

Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire

Raymond Lemieux

Number 33, 2000

Religions et sociétés : après le désenchantement du monde

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002407ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002407ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lemieux, R. (2000). Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire. *Cahiers de recherche sociologique*, (33), 19–50. <https://doi.org/10.7202/1002407ar>

Article abstract

To what extent can we logically speak of the secularity of contemporary global societies? Do they, like others, not need master myths enabling them to ensure their imaginary coherence in light of what would otherwise be perceived as chaos? Exploring the Durkheimian logic of these issues, the author uses Peter Berger's concept of religion, according to which religion represents «the establishment, through human activity, of a sacred order encompassing all reality, i.e., of a sacred cosmos which will be able to maintain its permanence in the face of chaos.» With this he attempts to uncover the traces of such a sacral cosmology, effacing the religious/secular disjunction, in contemporary beliefs and rituals which have been extricated from the framework of traditional religions. He thus discovers the complex configuration of a relationship to the world which, while intended to be completely secular and autonomous vis-à-vis religious meanings that continue to be circulated in society, fulfills the role played by the latter when they were able to provide a framework for global societies. This role is not found in the *confession* of a particular meaning, but in the implicit apprehension of an inherent meaning in the very order of the world, a meaning which need not be stated for it to be imposed.

Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire

Raymond LEMIEUX

De quelles douleurs ces regards sont-ils captifs?

Michel de Certeau¹

Bien qu'ils donnent lieu à de nombreuses études, les constats de sécularisation² laissent des vides dans la compréhension des dynamiques sociales contemporaines, marquées de religiosités paradoxales. Certes, les définitions techniques du terme sont séduisantes: elles permettent de saisir certaines réalités importantes et de les expliquer avec une relative simplicité. La définition du concept proposée par Peter Berger et Thomas Luckmann, par exemple, est opérationnelle. La sécularisation constitue, pour eux, «l'autonomisation progressive de secteurs sociaux qui échappent à la domination des significations et des institutions religieuses³». Une telle position se situe dans le sillage des études de Max Weber: elle repose sur les idées-force de *rationalité* et de *désenchantement* (*Entzauberung*) et vise à rendre compte de cette expérience moderne de la conscience qui pousse les citoyens à penser que le monde se construit de plus en plus par leur propre action, et non qu'il est le produit d'une force extérieure. Un tel concept est un outil éminemment précieux dans les études «régionales»: il permet de comprendre comment le Québec a vécu, par exemple, un processus de sécularisation effectif de ses institutions scolaires et de ses institutions de

¹ M. de Certeau, «L'espace du désir ou le "fondement" des Exercices Spirituels», *Christus*, vol. 20, no 77, 1973, p. 118-128.

² La bibliographie sociologique sur le sujet est extrêmement vaste. Pour une idée des problématiques les plus récentes, par aires géographiques, voir *Sociology of Religion*, vol. 60, no 3, automne 1999, p. 209-339 (numéro spécial intitulé *The Secularization Debate*, Special Issue. Guest Editor, sous la direction de William H. Swatos, Jr., de l'Association for the Sociology of Religion. Pour une bibliographie un peu plus ancienne mais complète à son époque, voir K. Dobbelaere, «Secularization: A multi-dimensional concept», *Current Sociology*, vol. 29, no 2, été 1981.

³ P. Berger et T. Luckmann, «Aspects sociologiques du pluralisme», *Archives de sociologie des religions*, no 23, janvier-juin 1967, p. 117-127.

santé dans la deuxième moitié du xxe siècle. Que ce processus ne soit pas terminé, comme le montrent les débats actuels à propos de l'enseignement confessionnel dans les écoles publiques, n'affaiblit en rien les analyses qu'on peut en faire par ailleurs.

Mais jusqu'à quel point peut-on parler d'une sécularisation globale des sociétés? De larges secteurs de l'action sociale peuvent bien échapper aux contrôles traditionnels des institutions religieuses, qui s'en trouvent en même temps affaiblies sinon marginalisées, la question reste entière: une société peut-elle échapper à toute dimension religieuse? La *religion* n'est-elle pas plus qu'un épiphénomène de la vie sociale dont l'appropriation serait le propre de quelques institutions traditionnelles? N'est-elle pas plutôt une dimension *structurelle* de la vie en société? Accepter une telle hypothèse de travail, cependant, implique de repenser la plupart de nos jugements concernant la dynamique de la modernité. Pour ce faire, il s'agira non plus seulement de *poser* que, désormais, les sociétés se construisent à travers le travail des humains, mais aussi de se demander *comment* elles le font et en quoi la religion est une dimension inhérente à cette production. Alors, plutôt que de voir dans la modernité un combat à finir pour se libérer des mythes et croyances véhiculés par les institutions religieuses (non sans un certain dualisme qui ressemble beaucoup à ce qu'ont été, en d'autres temps, les explications *religieuses* du bien et du mal), il faut apprendre à saisir les déplacements de la structure religieuse de la pensée et de l'agir modernes. Il faut apprendre à saisir comment la modernité, et surtout dans ses formes les plus avancées, est susceptible de créer d'autres mythes et d'autres systèmes de croyances que ceux que reconnaissaient les Anciens. Il faut chercher comment elle induit des comportements tout aussi religieux que les premiers, mais plus difficiles à saisir dans la mesure où le concept de *religion* est encore réservé par le langage commun à ce qu'on a pris l'habitude de définir comme tel.

Radicalisons la question. Si la religion est «l'établissement, à travers l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant toute la réalité, i.e. d'un cosmos sacré qui sera capable d'assumer sa permanence face au chaos⁴», il faut bien admettre logiquement que la raison moderne n'échappe pas plus à l'enchantement que les sagesses qui l'ont précédée. Dès lors qu'il prétend se prévaloir d'une cohérence globale, l'imaginaire que produit cette raison n'a-t-il pas besoin de s'appuyer sur un *cosmos sacré* par lequel il intègre le monde dans sa totalité? Toute *globalité*, à commencer par celle qui sert de principe justificatif aux rationalités économiques contemporaines, n'est-elle pas *enchanteresse*? Elle suppose, en tout cas, qu'en dehors d'elle, c'est le chaos.

⁴ P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, p. 94.

1 Mutations contemporaines du cosmos sacré

On ne peut qu'accepter la définition fonctionnelle de la sécularisation qui permet d'identifier des *secteurs sociaux* échappant aux contrôles religieux d'autrefois. Nous tirons pourtant de la lecture de Durkheim la conviction qu'une société ne peut pas se débarrasser si facilement de la religion que le laissent croire les interprétations banales de la sécularisation. Si la religion, selon le mot d'Henri Desroche, représente la société en état de «sursociété⁵», si «la société ne crée une religion que parce que l'expérience religieuse lui permet de se créer elle-même⁶», il faut tenter de la saisir, indépendamment du sort qu'une conjoncture sociale particulière fait de ses traditions à un moment donné de son histoire. Il devient alors difficile d'affirmer sans nuance que les sécularisations modernes sont des *sorties* de la religion. Au contraire, il paraît plus logique de poser que l'appréhension «laïque» du monde et du lien social, dans la modernité, «s'est essentiellement constituée à l'intérieur du champ religieux, qu'elle s'est nourrie de sa substance, qu'elle a trouvé à se déployer en tant qu'expression d'une de ses virtualités fondamentales⁷». De Marx aussi nous avons appris, et il faut s'en souvenir, que la critique de la religion reste toujours à faire (même après que Feuerbach l'eut effectuée pour l'Allemagne du début du xix^e siècle), parce que «la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique⁸». Quant à Freud, n'a-t-il pas insisté sur l'*avenir* de cette «névrose obsessionnelle universelle de l'humanité⁹»? On a pris l'habitude, au xxe siècle, de faire des lectures beaucoup trop rapides de Marx et de Freud, des lectures dogmatiques qui font fi de la subtilité de leur pensée. Le dernier, en particulier, traite de la religion avec beaucoup de circonspection. Il est vrai qu'elle représente pour lui une construction humaine de peu de réalité, mais elle «exprime avec justesse la réalité du désir des sujets¹⁰». Elle pose la question de l'*idéal*, tel que l'investit l'imagination: «Que suis-je sans ce tissu de désir où je

⁵ H. Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris, PUF, coll. «Le sociologue», 1968, p. 62.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁷ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard NRF, 1985, p. 68.

⁸ K. Marx, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1971 (édition bilingue).

⁹ S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1971.

¹⁰ J. Kristeva, *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Paris, Hachette, coll. «Textes du xxe siècle», 1985, p. 22.

suis pris¹¹?» Et c'est de renvoyer ainsi au désir qu'elle tire sa valeur, ses limites et ses dangers.

La religion fait *illusion* quand, dans la motivation de la croyance qui soutient la représentation de cet idéal, la réalisation du désir est prédominante et ne tient pas compte des rapports de la croyance avec la réalité telle qu'elle est perçue par les humains, dans les limites de leur perception¹². «Ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains¹³» et de leurrer ce désir en prétendant le satisfaire. Autrement dit, l'*illusion* est une croyance qui refuse la critique. Elle prend prétexte de la nécessité de la représentation, dans l'appréhension du réel, pour donner à ses images la qualité de réel. Elle fait alors de l'image une idole, la représentation de l'Autre qui se donne pour l'Autre.

Complexe, la question de la religion est irréductible à une pensée dualiste qui divise le monde entre croyants et incroyants, entre supposés *crédules* et soi-disant *rationnels*. On est toujours l'incroyant de celui qui croit autrement.

J'ai proposé, dans d'autres textes¹⁴, le concept, critiquable, de *religion séculière*, pour tenter d'élaborer une hypothèse de travail concernant ces questions. L'intérêt de ce concept vient du fait qu'il permet de mettre en lumière certains traits que la *doctrine*¹⁵ de la sécularisation laisse dans l'ombre. Par exemple, quel dynamisme anime le pluralisme contemporain des valeurs, compte tenu du fait que le rôle des oligopoles religieux s'amenuise? La définition la plus simple de la *religion séculière* nous vient du sociohistorien des religiosités américaines Martin E. Marty qui la pose comme la «*religiosification* de l'humanisme séculier» (*religiocification of secular humanism*¹⁶).» Une telle définition reste très proche de ce que Thomas Luckmann a appelé, de son côté, la *religion invisible*, qui suppose la concaténation, dans la

¹¹ *Ibid.*, p. 79.

