

**Une « façon de parler » : le sacré et les résurgences de son
« mode d'emploi » dans la culture contemporaine**
**One way of terming it: the sacred and re-emergence of its
"mode of integration" in contemporary culture**
**Un "modo de hablar": lo sagrado y el resurgimiento de su
"modo de empleo" en la cultura contemporánea**

Guy Ménard

Number 26 (66), Fall 1991

Le sacré au coeur du social. L'incontournable facteur religieux

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033888ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033888ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ménard, G. (1991). Une « façon de parler » : le sacré et les résurgences de son « mode d'emploi » dans la culture contemporaine. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (26), 15–23. <https://doi.org/10.7202/1033888ar>

Article abstract

In describing the primary causes of "disenchantment" in the western world, this article suggests that with the West's shift toward Christianity, and subsequently modernity's laicism and rationality, it is not so much that the "sacred" disappeared from our world, but rather that we in the contemporary West simply lost the ability to perceive and experience it. Through emphasis on rational thought of a scientific or technical nature, the West in this sense deprived itself of another means of feeling toward, thinking about and experiencing the world, an essentially *symbolic* means, which, in particular, made experience of the sacred (and its religious repercussions) possible. Consequently, it is the extent to which the modern West can rediscover the "mode of integration," as it were, of this symbolic form of thought that would seem to make it possible to rediscover—as a number of contemporary indications would lead us to believe—a new openness toward the experience of the sacred.

Une «façon de parler» : le sacré et les résurgences de son «mode d'emploi» dans la culture contemporaine

Guy Ménard

Cet article, qui pourrait se présenter comme une sorte d'entrée en matière quelque peu générale pour l'ensemble de ce numéro consacré au facteur religieux et à la présence du sacré au cœur du social, souhaite avancer quelques propositions liées à ce qu'on pourrait appeler le « mode d'emploi » du sacré, plus exactement à ce qui fait que des humains de telle ou telle époque et de telle ou telle culture sont plus ou moins perméables à une sensibilité religieuse et à une expérience vécue sur le mode du sacré. Pour dire les choses autrement, et même avec quelque brutalité, il ne s'agit pas tant de savoir si Dieu existe ou n'existe pas (ceux qui l'affirment

ou qui le nient sont déjà assez nombreux) que de comprendre ce qui amène les humains à pouvoir ou non croire en lui (peu importe que ce « Dieu » soit singulier ou pluriel, masculin ou féminin, qu'il prenne la figure d'un être personnel ou qu'il s'identifie plutôt à quelque énergie impersonnelle, à quelque force surnaturelle diffuse dans le cosmos)¹.

Précision supplémentaire : l'auteur de cet article est professeur de sciences des religions, et c'est donc son métier, bien sûr, que de réfléchir à cette présence du religieux et à ce « mode d'emploi » du sacré dans la culture. Mais il n'en appartient pas moins à ces générations issues du

boom de l'après-guerre qui, ayant grandi avec la Révolution tranquille et les turbulentes *sixties*, ont souvent rompu — parfois très violemment — avec l'horizon religieux de leur enfance « à l'eau bénite » ; qui ont largement rejeté les valeurs, sociales et sexuelles, notamment, d'une morale jugée « hypocrite, aliénante et désuète » ; qui ont pensé que Dieu, la foi, la religion, les curés et les bonnes sœurs, tout cela était incompatible avec le désir d'être « absolument moderne » (pour parler comme Rimbaud). Et qui, de ce fait, s'étonnent toujours au moins un peu — avec amusement ou amertume — de voir les générations qui les suivent souvent beaucoup plus

sensibles qu'elles-mêmes à une dimension sacrale de l'existence, beaucoup plus disponibles à une expérience proprement religieuse².

Ces plus jeunes générations n'ont pas appris le petit catéchisme par cœur et n'ont pas non plus été obligées de se battre pour ne pas aller à la messe. Elles ignorent totalement à quoi sert un chapelet (sinon comme collier *new wave*), et l'odeur de l'encens ne leur rappelle pas le traumatisant souvenir de la confession obligatoire du premier vendredi du mois. Il n'est dès lors pas si étonnant que ces « jeunes » acceptent souvent de se glisser dans une expérience religieuse en se posant beaucoup moins de questions que leurs aînés. Ils y entrent fréquemment comme dans une chose à laquelle ils n'ont précisément pas eu à s'opposer, qu'ils « découvrent » dès lors avec curiosité, voire avec enthousiasme et passion ; une chose qui, parfois, va presque autant « de soi », pour eux, que la télé ou le walkman, l'ordinateur et le joint, le rock et les préservatifs...

De ce fait, et sans qu'il leur soit réservé, c'est délibérément que cet article s'adresse d'abord et avant tout à des lecteurs appartenant à ces générations qui, après l'avoir cru largement en perte de vitesse, éprouvent quelque perplexité à voir apparemment

« resurgir » aujourd'hui le religieux dans la culture ; à ceux et celles, en somme, qui ont eu vingt ans à l'époque des années soixante, quelque part entre la mort de Maurice Duplessis et celle de la Révolution tranquille, ou entre la fin de la Guerre d'Algérie et le démantèlement des barricades de Mai 1968...



