



Archives de sciences sociales des religions

167 | juillet-septembre 2014
Postérités Allemandes

Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux ?

Shrinking Transcendence, Expanding Religion?

¿Estrechamiento de la trascendencia, difusión de lo religioso?

Thomas Luckmann



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26096>

DOI : 10.4000/assr.26096

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2014

Pagination : 31-46

ISBN : 978-2-7132-2433-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Thomas Luckmann, « Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 167 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 20 octobre 2017, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26096> ; DOI : 10.4000/assr.26096

Thomas Luckmann

Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux¹ ?

Dans cet article, je discute quelques points de théorie générale et de sociologie des religions dans les sociétés industrielles modernes. Ce sont des questions sur lesquelles j'ai commencé à écrire il y a plus de vingt-cinq ans mais qui font aussi l'objet de quelques publications récentes². Je n'introduis pas ici de rupture radicale avec mes analyses antérieures. Je fais cependant l'hypothèse qu'elles ne sont pas largement connues, et je n'hésiterai donc pas à revenir sur leurs arguments principaux.

Je veux montrer que les modèles culturels socialement construits qui façonnent les orientations subjectives *courantes* dans le monde occidental moderne – et peut-être dans toutes les sociétés modernes – peuvent être qualifiés de religieux sans qu'il soit pour autant nécessaire d'étendre trop largement la signification de ce terme. Je suggère en effet que la conscience moderne, et non pas seulement la conscience archaïque ou traditionnelle, est traversée par certains types de transcendance. Ma thèse est que la religion ne disparaît pas de la société moderne, mais plutôt qu'elle connaît un phénomène de « rétrécissement ». En effet, ce qui a diminué, c'est le niveau de la transcendance, et ce phénomène concerne en premier lieu les religions modernes.

Cette thèse n'est pas en accord avec l'analyse largement acceptée selon laquelle les sociétés modernes sont « sécularisées », qui soutient donc que la sécularisation est un élément essentiel et constitutif de notre vie moderne. Je suis donc bien conscient de la nécessité de démontrer le caractère « religieux » de la

1. Ce texte est issu d'une conférence, *The Paul Hanly Furfey Lecture* (1989), et a ensuite été publié sous le titre « *Shrinking Transcendence, Expanding Religion?* » in *Sociological Analysis* 1990, 50-2, p. 127-138. Texte traduit par Mireille Diestchy et révisé par Anne-Sophie Lamine.

2. Cet article reprend des analyses proposées dans des communications antérieures présentées au 2nd *World Basque Congress*, San Sebastian, septembre/octobre 1987 ; au 6th *Kyoto Zen Symposium*, mars 1988 et au *Symposium on Social Theory and Emerging Issues in Changing Society*, Chicago, avril 1989. L'une de mes premières publications consacrées à ce sujet est l'ouvrage *Invisible Religion* (1967).

conscience moderne pour que ma thèse soit plausible. Certes, la culture moderne de masse n'est pas aussi manifestement religieuse que la culture des Indiens Maya, de l'ancienne Égypte ou du Moyen Âge européen par exemple. Les types de transcendance qui concernent la conscience moderne, tout comme la manière dont celle-ci les traite, diffèrent manifestement des types de transcendances présents dans les sociétés traditionnelles ainsi que des manières dont elles étaient traduites socialement en croyances, en dogmes, en rituels et en institutions.

Le terme « religion » fait habituellement référence à un domaine particulier de l'existence humaine, celui du « surnaturel », du « sens ultime » de la vie, du « transcendant ». Cependant, quel que soit le nombre de dimensions que l'on attribue à la vie humaine, cette dernière opère bien une trajectoire unique de la naissance à la mort qui a *normalement* une unité de signification élémentaire, préréflexive, évidente, bref une identité. Dans la vie humaine, le « surnaturel » est étroitement lié au « naturel » ; les significations « ultimes » de la vie ne font sens que dans le contexte de signification de la vie courante ; et le « transcendant » n'est transcendant que par rapport à quelque chose d'immanent. Je vais donc d'abord présenter quelques réflexions théoriques sur le concept de « transcendance »³.