¹² S. Freud, ouvr. cité, p. 44.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Voir, entre autres, «Note sur la recomposition du champ religieux», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 25, no 1, 1996, p. 61-86.

¹⁵ L'utilisation doctrinaire du concept de sécularisation vient rarement des sociologues. Il s'agit plutôt là d'un effet de prise en charge du concept par les intérêts en lutte dans la société, qui en font alors un concept *polémique* plutôt qu'*analytique*.

¹⁶ M. E. Marty, *A Nation of Behavers*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, p. 14.

«sphère privée», d'une logique «sacrale» à la fois consistante et fermée¹⁷, souvent partagée avec d'autres sur un mode purement virtuel.

Je ne discuterai pas de ces définitions qui possèdent toutes leurs richesses et leurs limites. Saisissons plutôt la réalité de la *religion séculière* par comparaison avec d'autres types de religiosité, comme le propose Marty. À l'origine, argumente-t-il, l'identité religieuse des Américains était strictement liée à leurs origines ethniques. Beaucoup d'entre eux ont en effet traversé l'Atlantique à cause des persécutions que leur valaient, dans leur pays d'origine, leurs convictions religieuses. Ils cherchaient ainsi véritablement un *nouveau monde* où il leur serait possible de vivre pleinement leur idéal. En cela, l'aventure des pèlerins du *Mayflower* est assez semblable à celle des Marie de l'Incarnation et autres Jeanne Mance de la Nouvelle-France. Aux États-Unis, cette identité ethno-religieuse s'est dissipée, cependant, avec l'expansion des territoires occupés et de leurs populations. Elle s'est alors transformée en une identité *confessionnelle*, manifestée par un fort sentiment d'appartenance des individus à une Église ou dénomination particulière, en concurrence avec les autres dans un même espace géopolitique. L'identité confessionnelle a ainsi configuré non seulement des lieux de culte avec leurs liturgies et croyances propres, mais des réseaux de solidarité humaine et des *communautés* à haute densité affective. On trouve là un trait majeur de l'histoire religieuse américaine du xix^e siècle, encore bien visible dans les petites villes du nord-est des États-Unis.

Plus tard, au xxe siècle, ce trait identitaire s'est encore transformé. À partir du substrat de croyances communes à l'ensemble des confessions protestantes, puis par l'intégration des catholiques dont les rangs avaient entre-temps grossi en conséquence d'apports migratoires constants, puis par celle des juifs à la faveur des efforts de guerre (mais pas encore celle des musulmans ni des cultes amérindiens), se forme une *religion civile* qui est devenue, selon le mot de William Herbert, «*the American religion, undergirding American national life and overarching American society*¹⁸». Cette religion civile a fourni à l'Amérique combattante et civilisatrice du xxe siècle le substrat de croyances et de rites soutenant l'unité de la nation, ou de la *communauté* générale des Américains, indépendamment des confessions qui ont continué de se différencier, dans le contexte de liberté religieuse assuré par la Constitution, et en lien avec les idéaux manifestes de l'État.

¹⁷ T. Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967.

¹⁸ W. Herbert, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*, New York, Garden City, 1955, p. 90.

Le stade ultérieur de cette évolution est celui de la *religiosification* des valeurs séculières. Dans ce quatrième stade, le sujet cherchera à baliser ses quêtes de sens à partir de ce que son expérience lui désigne comme valable dans l'ensemble des produits qui lui sont présentés et il aura justement besoin, pour cela, de valeurs guides ou *étalons*. Cela pourra être l'*amour*, la *fraternité*, le *bonheur*, ou encore le *salut* matériel, l'*ordre* immanent du monde, ou quoi que ce soit qui lui permette, dans une conception plus ou moins claire de son destin, d'assurer le déroulement de sa vie. Le marché des biens de salut dans lequel il circule est affranchi des logiques confessionnelles: il présente les propositions de sens les plus diverses. Sa logique se conforme à toute autre logique de mise en marché: elle consiste, pour le consommateur rationnel, à chercher le meilleur rapport qualité/prix pour satisfaire à ses besoins de sens. Les valeurs que le sujet privilégie *fondent* la logique de ses comportements.

La religion séculière ainsi considérée serait impossible sans les strates de religiosité logiquement antérieures sur lesquelles elle repose. Cependant, elle ne s'y réduit pas, non plus qu'elle ne représente une sortie de la croyance. La question structurelle que pose sa réalité, quels que soient les noms qu'on lui donne, est d'un autre ordre. Sort-on jamais de la croyance? Ne quitte-t-on pas un ordre de croyance, même quand on connaît la désillusion à son égard, que pour passer à un autre ordre de croyance? Le monde, dans son fonctionnement *ordinaire*, peut-il se passer d'une représentation idéale de ses lois? Les sujets humains, quand ils circulent dans ce monde, peuvent-ils faire l'économie d'en reconnaître le caractère auguste? À un autre niveau, celui de la production d'une théorie critique de la science, Karl Popper assure qu'on ne sort jamais de la métaphysique. C'est là, dit-il, le «problème de la *pensée dogmatique dans son rapport avec la pensée critique*». La première — que j'appelle ici la *croyance* — est une «étape nécessaire à l'épanouissement de la pensée critique¹⁹». Celle-ci doit en effet s'appuyer sur quelque chose pour fonctionner. Elle dépend du substrat d'une pensée qui, n'ayant pas encore procédé à sa critique, s'impose de l'expérience, ou encore s'autorise de la noblesse reconnue à ses transmetteurs. C'est pourquoi, ajoute encore Popper, «le problème n'est pas celui de séparer la science et la métaphysique, mais la science et la pseudo-science²⁰», c'est-à-dire la science non critique par rapport à ses postulats de celle qui se donne des moyens critiques à leur égard, sachant pourtant que cette critique n'est jamais terminée, toujours à refaire.

¹⁹ K. Popper, *La quête inachevée. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 54-55.

²⁰ *Ibid.*

L'illusion est une représentation, une construction imaginaire du monde, une *croyance* inconsciente en ses limites et en ses postulats métaphysiques. On en trouve beaucoup d'exemples dans le monde contemporain, particulièrement là où sévit le positivisme scientiste hérité du xix^e siècle, y compris dans les hauts lieux du savoir. C'est pourquoi l'*épistémologie* prend, à la fin du xx^e siècle, une certaine vigueur. L'*épistémè* (du grec *pisteuô*, «je crois») représente, en effet, la forme historique d'un savoir-pouvoir: ce qui découle d'un *croire*. L'épistémologie, le discours qui cherche à en rendre compte, vise alors à élucider les fondements que se donne ce savoir-pouvoir dans le croyable, tel qu'il est configuré dans une société donnée. Elle n'a rien elle non plus, cependant, d'une *libération* définitive. Elle peut simplement contribuer à renvoyer le sujet à sa responsabilité, dans son acte de connaissance, en lui refusant de dénier ses limites et d'occulter les intérêts, nobles ou ignobles, qu'il est appelé à servir. Elle vise, autrement dit, à sortir du leurre d'une «science sans conscience» pour passer à la complexité d'une «science avec conscience»²¹.

Repéré ici comme inhérent à la production scientifique, ce problème du rapport au croyable est aussi celui des sociétés globales. Une formation sociale peut-elle faire l'économie d'une représentation d'elle-même qui ne soit pas fondée dans des mythes, des croyances et des rites d'intégration? *A fortiori* quand ils se prétendent à la dimension du monde — selon l'idée de *globalisation* —, ces mythes, croyances et rites, quoique non dénommés «religieux», ne possèdent-ils pas toutes les caractéristiques d'une «religion»?

Bien sûr, le problème théorique élémentaire qui se pose ici est celui de la définition de la religion. Je ne reprendrai pas tout ce qui a été dit à ce propos au xx^e siècle²². Il faut souligner cependant que, du nombre de définitions rencontrées, bien peu sont libérées des *a priori* confessionnels dans lesquels elles ont germé. Malgré cela, il me semble pourtant qu'une certaine opérationnalisation du concept de religion est possible. Il suffit de s'entendre, comme en toute discipline scientifique, sur une définition qui permette d'explorer, sinon d'expliquer, ce qui semble autrement rester hors de portée de l'intelligence. On trouve ces qualités dans la proposition de Peter Berger citée plus haut. Quelle est, dès lors, la nature de l'ordre englobant, du «cosmos sacré» susceptible aujourd'hui, dans les sociétés dites sécularisées, d'assumer la permanence de la réalité face au chaos?

²¹ E. Morin, *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1982.

²² Je renvoie simplement au livre de M. Despland, *La religion en Occident: évolution des idées et du vécu*, Fides, Montréal, 1979. L'auteur donne notamment, en annexe, «quarante idées de religion».

Or la production d'un tel cosmos sacré, d'une représentation globale du monde totalisant l'appréhension du réel qui, autrement, échappe aux humains n'est pas exclusive aux *confessions* traditionnelles. Elle appartient à toute société. Les groupes archaïques, pour qui il n'existait que peu de différence entre le sacré et le profane, faisaient de la quasi-totalité de leur environnement un *cosmos sacré*. Une production semblable de cohérence imposa également sa pertinence dans les sociétés qui ont appris à *donner lieu* au sacré en définissant son espace et en libérant, du même coup, celui du profane²³. Reste à vérifier son utilité dans les sociétés dites *séculières*, qui se prétendent sorties des régulations religieuses et qui renvoient à la marge de la vie sociale la préoccupation à l'endroit du sacré. Ne se donnent-elles pas elles-mêmes, alors, comme un *cosmos sacré*? Si le séculier prend toute la place par rapport au sacré, ne procède-t-il pas à sa propre sacralisation, puisqu'il n'y a plus d'Autre dont il puisse s'affranchir?

Comment démarquer le sacré dans les sociétés contemporaines qui, par ailleurs, s'autoproclament séculières?