Les soupirs de l'enchanteur Merlin, ou comment nous avons désenchanté le monde

Plusieurs ont sûrement vu — et sans doute avec autant de plaisir que d'envoûtement — le très beau film de J. Boorman, *Excalibur*, qui raconte, à grand déploiement fantastique, la légende du roi Arthur, de ses Chevaliers de la Table ronde et de leur quête du Graal. L'« histoire » se passe dans les brumes mystérieuses d'un Moyen Âge mythique encore profondément imprégné des croyances païennes de la vieille Europe : univers peuplé d'esprits et de fées hantant les bois, les sources et les carrefours. Les missionnaires chrétiens y ont certes fait leur apparition et ils ont commencé à convertir les peuples de l'Europe du nord. Mais ils ne sont pas encore totalement parvenus à imposer — de gré ou de force — la foi au Dieu unique de la Bible, et ils doivent encore partager en quelque sorte le terrain avec les

dieux païens. À un moment, dans le film, on voit se dérouler une cérémonie religieuse chrétienne célébrée par un cortège de prêtres. À l'extérieur de l'église se tient, un peu solitaire, le vieil enchanteur Merlin, sorcier et magicien, « ministre » des anciens dieux. Le vieillard, avec un soupir d'humour un peu anachronique — mais par ailleurs très British ! —, livre ses perplexités à sa vieille complice et amie, la fée Morgane. Il sent que leur univers à tous deux est à la veille de basculer dans quelque chose d'autre, que les jours des anciennes divinités sont comptés, que celles-ci seront bientôt remplacées sans pitié par le Dieu des chrétiens, que les prêtres de ce dernier chasseront à leur tour les enchanteurs et les fées — quand ils ne les brûleront pas sans vergogne comme d'exécrables hérétiques et de hideuses sorcières ; que les dogmes de l'Église et les « vérités de la Foi » feront bientôt refluer les anciennes croyances, devenues désuètes et dépassées, délirantes superstitions de « primitifs »³.

De fait, il a fallu un certain temps pour que les prédictions pessimistes du vieil Enchanteur se réalisent, mais force est de reconnaître qu'il avait vu juste. Risquons cette proposition, qui manque bien sûr de nuances⁴, mais illustre au moins de manière quelque peu provocante le propos de cet article : le basculement de l'Occident dans le christianisme (puis, encore plus, son évolution vers la modernité laïque) n'a pas fait en sorte que les fées « disparaissent », que les elfes et les lutins désertent les bois et les sources, que les esprits de la nature « s'évanouissent » comme se dissipe la nuit à l'approche de l'aube ou la brume quand se lève le soleil. On pourrait même dire qu'« il y a » toujours des fées, des elfes, des loups-garous et des feux follets. Mais nous, Occiden-

taux modernes, nous ne sommes simplement plus « équipés » — mentalement, psychiquement, culturellement — pour les voir apparaître, pour entendre leurs murmures, pour sentir vibrer le sol sous les pas de leurs danses. En d'autres termes — et c'est ce que ces pages voudraient déployer quelque peu —, il ne s'agit pas tant d'admettre que le sacré ou le surnaturel a disparu de nos cultures modernes (comme la petite vérole, les moulins à vent ou la plume d'oie), que de constater que les hommes et les femmes de cette modernité occidentale ont graduellement — et tout bêtement — perdu la capacité de le percevoir et de l'éprouver.

Mais imaginons peut-être une catastrophe — nucléaire ou naturelle — qui aurait détruit la plus grande partie de l'humanité et largement englouti la mémoire de ses civilisations. Imaginons alors des survivants de ce cataclysme, retournés à une sorte d'état d'ignorance primitif et sauvage, qui tombent un jour sur des disques compacts ou des cassettes vidéo, n'ayant aucune idée de ce que pouvaient bien être ces objets — ni bien entendu d'appareils pour les redécouvrir — et n'y voyant que des disques de plastique brillant et de longs rubans fins enroulés sur eux-mêmes dans une drôle de carapace, plus facile à casser qu'une noix de coco... D'une certaine façon, c'est un peu ce qui nous est arrivé avec le sacré. Il y a pourtant bien des peuples qui vivent encore quotidiennement dans le voisinage des dieux, la proximité des esprits, la fréquentation des forces mystérieuses du cosmos⁵. C'est notre histoire à nous qui a désenchanté le monde, qui nous a fait perdre le « mode d'emploi du sacré ».

Le cinéaste Louis Malle raconte que, tournant un film en Inde, il assiste un jour, avec son

équipe, aux prodiges d'un fakir local qui, entre autres choses, parvient — magiquement ! — à faire se dresser une corde dans les airs. Fascinés, les Occidentaux demandent de pouvoir filmer la chose, et se ruent à leur labo pour développer la pellicule. Déception : on n'y voit aucune trace du prodige. Malle et les siens retournent voir le magicien et ne dissimulent pas leur perplexité : il y a sûrement un « truc » qu'ils n'ont pas saisi, ce n'est pas possible... Et le vieux fakir, alors, de leur répondre, avec un sourire que l'on imagine volontiers un peu condescendant : « Vous êtes décidément étranges, vous autres, Occidentaux : vous faites davantage confiance à vos machines qu'à vos propres yeux »...

