednota v rozmanitosti. Buddhismus v České republice*, Praha, DharmaGaia, 2010, p. 94-100.

PREECE, R., *The Wisdom of Imperfection. The Challenge of Individuation in Buddhist Life*, Ithaca – Boulder, Snow Lion Publications, 2006.

PROCHÁZKA, L., *O buddhistické meditaci*, Bratislava, CAD Press (Světové duchovní proudy, 6), [1930].

RICARD, M., *Plaidoyer pour le bonheur*, Paris, Éditions France Loisirs, 2004.

RINGOU TULKOU RINPOCHE, *Et si vous m'expliquiez le bouddhisme ?* (trad. de l'anglais par C. Segers – I. Wouters), Paris, NiL éditions, 2001.

RINGOU TULKOU RINPOCHE, *Ngöndro. Pratiques préliminaires du mahamoudra*, Lusse, Bodhicharya France, 2015.

RINGOU TULKOU RINPOCHE, *La voie du Mahamoudra. Conseils de Gampopa pour transformer la confusion en sagesse*, Lusse, Bodhicharya France, 2017.

ROMMELUERE, E., *Guide du zen*, Paris, Librairie générale française (Les guides Sélène), 1997.

RONCE, P., *Guide des centres bouddhistes en France*, Paris, Éditions Noësis, 1998.

RÓŠI KAISEN KRYSTASZEK, *Mnich bojovník. Autobiografie budóky* (přel. z francouzštiny A. Konečný – M. Starkbauerová), Bratislava, CAD Pressa, 1994.

RUIZ, M., *La pratique de la voie toltèque. Maîtriser le rêve de votre vie*. Avec la collaboration de J. Mills (trad. de l'américain par O. Clerc), Thrônex – Saint Julien en Genevois, Jouvenance Éditions, 2001.

RUIZ, M., *Les quatre accords toltèques. La voie de la liberté personnelle* (trad. de l'américain par O. Clerc), Thrônex – Saint Julien en Genevois, Jouvenance Éditions (Le cercle de vie), 2005.

RUIZ, M. – RUIZ, J. – MILLS, J., *Pátá dohoda. Kniha moudrosti starých Toltéků : praktický průvodce cestou sebeovládání* (přel. z angličtiny M. Regnerová), Hodkovičky, Pragma, 2010.

Shushôgi. Enseignement religieux de Zen sôtô de maître Dôgen : sesshin 2003. Texte français et commentaires d'O. Reigen Wang-Genh, Weiterswiller, Association du Temple Zen de Weiterswiller, 2006.

SEJOURNANT, M., *Le cercle de vie. Une initiation chamanique d'une psychothérapeute*, Paris, Albin Michel (Espaces libres, 107), 2001.

Selected Writings of Nichiren. Edited with an introduction by P. B. Yampolsky (transl. from Japanese by B. Watson et al.), New York, Columbia University Press (Translations from the Oriental Classics), 1990.

SLAVICKÁ, M., « Když se potkají dva zloději, nemusí se představovat. Aneb několik vzpomínek na český buddhismus doby normalizace », dans J. HONZÍK (dir.), *Jednota v rozmanitosti. Buddhismus v České republice*, Praha, DharmaGaia, 2010, p. 36-42.

SOKA GAKKAI FRANCE, LE DEPARTEMENT D'ETUDE, *Le bouddhisme de Nichiren*, Paris, Éditions ACEP, 2013.

SOKA GAKKAI FRANCE, « ACSBN/ACSF. Exercice 2009-2010 », *Valeurs humaines 7* (2011), non paginé.

SUMEDHO, A., *L'esprit et la Voie. Réflexions d'un moine bouddhiste sur la vie* (trad. par J. Schut), Paris, Éditions Sully, 2007.

Sûtra du Lotus (Le). Suivi du *Livre des sens innombrables* et du *Livre de la contemplation de Sage-Universel* (trad. du chinois par J.-N. Robert), Paris, Fayard (L'Espace intérieur), 2008.

TEMPLE ZEN RYUMON JI, *Info Temple Zen Ryumon Ji 3* (2005).

TEMPLE ZEN RYUMON JI, *Info10* (2009).

THICH NHAT HANH, *La paix, un art et une pratique. Une approche bouddhiste* (trad. de F. Chauvet), Paris, Éditions du Centurion, 1991.

THICH NHAT HANH, *L'énergie de la prière. Comment approfondir votre pratique spirituelle* (trad. de l'anglais par A. Richelet), Paris, Courrier du livre, 2008.

TOLLE, E., *Le pouvoir du moment présent. Guide d'éveil spirituel* (trad. de l'américain par A. J. Ollivier), Paris, J'ai lu (J'ai lu. Bien-être, 9340), 2010.

TURNER, J. – HEVIN, B., *Construire sa vie adulte. Comment devenir son propre coach*, Paris InterÉditions (Développement personnel), 2000.

UNION BOUDDHISTE DE FRANCE, *e-UBF Info* (décembre 2010).

UNION BOUDDHISTE DE FRANCE, *e-UBF Info 18* (2015).

VOJTISEK, Z., *Charakter a učení náboženské společnosti « Buddhismus Diamantové cesty linie Karma Kagjü » a její činnost na území ČR*, document non publié, 2006, p. 1-8.

VYSTRCIL, T., « Buddhistická společnost a sametoví buddhisté devadesátých », dans J. HONZÍK (dir.), *Jednota v rozmanitosti. Buddhismus v České republice*, Praha, DharmaGaia, 2010, p. 49-52.

WATSON, S. J., *Avant d'aller dormir* (trad. de l'anglais par S. Aslanides), Paris, Sonatine éditions, 2011.

WERNER, K., « Buddhism in Czechoslovakia. Attempt to Form Group », *World Buddhism* 13/1 (1964), p. 5-6.

WERNER, K., « Problems of Buddhism in Czechoslovakia », *World Buddhism* 13/6 (1964) p. 7-8.

WERNER, K., « Interest in Buddhism in Czechoslovakia », *The Middle Way* 15 (1965), p. 1.