Il faut postuler, si l'hypothèse tient, une *sécularisation de la religion* qui serait propre à la modernité avancée. Entendons-nous, il ne s'agit pas d'une disparition de la religion, mais d'un déplacement de ses enjeux et de sa *recomposition*. Une recomposition qui en rend la perception difficile, parfois même ambiguë, puisque cette religion ne correspond pas à ce qu'on entend généralement par le terme «religion». Les sociétés occidentales, tout juste affranchies de l'encadrement culturel que leur assurait le christianisme, réservent toujours le terme «religion» aux phénomènes d'«appellation contrôlée» que constituent les grandes traditions «confessantes» ou à des phénomènes dérivant de ces dernières qui leur semblent proches. Or le cosmos sacré propre aux sociétés séculières contemporaines n'est pas confessé comme tel. Il est appréhendé, au contraire, comme allant de soi, non pas d'abord à partir des doctrines et des dogmes qui lui donnent sa cohérence intellectuelle, mais à partir des *pratiques* sociales qui s'imposent aux citoyens et auxquelles il fournit une légitimation en quelque sorte *naturelle*. Bref, il est appréhendé comme conforme à la *nature des choses* et au *destin de l'humanité*. Il n'a donc pas besoin d'être *confessé*, comme les traditions dites religieuses (de même que les révélations particulières ou illuminations dont se prévalent certains groupes) doivent l'être, puisqu'il ne prétend en rien représenter une expérience singulière de l'Autre.

²³ A. Brelich, «Prolégomènes à une histoire des religions», *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade, 1970, p. 3-35.

Il faudrait ici, bien sûr, s'attarder au concept de *recomposition*. Il ne désigne évidemment pas, redisons-le, une *restauration* des formes anciennes de la religion. La recomposition, dans les sociétés contemporaines, n'a rien à voir avec le supposé *retour de Dieu* qu'ont cru diagnostiquer certains observateurs médusés par les ébullitions sectaires des dernières décennies. Certes, ces phénomènes ont leur importance propre. Ils découlent en bonne part de l'insatisfaction vécue face aux effets de sens commun agités de toutes parts, alors que les grandes traditions ont perdu leur efficacité critique à l'égard de ces mêmes conformismes. Les nouveaux mouvements religieux (NMR) représentent des voies paradoxales de quête de sens dans un monde où le sens est supposé aller de soi. De la même manière, d'ailleurs, que les noyaux durs qui permettent aux Églises de continuer d'annoncer leur message, d'en témoigner et de le rendre actif en certains milieux. Les uns et les autres, mobilisations nouvelles ou noyaux créatifs inscrits dans les traditions, regroupent de trop petits nombres de fidèles pour constituer un encadrement culturel des sociétés qui soit digne de ce nom²⁴. Plus significative que leur importance démographique est ici la médiatisation du phénomène qui met en évidence le caractère paradoxal de ces expériences, là où la quête de pureté fait dériver vers le sectarisme.

La recomposition religieuse contemporaine ne prend racine ni dans les mobilisations nouvelles ni dans les décombres des institutions traditionnelles. Ces dernières, au contraire, sont également mises en demeure de redéfinir leurs enjeux ou, si l'on préfère employer leur propre vocabulaire, leur *projet*, pour réapprendre à inscrire dans l'histoire sociale la singularité de leur expérience, alors que cette expérience est devenue hors norme pour les communautés humaines. Comment, se demande par exemple Émile Poulat, «une pensée née et nourrie de l'Évangile pourra-t-elle s'arrimer à une pensée qui se soutient et se développe sans elle²⁵?» Le christianisme, en particulier, dans le monde occidental contemporain, ne va pas de soi. C'est pourquoi justement il a besoin d'être *confessé*.

La recomposition du religieux introduit plutôt une nouvelle donne dans les rapports entre traditions et expériences religieuses: les premières n'ont en effet plus les moyens de contrôler les secondes. Elles ne peuvent qu'en reconnaître le caractère paradoxal, sans saisir, la

²⁴ À tout compter, ils ne touchent pas plus que 5 % de la population qu'on pourrait diviser en deux: de 2 % à 3 % de fidèles engagés au nom d'un idéal chrétien et de leur appartenance à une Église et environ 2 % appartenant à la multitude des groupes désignés par le vocable NMR.

²⁵ É. Poulat, *Où va le christianisme?*, Paris, Plon/Mame, 1996, p. 306.

plupart du temps, leur dynamisme propre autrement que comme une *déviance*. Elles ne sont pas en position de définir le normal et l'anormal pour l'ensemble du champ religieux, étant elles-mêmes parfois devenues l'expression d'une *anormalité* dans la mesure où elles ne professent plus le conformisme commun. La recomposition renvoie ainsi aux marges toutes les formations «confessantes» du religieux. Mais elle libère, du même coup, le tronc central des régulations de l'imaginaire commun. Cette espace est celui qu'occupent les visions séculières du monde. Mais il s'agit d'une sécularité toute religieuse, comme nous le verrons, puisqu'elle génère la cosmologie sacrée originale qui préside à l'institution de son sens.

Cette recomposition du religieux reflète un certain déplacement de ses enjeux. Certes, reconnu par convention plutôt que par autorité, le religieux continue de donner sa forme au substrat moral des sociétés. Il ne se réclame cependant, pour ce faire, d'aucune tradition particulière. L'enjeu premier de ses contrôles n'est plus de garantir une *orthodoxie*, mais bien une *orthopraxie*. Le *croire convenablement*, si important pour les sociétés traditionnelles, devient secondaire, pourvu qu'on accepte un certain mode de fonctionnement social. On ne s'exclut pas de la communauté parce qu'on croit mal, mais parce qu'on *fonctionne* mal. Là où les religions traditionnelles exerçaient leur pouvoir social par le contrôle de la *confession* de leur vérité — c'est en cela qu'il faut les dire *confessionnelles* —, la culture commune laisse subsister, voire encourage, la multiplicité des croyances. Elle en provoque même l'effervescence en favorisant leur concurrence. Aussi accepte-t-elle, d'emblée, la pertinence fonctionnelle de tout croire permettant aux individus d'intégrer subjectivement une certaine cohérence imaginaire du monde, tant que cette cohérence reste *civilisée* (c'est-à-dire tant qu'elle ne compromet pas le fonctionnement global de la société et tant que ses fidèles n'agressent pas les autres). Elle propose un salut pragmatique et reste relativement indifférente aux représentations qu'on s'en fait. Le problème du monde sécularisé, ainsi compris, n'est pas de *croire*, mais de *croire ensemble*²⁶.

2 La gestion séculière du salut

Anthropologiquement, *croire* est un des actes les plus élémentaires que fait un être humain. Cette constatation découle d'une observation essentielle pour qui veut comprendre le monde, et non pas d'une position théologique ou religieuse. En raison de sa qualité d'être parlant

²⁶ P. Michel, «Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution», *Archives de sciences sociales des religions*, no 82, avril-juin 1993, p. 223-238.

— et non seulement d'être mû par ses instincts à l'instar des autres espèces du règne animal —, l'humain ne peut jamais être assuré de la réponse qu'il recevra quand il s'adresse à un autre humain. Il expérimente l'*incertitude* en tant que condition structurelle de son existence. Ce défaut de savoir perturbe sa communication et plonge son désir dans le vide.

Chez les animaux, les pré-humains et certaines machines qu'on dit «intelligentes» parce qu'elles peuvent reconnaître des messages, la communication suit un schéma simple comprenant trois composantes: un émetteur, un ensemble d'informations ou message et un récepteur. Ce schéma suppose que le récepteur capte intégralement les messages envoyés par l'émetteur. Certes, des *bruits* peuvent altérer la qualité de cette réception, mais ils ne sauraient être que des défauts de fonctionnement conjoncturels, à contrôler ou à éliminer. Leur extériorité par rapport à la logique du système implique de s'en débarrasser. La *communication* repose sur une adéquation théorique, même si non parfaitement réalisée, entre l'émetteur et le récepteur. Or il n'en va pas ainsi pour la parole humaine. Quand un sujet s'adresse à un autre sujet, rien ne garantit que cet autre désire l'entendre ni que sa *réponse* sera adéquate par rapport aux intentions de l'émetteur original. Ce défaut d'adéquation ne vient pas des aléas d'un environnement perturbateur, mais d'un fait bien plus fondamental: *chacun est libre d'entendre ce qu'il veut de l'autre*. Quand un sujet parle à un autre sujet, il donne à ce dernier un véritable *pouvoir*: celui de répondre ou de refuser de répondre, de dire *oui* ou *non*.

La parole humaine met le désir en abyme. Le langage des abeilles, ou de toute autre espèce animale, ne connaît rien d'une telle expérience, car chaque individu possède dans ses gènes l'aptitude à répondre au signal reçu: chacun *sait* quelle réponse donner. La communication humaine, elle, s'instaure dans un *défait de savoir*: aucun réel ne la détermine. L'*autre* est donc pour elle un inconnu. Et le *sens*, la qualité de la coexistence qui se construit comme effet de l'acte communicationnel, reste toujours aléatoire. Il se produit dans le risque pris face à l'*autre*, en même temps que le sujet prenant ce risque se produit lui-même dans son acte de création. La parole, *autopoïétique*, instaure une instance propre à l'humain: celle du *sujet*, irréductible à l'individualité de l'acteur social non plus qu'à la conscience de lui-même comme *moi* socialement configuré. Le sens de son acte restant aléatoire, risqué, le *sujet* est littéralement tributaire d'un absent, l'Autre, *ab-sens*. Sa quête laisse en lui une perte, à la fois excès et manque par rapport à ses appréhensions et à son imagination.

Pour que la parole produise du sens, il faut que le sujet fasse crédit à l'*autre*, son interlocuteur. Il lui faut présumer de sa bonne volonté. Et réciproquement, de la même façon, celui qui écoute doit aussi présumer du vouloir-dire de celui qui parle. Bref, la coexistence instaurée par la parole repose sur un double pari. Les abeilles possèdent une habileté à répondre; les humains sont renvoyés à l'obligation de croire en la bonne volonté de l'*autre*. Aucun savoir ne prédétermine leur création, qui pourtant seule leur permet de continuer de vivre. C'est pourquoi ils investissent constamment les autres comme autant de figures d'une altérité insaisissable, dont la reconnaissance devient l'objet même de leur quête. L'*autre* est la figure donnée à l'Autre, figure qui permet d'en conjurer l'absence.