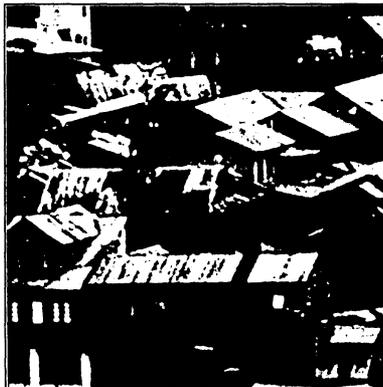
Cette anecdote — mais il y a là plus qu'une anecdote — illustre assez bien comment s'est opéré, pour ainsi dire, le désenchantement du monde qui, à partir du christianisme, puis à travers la rationalité moderne, a peu à peu vidé notre expérience individuelle et collective du « surnaturel » :

— par le triomphe du Dieu unique et transcendant du christianisme, tout d'abord, qui a réquisitionné à son seul et immatériel profit tout ce surnaturel jadis diffus dans le cosmos, ou partagé entre « les dieux » ;

— puis par une pensée qui s'est largement émancipée du Dieu chrétien lui-même et de tout « arrière-monde » surnaturel au profit d'une adhésion au « sensible » et au « vérifiable », dont le philosophe anglais Berkeley, au dix-huitième siècle, résumait assez génialement le « dogme » en une saisissante formule, restée célèbre : *esse est percipi* : « être, c'est être perçu ». Tout « le reste » — c'est-à-dire tout ce qui n'est pas perceptible par l'expérience sensorielle commune (que ce soit Dieu, l'âme, les fées ou les licor-

nes) — s'est trouvé peu à peu rejeté dans les ténèbres extérieures de la fable, du mythe (au sens péjoratif du terme), de la légende, des histoires à dormir debout ou des contes de fées tout juste bons pour amuser les « primitifs », endormir les enfants ou fournir des sujets aux « arts décoratifs » ;

— enfin, la rationalité technique a fini par substituer aux perceptions sensorielles (jugées encore trop engluées dans l'approximation) la précision abstraite et construite du langage scientifique, de la mesure mathématique et de l'opération technique : il y a déjà longtemps que nous « savons » que le soleil ne se « couche » plus et que « l'Aurore aux doigts de rose » des chants d'Homère a cessé de caresser les petits matins : ce n'est *que* la terre, depuis Galilée, qui tourne scientifiquement autour du soleil... La *chaleur* n'est plus ce qui fait qu'on se sent bien ou mal, qu'on grelotte ou qu'on transpire, impressions subjectives et sans intérêt. C'est désormais ce qui se mesure avec un thermomètre. Le *temps* n'est plus cette substance mystérieuse qui n'en finit plus de s'étirer quand on attend la personne qu'on aime mais file à toute allure quand on est en vacances. C'est ce qui se mesure avec une horloge ou un chronomètre. Les ouragans et les orages n'expriment plus la colère des dieux. Le bulletin météo, à défaut de pouvoir toujours les prévoir, se fait fort de les expliquer par la brutale rencontre d'un anticyclone et d'un front froid. Les forêts, que nous avons désertées depuis longtemps (quand nous y retournons, c'est en général armés jusqu'aux dents de tous les gadgets du confort urbain), ne servent évidemment plus de mystérieux habitat aux elfes et aux farfadets. Comment s'en étonner ? Il y a longtemps qu'on ne les voit plus — du moins celles qui n'ont pas



18

encore été ravagées par les pluies acides — qu'en termes d'hectares potentiels de pâte à papier ou de zones exploitables en vue de développements immobiliers. Comment se surprendre en ce sens de l'observation naïvement triomphaliste des astronautes soviétiques rentrant de leur première mission orbitale : « Dieu ? Vous voyez bien qu'il n'existe pas : nous revenons de l'espace et nous ne l'avons pas vu »...

Cela étant, on peut aussi comprendre que « Dieu », les dieux et tout le monde fabuleux du surnaturel n'aient pas été les seuls à faire les frais du désenchantement du monde tel que l'a vécu l'Occident depuis quelques siècles, et que ce désenchantement atteigne également un grand nombre de « réalités » en un sens tout aussi « immatérielles » que Dieu, l'âme, les esprits ou les anges : les *sentiments humains* par exemple — l'amour, la haine, l'espoir, la peur —, que la rationalité des sciences (devenues « humaines » entre-temps) a fini par prendre dans le collimateur de ses « explications » à base d'inconscient freudien, de lutte des classes marxiste, d'habitus sociologiques ou de structures linguistiques.

À la limite, on le sait, ce n'est pas seulement « Dieu » que la modernité a fait « disparaître » mais, dans son cortège funèbre, l'être humain lui-même, *réduit* à un

réseau de complexes et d'attitudes inconscientes, de réflexes socio-culturels et de codes langagiers ; cet « homme » qui, selon la troublante finale de Michel Foucault dans *Les Mots et les choses*, finit par se dissoudre lui-même « comme, à la limite de la mer, un visage de sable »...

Les lignes qui précèdent pourraient avoir l'air d'une caricature ou d'un portrait-charge, ce qu'elles sont d'ailleurs, jusqu'à un certain point. Et il faudra assurément faire intervenir à cet égard aussi un certain nombre de nuances. Leur intention n'est en somme que de concentrer l'éclairage sur une proposition : qu'en privilégiant comme il l'a fait une pensée rationnelle de type mathématico-scientifique et un rapport au monde fondé sur la manipulation technicienne utilitariste, l'Occident s'est en un sens appauvri d'une autre façon de sentir, de percevoir, d'éprouver, de penser, d'interroger et de vivre le monde, une façon qui rendait notamment possible l'expérience du sacré (et ses prolongements religieux). Une manière que, par comparaison et par commodité, on pourrait appeler *symbolique*. En corollaire, on pourrait dire que c'est dans la mesure où l'Occident moderne retrouve pour ainsi dire le mode d'emploi de cette pensée symbolique qu'il peut — comme plusieurs indices de notre temps

tendraient à le laisser penser — retrouver une nouvelle disponibilité à l'égard de l'expérience du sacré.