Les niveaux de transcendance

Chaque être humain normal est conscient des limites de son expérience et des frontières de son existence. Il y a un « avant », un « après » et un « au-delà » de l'expérience vécue. Il y a un « avant » et un « après » de sa propre vie. Nous ne doutons pas du fait que le monde dans lequel nous sommes nés existait bien avant que nous ne devenions conscients de son existence, et nous ne nous attendons pas à ce que ce monde prenne fin lorsque la conscience que nous en avons disparaîtra. Notre sens commun nous enseigne que nous faisons partie d'un monde plus large, qui est bien plus que nos seuls esprits, nos seuls corps et nos seules consciences.

Dans la vie quotidienne, nous tenons pour évident que beaucoup de choses adviennent alors que nous ne les souhaitons pas. Tôt ou tard, chaque enfant découvre que le monde est indépendant de ses peurs et de ses espérances. En tant qu'adultes, nous pensons souvent que nous avons accompli quelque chose – et cela disparaît comme si cela n'avait jamais existé. Certaines actions, que nous souhaiterions ne jamais avoir commises, refont surface de manière inattendue. Dans le réalisme « naïf » qui guide notre quotidien, nous *connaissons* les frontières de notre existence même si nous n'y *pensons* pas constamment. Nous pouvons ainsi partir du postulat que chaque être humain connaît la transcendance et que cette connaissance est une part essentielle de notre sens commun.

3. Certains développements proviennent de T. Luckmann, 1998 (p. 11 *sv.*).

De plus, nous avons tous connaissance de choses qui nous « transcendent » à l'intérieur du monde vécu. Nous nous rendons compte que ce monde inclut d'autres personnes, et qu'elles nous sont remarquablement semblables. Cette découverte, que nous ne sommes pas seuls au monde, est une autre composante de la conscience humaine, constitutive de sa normalité. Nous observons que d'autres personnes naissent ou meurent. Ainsi, même les expériences de transcendance au sein de ce monde, l'expérience de nos semblables, nous rappellent, par un syllogisme élémentaire, les ultimes frontières de notre existence.

Dans le monde vécu, nous sommes aussi continuellement confrontés à d'autres « transcendances » de niveau inférieur (« petites »). Nous devons par exemple nous retourner pour voir ce qu'il y a derrière nous. Des sons, des plaisirs, des souffrances qui nous ont submergés à un moment donné, se sont éloignés dans le passé et sont devenus des souvenirs. Même la plus simple expérience perceptive n'est pas close sur elle-même : elle contient un peu du passé immédiat et « anticipe » un peu du futur immédiat. Le noyau d'une expérience est donc entouré par un champ structuré et un horizon ouvert. Cette expérience ne serait pas la même sans ces petites transcendances. En d'autres termes, l'expérience humaine est un flot continu de transcendances. Les expériences de transcendance simple ont souvent été analysées comme pointant vers des transcendances plus complexes. Par exemple, lorsque nous nous endormons, nous anticipons habituellement que nous nous réveillerons à nouveau. Nous nous attendons à nous réveiller dans un monde qui sera sensiblement le même, catastrophes mineures et majeures exceptées. La nuit et le sommeil peuvent sembler n'être que de simples transitions d'une routine quotidienne à une autre, mais ils se révèlent souvent être une brèche dans laquelle la présomption d'une autre réalité que celle du quotidien peut surgir. Dans cette mesure, les rêves sont comparables aux extases vécues en état de plein éveil.

Une analyse plus précise et détaillée de cette expérience de transcendance n'est pas nécessaire ici⁴. Néanmoins, une synthèse peut être utile. Premièrement, chaque fois que l'on a quelque chose qui transcende ce qui est donné à un moment précis comme l'expérience concrète et directe, mais que l'on peut expérimenter de la même manière, on peut parler de « *petites* » transcendances, spatiales ou temporelles, de la vie quotidienne. Deuxièmement, quand ce dont on fait l'expérience – tel le corps d'un autre être humain, ou sa vie intérieure – correspond à quelque chose que l'on ne peut pas expérimenter directement par soi-même, on peut parler de transcendances « *intermédiaires* » de la vie quotidienne, à condition que ce que l'on ne peut pas expérimenter soi-même directement appartienne néanmoins à la même réalité quotidienne (par exemple, des

4. Pour une analyse plus détaillée, voir A. Schutz et T. Luckmann (1984) et T. Luckmann (1987).

gens comme nous). Troisièmement, lorsqu'une expérience se présente comme pointant vers quelque chose qui, non seulement ne peut être expérimenté directement (l'expérimentateur demeurant dans la vie quotidienne), mais qui, de plus, n'appartient pas à cette réalité dans laquelle les choses peuvent être vues, touchées, manipulées par des personnes ordinaires, on peut parler de « *grandes* » transcendances.