«L'Autre, avance Jacques Lacan, est la dimension exigée de ce que la parole s'affirme en vérité²⁷.» Prise dans cet affrontement qui lui demande l'impossible, la parole pervertit la communication. Au lieu de transmettre un message lisse, un *objet* pouvant être consommé sans risque, elle fait de tout objet, savoir savant ou lieu commun, le signe toujours à refaçonner de son désir de reconnaissance. À la place d'un mécanisme de transmission, la parole fait de la communication une demande d'amour, dans une stratégie de séduction sans fin entre des sujets mis en demeure d'inventer sans relâche les espaces de leur convivialité. Dès lors, l'*objet* ne tire plus sa valeur de sa capacité à satisfaire des besoins comme chez les abeilles. *Prétexte* d'un texte qui se déroule ailleurs, il *signifie* pour un sujet le désir d'un autre sujet qui s'adresse à lui pour advenir²⁸. L'«objet», comme dit Jean Baudrillard, «c'est un *mythe*. [...] L'objet n'est *rien*. Il n'est que les différents types de relation et de signification qui viennent converger, se contredire, se nouer sur lui²⁹...» Sa valeur est *éthique* et *esthétique* plutôt que *pragmatique*. Il ne renvoie pas à l'ordre des choses, mais il implique l'ordre du désir, là où les humains existent dans l'intersubjectivité.

Continuer ainsi le raisonnement nous amènerait facilement dans le sillage de McLuhan: *The medium is the message*. La communication humaine, en effet, ne communique pas des *choses*, mais bien le *désir de communiquer*. Dans un petit livre sur les rapports entre les *sons* et le *sens*, antérieurement à McLuhan et à Lacan, Roman Jakobson pose bien le problème lui aussi, en cherchant simplement comment se produisent les structures linguistiques chez l'humain: «On parle pour être entendu;

²⁷ J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1971, t. II, p. 205.

²⁸ R. Lemieux, «Cherchez l'objet ou la question de l'éthique dans le champ religieux», *Religiologiques*, no 9, printemps 1994, p. 157-173.

²⁹ J. Baudrillard, «La genèse idéologique des besoins», dans *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, p. 69-94.

et, pour pouvoir interpréter, classer et délimiter les sons variés du langage, nous devons tenir compte du sens dont ils sont chargés, car *c'est pour être compris qu'on cherche à être entendu*³⁰.» Les sons prennent sens parce qu'à travers eux, dans le prétexte de leur *objectivité*, un sujet veut être entendu. Sans cela, «la matière phonique du langage tombe en poussière³¹».

L'acte de croire n'est pas fondé. Pont jeté sur l'*ab-sens*, arc-en-ciel, signe d'alliance contre le vide dans lequel s'abîmerait autrement le sujet, il est pourtant *fondeur*. Il inaugure la sociabilité. Il fait que cette dernière ne peut être comprise ni dans le froid fonctionnement d'un mécanisme, ni dans un *savoir* génétiquement inscrit dans les molécules, ni dans une *force* sublimée qui présiderait au destin de l'humanité. La sociabilité ne peut se résumer à l'ordre des choses. Quand *je* m'adresse à un *autre*, que puis-je faire sinon *croire* qu'il veut bien m'entendre, c'est-à-dire lui accorder *crédit* d'un désir en miroir de mon propre désir, d'un désir de *vivre ensemble*? Et lui-même, s'il m'écoute, que fait-il sinon me *créditer* du désir de vivre avec lui, de construire *ensemble* un monde vivable?

La sociabilité humaine se donne dans la *représentation* que chacun se fait du désir de l'autre. Elle est de l'*ordre du désir*. De là vient sa fragilité. Inexorablement soumise aux jeux de l'amour et du hasard, elle impose un choix entre cet ordre du désir où rien n'est jamais joué, où tout est sans cesse à reconstruire, et l'ordre supposé des choses dans lequel l'imaginaire du sens se donne en *nécessité*, mettant l'humain en demeure de s'adapter plutôt que de produire son existence.

3 La sécularisation des croyances

Voilà, me semble-t-il, l'enjeu *séculier* des croyances, des rites et des mythes, un enjeu bien antérieur à leurs mises en forme, traditionnelles ou modernes, par des institutions gardiennes ou promotrices. Il s'agit des stratégies que les sociétés se donnent pour gérer en leur sein le problème du *salut*, c'est-à-dire de la lutte contre le non-sens. Salut *imaginaire*, bien sûr. Structuellement incertain, on ne peut que le *représenter*, le mettre en scène, en monter la dramatique comme dans un théâtre. La *religiosité* (plutôt que *les religions*, puisque leur réalité n'a plus d'appellation contrôlée) renvoie à l'investissement dans l'imaginaire qui fonde en cohérence cette représentation pour en actualiser la cosmologie sacrée.

³⁰ R. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Minuit, 1976, p. 40-41.

³¹ *Ibid.*, p. 37.

Toutes les religions historiques ont proposé la représentation d'un salut à partir d'expériences ou de révélations singulières. On sait depuis longtemps comment cela se passe concrètement dans le bouddhisme, le christianisme, le judaïsme ou l'islam, par exemple. Il reste à apprendre comment le salut est représenté dans les sociétés dites sécularisées, ces sociétés où, comme en Amérique, les oligopoles traditionnels semblent être en train de s'effondrer. Voilà le cœur de la question des sécularités religieuses ou, selon l'expression de Peter Berger, du *cosmos sacré* contemporain. Comment peut-il se révéler à la fois produit et producteur des sociétés qui marginalisent les traditions de salut?

Nul ne contestera que les régulations dominantes des sociétés contemporaines, qualifiées de néolibérales et d'avancées, prônant à la fois *liberté* (condition de la subjectivité et du désir) et *progrès* (signe et conséquence du développement des technologies), s'exacerbent dans les jeux de marché. Les recherches que j'ai, avec d'autres, menées sur les croyances des Québécois, au début des années quatre-vingt-dix, m'ont convaincu de la prédominance de ce mode de régulation en ce qui concerne les biens de salut³². Attention: 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 ont tenu à réduire notre problématique). Elle indique au contraire qu'elles se produisent *par* leur mise en marché. À l'instar de ce qui se passe pour n'importe quel autre bien de consommation, la valeur des biens de salut se définit dans les jeux de l'offre et de la demande, par l'exercice d'une véritable *rationalité économique* de la part des acteurs sociaux qui sont aussi des sujets en quête de sens.

En réalité, le marché a reconnu depuis longtemps le besoin fondamental de croire à la base des subjectivités humaines. Contrairement aux traditions qui, dans les sociétés de mémoire³³, géraient les représentations du cosmos sacré à partir d'une expérience seigneuriale, conçue comme primordiale, celle, par exemple, d'une Révélation, le marché des biens de salut arase toute noblesse ou seigneurie particulière. Puisqu'il y a besoin et demande de sacralité, il fixe plutôt des valeurs marchandes à chaque produit en fonction de sa capacité à *satisfaire* les besoins présumés. Peu importe, alors, la noblesse de son origine, voire même la force ou la logique de ses dogmes et constructions argumentatives.

³² R. Lemieux et M. Milot (dir.), «Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique», *Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 11, 1992, 386 p.

³³ D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

C'est en cela d'ailleurs que le marché *fait croire* en sa propre déréglementation. Il tend à effacer toute balise signalant la nécessité d'un sens particulier. Il assure pourtant certaines régulations, dont celle, primordiale, qui tend à exclure les produits jugés indésirables, susceptibles de menacer son propre fonctionnement (par exemple, les *sectes*). Il maintient à la marge les religions traditionnelles elles-mêmes, dans la mesure où elles n'instrumentalisent pas la recherche d'une plus-value immédiate dans la quête du bonheur. Les régulations de marché ont comme premier critère l'*utilité*. Elles n'excluent pas la possibilité de confesser des croyances particulières, mais exigent de celles-ci la démonstration de leur utilité.

Évidemment, cette mise en marché perturbe considérablement les représentations mêmes que l'on se fait du *religieux*. Quand nous avons commencé à chercher des personnes à interviewer pour notre enquête sur les croyances, par exemple, nous nous sommes rapidement rendu compte que plusieurs candidats potentiels avaient tendance à se désister facilement, dès le premier contact téléphonique, en prétendant tout simplement qu'ils n'en avaient pas, de croyances. Stratégie bien compréhensible pour se débarrasser d'une demande importune. Pour y parer, nous avons dû contourner le malentendu qui consiste à assimiler «croyances» et «croyances religieuses», à un premier niveau, puis, à un second niveau, «croyances religieuses» et «croyances chrétiennes», voire «catholiques³⁴». Il a donc fallu expliquer d'emblée aux interlocuteurs que notre recherche, universitaire, ne portait pas seulement sur les *croyances religieuses*, mais sur tout énoncé, c'est-à-dire *tout fait de langage*, religieux ou non, concernant des *réalités objectives* ou posées comme telles, *non vérifiables* par les moyens normaux de la raison, mais *mobilisateur* pour les sujets, selon la définition de travail que notre équipe avait préalablement adoptée³⁵. Nous ne faisons d'ailleurs en cela que mettre en pratique une remarque de Vilfredo Pareto: «Nous accueillons tous les faits, quels qu'ils soient, pourvu que, directement ou indirectement, ils puissent nous conduire à la découverte d'une uniformité [...]. Les croyances, quelles qu'elles soient, sont aussi des faits, et leur importance est en rapport non avec leur mérite intrinsèque, mais bien avec le nombre plus ou moins grand de gens qui les professent³⁶.» Très rares furent ceux qui refusèrent leur collaboration.

³⁴ La population interrogée est celle de la ville de Québec et des villes environnantes. Cette population est, dans l'ensemble, de langue française et de tradition catholique.

³⁵ Voir R. Lemieux, «Les croyances des Québécois», *Interface*, vol. 12, no 2, mars-avril 1991, p. 19-25.

³⁶ V. Pareto, *Traité de sociologie générale (Œuvres complètes, XII)*, Genève, Droz, 1968, paragr. 81, p. 36.

Et parmi eux, beaucoup, malgré qu'ils aient initialement prétendu «ne pas avoir de croyances», nous ont apporté un matériel d'une remarquable richesse, y compris sur le plan «religieux».

Ceci dit, on constate que la mise en marché du croyable a violemment ébranlé les cohérences acquises, et cela parfois sans que les institutions traditionnelles aient pu véritablement réagir. Non seulement ces dernières en ont-elles subi l'onde de choc, dans la perte de leur monopole traditionnel sur les régulations du sens, monopole qui se traduisait en capacité d'encadrement des cultures jusque dans le détail de la vie quotidienne, mais elles s'en sont trouvées blessées, ravagées dans leur mémoire et leur idéal mêmes. Aujourd'hui, au Québec, il n'est pas rare que la seule affirmation d'une foi particulière soit spontanément entendue comme l'exercice d'une violence³⁷ par des personnes qui n'ont pourtant rien connu des «lavages de cerveau» auxquels ont été prétendument soumises les générations précédentes. Même quand elles cherchent à retrouver leurs intuitions fondamentales et les charismes qui les ont rendues créatrices dans l'histoire, les confessions religieuses traditionnelles sont ainsi réduites à une quasi-impuissance. Elles n'arrivent que très difficilement à présenter des choix croyables en remplacement de ce qui se donne, en dehors d'elles, comme le sens commun, un sens allant de soi, celui de la valeur purement utilitaire des biens.