3.2. Sites internet

<http://www.bouddhisme-france.org/>

<http://consistoire.soka-bouddhisme.fr/>

<http://www.soka-bouddhisme.fr/>

<http://www.sgi.org/>

<https://bodhicharya-france.org/index.php/fr/>

<https://bodhicharya.org/>

<http://www.meditation-zen.org/>

<http://www.zen-azi.org/>

<http://www.sotozen.eu/>

<http://cb-alsace.org/>

<http://bdc.cz/>

<http://tenovice.bdc.cz/cs/>

<http://www.diamondway-buddhism.org/>

<http://www.sotozen.cz/>

<https://www.zenkaisen.cz/>

<http://www.zenkaisen.fr/>

Table des matières

REMERCIEMENTS.....	3
SOMMAIRE.....	5
NOTE SUR LA TERMINOLOGIE.....	9
LISTE DES FIGURES.....	11
LISTE DES ANNEXES.....	12
INTRODUCTION	13
CHAPITRE 1 LE BOUDDHISME DE CONVERTIS COMME OBJET DE RECHERCHE.....	21
1. DU BOUDDHISME DE CONVERTIS AUX PRATIQUANTS BOUDDHISTES.....	21
2. LA RECHERCHE SUR LE BOUDDHISME DE CONVERTIS EN FRANCE ET EN REPUBLIQUE TCHEQUE.....	24
2.1. <i>La Sōka-gakkai en Europe</i>	25
2.2. <i>Le bouddhisme de convertis en France</i>	26
2.3. <i>Le bouddhisme de convertis en République tchèque</i>	29
3. UN STYLE DE VIE INSCRIT DANS DES ORGANISATIONS ET DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	30
CHAPITRE 2 METHODOLOGIE DE LA RECHERCHE	33
1. LE CHOIX DES ORGANISATIONS BOUDDHISTES.....	33
2. LES METHODES ETHNOGRAPHIQUES UTILISEES.....	36
2.1. <i>L'observation participante</i>	36
2.2. <i>Les entretiens semi-directifs</i>	39
3. LA SUBJECTIVITE DU CHERCHEUR ET SON INTERACTION AVEC LE TERRAIN	42
3.1. <i>La construction progressive de la familiarité</i>	42
3.2. <i>La recherche de la « juste distance »</i>	46
3.3. <i>Les rapports de force</i>	48
4. L'APPROCHE COMPREHENSIVE ET LES METHODES INDUCTIVES D'ANALYSE.....	52
4.1. <i>La sociologie compréhensive comme approche épistémologique</i>	53
4.2. <i>La théorie enracinée comme méthode d'analyse</i>	55
5. QUELLE METHODE COMPARATIVE ?.....	59
PREMIERE PARTIE LE CADRE CONCEPTUEL ET THEORIQUE DE LA RECHERCHE	63
CHAPITRE 1 LE RELIGIEUX DANS LA MODERNITE TARDIVE.....	69

1.	LES CARACTERISTIQUES DE LA MODERNITE ET DE LA MODERNITE TARDIVE	69
2.	LA SECULARISATION DE LA RELIGION	74
2.1.	<i>Les théories de la sécularisation</i>	75
2.2.	<i>Exemples de sécularisation en France et en République tchèque</i>	82
3.	LA SUBJECTIVISATION DU RELIGIEUX.....	86
3.1.	<i>Le religieux-vécu et la spiritualité de la vie subjective</i>	87
3.2.	<i>Le bouddhisme entre la religion et la spiritualité</i>	95
CHAPITRE 2 LA SOCIOLOGIE DU RELIGIEUX DANS LA MODERNITE TARDIVE		97
1.	DE L'ÉGLISE A L'ENTREPRISE	97
2.	LA SOCIOLOGIE DES ORGANISATIONS DE BOUDDHISME DE CONVERTIS.....	101
3.	LA SOCIOLOGIE DU RELIGIEUX-VECU DANS LA MODERNITE TARDIVE	102
3.1.	<i>Les rituels et le corps en rituels</i>	103
3.2.	<i>Les émotions religieuses dans le religieux-vécu</i>	108
3.3.	<i>Des collectifs aux communautés religieuses</i>	111
CHAPITRE 3 LE BOUDDHISME DE CONVERTIS DANS LA MODERNITE.....		115
1.	L'HISTOIRE DU BOUDDHISME DE CONVERTIS EN OCCIDENT ET EN FRANCE.....	116
2.	L'HISTOIRE DU BOUDDHISME DE CONVERTIS EN REPUBLIQUE TCHEQUE	123
3.	LES CARACTERISTIQUES SOCIODEMOGRAPHIQUES DES PRATIQUANTS BOUDDHISTES	127
4.	QUELLE ADAPTATION DU BOUDDHISME DE CONVERTIS EN OCCIDENT ?.....	132
CHAPITRE 4 LE RELIGIEUX DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION		139
1.	LA CULTURE DE CONSOMMATION : HISTOIRE ET CARACTERISTIQUES	142
1.1.	<i>L'histoire de la culture de consommation</i>	145
1.2.	<i>Les caractéristiques de la culture de consommation</i>	151
2.	LA DIVERSITE DES REGARDS DU RELIGIEUX DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	158
2.1.	<i>Les modèles économiques : la consommation religieuse</i>	159
2.2.	<i>La destruction du religieux par le capitalisme consumériste</i>	164
2.3.	<i>Le regard culturel du religieux dans la culture de consommation</i>	167
3.	LA MARCHANDISATION DU BOUDDHISME ET SON CARACTERE ALTERNATIF	173
CHAPITRE 5 LES ORGANISATIONS ET LES STYLES DE VIE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION..		179
1.	LES SERVICES ET LEUR LOGIQUE	180
2.	DES VENDEURS RELIGIEUX A LA LOGIQUE DE SERVICE	181
3.	LES STYLES DE VIE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	184
3.1.	<i>Les styles de vie structurés socialement</i>	186
3.1.1.	<i>La conduite de vie</i>	186
3.1.2.	<i>Le style de vie distinctif</i>	187
3.2.	<i>Les styles de vie individualisés</i>	190