Des images pour faire voir l'invisible, ou éclipse et retour de la pensée symbolique

Symbole... Nous avons bien entendu le sentiment de savoir ce que c'est qu'un symbole ; en tout cas, nous savons bien que nous passons notre temps à en « consommer ». Il n'est toutefois pas sans intérêt de revenir quelque peu à l'étymologie du terme, y compris dans la matérialité même de son origine. Un « symbole », pour les Grecs de l'Antiquité qui ont inventé ce mot, c'est d'abord un « signe de reconnaissance », quelque chose qui permet de reconnaître quelque chose d'autre. « À l'origine », écrivent ainsi J. Chevalier et A. Gheerbrant dans l'introduction de leur *Dictionnaire des symboles*,

le symbole est un objet coupé en deux, fragments de céramique, de bois ou de métal. Deux personnes en gardent chacune une partie, deux hôtes, le créancier et le débiteur, deux pèlerins, deux êtres qui vont se séparer longtemps... En rapprochant les deux parties, ils reconnaîtront plus tard leurs liens d'hospitalité, leurs dettes, leur amitié. [...] Le symbole sépare et met ensemble, il comporte les deux idées de séparation et de réunion⁶.

Le symbole rend présent ce qui est absent, visible ce qui ne l'est pas. Il agit en ce sens, pourrait-on dire, comme une sorte de *tremplin* qui, d'une chose, permet de sauter vers une autre. Ou, alors, comme une *métaphore*, presque au sens où le grec moderne emploie aujourd'hui le vieux mot *metaphoros* pour désigner le convoyeur qui fait passer les bagages des soutes de l'avion au hall d'arrivée de l'aéroport : d'un lieu invisible au lieu de la présence⁷.

On comprend dès lors sans peine que ce type de pensée puisse seul rendre compte de ce qui, pour parler comme le Renard du *Petit Prince* (ou comme le regretté Gerry Boulet dans l'une de ses dernières chansons), « ne se voit bien qu'avec les yeux du cœur », qu'il s'agisse de réalités immatérielles comme les sentiments humains ou de ce qui, « par définition », échappe aux limites de la perception et de la condition humaines normales (que l'on parle du « surnaturel », du « sacré » ou du « divin »). On peut dire que c'est à la fois très simplement et très vertigineusement de cette *limite* et de ce qui se joue autour d'elle que les humains ont voulu parler quand, depuis la nuit des temps, ils ont utilisé la pensée symbolique pour dire ce qui ne se voyait bien qu'avec le cœur, ce qui ne s'entendait qu'avec l'« oreille intérieure », ce qui, sans être tangible, les touchait plus encore que n'importe quel objet : la conviction d'une réalité ne se restreignant pas, ne se réduisant pas à ce qu'on peut immédiatement en voir, en entendre, en sentir avec les perceptions habituelles de nos sens.

En somme, on pourrait dire que si, pour la pensée technico-scientifique, la chaleur est ce qui se mesure avec un thermomètre et le temps, ce qui se donne à lire sur un chronomètre, le sacré (ou le surnaturel) pourrait être ce qui se dit et ce qui se vit à travers un langage symbolique particulier.

Cette façon de voir ne concerne d'ailleurs pas seulement la sphère de l'expérience religieuse. Prenons ainsi, par exemple, la figure (à première vue très « profane ») du *révolutionnaire* qui se bat dans l'espoir de voir un jour surgir une société meilleure, qui sait que *cette société n'existe pas* (pas encore), qu'elle n'est pas là, visible, mais qui la croit néanmoins

possible. En ce sens, cette « chose qui n'existe pas » acquiert une force capable de motiver quelqu'un suffisamment pour lui permettre de vivre — et même de mourir parfois — afin qu'elle existe. Cette « chose qui n'existe pas » (sinon comme pur horizon du possible) finit par avoir en un sens plus d'importance, de valeur et de force — plus d'*être* — que cela même qui existe. En retour, cette énergie d'une foi et d'un espoir finit parfois par faire exister cette « chose », par la faire advenir. Et, bien sûr, quand cette « chose » sera là, devenue visible — pour le meilleur et pour le pire —, d'autres humains, à leur tour, rêveront d'autres possibles, d'autres « choses qui n'existent pas »...

D'une certaine façon, l'art ne « fonctionne » pas autrement lui non plus. Visionnaire, il fait voir l'invisible, rendant en quelque sorte manifeste une autre dimension — cachée — de la réalité, affirmant, comme disait encore Rimbaud, que « la vraie vie est absente » et qu'il y a peut-être des « secrets pour la changer »... Et ce n'est pas un hasard qu'il y ait toujours eu tant d'affinités, de connivences — voire d'identification — entre l'art et la religion dans l'histoire de l'humanité. Les frontières entre les deux ne sont d'ailleurs pas toujours tirées au cordeau et protégées par des barbelés. Il paraît néanmoins utile de ne pas les confondre et de distinguer la *religion* comme cette part de l'expérience humaine qui, *de manière essentiellement symbolique*, tente de rendre compte des *limites* de cette expérience et de ce qui se joue autour des limites de cette expérience : l'origine et la mort, l'amour et la souffrance, la création et la finitude, la rencontre de l'autre, le rapport au « tout autre »⁸.