On traite généralement les résultats de la mise en marché des croyances comme un *éclatement*, une sorte de *big-bang* inaugural d'une ère nouvelle (l'image, on le voit d'emblée, est *cosmique* et non sans portée mythique). Cet éclatement, pourtant, n'est pas dénué de structure.

Nos recherches, ici aussi, nous ont permis d'esquisser certains modèles. Quoique bien élémentaires encore, elles nous ont amenés à articuler les jeux de langage manifestés comme autant de transactions entre des croyances nommément reconnues comme *religieuses*, confessant leurs rapports avec une tradition autrefois dominante (par exemple: *Dieu*, *Jésus*, la *Vierge*, les *Anges*, la *rédemption*, etc.), croyances aux énoncés les plus nombreux, et d'autres, dont la source se trouve à l'extérieur de ces traditions. Nous avons ainsi pu mettre le pôle *confessionnel* des croyances en relation avec trois autres pôles: le *cosmique*, traduisant un ordre immanent du monde (la *Force*, le *Destin*, l'*Énergie*, etc., jusqu'au consortium des entités extraterrestres dont la science-fiction fait ses belles feuilles), le *moïque*, qui sublime la

³⁷ S. Lefebvre, «Le pluralisme culturel sous observation. Richesses et errances», dans C. Ménard et F. Villeneuve (dir.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Montréal, Fides, coll. «Héritage et projet», 1993, p. 323-338.

puissance de l'individu comme parcelle de la divinité cosmique, et, enfin, le *social*, appelé tel faute de mieux, qui consiste à réifier dans l'imaginaire des valeurs reconnues comme nécessaires à la continuité de la vie humaine³⁸. Complexes, ces jeux transactionnels impliquent des rapports multivalents entre leurs différents pôles et lignes de force. L'imaginaire *cosmique*, par exemple, deuxième en importance par la richesse de ses énoncés, est celui qui manifeste le plus grand dynamisme, puisque son influence se fait sentir sur tous les autres, et notamment sur le pôle *confessionnel*. Il colonise très fortement, notamment, la croyance en Dieu.

On sait bien qu'au Québec, comme en France et aux États-Unis, plus de 80% de la population répond volontiers, dans les sondages, *croire en Dieu*. Une interprétation superficielle d'un tel fait peut facilement mener à la confusion. Elle laisse penser que voilà une croyance, toute traditionnelle, bien conservée malgré la sécularisation ambiante. Dieu, d'ailleurs, n'est-il pas présent jusque sur les pièces de monnaie! Pourtant, en creusant quelque peu ce que signifie un tel énoncé, on se rend compte que les représentations du divin — ce qui est mis sous le signifiant *dieu* — sont désormais multiples et épousent, en gros, la structure quadripolaire des croyances décrite au paragraphe précédent. Qui plus est, dans les investigations que nous avons pu mener, il s'avère que la conception judéo-chrétienne de Dieu, celle qui en considère la réalité comme celle d'un être *personnel* et *désirant*, créateur du ciel et de la terre, est devenue minoritaire, même dans une population pourtant nominalement catholique à très grande majorité. Prend place à ses côtés, dans le panthéon contemporain, un Dieu cosmique, Grand-Maître de l'univers, *Force* à l'origine du monde, pleinement accordé aux représentations scientistes de l'univers, sinon un Dieu président du consortium extraterrestre qui gère, dans sa sagesse ineffable, le destin du monde.

Le marché met en place une *appropriation culturelle du sens qui s'avère être d'un type particulier*. Cette appropriation ne dépend plus de la reconnaissance d'un mythe d'origine qui s'imposerait d'une Révélation, tel celui de la création dans les traditions abrahamiques. Elle propose, à la place, la multitude des sens possibles, avec, chacun, leurs mythes et leur cohérence propres. Cette multiplicité fonde sa légitimité propre, justifiant le fonctionnement social réglé sur la seule loi du marché, cette loi devenant elle-même incontournable dans l'imaginaire

³⁸ Pour un exposé plus détaillé, voir mon article, «Les croyances: nébuleuse ou univers organisé?», dans R. Lemieux et M. Milot (dir.), ouvr. cité, p. 23-90. Pour un exposé d'ensemble de la problématique, on pourra aussi consulter R. Lemieux et autres «De la modernité des croyances: continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux», *Archives de sciences sociales des religions*, no 81, janvier-mars 1993, p. 91-116.

qui en rend compte. Ainsi entre-t-on dans un véritable cycle d'*enchantement*.

Légitimer le fonctionnement social par la sanctification des pouvoirs qui l'assurent est bien, en effet, une fonction essentielle de toute «hiérocration», comme le montre Max Weber. Cette fonction s'exerce d'ailleurs en même temps qu'une autre, tout aussi importante, qui consiste à *domestiquer* les dominés³⁹, c'est-à-dire tous ceux qui, à quelque titre, sont *assujettis* aux lois de ce fonctionnement. Déjà, avant Max Weber, Alexis de Tocqueville avait d'ailleurs reconnu ces fonctions, au cœur de la société américaine du XIX^e siècle, alors qu'elles étaient exercées au nom d'un confessionnalisme non encore érigé en religion civile. Pour cet explorateur original des logiques en train de se mettre en place dans le Nouveau Monde, il s'agissait de montrer comment l'individualisme (qui n'était déjà plus l'*égoïsme* d'Ancien Régime, mais le résultat de l'égalité devant la loi) devait se transformer en participation à la vie collective pour garantir la démocratie: «Lorsque les individus sont forcés de s'occuper des affaires publiques, ils sont tirés nécessairement du milieu de leurs intérêts individuels et arrachés, de temps à autre, à la vue d'eux-mêmes⁴⁰.» Or le confessionnalisme religieux exerçait déjà, pour Tocqueville, cette fonction séculière consistant à *domestiquer l'égoïsme* des entrepreneurs pour les inciter, au nom de son idéologie et de ses mythes, à se préoccuper des autres.

Cette fonction s'exerce aujourd'hui du lieu d'une sécularité globalisante, non plus dépendante de traditions religieuses étrangères aux règles du marché, mais au nom d'un principe *inhérent*. Elle consiste à légitimer la conformité des comportements en diffusant ses propres mythes, notamment, au premier chef, celui que vient de dénoncer Daniel Singer⁴¹: TINA – *There is no Alternative*. S'il n'y a pas d'«alternative», *tout* est objet de mise en marché, y compris les principes et les lois qui concernent le marché lui-même. Le marché devient ainsi sa propre religion, le vecteur de son propre mythe, trouvant son fondement dans son propre fonctionnement. Déhistoricisée et désocialisée (hors histoire et hors débat social), sa théorie-doctrine s'érige, dès lors, en mythe fondateur: elle se donne «les moyens de se rendre vraie, empiriquement vérifiable⁴²». Elle ne laisse subsister de

³⁹ M. Weber, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996, p. 271.

⁴⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Union générale d'éditions, coll. «10/18», 1963, p. 272.

⁴¹ D. Singer, *Whose Millenium? Theirs or Ours?*, New York, Monthly Review Press, 1999.

⁴² P. Bourdieu, «L'essence du néolibéralisme», *Le Monde diplomatique*, mars 1998,

légitimes (c'est-à-dire cohérents dans l'imaginaire commun) que les comportements assujettis à sa loi.

Les *biens de salut*, après les biens symboliques (l'art, la culture) et les biens de consommation matériels, sont devenus objets de marché, signifiants de la *sécularité religieuse* mise en place là où des encadrements confessionnels exerçaient autrefois leurs contraintes. Le théologien Harvey Cox, dont l'ouvrage *The Secular City* a été un livre phare pour penser la sécularisation dans les années soixante⁴³, dépasse désormais la simple constatation de la mise en marché des biens de salut pour proposer l'idée de la *sublimation* du Marché comme dieu: *the Market as God*. «La pensée courante, dit-il, assigne au Marché une sagesse qui, dans le passé, a été connue des dieux seulement. Le Marché connaît nos plus profonds secrets et nos plus ténébreux désirs [...]. Le marché offre des bénéfices religieux qui, autrefois, requéraient prières et renoncements, sans les embarras des engagements dénomina-tionnels⁴⁴.» Dès lors, les lois *générales* du marché se transforment, mythiquement, en lois *universelles*, avec toutes les conséquences qu'on peut imaginer...

On aurait tort de ne voir dans de telles propositions qu'un accès d'humeur d'un théologien. Le marché apparaît de plus en plus, dans la production de son autolégitimation, comme une instance religieuse qui demande à ses commettants de *croire*. À l'instar des autres formations religieuses, il assujettit, non pas par la coercition physique, mais par nécessité morale, au nom de la *conformité* et de la *fidélité* à ses principes, c'est-à-dire en recourant au mythe de sa fondation dans le réel. Les lois du marché sont dites *naturelles*, conformes à l'*ordre des choses* et en cela même *universelles*. Dès lors, leur rationalité, quoique instrumentale, supporte mal la critique qui met en cause ses finalités.

p. 3 (c'est moi qui souligne).

⁴³ H. Cox, *The Secular City. A Celebration of its Liberties and an Invitation to its Discipline*, New York, Macmillan, 1966.

⁴⁴ H. Cox, «The Market as God», *Atlantic Monthly*, mars 1999, p. 18 (traduction libre).