3.2.1. Les styles de vie réflexifs.....	190
3.2.2. Les styles de vie esthétiques.....	192
4. LES IDENTITES SOCIALES DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	194
4.1. <i>L'identité psychologisée</i>	195
4.2. <i>L'identité authentique, réflexive et expressive</i>	199
5. LES IDENTITES RELIGIEUSES DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	204
5.1. <i>L'identité du converti</i>	204
5.2. <i>L'identité religieuse dans l'itinéraire de sens</i>	206
CHAPITRE 6 LA DIVISION SOCIALE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION.....	211
1. LES CARACTERISTIQUES DES CLASSES MOYENNES	213
1.1. <i>La « petite bourgeoisie nouvelle » et les « bobos »</i>	214
1.2. <i>Le soi des classes moyennes</i>	216
2. LA DIVISION CULTURELLE DE LA SOCIETE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	218
3. LA RELIGION ET LA DIVISION SOCIALE : UN GRAND ABSENT	221
DEUXIEME PARTIE LE STYLE DE VIE ORGANISE DES PRATIQUANTS BOUDDHISTES.....	225
CHAPITRE 1 LES ORGANISATIONS DU BOUDDHISME DE CONVERTIS EN FRANCE	229
1. LA SOKA-GAKKAI EN FRANCE	230
1.1. <i>L'histoire de la Sōka-gakkai</i>	230
1.1.1. L'histoire de la Sōka-gakkai au Japon	230
1.1.2. L'histoire de la Sōka-gakkai en France.....	232
1.2. <i>Les lieux de pratique de la Sōka-gakkai</i>	234
1.2.1. Un centre à Strasbourg : un espace invisible et hyper privatisé	234
1.2.2. Le temple à Trets : bien équipé et en pleine nature	238
1.3. <i>D'autres ressources bouddhistes de la Sōka-gakkai</i>	241
1.3.1. Les activités autour des discussions et des pratiques rituelles.....	241
1.3.2. Les biens et les médias bouddhistes.....	245
1.4. <i>La logique de don et l'esprit entrepreneurial de la Sōka-gakkai</i>	247
1.4.1. L'économie basée sur le bénévolat	247
1.4.2. L'économie dépendante des dons monétaires.....	250
1.4.3. L'économie marchande : une entreprise religieuse ?	251
2. LA BODHICHARYA FRANCE	254
2.1. <i>L'histoire de la Bodhicharya France et de la Bodhicharya Internationale</i>	254
2.2. <i>Les lieux de pratique de la Bodhicharya France</i>	256
2.2.1. Le centre à Strasbourg : un centre temporaire et peu visible.....	256
2.2.2. Le temple à Lusse : un espace en plein essor et en pleine nature	257
2.3. <i>D'autres ressources bouddhistes de la Bodhicharya France</i>	263

2.3.1. Les activités autour des enseignements et des pratiques rituelles.....	263
2.3.2. Les biens et les médias bouddhistes.....	266
2.4. <i>La logique de don et l'esprit entrepreneurial de la Bodhicharya France</i>	268
2.4.1. L'économie marchande : une entreprise religieuse ?	268
2.4.2. L'économie des dons monétaires.....	270
2.4.3. L'économie basée sur le bénévolat	271
3. L'ASSOCIATION ZEN INTERNATIONALE ET LES ASSOCIATIONS AFFILIEES.....	274
3.1. <i>L'histoire de l'Association Zen Internationale et de ses structures locales</i>	275
3.2. <i>Les lieux de pratique des associations zen alsaciennes</i>	277
3.2.1. Le centre à Strasbourg : un espace très visible et bien équipé.....	277
3.2.2. Le temple à Weiterswiller : un espace ouvert au monde et en pleine nature	281
3.3. <i>D'autres ressources bouddhistes des associations zen alsaciennes</i>	285
3.3.1. Les activités autour des pratiques rituelles	285
3.3.2. Les biens et les médias bouddhistes.....	288
3.4. <i>La logique de don et l'esprit entrepreneurial des associations zen alsaciennes</i>	289
3.4.1. L'économie marchande : une entreprise religieuse ?	289
3.4.2. L'économie des dons monétaires limités	292
3.4.3. L'économie basée sur le bénévolat	293
CHAPITRE 2 LES ORGANISATIONS BOUDDHISTES EN REPUBLIQUE TCHEQUE.....	299
1. LA <i>DIAMOND WAY</i> EN REPUBLIQUE TCHEQUE.....	299
1.1. <i>L'histoire de la Diamond Way</i>	300
1.1.1. L'histoire de la <i>Diamond Way</i> dans le monde	300
1.1.2. L'histoire de la <i>Diamond Way</i> en République tchèque	303
1.2. <i>Les lieux de pratique de la Diamond Way</i>	305
1.2.1. Le centre à Prague : un centre spacieux et bien équipé.....	305
1.2.2. Le temple à Těnovice : un espace isolé et en pleine nature	310
1.3. <i>D'autres ressources de la Diamond Way</i>	312
1.3.1. Les activités autour des enseignements et des pratiques rituelles.....	312
1.3.2. Les biens et les médias bouddhistes.....	315
1.4. <i>La logique de don et l'esprit entrepreneurial dans la Diamond Way</i>	317
1.4.1. L'économie marchande : une entreprise religieuse ?	317
1.4.2. L'économie des dons monétaires importants	319
1.4.3. L'économie basée sur le bénévolat	319
2. LA <i>SOTO ZEN ČR</i>	323
2.1. <i>L'histoire de la Zazen Internationale et de la Sótó Zen ČR</i>	323
2.2. <i>Les lieux de pratique de la Sótó Zen ČR</i>	325
2.2.1. Le centre à Prague : un espace relativement visible et équipé.....	325
2.2.2. Les temples temporaires.....	329
2.3. <i>D'autres ressources bouddhistes de la Sótó Zen ČR</i>	330
2.3.1. Les activités autour des pratiques rituelles.....	330

2.3.2. Les biens et les médias bouddhistes.....	331
2.4. <i>La logique de don et l'esprit entrepreneurial de la Soto Zen ČR</i>	333
2.4.1. L'économie marchande : une entreprise religieuse ?	333
2.4.2. L'économie basée sur les dons.....	334
CHAPITRE 3 LES PRATIQUES RITUELLES BOUDDHISTES POUR LA TRANSFORMATION SUBJECTIVE..	339
1. LES ENSEIGNEMENTS BOUDDHISTES SUR LES PRATIQUES RITUELLES	340
1.1. <i>La récitation comme pratique rituelle de la Sōka-gakkai</i>	340
1.2. <i>La méditation et les rituels dans la Bodhicharya France</i>	342
1.3. <i>Les méditations et autres pratiques rituelles de la Diamond Way</i>	345
1.4. <i>Le zazen et autres pratiques rituelles du zen</i>	348
2. LA PRATIQUE RITUELLE COMME REFLET D'UN CHOIX PERSONNEL	350
2.1. <i>La pratique rituelle comme une expérience du bonheur</i>	351
2.2. <i>Que faire d'une expérience rituelle désagréable ?</i>	354
2.3. <i>Les cas problématiques des « rituels » et des « cérémonies »</i>	356
3. L'INCORPORATION ORTHOPRAXIQUE ET LE BRICOLAGE	359
3.1. <i>L'incorporation des techniques rituelles du corps</i>	359
3.1.1. L'incorporation orthopraxique de la dimension physique.....	359
3.1.2. L'incorporation orthopraxique de la dimension psychologique	361
3.2. <i>Entre l'orthopraxie et le bricolage</i>	363
3.2.1. L'orthopraxie contre le bricolage.....	363
3.2.2. Le bricolage des pratiques corporelles.....	365
4. L'IMPREGNATION DE LA TEMPORALITE PAR LES PRATIQUES RITUELLES	371
4.1. <i>La périodicité</i>	372
4.2. <i>La durée</i>	375
4.3. <i>L'enchaînement</i>	377
4.4. <i>Le tempo</i>	378
4.5. <i>La synchronisation</i>	379
5. LES PRATIQUES RITUELLES POUR LA TRANSFORMATION DE SOI	381
6. LES PRATIQUE RITUELLES MARGINALISEES ET ALTERNATIVES	384
7. LES PRATIQUES CORPORELLES DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	387
7.1. <i>Le corps discipliné et hédoniste</i>	387
7.2. <i>Le fitness : pour un corps discipliné et heureux</i>	389
7.3. <i>La méditation de pleine conscience : pour un corps réflexif et relaxé</i>	391
7.4. <i>Les pratiques religieuses disciplinées, réflexives et hédonistes</i>	392
CHAPITRE 4 DE LA COMMUNITAS A LA COMMUNAUTE BOUDDHISTE	397
1. LES MANIFESTATIONS CONCRETES DE LA SAṄGHA BOUDDHISTE	398
1.1. <i>Le collectif local de la Sōka-gakkai</i>	398