Il y a plus d'une manière de s'évader de la réalité quotidienne : les rêves, l'extase, la méditation. Ces voies ont une chose en commun : ce sont des échappatoires à la vie ordinaire, elles suspendent sa « théorie » pratique, c'est-à-dire le sens commun. Dans les rêves, l'extase ou la méditation, la vie quotidienne perd son statut de réalité prééminente, du moins pour la durée de l'expérience. Après le retour à la vie quotidienne, seuls des souvenirs restent de ce type d'expérience ; les expériences elles-mêmes ne peuvent être reproduites à volonté. Certains souvenirs peuvent être évanescents, mais on peut essayer d'en témoigner. D'autres peuvent avoir laissé des impressions durables difficiles toutefois à exprimer.

Que telle ou telle de ces expériences doive finalement être considérée comme plus « réelle » que les autres n'est pas une question d'expérience subjective et encore moins de reconstruction intersubjective. Pour les individus « normaux », non charismatiques du moins, ce sont les constructions sociales dominantes, historiquement établies, de la « réalité ordinaire », des « autres réalités » et du lien entre elles, qui en décident.

Les sociétés humaines diffèrent fortement dans leurs manières de construire, d'« organiser » et de contrôler l'expérience subjective. Cela est vrai même pour les expériences de « petite » transcendance dans le temps et l'espace de la vie ordinaire. Elles ont toujours été un terrain fertile pour les pratiques magiques. Les sociétés diffèrent, plus encore, dans la manière dont elles gèrent les « moyennes » transcendances, la base sociale des religions politiques de la loi et de l'ordre. Elles diffèrent davantage encore dans l'articulation des « grandes » transcendances de la vie et de la mort, qui constituent la préoccupation principale des religions universelles de salut. La structure sociale influence de manière importante la manière dont les « moyennes » transcendances, les transcendances sociales, sont interprétées et systématisées. Quant aux expériences de « grande » transcendance, elles sont par nature toujours proches du désordre, du chaos. Leur « organisation » et leur contrôle représentent un problème sérieux pour toutes les sociétés. Les définitions et les interprétations des expériences, correspondant à ces divers niveaux de transcendance, résultent en fait de longues chaînes d'interaction communicationnelle au cours de l'histoire. De toute évidence, les activités de diverses sortes d'experts, d'interprètes, de systématiciens et d'enseignants, tout comme leurs relations avec les centres de pouvoir, jouent un rôle important dans la domestication des expériences originales et « sauvages » des leaders charismatiques et de leurs partisans.

Les expériences subjectives de transcendance sont universelles. On peut difficilement douter du fait que les êtres humains ont eu et ont encore, ici et en tout lieu, de telles expériences. De même, il est évident que l'on peut repérer les constructions sociales correspondant à ces expériences dans toutes les sociétés. Cependant, la manière dont les individus expérimentent et interprètent les divers niveaux de transcendance et les constructions sociales de la religion ne tient pas à une religiosité « naturelle » putative de l'être humain, ni à une quelconque religion « archétypale » du genre humain. Elle est le produit de processus communicationnels historiques dans lesquels les expériences de transcendance sont articulées inter-subjectivement et deviennent ainsi mémorisables. Parce qu'elles sont racontées, elles entrent dans les mémoires collectives. Par leur systématisation et leur institutionnalisation, elles deviennent des réalités sociales quasi objectives⁵.