Cette religiosité naturelle reste cependant pragmatique⁴⁵. On sait comment, sous l'égide d'une telle déité, la compétition entre les sujets s'exacerbe. Elle pousse chaque acteur à sans cesse *se dépasser*, à viser le but ultime et fuyant de la perfection qui lui apportera le bonheur. Chacun est appelé à devenir champion, à doubler l'autre, qui n'est plus un compère mais un concurrent. Le langage commun, s'appuyant sur des «sciences» elles-mêmes fonctionnalisées, appelle *réalisation de soi* cette course effrénée au succès et à la reconnaissance, forme contemporaine par excellence de la demande d'amour. L'idéologie du marché joue ici exactement le rôle que jouaient les idéologies confessionnelles quand elles proposaient de compenser l'angoisse du vide par un bonheur à atteindre plus tard. Alors même qu'on en célèbre les mystères, cependant, la fracture qu'elle entretient déchire les sociétés. Échappant aux contrôles politiques et au débat public, manipulées par des prédateurs hors d'atteinte, les régulations de marché écorchent les populations technologiquement les plus avancées elles-mêmes. Les exclus — ces «groupes de personnes [qui] se trouvent partiellement ou totalement en dehors du champ d'application effective des droits de l'homme», selon la définition du Conseil de l'Europe⁴⁶ — sont de plus en plus nombreux, quoique symboliquement invisibles. Les plus riches, de leur côté, s'enrichissent indéfiniment et deviennent symboliquement de plus en plus lourds, car «s'il existe à la limite une pauvreté absolue (le dénuement complet, l'absence totale de ressources), il n'y a bien évidemment pas de richesse absolue; il est toujours possible de posséder plus encore que ce que l'on a déjà⁴⁷». En contrechamp de ce développement qui continue de s'appeler impunément *progrès* en se proclamant *destin* de l'humanité, un nouvel irrationnel s'impose⁴⁸. S'il

⁴⁵ G. Bourque et J. Beauchemin, «La société à valeur ajoutée ou la religion pragmatique», *Sociologie et sociétés*, vol. 26, no 2, automne 1994, p. 33-56. «Cet ordre transcendant que représente la mondialisation, écrivent-ils, s'impose à la conscience de chaque acteur même si l'on ne peut ni le contrôler, ni comprendre ses règles fondamentales de constitution. Devant cette réalité entièrement déterminante ne subsiste que la liberté d'un choix: celui de créer les conditions nécessaires à son intégration au sein de l'ordre mondial ou de se condamner à joindre les perdants et les laissés-pour-compte. Mais il ne saurait s'agir que d'une pensée religieuse très particulière, d'une religion pragmatique, en quelque sorte, fondée sur l'affirmation d'une transcendance essentiellement empirique.»

⁴⁶ Commission européenne, *Politique sociale européenne, une voie à suivre pour l'Union*, Livre blanc, Office des publications officielles des Communautés européennes, Luxembourg, juillet 1994.

⁴⁷ A. Bihl et R. Pfefferkorn, «Les riches, terra incognita des statistiques», *Le Monde diplomatique*, mai 1999, p. 15.

⁴⁸ Voir à ce propos, parmi d'autres travaux d'I. Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, coll. «Espace critique», 1997.

ne voit pas l'aurore du mieux-être collectif qu'on lui annonce, le sujet humain peut toujours rêver: l'équilibre se réalisera, le destin s'accomplira par la Force des choses.

Le *réenchantement* du monde se présente ainsi comme un *mana* mis à la disposition des nouveaux Primitifs. Il ne consiste plus à afficher des mythes d'origine ni à sanctifier des mémoires et des traditions, mais à consacrer une combinaison de marketing, de science-fiction, d'avancées technologiques réelles ou présumées, de mythologie populaire et de mysticisme.

Avec Éric Fuchs, on peut appeler *sécularisation du salut* cette sotériologie profane⁴⁹. La question du salut qui a tant préoccupé les Européens à l'aube de la modernité, jusqu'à provoquer la plus grave des divisions dans la chrétienté, est devenue une question largement séculière. Elle est désormais une affaire humaine concernant la vie sociale et politique. Le salut, dans une société moderne avancée, c'est être épargné par la souffrance et la maladie, éviter la violence, la pauvreté, la déchéance, l'exclusion; c'est éviter si possible que les humains ne programment leur propre perte par leurs prédations continues sur la nature ou leur folie de puissance. L'intelligence technique est l'agent désigné de cette libération. Le «délivrez-nous du mal» de l'ancienne prière est devenu «sortons de l'ignorance, de la superstition, de l'oppression naturelle ou culturelle⁵⁰». Les centres d'animation chrétienne qui tenaient autrefois des *retraites fermées* pour affermir la spiritualité des fidèles offrent désormais des séances de développement personnel. Leurs responsables savent très bien qu'ils ne survivraient pas autrement.

4 Jeter des ponts sur l'angoisse: les ritualités séculières contemporaines

À l'aube de la civilisation romaine, dit-on, quand on jetait un pont sur une rivière, on appelait le grand prêtre pour accomplir le geste rituel final qui consistait à *relier*, par un nœud de chanvre, les travées des deux

⁴⁹ É. Fuchs, «Problématique du salut à l'âge de la post-modernité», *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, no 207, décembre 1998, p. 139-148.

⁵⁰ *Ibid.*

approches jointes dans le vide. Capable de ce geste symbolique *et* efficace, le grand prêtre en est devenu *pontifex*: faiseur de ponts. Beaucoup d'institutions religieuses ont par la suite gardé et exploité le titre, quitte à lui ajouter *maximus*, pour faire bonne place aux processus de légitimation dans lesquels elles étaient engagées. Rester obnubilé par cette suprématie s'avère inutile. *Jeter des ponts* sur le vide, sur l'angoisse structurelle dont se constitue la vie humaine du fait de la parole — cette angoisse qui sourd de l'expérience de l'Autre absent —, est un geste bien plus simple, bien plus élémentaire et *fondeur* que ne le laisse croire l'exégèse commune des rites religieux. Ce geste se traduit, de façon constante et commune, par les rites qui jalonnent nos vies quotidiennes et nos rapports avec les autres humains. Ces rites consistent, pour le sujet, à «jeter des ponts sur la rivière d'angoisse qui coule en lui⁵¹».

Revenons à Freud. Si l'on accepte son hypothèse d'une névrose collective (la religion) protégeant le sujet contre la névrose individuelle qui le guette, cette névrose se manifeste justement dans une multitude de gestes qui consistent, dans leur répétition obsessionnelle, à se défendre contre l'incertitude d'une réponse aléatoire. En cela, elle n'a rien d'une pathologie. Elle représente une structure plausible et courante de la subjectivité, structure qui fait de l'être parlant un réparateur inlassable des brèches de son existence, un remplisseur infatigable des trous de sa communication incertaine, un virtuose, parfois, dans l'évitement des abîmes du non-sens.

Il serait trop long ici d'explorer l'étiologie des sécularités religieuses au-delà de ce que j'en ai dit à la section précédente. Je voudrais, plus élémentairement, pointer un des mécanismes privilégiés par lequel s'effectue cette opération de survie, ou de sursis du sens: celui qui consiste à *ritualiser* les rythmes et les événements de la vie, et cela selon un mode non «confessant» mais conforme à l'imaginaire pragmatique qui préside aux rapports sociaux quotidiens.

Entendons-nous d'abord sur quelques définitions opératoires. Un rite n'est rien d'autre qu'un dispositif symbolique, fait de mots, de gestes, d'objets et de la circulation des hommes et des femmes eux-mêmes, qui vise l'intégration des sujets dans une collectivité. En tant que *dispositif symbolique*, un rite *aménage des contingences*: n'importe quel objet, n'importe quel mot ou geste peut être ritualisé, c'est-à-dire servir la fin énoncée: intégrer des sujets dans la collectivité. Cependant, si l'intégration procède par ritualisation, c'est qu'elle ne peut s'opérer autrement. Le travail par lequel le sujet cherche à rencontrer l'*autre*, à

⁵¹ D. Jeffrey, *Ritualité et postmodernité. Pour une éthique de la différence*, thèse de doctorat en sciences religieuses, Université du Québec à Montréal, 1993, p. 127.

intégrer un *vivre ensemble*, laisse toujours un espace de vide, une béance. Il n'y a pas d'adéquation entre le *désir d'être* et ce qu'une société donnée *permet d'être*, pas plus qu'il n'y a de communication qui se réalise pleinement dans la parole. L'*intégration* d'un groupe — et je rappellerai ici quelques éléments de linguistique —, est ce par quoi une unité devient *sémantiquement sensible*. «Le *sens* d'une unité linguistique, écrit Émile Benveniste, se définit comme sa capacité d'intégrer une unité de niveau supérieur⁵².» Le sens que donne à sa vie un sujet humain, dirais-je pour paraphraser le linguiste, se définit comme sa capacité d'*intégrer* une collectivité et d'y être reconnu dans sa singularité. Voilà bien ce que lui proposent les rites.

Le sujet se trouve cependant mis devant la nécessité de se représenter cette collectivité en *cohérence*. Les modalités de son intégration passent par la mise en scène d'un espace de sens commun, *comme-unité* d'une expérience dans laquelle, effectivement, l'impossible de cette expérience, la réalisation du désir d'être, se transmue en affirmation et représentation d'un ordre possible. Ce passage de l'impossible au possible suppose l'appartenance à une communauté, sinon il n'est que langage sibyllin, *langue de bois*, ou, pis, spectacle consommé par les hordes de touristes en mal d'étrangeté. Le rite structure l'adhésion qu'il suppose. Là réside son efficacité: «Le rite déploie donc une logique de l'action, mais sa singularité réside en même temps dans la subversion de cette logique. [...] [Cela] ne va pas sans une rupture dont l'effet n'est pas d'invalider les schèmes de l'action, mais de *constituer* le monde dans lequel l'action sera pertinente. Un monde par nécessité sur- ou para-nature⁵³.» Un monde dont la nécessité, non fondée, est *fondatrice*. Les pratiques rituelles *nourrissent* les croyances qui les entretiennent. Autrement dit, elles les *suscitent* en même temps qu'elles les *exploitent*. Par ce *coup de force* qui abolit symboliquement la béance communicationnelle, le rite jette des ponts sur l'angoisse des sujets. Par son esthétique, par une création signifiante qui lui est propre, il actualise la possibilité de rencontrer l'*autre*, qui devient ainsi figure de l'Autre, *voie* qui conduit vers lui et *voix* qui peut être entendue de lui.

⁵² Alors que la *forme* d'une unité linguistique «se définit comme sa capacité de se dissocier en constituants des niveaux inférieurs» (É. Benveniste, «Les niveaux de l'analyse linguistique», dans *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 119-132).

⁵³ J.-P. Albert, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, Collection historique, 1997, p. 48.