1.2. <i>Le collectif local de la Bodhicharya France</i>	401
1.3. <i>Le collectif local de la Diamond Way</i>	403
1.4. <i>Le collectif local de l'Association Zen Internationale</i>	405
1.5. <i>Le collectif local de la Sótó Zen ČR</i>	407
2. LE COLLECTIF BOUDDHISTE COMME REFLET D'UN CHOIX PERSONNEL	409
3. LA PARTICIPATION PRAGMATIQUE AU COLLECTIF, EMPREINTE D'EMOTIONS.....	413
3.1. <i>L'encouragement de l'expérience bouddhiste</i>	414
3.1.1. Les encouragements initiaux et postérieurs.....	414
3.1.2. L'encouragement de la liminalité	416
3.1.3. La construction de la <i>communitas</i>	417
3.1.4. L'encouragement en dehors des pratiques rituelles.....	420
3.2. <i>L'accès à l'apprentissage diversifié et charismatique</i>	421
3.2.1. L'apprentissage oral.....	421
3.2.2. L'apprentissage par l'imitation	424
3.3. <i>Une sociabilité pour la reconnaissance</i>	425
3.4. <i>La participation pour diversifier des ressources sociales</i>	427
4. LA SOCIABILITE DANS UNE COMMUNAUTE D'APPARTENANCE.....	428
4.1. <i>Une sociabilité localisée au quotidien</i>	429
4.2. <i>Quel type de relations affectives ?</i>	431
4.3. <i>La sociabilité solidaire</i>	434
4.4. <i>Une sociabilité structurée</i>	438
5. L'IDENTIFICATION COMMUNAUTAIRE LIMITEE	441
6. LA MARGINALISATION ET LE CARACTERE ALTERNATIF DU COLLECTIF	443
7. LA SOCIABILITE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION.....	446
7.1. <i>Les tribus maffesoliennes : des collectifs fluides</i>	446
7.2. <i>Les tribus dans la culture hip-hop : des collectifs émotionnels autour d'un projet</i>	448
7.3. <i>Les collectifs commerciaux utilitaires et accessoires</i>	449
7.4. <i>Les collectifs religieux exceptionnels et individualisés</i>	450
7.5. <i>Les communautés bouddhistes émotionnelles, utilitaires et contraignantes</i>	451
CHAPITRE 5 LES LECTURES BOUDDHISTES ORTHODOXES POUR LA FORMATION DE SOI.....	455
1. LE BOUDDHISME ET SON ASPECT COGNITIF COMME REFLET D'UN CHOIX PERSONNEL.....	456
2. LE BOUDDHISME COMME RELIGIEUX ALTERNATIF ET MARGINALISE	459
3. LES PRATIQUES DE LECTURE ENTRE L'ORTHODOXIE ET LE BRICOLAGE.....	460
3.1. <i>Les pratiques de lecture orthodoxes</i>	461
3.2. <i>Les pratiques de lecture orthodoxes au défi du bricolage religieux</i>	462
3.3. <i>Les pratiques de lectures orthodoxes au défi du bricolage non religieux</i>	465
4. LA FORMATION DE SOI PAR LES PRATIQUES DE LECTURE	467
5. LES PRATIQUES DE LECTURE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION : LE DEVELOPPEMENT PERSONNEL	470

CHAPITRE 6 LES CROYANCES BOUDDHISTES COMME CONNAISSANCES INCORPOREES.....	475
1. LA REINCARNATION COMME CONNAISSANCE MOTRICE ET IDENTITAIRE.....	476
1.1. <i>La réincarnation comme croyance non pertinente</i>	477
1.2. <i>La réincarnation comme croyance rationnelle médiatisée</i>	477
1.3. <i>La réincarnation comme croyance expérimentée</i>	479
2. LE KARMA COMME CROYANCE INDIVIDUALISEE ET ETHIQUE.....	480
2.1. <i>Le karma : de l'impertinence au rôle crucial dans la transformation de soi</i>	481
2.2. <i>Le karma comme croyance éthique et réflexive</i>	482
2.3. <i>La transformation du karma par la pratique rituelle</i>	483
3. L'ÉVEIL COMME OBJECTIF	484
3.1. <i>L'éveil comme objectif irréel</i>	485
3.2. <i>L'éveil comme objectif émotionnel et éthique</i>	486
3.3. <i>L'éveil comme objectif renouvelable</i>	487
4. LA CROYANCE EN SOI : ENTRE LA NATURE DE BOUDDHA ET L'ÉGO	488
4.1. <i>Le soi comme expression positive d'un soi religieux</i>	489
4.2. <i>Le soi comme expression négative d'un soi religieux</i>	490
5. LES CROYANCES DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	491
5.1. <i>Les croyances non religieuses</i>	491
5.1.1. <i>Les croyances dans le festival <i>Burning Man</i></i>	491
5.1.2. <i>Les mythologies des stratégies de marque (« branding »)</i>	492
5.2. <i>Les croyances bouddhistes dans la culture de consommation</i>	494
5.2.1. <i>Les croyances comme connaissances incorporées</i>	494
5.2.2. <i>Les croyances subjectives et identitaires</i>	496
CHAPITRE 7 DE L'INTERET POUR LA SYMBOLIQUE AU RAPPORT ESTHETIQUE DU BOUDDHISME... 501	
1. LA SYMBOLIQUE COMME REFLET D'UN CHOIX PERSONNEL	502
2. LES USAGES PRAGMATICO-ESTHETIQUES ET IDENTITAIRES.....	504
2.1. <i>Les usages pragmatico-esthétiques</i>	505
2.2. <i>Les usages identitaires</i>	507
2.3. <i>Entre les symboles magiques et holistes</i>	507
3. L'AFFICHAGE DE LA MATERIALITE BOUDDHISTE AU QUOTIDIEN	512
3.1. <i>La matérialisation du bouddhisme dans l'espace privé</i>	512
3.1.1. <i>La matérialisation par les petits objets et par les œuvres d'art</i>	512
3.1.2. <i>La matérialisation par l'autel</i>	515
3.2. <i>La matérialisation du bouddhisme dans l'espace public</i>	518
3.2.1. <i>Une matérialisation minimaliste</i>	518
3.2.2. <i>La rareté de l'habit bouddhiste</i>	520
3.3. <i>La faible visibilité du bouddhisme dans l'espace public</i>	522
4. L'ESTHETIQUE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION.....	528