Les reconstructions sociales de la transcendance à l'âge moderne

Au sein des premières communautés chrétiennes, le contexte historique de l'articulation communicationnelle des expériences de « grande » transcendance était caractérisé par une nette séparation d'un « univers sacré », situé dans l'ancien Israël, accompagnée d'une démythologisation et d'une dépersonnalisation sans précédent de la nature, d'une sacralisation des relations tribales avec un Dieu singulier et unique, ainsi que de l'émergence d'une sacralisation des relations *individuelles* à la transcendance. Auparavant, il y avait eu l'« Aube de la Conscience » en Égypte ancienne (J. Breasted, 1933 et J. Assmann, 1984). Il y avait eu également le pluralisme gréco-romain des visions du monde au-dessous d'une « religion d'État » syncrétique, qui avait succédé aux royautés divines orientales. Des communautés religieuses singulières avaient proliféré en même temps que s'effectuait une autonomisation fonctionnelle significative des institutions politiques et économiques. Plus tard, à l'âge post-constantinien, le christianisme s'est établi comme institution, grâce à de brillants théologiens qui canonisèrent la doctrine et standardisèrent les rites, mais également grâce à une administration hautement compétente. Lors de la chute de l'Empire romain d'Occident, le christianisme avait déjà atteint un haut degré de spécialisation institutionnelle et entretenait des liens étroits avec l'État.

Puis vint une période marquée par ce que l'on peut qualifier de forte dédifférenciation de l'ordre social. Durant le haut Moyen Âge, l'économie recula à un niveau plus simple d'organisation et la politique fut « re-tribalisée ». Toutefois, l'« univers sacré » chrétien – cette construction de la transcendance dans les

5. Pour des formulations plus récentes de cette analyse, reprises en partie ici, voir T. Luckmann (1989).

termes de la visée d'un salut envisagé comme de nature supérieure à la vie quotidienne et ordinaire – a conservé sa base organisationnelle comme une forme spécialisée et institutionnelle de religion, alors même que les domaines politiques et économiques n'avaient pas encore (re-)gagné leur autonomie fonctionnelle. Il n'eut pas de concurrent sérieux aussi longtemps qu'il fournissait un principe universel légitimant l'ordre social émergent de l'Europe carolingienne. Cette situation historique, unique et transitoire, explique le statut structurellement « improbable » de la chrétienté : une institution spécialisée *et* une religion socialement quasi universelle dans les sociétés médiévales européennes.

L'instabilité intrinsèque de cet arrangement devint vite évidente. Des conflits juridictionnels (à propos de l'investiture, de l'usure, etc.), entre l'État, l'Église et le capitalisme naissant, marquèrent la transition du Moyen Âge vers l'ère moderne. L'émancipation du pouvoir, l'émergence d'États absolutistes dotés d'un contrôle administratif centralisé, la croissance des villes, le contact avec des civilisations étrangères, en particulier l'Islam, la « redécouverte » des anciens systèmes de connaissance pendant la Renaissance, la singulière technicisation de la science occidentale et la montée du capitalisme moderne modifièrent la structure de base de la société. L'une des conséquences les plus importantes de ces développements a été la transformation de la religion en « idéologie » d'un sous-système institutionnel. La différenciation structurelle « nécessitait » une restriction de la juridiction de l'Église aux affaires d'ordre privé (l'émergence même d'un concept correspondant à notre notion d'intimité date de l'ère moderne). Le lien articulé et maintenu, par la religion institutionnelle différenciée, entre son « univers sacré » et le monde de la vie quotidienne – et peut-être avec les expériences subjectives de transcendance des individus qui vivaient dans ce monde – était affaibli de manière décisive. Les institutions religieuses continuèrent toutefois à maintenir leur présence comme entités sociales hautement visibles.

Les segments « séculiers » de la structure sociale ont développé des normes pragmatiques dont l'évolution vers la « rationalité fonctionnelle » semblait justifier l'émancipation des domaines institutionnels « séculiers » vis-à-vis des valeurs de l'« univers sacré » traditionnel. À partir de la fin du XVIII^e siècle et tout au long du XIX^e siècle, ce processus s'est accéléré. La construction traditionnelle chrétienne sotériologique des « grandes » transcendances a cessé d'offrir, dans de larges pans de la vie quotidienne, un sens « ultime » cohérent, alors que certaines valeurs provenant de l'action politique et économique – par exemple dans le domaine des « moyennes » transcendances – et, plus spécifiquement, dans les conflits de classe croissants de la période, pénétrèrent l'univers de plus en plus perméable des thèmes « transcendants » dans les sociétés industrielles. Les idéologies politiques et économiques, c'est-à-dire les religions politiques (E. Voegelin, 1938), exprimèrent d'abord les aspirations puis les intérêts de la bourgeoisie – cela combiné à un nationalisme croissant. Plus tard, diverses formes de socialisme ont commencé à exprimer les espoirs du prolétariat (là encore, des composantes