Lien entre la contingence et la nécessité, entre le possible et l'impossible, le rite est nécessaire à la vie collective. *Religieux* ou *séculier*, quel qu'il soit, il appartient d'abord à la communauté qui le met en pratique. Il nous renvoie, du même coup, à l'imaginaire qui soude cette communauté: sa vision du monde, la cohérence qu'elle reconnaît communément à son existence et, en dernière instance, le *cosmos sacré* dont elle se constitue. Mais la portée du rite ne peut jamais être réduite à cette seule dimension collective. Elle concerne aussi, comme c'est le cas de toute production symbolique, la subjectivité, c'est-à-dire le désir propre à un sujet d'habiter le monde avec les autres. Dans sa pratique des rites, consciemment ou non, un sujet *intègre* le monde, y signifie sa place, y inscrit sa singularité.

Le rite maintient ainsi actif, pour les humains, le rapport à la construction de leur identité, dans ce risque vital pris par chacun, qui consiste à «définir un emplacement singulier par l'extériorité de son voisinage⁵⁴». Cette identité ne devient possible que dans la mesure où elle intègre du sens, dans l'appropriation d'une scène cohérente donnée au monde. Loin de moi, donc, toute idée qui viendrait minimiser l'importance des rites dans la vie sociale. Ceux-ci en scandent les jeux, les plus ordinaires comme les plus extraordinaires.

On se préoccupe cependant généralement peu d'élucider la *rationalité* des rapports de cause à effet qui est active dans cette pratique. Un tel effort risquerait de remettre en scène ce qu'une rationalité rituelle occulte précisément: la béance. On en reconnaît simplement, implicitement sinon explicitement, l'efficacité symbolique. Or celle-ci n'agit pas seulement là où Claude Lévi-Strauss en a magistralement démontré la dynamique⁵⁵: dans l'univers magico-religieux des peuples anciens, on la retrouve aussi au cœur des sécularités religieuses contemporaines qui trouvent ainsi, en deçà de leurs énoncés de croyances, un des lieux majeurs de leur effectivité. Dans la vie quotidienne des individus comme dans des événements collectifs, jusqu'à l'exaltation de la transe, les rites traduisent une intégration *affective* du sens commun (*affective* puisqu'elle se manifeste par des *affects*). Malgré leurs débordements logiques, et souvent grâce à eux, ils cimentent le vivre ensemble.

Les rites, plus encore que les croyances, font éclater à leur tour le dualisme du religieux et du séculier. Personne ne niera que, dans des

⁵⁴ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 27.

⁵⁵ C. Lévi-Strauss, «L'efficacité symbolique», dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 205-226. Voir aussi F.-A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Cerf, 1979.

sociétés fortement encadrées par l'institution *religieuse* du sens, les rites de passage (tels le baptême, le mariage et les funérailles dans les sociétés catholiques) possèdent une très lourde signification *séculière*: ils président à l'intégration d'un certain *état de vie sociale* par les individus. Ces *rites de passage* instituent, en le signifiant, l'acte de passer d'un état à un autre, tel que l'entérine la collectivité. Le langage religieux, même dans ses formes les plus traditionnelles, remplit ici une fonction proprement *séculière*: il intègre le sujet au monde.

Dans le monde *en voie de sécularisation* que constitue encore la modernité dite avancée, les rites de passage sont d'une très grande ambiguïté pour les agents qui en gèrent les dispositifs. La rencontre des responsables ecclésiaux, par exemple, et des demandeurs de rituels repose dans bien des cas sur un *malentendu*, tel qu'en témoignent les pasteurs eux-mêmes: «Le drame est celui de deux lieux d'habitation, étrangers l'un à l'autre et sans échanges véritables qui puissent enrichir les deux parties⁵⁶.» Deux univers s'y affrontent: «Le pays des parents [où] on croit que le discours de l'Église ne correspond plus à la réalité de la vie concrète des adultes d'aujourd'hui, en même temps que l'on croit aux potentialités inscrites dans les rites et que garantit l'institution ecclésiale, pour les enfants. [...] Le pays de l'Église [...] où l'on affirme que les parents et les familles ne sont plus fidèles au discours ecclésial en tant que celui-ci représente l'essentiel des exigences évangéliques⁵⁷.»

Le monde séculier, ici, est loin de nier l'efficacité symbolique du langage religieux. Au contraire, il en demande. Il reconnaît cette efficacité en tant qu'*instituée*: il attend du rite qu'il fournisse des places garanties et immuables. C'est comme si, pour les parents, «on naissait chrétien», me disait à ce propos un autre pasteur ayant une longue expérience de préparation au baptême. Le demandeur conçoit son accès au rituel comme un «droit» dont il exige l'attestation par les institutions chrétiennes. Il s'agit pour lui d'accéder symboliquement à *sa* place dans l'histoire, la culture, l'ordre du monde tel que ces institutions en témoignent depuis «toujours».

L'évidente *sécularisation des rites religieux* ne consiste pas en leur remplacement par d'autres. Elle en masque plutôt le sens par un autre sens, jusqu'à rendre lisses, sans reliefs sémantiques qui puissent accrocher le désir des sujets, les paroles *confessantes* par ailleurs

⁵⁶ L. Bouchard, *Fonctions symboliques de la ritualité: l'initiation sacramentelle des enfants*, thèse de doctorat en théologie, Université de Montréal, 1994, p. 185-186. Publiée sous le titre *L'initiation sacramentelle des enfants, impasse ou signe d'espérance?*, Montréal, Fides, 1997.

⁵⁷ *Ibid.*

prononcées. Elle procède au *remplacement* d'un sens donné par un autre, et non pas à un *effacement* du sens. Faire accéder un tout jeune enfant à sa place dans l'histoire, la culture et l'ordre du monde, quelle que soit la conception de cet ordre, n'est pas un geste dépourvu de sens. La sécularisation de ce sens, cependant, écrase les conceptions traditionnelles qu'on en avait, alors même que les gestes signifiants restent les mêmes. Si le mariage «religieux», pour continuer cette évocation des rites de passage, est devenu aujourd'hui pour beaucoup «l'inscription d'un état de fait dans une tradition», selon le mot de Liliane Voyé⁵⁸, cette inscription n'est pas non plus un geste qui n'a pas de sens. Bien au contraire, les protagonistes s'efforcent de lui en donner le maximum, appelant à la rescousse une foule de signifiants «traditionnels», tels les chants en latin, les vieilles voitures, les costumes, pour souligner la rencontre éphémère des générations dans une *communauté* exilée, par ailleurs, de la vie quotidienne.

L'opposition sémantique du *religieux* et du *séculier* s'avère ici incapable d'expliquer logiquement ce qui se passe. La distinction entre une religiosité *confessante* et une religiosité *non confessante* se révèle plus éclairante. Les rites nous introduisent dans un univers où la première est très largement investie par la seconde. Les rites chrétiens explicitement confessants, par exemple la pénitence et l'eucharistie, ne sont plus pratiqués que par la minorité de la population qui en professe, encore aujourd'hui, la foi. Les rites chrétiens dits de passage sont toujours pratiqués par de larges populations, indépendamment des autres attitudes religieuses. Mais ils sont investis de significations non confessées, appartenant à une autre sémantique religieuse que celle du christianisme. Peu importe qu'il y ait contradiction ou concordance entre les régimes de sens ainsi manifestés. Le problème est que la signification qu'impliquaient les gestes rituels échappe à ceux-là mêmes qui en manipulent les signifiants. Elle appartient à un sens *commun*, inhérent à la communauté humaine dont l'identité s'actualise alors symboliquement. Elle n'a même pas besoin d'être explicite pour être effective. C'est une *religiosité naturelle* par laquelle se construit la sécularité elle-même. Et l'on peut penser que cette dernière s'actualise aussi dans bien d'autres rites, ordinaires ou extraordinaires, dont non seulement les signifiés mais aussi les signifiants proviennent de la culture commune constituant le substrat de nos communautés. La religiosité naturelle du monde séculier se manifeste ainsi comme une *praxis* et non plus comme un discours. Cette praxis n'est pas une

⁵⁸ L. Voyé, «Les jeunes et le mariage religieux: une émancipation du sacré», *Social Compass*, vol. 38, no 4, décembre 1991, p. 405-416.

«chose» dont un énoncé pourrait être l'»expression⁵⁹«. Elle articule, pour faire sens, d'autres termes que ceux du dire. Mais elle n'en introduit pas moins le sujet dans l'ordre nécessaire du monde. Elle scande alors, dans le foisonnement même de ses formes et l'apparente anarchie de son sens, autant de façons d'appréhender le cosmos sacré.

Je ne peux développer l'analyse de toutes les formes rituelles présentes dans le monde contemporain. Les typologies ou modèles théoriques dont nous disposons pour les aborder ne sont d'ailleurs qu'embryonnaires. Je peux cependant esquisser quelques questions concernant certains d'entre eux. Les rituels de masse, par exemple, ceux qui s'organisent autour de *performances* mises en spectacle, tels les joutes sportives et, d'une façon générale, les divertissements médiatisés, ne jouent-ils pas aussi ce rôle d'intégration des sujets — *assujettis* aux lois du marché — à l'ordre *commun* du monde? Ne présentent-ils pas aux sujets autant de lieux d'appropriation d'identité, appropriation ni plus ni moins paradoxale que celle qui est manifestée dans les rites de passage évoqués plus haut? Ne proposent-ils pas aux sujets qui les consomment une intégration du sens implicite de la globalité du monde, jetant des ponts sur la rivière d'angoisse qui coule en eux?

Les critiques noteront avec raison que cette massification de la culture rituelle surspécialise les acteurs sociaux et établit une très forte discrimination entre eux. Un très petit nombre d'entre eux deviennent des *performants* et sont *consacrés* (le mot est sans doute, encore ici, plus qu'une métaphore) vedettes, stars, idoles, héros... Ces derniers exercent alors une fonction véritablement *sacerdotale*, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire qu'ils *donnent* accès au *sacré*, qu'ils apportent au monde ordinaire la représentation du sens possible: le succès obtenu à la force de son travail et de son talent. La victoire sur le non-sens, proclament-ils, peut être conquise à l'arraché si l'on possède le courage, la force, la persévérance, bref toutes les vertus qui conduisent à l'excellence. Certes, le spectateur reste passif devant cette scène où se joue, par procuration, le sens de sa vie. Cette passivité est pourtant active puisqu'il lui est demandé de se nourrir du spectacle donné, d'en applaudir les coups, d'acquiescer aux valeurs célébrées et de renier l'indésirable dénoncé. Se profile dès lors pour lui, sur l'écran du monde, le tragique, son existence, dans une *actualité* telle qu'il ne peut plus s'en détacher.