4.1. <i>L'esthétisation par l'exotisme bouddhiste</i>	528
4.2. <i>L'esthétisation par le goût pour le bouddhisme</i>	530
4.3. <i>La stylisation bouddhiste dans la culture de consommation</i>	532
CHAPITRE 8 L'ETHIQUE BOUDDHISTE ET SA DIMENSION SOCIALE.....	537
1. L'ETHIQUE BOUDDHISTE DANS LA VIE PERSONNELLE	538
1.1. <i>L'éthique intuitive et pragmatique d'un soi valorisé</i>	539
1.2. <i>L'éthique pour le bien-être d'autrui et le bien-vivre relationnel</i>	543
1.2.1. La bienfaisance par la pratique rituelle.....	543
1.2.2. La bienfaisance par le dialogue	545
1.2.3. La bienfaisance par le prosélytisme.....	546
1.2.4. La bienfaisance matérielle limitée	547
1.3. <i>La bienfaisance transformatrice d'autrui</i>	548
2. L'ETHIQUE BOUDDHISTE POUR LE BIEN-ETRE SOCIAL.....	550
3. L'ENGAGEMENT SOCIAL ORGANISE SECULIER ET BOUDDHISTE	553
3.1. <i>L'engagement politique non bouddhiste</i>	553
3.2. <i>L'engagement caritatif non bouddhiste</i>	554
3.3. <i>Le bouddhisme socialement engagé ?</i>	555
3.3.1. L'engagement bouddhiste conventionnel.....	555
3.3.2. Le religieux public par la vie personnelle	557
4. L'ETHIQUE DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	559
4.1. <i>De la critique du consumérisme à la consommation éthique</i>	560
4.1.1. La critique de la consommation	560
4.1.2. L'éthique de la consommation et la consommation éthique	563
4.2. <i>L'éthique bouddhiste : reflet de valeurs néolibérales</i>	567
CHAPITRE 9 LA CONDUITE DE VIE BOUDDHISTE COMME SYSTEME DE VALEURS	571
1. LA REFLEXIVITE : DE LA RATIONALITE A LA REFLEXIVITE EMOTIONNELLE.....	572
1.1. <i>La rationalité entre la science et la maîtrise émotionnelle</i>	572
1.2. <i>La réflexivité émotionnelle intuitive</i>	576
1.3. <i>La réflexivité émotionnelle intuitive dans le zen</i>	578
1.4. <i>La réflexivité émotionnelle dans les rapports sociaux de sexe</i>	581
1.5. <i>Le caractère alternatif et distinctif de la réflexivité émotionnelle</i>	582
2. LE BIEN-ETRE : LE BONHEUR DANS TOUS SES ETATS	583
2.1. <i>Le bien-être matériel</i>	583
2.2. <i>Le bien-être durant la pratique rituelle</i>	584
2.3. <i>Le bien-être dans la vie quotidienne</i>	586
2.4. <i>Le caractère alternatif et distinctif du bien-être</i>	588
3. LA LIBERTE RESPONSABLE D'AGIR ET D'ETRE	590

4.	L’AUTHENTICITE SOCIOPSYCHOLOGIQUE	591
5.	LE PROGRES DISCIPLINE DANS L’ITINERAIRE DE SENS	592
	5.1. <i>Du développement personnel à l’itinéraire de sens</i>	592
	5.2. <i>Les maîtres comme guides dans l’itinéraire de sens</i>	594
	5.3. <i>Le progrès comme valeur distinctive</i>	595
6.	LE PRAGMATISME PSYCHOLOGISE.....	596
	6.1. <i>Les allers-retours entre le quotidien et la liminalité</i>	596
	6.2. <i>Quel passage entre le quotidien et le rituel ?</i>	598
	6.3. <i>Le pragmatisme distinctif</i>	600
7.	LE RELIGIEUX : L’ETAT D’ETRE IDEALISE ET HOLISTE.....	601
	7.1. <i>Le caractère idéal du développement individuel</i>	601
	7.2. <i>Le soi holiste : intrapersonnel, interpersonnel et cosmique</i>	602
	7.3. <i>La marginalisation et le caractère alternatif du religieux</i>	605
	7.4. <i>Le caractère distinctif du religieux</i>	607
8.	LA CONDUITE DE VIE DISTINCTIVE DES CREATEURS CULTURELS.....	608
	8.1. <i>Le religieux-vécu comme une conduite de vie</i>	608
	8.2. <i>Le caractère alternatif et distinctif de la conduite de vie</i>	610
9.	LES VALEURS DANS LA CULTURE DE CONSOMMATION	611
	9.1. <i>Les émotions, la réflexivité et le temps pointilliste</i>	612
	9.2. <i>Le bien-être consumériste, néolibéral et discipliné</i>	613
	9.3. <i>La liberté : le choix et l’autonomie de consommateur</i>	615
	9.4. <i>L’authenticité de la réalisation de soi</i>	616
	9.5. <i>Le progrès comme projet d’une amélioration de soi disciplinée</i>	617
	9.6. <i>Le pragmatisme comme efficacité identitaire</i>	618
	9.7. <i>La religiosité dans la culture de consommation</i>	619
	CONCLUSION	623
1.	LE STYLE DE VIE BOUDDHISTE ORGANISE.....	625
2.	L’UNITE DU STYLE DE VIE BOUDDHISTE AU-DELA DE DIFFERENTS REGIMES EMOTIONNELS	627
	2.1. <i>Les régimes émotionnels</i>	627
	2.2. <i>Les classes moyennes et populaires</i>	628
	2.3. <i>La culture de consommation</i>	631
	2.4. <i>Le style de vie conformiste, marginal, alternatif et distinctif</i>	633
3.	LA RECOMPOSITION DU RELIGIEUX	635
	GLOSSAIRE.....	639