S'il y a une, et une seule, façon d'écrire la formule chimique de

l'eau — H₂O —, nous savons qu'il y a d'innombrables manières de dire « je t'aime », à la limite toutes singulières, jamais complètement interchangeables ou répétables, toutes fragiles et approximatives, et pourtant toutes, en un sens, *absolues*. Ce qui amène à réfléchir au paradoxe de cette pensée symbolique liée à la capacité d'« expérimenter le sacré ». Celle-ci a à la fois quelque chose d'absolu et de totalement inadéquat. Pensons à l'exemple — classique — d'êtres humains qui, dans une guerre par exemple, acceptent de se faire tuer pour défendre un drapeau, ou pour écrire sur un mur des graffiti de résistance. Si l'on ne pense qu'à la matérialité même de ces gestes, la chose est évidemment ridicule et absurde : il ne « vaut pas la peine » de mourir pour un bout de tissu ou pour quelques mots rapidement griffonnés sur un mur... On sait pourtant que les milliers d'hommes et de femmes qui ont posé et qui posent encore de tels gestes (on peut encore penser à la si émouvante image de ce jeune Chinois se tenant debout, seul, devant les chars de la Place Tien-an-men) n'étaient ni fous ni cinglés. On peut présumer qu'ils étaient tout à fait conscients de se trouver là dans une logique symbolique où ce n'est, bien sûr, pas « pour une pièce d'étoffe » qu'on accepte de mourir, mais pour la réalité immatérielle qu'elle *symbolise* et qui, elle, vaut peut-être la peine que l'on vive et meure pour elle.

Le symbole, surtout lorsqu'il tente de dire l'indicible, de montrer l'invisible, de dire quelque chose de ce qui est au-delà des limites de l'expérience humaine normale, est bien sûr absolument disproportionné, totalement inadéquat, comme l'est un drapeau par rapport à tout un peuple et à sa soif de liberté. Si « Dieu » est « Dieu, »

c'est-à-dire totalement différent de tout ce qui est humain, *totalement autre*, les mots humains qui servent à parler de lui sont, forcément, *totalement inadéquats*⁹. Mais, à moins de se taire (comme, par exemple, bien des mystiques), les humains sont — comme le chantait Gilles Vigneault — d'interminables « gens de paroles et de causerie ». Ils ne peuvent pas ne pas parler de ce qu'ils vivent.

On pourrait dire en ce sens que « Dieu » — les dieux, les fées, les mythes et les credos —, c'est en somme essentiellement « une façon de parler ». Une façon complètement humaine — donc fragile et radicalement inadéquate — de parler de ce qui est au-delà des limites de la condition humaine. Mais aussi une façon inévitable et nécessaire, puisque c'est la seule que nous ayons...

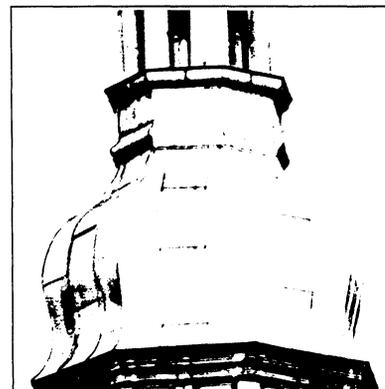
On ne s'étonnera sans doute pas que des mots (même totalement inadéquats) utilisés pour parler de l'absolu aient tendance à... s'absolutiser eux-mêmes, à devenir eux-mêmes absolus. Les humains n'acceptent en général pas tellement que l'on parle n'importe comment de leurs parents, de leurs enfants, de leurs amis. À plus forte raison encore de leurs « dieux »... En ce sens, *cette* « façon de parler » devient souvent et facilement, pour eux, *la* façon de parler. On peut ainsi comprendre que cette fragile parole symbo-

lique puisse devenir dogme, vérité unique et interchangeable, universelle et bétonnée, pour laquelle on est prêt à mourir, mais aussi, on le sait, à massacrer sans pitié ceux et celles qui ne la partagent pas...

Des anthropologues ont un jour rapporté cette observation à propos d'une peuplade « primitive » qui rendait un culte à des fétiches de bois : « Attention, disaient parfois ces croyants à leurs divinités sculptées ; nous voulons bien vous adorer mais... ne soyez quand même pas trop durs avec nous. Sinon, nous allons vous dire de quel bois vous êtes faites ! » Cette anecdote illustre assez merveilleusement la substance symbolique de l'expérience même du sacré : au cours de leurs rituels, ces fidèles croient de toutes leurs forces que leurs divinités sont *présentes* dans leurs fétiches de bois, même si, à d'autres moments, ils seront parfaitement capables de voir qu'il ne s'agit *que* de pièces de bois sculpté¹⁰. C'est-à-dire, bien sûr, de *symboles* permettant justement de reconnaître et de rendre présent ce qui, de soi, échappe à toute présence.