nationalistes étaient présentes). Des éléments de ces idéologies ont alors fusionné avec, ou remplacé, les thèmes religieux dominants d'origine chrétienne. L'articulation hiérarchique des divers niveaux de transcendance dans l'« univers sacré » chrétien s'est trouvée alors sévèrement défiée. Cette évolution a renforcé une tendance, déjà existante, au « pluralisme » culturel prenant sa source dans les conflits juridictionnels qui ont accompagné la différenciation institutionnelle.

La différenciation institutionnelle de la religion, dans la forme historique des Églises chrétiennes, s'est donc combinée avec un contexte en apparence semblable à l'universalité sociale de la religion dans les sociétés archaïques et, en partie, dans les sociétés traditionnelles. Ce fait est tributaire d'un contexte historique unique. Bien que cette combinaison ait prévalu pendant une période étonnamment longue dans le développement des sociétés occidentales, il n'en reste pas moins vrai qu'elle était « structurellement » peu probable. Les sociétés qui atteignent un certain niveau de complexité et qui accèdent à un haut degré de différenciation fonctionnelle ne peuvent maintenir l'universalité sociale d'une vision du monde essentiellement religieuse, dans laquelle les « grandes » transcendants s'articulent principalement autour du salut. Dans de telles sociétés, les normes et les orientations, dont celles qui se réfèrent à des réalités transcendantes, ne peuvent être transmises par socialisation aussi efficacement que ne l'étaient les visions du monde mythiques dans les sociétés archaïques. Les institutions sociales fonctionnellement différenciées ne peuvent pas non plus renforcer et soutenir de telles visions du monde dans le cours d'une vie individuelle, comme le permettait l'interaction sociale institutionnalisée dans les communautés de face-à-face des sociétés archaïques.

Les conséquences à long terme de la spécialisation institutionnelle de la religion sont habituellement interprétées en terme de processus de sécularisation, comme la diminution puis finalement la disparition de la religion dans le monde moderne. Cette notion est issue du mythe étiologique de la modernité⁶. Selon moi, les conséquences de la spécialisation institutionnelle de la religion mènent plutôt à un changement radical de la place de la religion dans la société. Ce processus peut être décrit comme une *privatisation* de la religion.

La privatisation et l'expansion du marché religieux

La privatisation de la religion est un aspect central du phénomène global de privatisation de la vie individuelle dans les sociétés modernes. Le facteur structurel le plus directement lié à ce phénomène est le haut degré de différenciation de la structure sociale.

Dans les anciennes institutions multifonctionnelles, typiquement « localisées » dans les régimes monarchiques, qui régulaient les interactions sociales dans les

6. Je développe cette thèse in T. Luckmann (1969).

sociétés archaïques et traditionnelles, une fonction centrale a progressivement acquis une position dominante. En conséquence, ces institutions ont perdu la majorité de leurs autres composantes fonctionnelles. En parallèle, les institutions dotées de fonctions similaires ont fusionné en domaines spécialisés, les plus importants étant l'État moderne et l'économie capitaliste de marché. Par la suite, dans les sociétés industrielles contemporaines, les institutions devinrent des éléments hautement interdépendants des sous-systèmes sociaux. Ces derniers restèrent, toutefois, relativement « autonomes ». Les normes de chaque sous-système sont indépendantes des règles qui gouvernent l'action dans les autres sous-systèmes. D'un domaine à l'autre, l'interaction sociale institutionnalisée obéit à des normes, qui ne diffèrent pas seulement dans leur contenu – ce serait un truisme –, mais aussi dans leur style moral général. La connexion de ces normes avec une « logique » supérieure, la « logique » d'une réalité transcendante, est atténuée ou même entièrement rompue.