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE.....	645
1. OUVRAGES ET CONTRIBUTIONS A DES COLLECTIFS DE RECHERCHE	645
2. ARTICLES DE RECHERCHE	675
3. SOURCES CONSULTÉES	686
3.1. <i>Ouvrages et articles</i>	686
3.2. <i>Sites internet</i>	691
TABLE DES MATIERES.....	693
ANNEXES	703

Annexes

Annexe 1 Le guide d'entretien pour les responsables

Comme vous savez¹, je suis doctorante à l'Université de Strasbourg et je travaille sur le bouddhisme en France et en République Tchèque. Je voudrais parler avec vous du fonctionnement du *dōjō* (centre). Est-ce que je pourrais utiliser le dictaphone? L'entretien est anonyme.

Le dōjō de Strasbourg

- Pourriez-vous me raconter l'histoire du *dōjō* ?
- De manière générale, avez-vous une idée du pratiquant typique ?
- Quelle est la participation aux *zazens* (méditation assise) ?
- Y avait-il des années où la participation au *zazen* a été faible ?
- Quel est le rôle d'Olivier Wang-Genh dans le *dōjō* ?
- Quelles activités sont organisées au *dōjō* ?
- Est-ce qu'il y a des projets en préparation ou en réflexion ?
- Y-a-t-il des activités pour le public non-bouddhiste ?
- J'ai lu sur internet que le *dōjō* n'est pas un simple *dōjō*, mais aussi un « centre du bouddhisme zen », qu'est-ce que cela signifie ?

Le dōjō et l'Association Zen Internationale (AZI)

- Le *dōjō* fait partie d'un mouvement plus large, comment tient-on au courant l'AZI quant à la gestion du *dōjō* au quotidien ?
- Quand il y a une activité/projet, comment en informez-vous l'AZI ?
- Comment l'AZI s'y implique-t-elle ?
- Comment choisissez-vous les textes à étudier au *dōjō* ?
- En tenez-vous au courant l'AZI ?
- Comment est-ce que le *dōjō* participe aux activités du temple de la Gendronnière ?
- Comment est-ce que le *dōjō* participe aux projets du temple de la Gendronnière ?

Le dōjō et le Japon

- Comment est-ce que le *dōjō* entretient le contact avec la tradition au Japon ?
- Y a-t-il des personnes qui circulent entre le Japon et le *dōjō* ?
- Les objets de la boutique et ceux qui se trouvent dans le *dōjō*, proviennent-ils du Japon ?
- Participez-vous au financement des projets au Japon ?
- Recevez-vous des subventions pour vos projets du Japon ?
- Pensez-vous qu'il y a des différences entre votre tradition et celle du Japon ?
- Si oui, lesquelles ?
- Que pensez-vous des caractères japonais dans la pratique et dans l'enseignement ?
- Quelle attitude faut-il adopter envers eux ?
- Depuis que vous êtes dans le *dōjō*, y a-t-il des changements que vous avez remarqués en ce qui concerne la décoration du *dōjō* ?
- Y a-t-il des changements dans la pratique ou dans l'enseignement ?

¹ Au vu de la diversité des organisations, nous avons établi un guide d'entretien unique que nous avons adapté à la fonction de personne rencontrée. Ainsi, nous le présentons sur l'exemple du responsable du centre zen local.

Le *dōjō* dans la société

- Comment tenez-vous au courant de vos activités et de vos projets les représentants de l'État français ?
- Et réciproquement, comment les représentants de l'État vous informent sur les projets qui touchent le bouddhisme ?
- Participez-vous aux rencontres interreligieuses ?
- Connaissez-vous d'autres mouvements bouddhistes à Strasbourg ?
- Que pensez-vous de leur coopération ?
- Le *dōjō*, s'engage-t-il dans la société française ?
- Y a-t-il des recherches universitaires/académiques sur ce *dōjō* ?

L'administration du *dōjō*

- Au niveau administratif, comment le *dōjō* est-il géré ?
 - Qui peut devenir membre du *dōjō* ?
 - Quels sont ses obligations et ses avantages ?
 - Y a-t-il autant de membres que de pratiquants ?
 - Comment gérez-vous les revenus financiers du *dōjō* ?
 - Comment faites-vous si vous ne disposez pas d'assez d'argent pour la gestion du *dōjō* ?
 - D'où viennent les revenus du *dōjō* et quelle est leur répartition ?
 - Comment demandez-vous des subventions à l'État français pour vos projets ?
 - Si vous avez d'autres types de problèmes, comment les gérez-vous ?
-
- Voulez-vous ajouter quelque chose ?

Annexe 2 Le guide d'entretien pour les pratiquants

Comme je vous l'ai dit¹, je suis doctorante à l'Université de Strasbourg et je travaille sur le bouddhisme en France et en République Tchèque. Je voudrais parler avec vous de votre expérience du bouddhisme et de votre opinion sur le bouddhisme. Cela ne vous ennue pas que j'enregistre ? Je vous assure que l'entretien est anonyme.

La conversion

- Racontez-moi comment vous avez rencontré le bouddhisme ?
- Qu'est-ce qui vous a attiré dans le bouddhisme ?
- Qu'est-ce qui vous a amené à prendre le refuge/la promesse du *bodhisattva* ?
- Quelle a été la réaction des gens de votre famille et de votre entourage quand ils ont appris votre engagement bouddhiste ?
- Parlez-vous du bouddhisme dans votre famille ?
- Parlez-vous du bouddhisme avec vos amis et vos collègues au travail ?

La communauté bouddhiste

- Que représente Maître Deshimaru pour vous ?
- Que représente Olivier Wang-Genh pour vous ?
- Y a-t-il une différence entre les maîtres bouddhistes japonais (voire asiatiques) et ceux venant d'Occident ?
- D'après vous, quel est le rôle des monastères et des moines dans le bouddhisme en France ?
- Si vous vous trouviez face à une situation difficile comme la perte d'emploi ou la recherche de logement, adresseriez-vous tout d'abord aux personnes que vous connaissez du *dōjō* ?
- Avez-vous déjà visité un autre centre bouddhiste ?
- Vous arrive-t-il de participer aux pratiques des autres religions ?
- Si oui, pensez-vous que c'est compatible avec la pratique du bouddhisme ?