En privilégiant un mode de pensée essentiellement dogmatique (d'abord à travers la théologie puis à travers la techno-science), on peut dire que c'est cette « souplesse mentale » de la pensée symbolique que l'Occident a largement perdue ; ou alors qu'il a en quelque sorte *perverti* en lui donnant, à travers le dogme de la théologie ou celui de la science, la rigidité des propositions juridiques ou la platitude des formules chimiques. Les dieux, pourtant, ne se laissent pas enfermer dans des articles de droit canon ou dans des équations de laboratoires¹¹...

La rationalité occidentale scientifique, technicienne et manipulatrice a permis le chauffage central et le boeing 747, le lecteur au laser et le vaccin antivariolique,



le bic jetable et les aliments surgelés, toutes choses que la pensée purement « symbolique », qu'elle soit poétique ou religieuse, eût bien sûr été totalement incapable de réaliser. Et — Dieu sait ! — ce n'est pas rien... Mais elle a aussi produit, on le sait, la pollution industrielle et les accidents de la route, les armes chimiques et les burn-outs, la bureaucratie inhumaine — en douze exemplaires ! — et les manipulations génétiques. Elle a montré ses prodigieuses capacités mais aussi ses vertigineuses limites. Elle semble à vrai dire avoir donné aux hommes et aux femmes de l'Occident moderne une quantité inouïe de moyens en les laissant totalement dénués de réponses à des questions fondamentales, comme aplaties aux deux dimensions d'un bas-relief sans profondeur.

Paradoxalement pourtant (mais la chose n'est peut-être paradoxale qu'à première vue), c'est aussi cette modernité elle-même qui, par plusieurs de ses réalisations et de ses productions, a engendré les possibilités d'une résurgence de la pensée symbolique dans la culture contemporaine. C'est elle qui, par exemple et entre autres choses, a pour ainsi dire remis *l'image* à l'avant-scène de la culture, détrônant en quelque sorte la toute-puissance de la « Galaxie Gutenberg »¹² et la dictature unidimensionnelle de la

rationalité technico-scientifique. Du cinéma à la télé, de la publicité à la BD et aux jeux vidéo, tout se passe à vrai dire comme si la technique moderne avait ainsi — parfois à son insu et malgré elle¹³ — conféré à la pensée symbolique une nouvelle jeunesse en lui redonnant « des mots pour se dire ». Ou, plus exactement, de nouvelles images pour réenchanter le monde.

Au bout du compte, il ne faut peut-être pas s'étonner tellement de voir resurgir une pensée symbolique (certes de manière quelque peu échevelée parfois, puisque nous en avons un peu perdu le mode d'emploi¹⁴) et, dans sa foulée, avec des mots et des images pour la dire, une nouvelle disponibilité à l'expérience du sacré. Celle-ci peut emprunter des formes *traditionnelles*, c'est-à-dire déjà présentes dans le passé « redécouvert » de notre propre culture (on pense ainsi par exemple à divers « nouveaux » au sein du christianisme et des Églises, dont certaines manifestations concrètes sont évoquées ailleurs dans ce numéro)¹⁵. Elle peut prendre aussi des formes traditionnelles présentes dans d'autres cultures, et « découvertes » plus récemment par l'Occident, à travers des contacts et des échanges interculturels (on songe notamment ici, bien sûr, à l'impact non négligeable des traditions orientales, et notamment du bouddhisme, sur les valeurs et les croyances de plusieurs de nos contemporains). Elle revêt encore des formes neuves et inédites — parfois « sauvages » — et de ce fait plus difficiles à cerner, à la fois parce qu'elles sont neuves, bien sûr, mais aussi parce que nos distinctions rationnelles (« ceci est du religieux, cela n'en est pas... ») ne nous ont pas pas habitués à les voir comme lieux possibles d'une expérience

du sacré : manifestations de la culture *rock*¹⁶ ou de la culture de la drogue dans la jeunesse occidentale, par exemple, ou expériences qui se vivent dans l'univers du sport, de la technique, de l'écologie, des médecines « alternatives », de l'érotisme, ou encore approches contemporaines de la mort et du deuil¹⁷.

Aussi simple — et probablement simpliste — que l'image puisse paraître (mais les intellectuels, malgré leurs efforts, n'ont pas encore réussi à convaincre tout le monde que les idées simples sont nécessairement stupides !), on pourrait voir plusieurs phénomènes de notre époque comme l'effet d'un banal retour de balancier, disant quelque chose d'important sur l'être humain, que l'Occident avait un peu perdu de vue. D'aucuns s'en réjouiront, d'autres s'en désoleront. Au regard d'un effort pour comprendre un peu mieux les humains, une telle alternative n'est ni nécessaire ni féconde.

Les Polonais — dont la piété nationale peut difficilement être mise en doute — ont une expression qui se traduirait littéralement par « excès de messe ». Elle n'est peut-être pas sans analogie avec l'anecdote citée plus haut à propos de peuples primitifs mettant leurs dieux de bois en garde contre de possibles excès... L'humanité, en Occident comme ailleurs, a vécu des époques où la suffocation religieuse a engendré des réactions dans le sens d'une plus grande rationalisation de l'expérience, d'une distanciation critique par rapport au monde de l'« au-delà » : quand on ne peut plus faire le moindre geste de la vie courante sans trébucher sur une divinité ou sans être obligé de procéder à quelque rituel, quand on vit dans la terreur et l'angoisse contantes des dieux, il se peut, de fait, qu'on accueille avec quelque

soulagement la figure d'un Dieu unique et transcendant qui laisse les humains respirer un peu tranquilles¹⁸... Et, quand ce Dieu lui-même a fini par prendre les traits peu avenants d'un vieillard acariâtre et pudibond, misogyne et implacable, jaloux des humains¹⁹ et de leur bonheur terrestre²⁰, on ne s'étonne pas trop que ces derniers aient eu envie de mettre ce Dieu — au moins provisoirement — « en disponibilité professionnelle », comme on appelle pudiquement de nos jours les mises à pied...