À la limite, cette consommation du sens pousse le sujet à se noyer dans l'enfer des choses, pour échapper précisément au risque de la

⁵⁹ M. de Certeau, «La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la culture contemporaine», *Esprit*, juin 1971, p. 1177-1215. Repris dans *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par L. Giard, Paris, Seuil, 1987, p. 183-226.

parole. Elle propose un «avalement» de toutes choses⁶⁰. Pourtant, elle remet sans cesse les consommateurs devant la question du sens. Il y a là paradoxe, certes, mais qui tient au caractère élémentaire de l'image. Cet objet transitoire, l'image, permet au sujet de reconnaître l'*autre*, mais, en même temps, le force à se reconnaître lui-même dans ce *regard de l'autre* qui lui sert de miroir. Dès lors, il est mis en demeure de mesurer, sans cesse, les limites de sa propre existence⁶¹. Il vit, sans même avoir besoin d'en être conscient, l'angoisse de ces limites d'autant plus inexorables que l'*autre* en fonction de qui il se mesure reste purement imaginaire, évanescent, fuyant toute convivialité effective. Le problème de la surconsommation télévisuelle, de ce point de vue, ne réside pas dans les qualités et les défauts des produits mis en scène (par exemple, la violence omniprésente), mais bien dans la *fascination* qu'exerce cette mise en scène et dans l'assuétude qu'elle entraîne.

Nous trouvons là un des espaces les plus problématiques des rituels contemporains, dont les pratiques sont littéralement des pratiques d'*écran*, masquant et révélant en même temps la quête de sens à laquelle ils convient les sujets, à la fois pratiques de prise de conscience de l'*autre* et pratiques de fuite à son égard. Tant que l'*autre* reste ainsi au-delà de l'écran qui en manifeste l'existence, le sujet ne prend effectivement aucun risque à son égard. Il reste fasciné, médusé, mais impuissant, eunuque de son propre désir puisque réfugié dans le confort propre à *ce côté-ci* de l'écran. Le spectacle divertit, au double sens du terme. Il procure *divertissement*, amusement, repos par rapport au travail d'habitation du monde; il propose *diversion*, dissipation du regard, enjoignant au sujet d'éviter toute parole susceptible d'interpeller son désir. Le *show-business*, de ce point de vue, ne fait pas seulement mettre la religion en spectacle, il se donne lui-même comme spectacle *religieux*. Il prend la relève de la religion, qui autrefois se voulait productrice et gestionnaire exclusive du sens, pour manipuler le sens à sa façon⁶²: le rendre propre à la consommation, en distribuer la *communio*n à la communauté humaine prise dans l'imaginaire de sa globalité.

⁶⁰ J.-C. Guillebaud, *La trahison des Lumières. Enquête sur le désarroi contemporain*, Paris, Seuil, 1995, p. 220-221

⁶¹ Ce qui est bien la fonction du «regard éloigné». Voir C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

⁶² N. Gabler, *Life: The Movie. How Entertainment Conquered Reality*, New York, Knopf, 1999. Il n'y a d'ailleurs pas que la religion qui soit prise dans cette dynamique. On y trouve l'ensemble de l'information, y compris la science, la culture et l'éducation. Voir, à ce propos, R. Jacoby, *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Divert Education and Distract America*, New York, Doubleday, 1994.

L'effet saisissant de ces procédures consiste à *intégrer* le sujet. L'histoire à laquelle celui-ci est ainsi convié n'est cependant pas *son* histoire, mais une aventure qui se trame hors de lui, indépendamment de son action et à laquelle il ne lui reste plus qu'à se rallier. Il peut en venir, dès lors, à oublier sa singularité et à négliger l'angoisse du vide qui pourtant le travaille, pour le temps d'un spectacle.

*
* *

La mise en spectacle du monde est ainsi une fonction, rituelle, de la globalisation. Elle renvoie chacun, paradoxalement mais non sans à propos, à la dramatique de sa vie courante: *La p'tite vie*, celle dans laquelle il est appelé sans relâche à des performances impossibles, aux sens dérisoires. *Pôpa, môman* et les autres, l'ordre donné du monde occupent justement, dans et malgré cette dérision érigée en système, l'espace symbolique du sens. Ils invitent le consommateur à communier à son spectacle, c'est-à-dire au rien. Dans leur cas, ils le font sans aucune complaisance: ils ne cherchent même pas à faire croire que le spectacle pourrait avoir du sens. Ils en mettent en acte la praxis, tablant sur le fait que chacun sait ce dont il y est question: l'insensé.

Une telle mise en scène de l'insensé est aussi, à sa façon, une quête de vérité. Loin de rester indifférente au sens, elle le questionne de front, tournant en ridicule les dérisoires bricolages qui en sont donnés à consommer. Le spectacle, celui-là comme les autres, renvoie chacun à son expérience, même quand il détourne son regard. Il l'invite à se voir dans le regard de l'Autre. Si l'expérience du rien, comme l'écrit Bernhard Welte⁶³ est devenue *l'expérience religieuse fondamentale de l'humanité*, on peut penser que sa ritualisation massive, adressée hebdomadairement à quelques millions de téléspectateurs, n'est pas indifférente à la constitution religieuse de leur monde. Elle aussi est stratégie pour jeter un pont sur le vide. A-t-elle besoin de *confesser* un sens pour en déployer l'effectivité? Bien au contraire, le confesserait-elle qu'elle avouerait son arbitraire à tous, du même coup, et perdrait une bonne part de son efficacité.

Mais «faire l'expérience du rien est tout à fait autre chose que de ne pas faire d'expérience. Celui qui fait l'expérience du rien fait une véritable expérience, il rencontre quelque chose qui le touche, l'ébranle et le transforme⁶⁴». C'est bien la raison pour laquelle il faut sans cesse

⁶³ B. Welte, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par J.-C. Petit, Montréal, Fides, 1988.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 54.

contourner cette expérience, en combler les béances par des objets imaginaires, fussent-ils produits de la dérision.

Les religiosités des sociétés séculières renvoient en cela à la vie *ordinaire*. Sans doute est-ce une raison pour n'avoir point besoin de confesser leur cosmologie sacrée. Elles signent par là aussi une rupture entre les religiosités confessantes et les religiosités non confessantes, celles qui *avouent* leur rapport à une lignée, une tradition, voire une illumination et celles qui n'avouent rien de ce genre, qui se donnent comme une traduction nécessaire de l'ordre des choses, puisque l'ordre dont elles témoignent va de soi. Elles transcendent donc la distinction traditionnelle entre le *religieux* et le *séculier*, le *sacré* et le *profane*, pour nous introduire à autre chose. C'est pourquoi j'ai inversé, en cours et en titre de ce texte, le syntagme usuel pour parler, plutôt que de *religions séculières*, de *sécularités religieuses*.

Raymond LEMIEUX
Faculté de théologie et sciences religieuses
Université Laval

Résumé

Jusqu'à quel point peut-on logiquement parler de sécularité des sociétés globales contemporaines? Celles-ci n'ont-elles pas besoin, comme les autres, de mythes matriciels qui leur permettent d'assurer leur cohérence imaginaire face à ce qui, autrement, serait appréhendé comme chaos? Explorant la logique durkheimienne de ces questions, l'auteur emprunte à Peter Berger un concept de religion selon lequel celle-ci représente «l'établissement, à travers l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant toute la réalité, i.e. d'un cosmos sacré qui sera capable d'assumer sa permanence face au chaos». Dès lors, il s'efforce de débusquer les traces d'une telle cosmologie sacrée, effaçant la disjonction religieux/séculier, dans les croyances et les rituels contemporains affranchis de l'encadrement des religions traditionnelles. Il découvre alors la configuration complexe d'un rapport au monde qui, tout en se voulant parfaitement séculier, autonome par rapport aux significations religieuses qui continuent d'être mises en marché dans la société, remplit le rôle joué par ces dernières quand elles étaient capables d'encadrer des sociétés globales. Ce rôle n'est pas tenu dans la *confession* d'un sens particulier, mais dans l'appréhension implicite d'un sens inhérent à l'ordre même du monde, un sens qui n'a pas besoin d'être dit pour s'imposer.

Mots-clés: sécularité, religion, société globale, croyance, rite.

Summary

To what extent can we logically speak of the secularity of contemporary global societies? Do they, like others, not need master myths enabling them to ensure their imaginary coherence in light of what would otherwise be perceived as chaos? Exploring the Durkheimian logic of these issues, the author uses Peter Berger's concept of religion, according to which religion represents «the establishment, through human activity, of a sacred order encompassing all reality, i.e., of a sacred cosmos which will be able to maintain its permanence in the face of chaos.» With this he attempts to uncover the traces of such a sacral cosmology, effacing the religious/secular disjunction, in contemporary beliefs and rituals which have been extricated from the framework of traditional religions. He thus discovers the complex configuration of a relationship to the world which, while intended to be completely secular and autonomous vis-à-vis religious meanings that continue to be circulated in society, fulfills the role played by the latter when they were able to provide a framework for global societies. This role is not found in the *confession* of a particular meaning, but in the implicit apprehension of an inherent meaning in the very order of the world, a meaning which need not be stated for it to be imposed.

Key-words: secularity, religion, global society, belief, ritual.

Resumen

¿Hasta qué punto se puede hablar lógicamente de la secularidad de las sociedades globales contemporáneas? ¿Acaso no necesitan, como las otras, de mitos originarios que les permitan asegurar su coherencia imaginaria frente a aquello que, de otro modo, sería considerado como el caos? Explorando la lógica durkheimiana de esas cuestiones, el autor toma de Peter Berger un concepto de religión según el cual ésta representa «...el establecimiento, a través de la actividad humana, de un orden sagrado que engloba toda la realidad, i.e. de un cosmos sagrado que será capaz de asumir su permanencia frente al caos». De allí en más, él se esfuerza en desalojar las huellas de una tal cosmología sacra, borrando la disyunción religioso/secular, de las creencias y los rituales contemporáneos liberados del encuadre de las religiones tradicionales. El descubre entonces la compleja configuración de una relación con el mundo que, pretendiéndose perfectamente secular, autónoma en relación a las significaciones religiosas que continúan siendo puestas en el mercado de la sociedad, toma el papel asumido por estas últimas

cuando ellas eran capaces de encuadrar sociedades globales. Tal papel no es tenido en la atribucion de un sentido particular, sino en la idea implícita de un sentido inherente al orden mismo del mundo, un sentido que no necesita ser dicho para imponerse.

Palabras claves: secularidad, religión, sociedad global, creencia, rito.