Les pratiques bouddhiste

- Quelle est votre pratique du bouddhisme ?
- Combien de fois et où avez-vous médité/fait le *zazen* la semaine dernière ?
- Quelle est votre motivation pour fréquenter le *dōjō* ?
- Que pensez-vous des rituels dans la pratique du bouddhisme ?
- Quels objets particuliers liés à la pratique possédez-vous ?
- Aux quels *sesshins* (séminaires) participez-vous ?
- Participez-vous aussi à l'organisation des rencontres, des *sesshins*, à l'entretien dans le *dōjō*, aux travaux dans le temple ?
- Cette année participez-vous aussi financièrement au fonctionnement du *dōjō*, du temple, ou à la réalisation d'un projet ?
- Qu'est-ce que cela signifie pour vous de donner votre temps et votre argent ?
- Quelle littérature bouddhiste lisez-vous ?
- En dehors de la tradition zen, il existe des maîtres ou des lamas bouddhistes célèbres comme le Dalaï-lama, comment les considérez-vous ?

¹ Pour les raisons de diversité organisationnelle, nous présentons le guide d'entretien utilisé pour les pratiquants du bouddhisme zen.

- Lisez-vous des livres d'autres traditions spirituelles ?

L'individu et le Japon/l'Association Zen Internationale (AZI)

- Avant de rencontrer le zen, diriez-vous que vous étiez intéressés par la culture japonaise ?
- Et maintenant, intéressez-vous à la culture et à la langue japonaise ?
- Les voyages en Asie, vous tentent-ils ?
- Le bouddhisme, que vous pratiquez, a ses origines au Japon, pensez-vous qu'il est préférable de pratiquer le bouddhisme tel qu'il est fait dans ce pays ou qu'il faut introduire des changements ?
- Pensez-vous que le mouvement a gardé des traits japonais ?
- Dans quelle mesure vous tenez-vous informés des activités de l'AZI au niveau national/mondial ?

Les croyances

- Que pensez-vous de la réincarnation ?
- Que pensez-vous de l'éveil ?
- Quant à la religion chrétienne et en particulier le catholicisme, comment les considérez-vous ?

Le zen et la société

- Comment le bouddhisme zen devrait-il s'engager dans la société ?

L'éthique

- Qu'est-ce que vous a apporté la pratique du bouddhisme ?
- Comment essayez-vous d'appliquer l'enseignement bouddhiste dans votre vie ?
- Essayez-vous de respecter les normes éthiques bouddhistes ?
- Voulez-vous ajouter quelque chose ?

Courtes questions à la fin

- Avez-vous reçu une éducation religieuse ? oui-non
- Êtes-vous issu d'une famille chrétienne ? oui-non
- Dites-vous de vous-mêmes que vous êtes bouddhiste ? oui-non
- Avez-vous des amis proches dans le dōjō ? oui-non
- La plupart de vos amis, sont-ils bouddhistes ? oui-non
- Avez-vous un autel bouddhiste chez vous ? oui-non
- Participez-vous aux sesshins à la Gendronnière ? oui-non
- Le bouddhisme, est-il pour vous une religion ou une philosophie ? religion – philosophie
- Y a-t-il des affinités entre le bouddhisme et la science ? oui – non
- Y a-t-il des affinités entre le bouddhisme et la psychologie ? oui-non
- Croyez-vous en la loi du karma ? oui-non
- Fêtez-vous le Noël ? oui-non
- Êtes-vous végétariens ? oui-non
- Triez-vous vos déchets ? oui-non
- Engagez-vous dans la société ? oui-non
- Avez-vous un engagement caritatif ? oui-non
- Êtes-vous membre d'une autre association ? oui-non, si oui :

- Est-il important pour vous d'avoir un partenaire bouddhiste ? oui-non
- Où est-ce que vous vous situeriez sur l'échelle quant à votre opinion politique ?

gauche centre droite

Données sociographiques

- Sexe : F - H
- Âge :
- Profession :
- Lieu d'habitation :
- Lieu de naissance :
- Situation maritale : célibataire, pacsé, marié, divorcé, veuf.
- Enfants :
- Nationalité :
- Niveau de formation : sans baccalauréat, baccalauréat, licence, master, doctorat et plus
- Grille de salaire :
 - 0-1100 (SMIC) €
 - 1200-1700 €
 - 1800-2300 €
 - 2300 € et plus

Annexe 3 La liste des responsables rencontrés

À quelques exceptions, notamment pour les porte-parole et les maîtres bouddhistes, les noms d'autres personnes ont été rendus anonymes, soit ils figurent sous leur fonction pour les responsables.

France

- Jean-Claude Gaubert, porte-parole du Consistoire, organe religieux de la *Sōka-gakkai France*
- Dicter administratif de l'*Association Culturelle Soka de France*
- Responsable régional de la *Sōka-gakkai France*
- Lama Tsultrim, maître bouddhiste et directeur spirituel de la *Bodhicarya France*
- Président de la *Bodhicharya France*
- Olivier Wang-Genh, maître bouddhiste et président du *Centre de bouddhisme zen de Strasbourg* de l'*Association Zen Internationale*
- Responsable du *Centre de bouddhisme zen de Strasbourg* de l'*Association Zen Internationale*
- Responsable du temple Ryumon Ji de l'*Association Zen Internationale*

République tchèque

- Jakub Kadlec, Président de la communauté religieuse *Bouddhisme de la Voie du Diamant de la lignée Karma Kagyu*, à savoir de la *Diamond Way* tchèque
- Responsable du centre pragois de la *Diamond Way* tchèque
- Responsable financier du centre pragois de la *Diamond Way* tchèque
- Responsable transnationale de la *Diamond Way*
- Luboš, enseignant-itinérant de la *Diamond Way*
- Tomasz Dąbrowski, disciple proche de Maître Kaisen et responsable de la *Sótó Zen ČR*
- Secrétaire de la *Sótó Zen ČR*

Annexe 4 La liste des pratiquants rencontrés

Certains entretiens ont été effectués en couple. Lorsque la deuxième personne n'a participé que peu à la discussion, nous la mettons entre parenthèses et nous ne la comptons pas dans le nombre final d'entretiens. C'est le cas de Béatrice. Elle n'a pas rempli le questionnaire final et nous ignorons certaines données sociodémographiques pour elle.