En revanche, et à l'inverse, on peut comprendre que les valeurs et les croyances nouvelles par lesquelles ont été remplacées celles dont on avait vécu jusque-là puissent elles aussi se révéler, à la longue, inadéquates pour répondre à un certain nombre de « questions » que les humains, apparemment, ne cessent de se poser. On peut comprendre que les assurances tous risques et les systèmes de sécurité dont nous sommes bardés nous laissent, devant certaines réalités incontournables (la mort, par exemple), plus démunis que nos ancêtres qui vivaient de l'espoir de retrouver « au ciel » leurs chers disparus ; qu'une cérémonie de mariage civil expédiée en huit minutes par un fonctionnaire sans imagination, dans un bureau qui ressemble à celui où l'on va renouveler son permis de conduire, laisse « sur leur faim » des fiancés qui auraient envie de célébrer autrement l'engagement de leur amour ; que, si les préservatifs peuvent nous protéger des « maladies transmises sexuellement » et des grossesses non voulues, ils ne nous disent pas s'il vaut encore la peine de tomber en amour et de les enlever, parfois, pour faire encore des enfants ; que nos conventions collectives bétonnées et nos régimes enregistrés d'épargne-retraite, s'ils peuvent

nous assurer une existence relativement confortable et une vieillesse à l'abri des angoisses matérielles, ne nous disent pas pourquoi il vaudrait la peine de trimmer pendant quarante ans pour se rendre jusque-là, plutôt que d'en finir au plus tôt en se suicidant²¹.

Il est compréhensible qu'en voyant les forêts dévastées et les rivages pollués on ait la nostalgie du temps où Merlin et Morgane les hantaient encore. Et que, parfois, on ait même la frissonnante sensation de les avoir aperçus une seconde, par un matin de printemps tiède où le monoxyde de carbone n'avait pas encore complètement dissipé l'odeur des lilas...

À travers l'expérience du sacré et les divers visages du religieux dans lesquels elle vient à se cristalliser, c'est toujours avec leurs propres *limites* que se battent les humains, cette bizarre espèce animale dont le philosophe Bergson se plaisait à dire qu'elle était, peut-être d'abord et avant tout, une machine à fabriquer des dieux.

Guy Ménard
Département
des sciences religieuses
Université du Québec à Montréal

Notes

¹ Contrairement à une impression répandue, « Dieu » — surtout au masculin singulier — est un « tard-venu » dans l'histoire des religions. Ni la « religion » ni le « sacré » ne se réduisent au seul fait de « croire en Dieu », qui ne constitue donc pas, à lui seul, un indice suffisant de la présence ou de l'absence d'une expérience du religieux ou du sacré.

² À ce sujet, voir notamment, dans ce numéro, l'article de L. Voyé.

³ Le terme *païen*, qui signifie à l'origine « paysan », « habitant de la campagne », a d'abord été, on le sait peut-être, un terme polémique. Pour rendre la connotation affective (et péjorative) qu'il revêtait alors, il faudrait utiliser des mots de la langue populaire : « habitant » ou « colon », en français québécois, « plouc », en argot hexagonal. Devant les avancées triomphantes du christianisme dans l'Europe médiévale, il devenait de plus en plus « habitant », de plus en plus « plouc » ou « cul-terreux », de plus en plus « quétain » et « ringard » de continuer d'adhérer aux anciennes croyances du paganisme. On voit bien sûr qu'en gros, c'est à peu près exactement ce qui s'est passé lorsque la foi chrétienne elle-même a été à son tour battue en brèche par les avancées triomphantes des Lumières, de la Raison et du Progrès dans l'Occident moderne.

⁴ Il ne serait d'ailleurs pas impossible de soutenir une « thèse » à peu près exactement inverse. Le philosophe Alain Finkielkraut, par exemple, dans son stimulant petit livre *La Sagesse de l'amour* (Paris, Gallimard), soutient ainsi que les hommes et les femmes de l'Occident moderne ne sont pas du tout « sécularisés » et « désacralisés » mais, au contraire, plus « habités », « possédés », « englués » que jamais dans le « sacré ». Ce à quoi il oppose ce qui est à son avis la seule véritable « désacralisation » de l'histoire : celle du Dieu unique et transcendant du peuple juif, le seul qui ait, selon lui, libéré les humains de l'emprise aliénante du « sacré ». Compte tenu des dimensions de cet article, il est malheureusement impossible de déployer les perspectives — elles aussi assez provocantes — ouvertes par une telle proposition, qui méritait tout de même au moins d'être signalée au passage.

⁵ C'est notamment le cas dans plusieurs cultures amérindiennes, comme le montre fort bien l'article d'A. Peelman ailleurs dans ce numéro.

⁶ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter (Bouquins), 1982 : xiii. Ce sont les auteurs qui soulignent.

⁷ On pourrait évidemment poursuivre la... métaphore en évoquant le *symbole* constitué par les deux parties du ticket d'enregistrement des bagages...