Cela constitue précisément le problème central des relations entre les individus « modernes » et l'ordre social. Les « idéologies » institutionnelles isolées sont incapables de fournir un système de sens subjectif et général pour les reconstructions sociales des expériences de transcendance. Cette inaptitude est liée aux conséquences sociales et psychologiques de la segmentation et de la spécialisation institutionnelles – ces mêmes processus qui ont fait croître les « idéologies » institutionnelles isolées. Le destin du totalitarisme dans les sociétés industrielles modernes montre que les tentatives de transformation des idéologies « institutionnelles » en visions du monde englobantes sont condamnées à l'échec. Même le communisme – qui articulait quelque chose comme un modèle « officiel », principalement sous la suprématie de moyennes transcendances, et qui est parvenu à imposer à « tout un chacun » une socialisation de routine de ce modèle en Union Soviétique – a clairement et, semble-t-il, définitivement échoué à produire un « homme nouveau ». Dans l'ensemble, les générations postrévolutionnaires semblent avoir intériorisé ce modèle « officiel », principalement comme un système de rhétorique superficielle. Le « retrait dans la sphère privée » est visible bien que moins flagrant que dans les pays « capitalistes ». D'un autre côté, les tentatives pour relier une vision du monde cohérente et subjectivement attractive à des qualités sacrées, sur la base d'éléments empruntés à des idéologies « institutionnelles » (comme la « libre entreprise »), qui ont été menées aux États-Unis sous la pression de la Guerre froide ou en Corée, ont été condamnées à l'échec, parce que même des intériorisations distancées ne pouvaient être imposées. De plus, il se révéla impossible de créer une logique interne qui en aurait connecté les éléments disparates. Les développements vers la religion politique ne vont donc jamais très loin. Le trouble récent observé aux États-Unis lorsque des drapeaux ont été brûlés⁷ en est ici révélateur.

7. N.d.t. En 1989, la Cour Suprême des États-Unis rend un arrêt protégeant le fait de brûler (donc profaner) le drapeau national en public pour des raisons politiques, au titre de la libre expression « symbolique », en s'appuyant sur le Premier Amendement (*Johnson vs Texas*).

La segmentation fonctionnelle de la structure sociale moderne s'est avérée très défavorable à la construction sociale d'un modèle évident et imposé de réalité transcendante. Les représentations spécifiquement religieuses, renvoyant aux « grandes » transcendances, ont été intégrées au modèle religieux traditionnel chrétien « officiel ». En Europe, le monopole des églises chrétiennes sur la socialisation religieuse a pris fin avec la Révolution française. Les thèmes chrétiens, dans les sociétés industrielles modernes, ne sont plus les seules représentations religieuses offertes sur le nouveau « marché » de la « transcendance ». Traditionnellement, les visions religieuses d'origine chrétienne sont en compétition avec des orientations religieuses relevant de divers niveaux de transcendance et issus des sources les plus diverses. Ces dernières sont diffusées par les médias de masse, les livres et la télévision ainsi que par des personnages charismatiques et des formateurs du domaine public ou privé, notamment dans l'industrie fleurissante des « séminaires ».

Le « cosmos sacré » des sociétés industrielles modernes n'a plus de hiérarchie fixe. Il n'est plus structuré en une totalité thématique cohérente, mais se compose d'« assortiments », de reconstructions sociales de la transcendance. Le terme « assortiment » souligne une distinction significative entre le cosmos sacré moderne et celui des sociétés traditionnelles. Ce dernier contient des thèmes bien articulés qui forment un univers de sens « ultime », raisonnablement cohérent dans les termes de sa propre logique. Le cosmos moderne contient également des thèmes qui peuvent légitimement être définis comme religieux ; ils peuvent être intériorisés par des consommateurs potentiels comme des reconstructions significatives d'expériences de transcendance. Toutefois, ils ne forment pas un univers cohérent. L'assortiment de représentations religieuses – un cosmos sacré, mais dans le sens faible du terme seulement – n'est pas intériorisé par les consommateurs comme une totalité. En effet, le consommateur « autonome » sélectionne certains thèmes religieux disponibles et les assemble en un système privé et précaire de sens « ultime ». La religiosité individuelle n'est donc plus la réplique ou l'approximation d'un modèle « officiel ».