France

La Sōka-gakkai

- Anne-Sophie, soixantaine d'années, sans diplômes, sans activité professionnelle, pratiquante débutante de la *Sōka-gakkai*
- Lin, trentaine d'années, master, sans activité professionnelle, pratiquante débutante de la *Sōka-gakkai*
- Mélanie, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquante débutante de la *Sōka-gakkai*
- Corinne, quarantaine d'années, licence, cadre, pratiquante expérimentée de la *Sōka-gakkai*
- Jérémy, vingtaine d'années, étudiant, pratiquant expérimenté de la *Sōka-gakkai*
- Bianca, quarantaine d'années, licence, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*
- Bernard, cinquantaine d'années, sans diplômes, employé à la retraite, pratiquant avancé de la *Sōka-gakkai*
- Monique, cinquantaine d'années, baccalauréat, employée, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*
- Aurélie, vingtaine d'années, master, sans activité professionnelle, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*
- Farida, trentaine d'années, bac+2, profession intermédiaire, pratiquante avancée de la *Sōka-gakkai*

L'Association Zen Internationale

- Nadine, cinquantaine d'années, diplôme non renseigné, cadre, pratiquant débutante du bouddhisme zen
- Maryline, quarantaine d'années, doctorat, cadre, pratiquante débutante du bouddhisme zen
- Damien, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme zen
- Hervé, quarantaine d'années, licence, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme zen
- Josh, cinquantaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen
- Véronique, cinquantaine d'années, maîtrise, profession intermédiaire, pratiquante expérimentée du bouddhisme zen
- Frédéric, trentaine d'années, diplôme non renseigné, ouvrier, pratiquant avancé du bouddhisme zen
- Marie, cinquantaine d'années, diplôme non renseigné, employée, pratiquante avancée du bouddhisme zen
- Pierre, soixantaine d'années, doctorat, cadre à la retraite, pratiquant avancé et moine du bouddhisme zen

La Bodhicharya France

- Julien, quarantaine d'années, master, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme tibétain
- Laurence, quarantaine d'années, licence, employée, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain
- Thierry, quarantaine d'années, baccalauréat, « futur agriculteur », pratiquant débutant du bouddhisme tibétain
- Émilie, vingtaine d'années, licence, sans activité professionnelle, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain
- Robert, cinquantaine d'années, bac+2, profession libérale, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain
- (Béatrice, cinquantaine d'années, diplôme non renseigné, profession libérale, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain)
- Laurent, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain
- Annie, quarantaine d'années, diplôme non renseigné, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain
- Lodrö, vingtaine d'années, baccalauréat, sans activité professionnelle, pratiquante avancée et nonne du bouddhisme tibétain
- Dominique, trentaine d'années, bac+2, employée, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain
- Danielle, soixantaine d'années, master, cadre, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain

République tchèque

La Diamond Way

- Šárka, vingtaine d'années, étudiante, pratiquante débutante du bouddhisme tibétain
- Aleš, trentaine d'années, doctorat, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme tibétain
- Roman, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant débutant du bouddhisme tibétain
- Tomáš, trentaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain
- Josef, vingtaine d'années, étudiant, pratiquant expérimenté du bouddhisme tibétain
- Dana, quarantaine d'années, licence, profession libérale, pratiquante expérimentée du bouddhisme tibétain
- Jakub, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain
- Radek, trentaine d'années, étudiant, chef d'entreprise, pratiquant avancé du bouddhisme tibétain
- Jana, quarantaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain
- Michala, vingtaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain
- Monika, trentaine d'années, baccalauréat, profession libérale, pratiquante avancée du bouddhisme tibétain

Le Sótó Zen ČR

- Alena, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante débutante du bouddhisme zen
- František, vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant débutant du bouddhisme zen
- Pavel, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant expérimenté du bouddhisme zen
- Marek, vingtaine d'années, master, cadre, pratiquant avancé du bouddhisme zen
- Zora, vingtaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen
- Filip, trentaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant avancé et moine du bouddhisme zen
- Klára, trentaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen
- Andrea, trentaine d'années, licence, employée, pratiquante avancée du bouddhisme zen
- Barbara, quarantaine d'années, licence, profession intermédiaire, pratiquante avancée du bouddhisme zen
- Petr, trentaine d'années, baccalauréat, profession intermédiaire, pratiquant avancé du bouddhisme zen

LE BOUDDHISME COMME STYLE DE
VIE ORGANISÉ POUR LES CLASSES
MOYENNES DANS LA CULTURE DE
CONSOMMATION

Analyse de la religiosité des pratiquants
bouddhistes en France et en République tchèque

Résumé

S'inscrivant dans une perspective de sociologie des religions, notre étude porte sur les formes organisationnelles relevant du bouddhisme de convertis et la religiosité des personnes engagées dans leurs lieux de pratique en France et en République tchèque dans le contexte de la culture de consommation. C'est l'aspect culturel de cette forme de société qui nous intéresse, à savoir le style de vie comme modèle culturel qu'elle propose et l'importance accordée à la construction identitaire.

Une enquête de terrain nous a permis d'analyser le style de vie bouddhiste distinctif des classes moyennes urbaines qui s'appuie sur un cadre organisationnel et tout un ensemble de pratiques, de représentations et de valeurs. Il s'agit de montrer comment les pratiquants se conforment aux expressions de la culture de consommation, bien qu'ils envisagent leur style de vie comme alternatif. Par ailleurs, il est proposé de comprendre le style de vie bouddhiste organisé comme un exemple de la recomposition et de l'individualisation du religieux contemporain.

Mots-clés : Bouddhisme de convertis – organisations bouddhistes – religiosité – culture de consommation – classes moyennes

Résumé en anglais

Adopting the methods and approaches of sociology of religion, this study examines organisational forms of convert Buddhism and the religiosity of persons in their places of religious practice in France and in the Czech Republic in the context of consumer culture. Our focus is on the cultural aspects of this form of society, with lifestyle as its cultural model and its emphasis on identity construction.

Fieldwork data are used to analyse the distinctive Buddhist lifestyle of middle-class city-dwellers. This lifestyle relies on organisational structures and is composed of several dimensions (practices, representations, values). This study seeks to show how these dimensions conform to expressions of consumer culture, despite practitioners' preference for an alternative conception of their lifestyle. Moreover, we suggest viewing this organised lifestyle as an example of reshaping and of individualisation of contemporary religion.

Keywords: convert Buddhism – Buddhist organisations – religiosity – consumer culture – middle class