⁸ C'est par cette expression — le « tout autre » — que Rudolf Otto, l'un des grands penseurs du phénomène religieux du début de ce siècle, « définissait », si l'on peut dire, l'expérience du sacré : expérience de ce qui est *totalément autre*, totalement différent par rapport à l'expérience humaine normale et habituelle. On peut bien sûr comprendre que le « contenu » même de cette expérience puisse varier presque à l'infini dans l'histoire de l'humanité. Si, par exemple, pour nos ancêtres, une éclipse du soleil était inexplicable au point d'apparaître comme une irruption de ce « tout autre » dans la vie quotidienne, ce n'est bien sûr plus le cas pour nous aujourd'hui. Il nous faut en quelque sorte tenter d'identifier ce qui, *pour nous*, est éprouvé et vécu comme une irruption du « tout autre » dans notre propre expérience.

⁹ Même la théologie chrétienne la plus classique et la plus orthodoxe a été sensible à cet aspect des choses, notamment en développant la « doctrine de l'analogie » (selon laquelle on ne peut parler de Dieu que « par analogie ») et ce qu'on a appelé la « théologie négative » (selon laquelle on ne peut en quelque sorte « bien » parler de Dieu qu'en affirmant tout ce qu'il n'est pas...).

¹⁰ L'identification entre le fidèle et le dieu, dans la transe du *candomblé* dont parle R. Motta ailleurs dans ce numéro, serait une autre saisissante illustration de cette « souplesse symbolique ».

¹¹ Gilbert Durand, dans un remarquable petit livre dont s'inspirent en partie ces pages (*L'Imagination symbolique*, Paris, PUF), a bien décrit comment s'est peu à peu érodée en Occident cette souplesse de la capacité symbolique.

¹² On sait que c'est l'expression imagée qu'avait trouvée Marshall MacLuhan pour désigner le rôle déterminant de l'*écriture* dans la culture occidentale depuis la Renaissance.

¹³ Il n'est certes pas très « bien élevé » de se citer soi-même, mais l'auteur de ces pages renvoie tout de même — modestement ! — les lecteurs qui souhaiteraient creuser davantage cet effet paradoxal de la techno-science moderne à un ouvrage qui tente justement d'explorer, entre autres choses, un certain nombre d'effets « irrationnels »

de cette rationalité technicienne contemporaine : voir G. Ménard et C. Miquel, *Les Ruses de la technique*, Montréal et Paris, Boréal et Méridiens-Klincksieck, 1987. Donnons très rapidement quelques exemples : l'ordinateur ou le minitel, notamment, ont certes été « inventés » en vue d'usages extrêmement rationnels. Le fait est cependant qu'ils sont *aussi* investis par d'autres désirs, en vue d'autres « usages », les jeux vidéo ou les « messageries roses », par exemple, dont l'effet semble bien être plutôt de contribuer à retrouver une dimension ludique — voire *réenchantée* — du monde.

- ¹⁴ Bien des éducateurs, par exemple, ont ainsi dû, pendant la Guerre du Golfe, rappeler à des millions de jeunes Américains que les bombardements de Bagdad retransmis en direct par CNN n'étaient *pas* des épisodes inédits de « Super Mario »...
- ¹⁵ Mais on pense également à des éléments présents dans la culture occidentale *avant* le triomphe du christianisme, comme le suggère notamment, dans ces pages, l'article d'É. Gaboury sur le « retour des sorcières ».
- ¹⁶ La sépulture la plus fréquentée et la plus vénérée du cimetière parisien du Père-Lachaise, où reposent pourtant des dizaines de « célébrités » de toutes sortes, n'est celle ni d'une personnalité politique ou scientifique, ni d'une figure philosophique ou religieuse célèbre. C'est celle de Jim Morrison, vedette adulée du groupe rock *The Doors* dans les années soixante, mort d'overdose (?) au début des années soixante-dix. Comment ne pas songer — par exemple — à ces dévotions populaires maghrébines évoquées par L. Babès ailleurs dans ce numéro ?
- ¹⁷ Voir notamment l'article de J. Ferreux, qui avance quelques intéressantes propositions en ce sens.
- ¹⁸ Comme le suggère l'un des psaumes — pourtant attribués au saint roi David lui-même ! —, Dieu est dans son ciel, et les humains sont sur la terre : tout est bien dans le monde...
- ¹⁹ À cet égard, la célèbre thèse de L. Feuerbach (dont Marx s'inspira largement dans sa propre critique de la religion) n'a rien perdu de sa lucide pertinence, même si elle a vraisemblablement été trop radicalement généralisée. L'expérience religieuse *peut* certes être vécue sur le mode de l'*aliénation*, lorsque c'est de leur propre substance que les humains se privent et s'aliènent, en la projetant illusoirement sur des dieux extérieurs qui, en retour, exercent sur eux une oppression introjectée. Mais — telle est du moins la perspective dont on

s'inspire ici — elle *peut aussi* être vécue *autrement*.

- ²⁰ Alors que, d'après le très orthodoxe saint Irénée, Père des premiers siècles de l'Église, « Gloria Dei, homo vivens » : la gloire de Dieu, c'est de voir l'être humain dans toute la plénitude de la vie...
- ²¹ Comme un nombre troublant de jeunes, notamment au Québec, où le taux de suicide est singulièrement élevé dans cette catégorie d'âge.