Bien entendu, il subsiste dans le cosmos sacré moderne quelques représentations traditionnelles spécifiquement religieuses. L'ancien modèle « officiel », le modèle chrétien, a laissé son empreinte sur les visions du monde de l'ensemble des sociétés industrielles européennes et américaines, influençant ainsi indirectement les priorités effectives de la vie quotidienne des membres de ces sociétés. Plus encore, les institutions religieuses spécialisées restent l'une des sources de la construction thématique du cosmos sacré moderne. Il faut cependant garder à l'esprit que les institutions religieuses ont été radicalement transformées par leur perte du monopole de définition du cosmos sacré. Elles ne transmettent donc plus de manière évidente un modèle imposé de religion. Elles ont dû au contraire entrer en compétition avec de nombreuses autres sources de reconstruction de la transcendance, afin de se rendre attractives pour des individus « autonomes », consommateurs potentiels de leurs « produits ». Étant donné qu'elles sont les

seules reconnues comme spécifiquement religieuses et qu'elles sont en mesure de revendiquer une connexion traditionnelle avec l'univers chrétien, il se peut bien qu'elles continuent à jouir d'un certain avantage sur ce marché ouvert. Malgré leurs spécificités, évidentes concernant leur « image » publique et dans une moindre mesure leur base économique, les formes persistantes de religion institutionnelle sont devenues des institutions que l'on peut qualifier de secondaires. Bien qu'elles n'aient pas entièrement abandonné la rhétorique chrétienne traditionnelle, cette dernière exprime de manière croissante des reconstructions de la transcendance qui n'ont plus qu'une relation ténue avec l'univers traditionnel chrétien⁸.

Rétrécissement de la transcendance et diffusion du religieux

Spécifiquement et explicitement, les orientations religieuses se référant aux « grandes » transcendances de l'expérience subjective (qui dérivent généralement d'un des « univers sacrés » traditionnels) disponibles aujourd'hui sur le marché religieux ne sont pas seulement en compétition entre elles. Elles le sont également avec des modèles de socialisation et de « bonne vie » qui ne recèlent pas de représentation spécifiquement religieuse, bien qu'ils relèvent de reconstructions de transcendances intramondaines et contiennent ainsi des visions spécifiques d'un ordre moral.

La base sociale de cette nouvelle forme de religion est localisée dans la « sphère privée ». Les thèmes qui occupent une position dominante dans le cosmos sacré contemporain ont pour origine et renvoient à une partie de l'existence individuelle qui, dans la société moderne, s'est autonomisée des institutions sociales primaires. Cependant, comme nous l'avons déjà évoqué, tous les thèmes disponibles aujourd'hui dans le cosmos sacré ne prennent pas leur source dans la « sphère privée ». Certains dérivent du cosmos chrétien traditionnel, tandis que d'autres proviennent des idéologies institutionnelles « séculières » des XVIII^e et XIX^e siècles. Toutefois, au cours de ces dernières décennies, l'intérêt pour les transcendances minimales, incarnées par des notions telles que l'accomplissement personnel, est devenu courant, si ce n'est dominant (leur parenté avec le romantisme, avec certaines branches de l'idéalisme philosophique et avec la plus récente « psychologie des profondeurs » est évidente ; mais ce qui était un phénomène marginal semble être devenu aujourd'hui un phénomène de masse, largement caractéristique de la conscience moderne).

La tendance qu'ont ces reconstructions intersubjectives et ces constructions sociales à s'éloigner des « grandes » transcendances, extra-mondaines, pour aller vers les « moyennes » transcendances et également, de plus en plus, vers les transcendances minimales du solipsisme moderne, peut être considérée comme le

8. J'ai abordé cette question pour la première fois dans *Invisible Religion* (1967), chap. 5 et 6.

corrélat « thématique » (culturel) de la privatisation « structurelle » (sociale). Il semble y avoir une forte « affinité élective » entre la privatisation structurelle de la vie individuelle et la « sacralisation » de la subjectivité souvent célébrée dans la conscience moderne.

Néanmoins, les orientations religieuses traditionnelles (au centre desquelles se trouve la construction sociale des « grandes » transcendances) n'ont pas disparu. Mais leurs bases institutionnelles, les Églises, ne représentent plus dorénavant la forme socialement dominante de religion. Elles sont en effet devenues des institutions parmi d'autres, de même que les orientations religieuses sont en concurrence avec d'autres, exclusivement vouées à des transcendances intramondaines de divers niveaux : la nation (nationalisme), la classe sociale (la mobilité sociale ou la société sans classe), la famille (le « culte de la famille »), les autres (l'« unité ») et le moi « sacralisé » (l'« accomplissement personnel »).

La conscience religieuse moderne est caractérisée par un rétrécissement radical de l'étendue de la transcendance. Les reconstructions intersubjectives et les constructions sociales glissent des « grandes » transcendances extra-mondaines, vers les « moyennes » et même, de plus en plus souvent, vers les « petites » transcendances du solipsisme moderne. Bien que ce processus ne puisse être considéré comme directement causé par la privatisation structurelle, une relation « sympathique » semble exister entre cette dernière et la « sacralisation » de la subjectivité. La privatisation croissante de la forme de la religion va de pair avec la diversification des « acteurs » impliqués dans la construction sociale de divers types de transcendance. Le « marché » religieux dé-monopolisé est désormais approvisionné, d'abord par les médias de masse, puis par les Églises et les sectes qui essayent de se réinsérer dans les processus de construction sociale moderne de la transcendance. Il l'est aussi par ce qu'il reste des entreprises idéologiques séculières du XIX^e siècle et, finalement, par les nouvelles communautés religieuses charismatiques infra-institutionnelles, les entreprises commerciales dans la ligne du *New Age* et de « l'élargissement » de la conscience, etc. (H. Knoblauch, 1988). Cette forme sociale de religion se caractérise par l'accessibilité culturelle massive et immédiate à une offre de représentation renvoyant aux divers niveaux de transcendance.

Ainsi, d'une part, dans l'expérience des individus « modernes », les transcendances rétrécissent ; d'autre part, il y a une diffusion du religieux sous forme d'institutions secondaires. Cette partie du processus est caractérisée par une « déspecialisation » moderne de la religion.

Les constructions sociales qui gèrent les divers niveaux de transcendance sont extrêmement hétérogènes, mais il y a aussi diverses formes de médiation entre le « marché » et les consommateurs potentiels. La conscience moderne s'enracine fortement dans la culture des sensations et des émotions immédiates. Cela induit une résistance considérable à une articulation claire en mythes, en symboles et en dogmes. Diverses institutions « secondaires », qui émanent principalement

de mouvements charismatiques infra-institutionnels, d'entrepreneurs et de petits groupes impliqués dans le renouveau de pratiques spiritiques ou occultes anciennes, ont relevé le défi et leurs activités prospèrent. Elles prennent en charge le problème de la verbalisation des questions qui émergent dans la sphère privée, elles proposent un conditionnement des résultats en portions faciles à assimiler, et assurent leur distribution auprès des consommateurs potentiels. Les produits équivalents à ceux de la littérature dévotionnelle vont des traités de pensée positive aux articles de *Playboy* sur l'élargissement de la conscience au moyen de techniques variées (par exemple sexuelles), en passant par les livres de poche sur le développement personnel et la psychanalyse, la littérature « mystique » orientale, l'astrologie, l'énergie vitale, la méditation et ainsi de suite. Ces produits véhiculent un ensemble de significations (et occasionnellement de pratiques) se référant aux « petites », aux « moyennes » et plus rarement aux « grandes » transcendances. Un assortiment peut être « acheté » et conservé pour une période brève ou longue. On peut effectuer des combinaisons individuelles d'éléments provenant de divers assortiments. Ces derniers ne sont évidemment pas des modèles imposés, analogues aux modèles rituels, éthiques et doctrinaux caractéristiques des formes sociales anciennes de la religion. Ils *peuvent* être mobilisés par des groupes – typiquement à la périphérie des sociétés modernes – et convertis en un modèle sectaire permanent, mais les chances de succès d'une telle institutionnalisation sont faibles.

Cette forme sociale de religion peut être illustrée par les récents syncrétismes du mouvement *New Age* (C. Campbell et S. McIver, 1987), comme le « nouvel occultisme », ou ses prédécesseurs comme le spiritisme. Le mouvement *New Age* met l'accent sur le développement « spirituel » de chaque individu. Il récupère parfois des éléments de traditions religieuses anciennes, qui n'ont pas été canonisés, qu'il interprète de manière non orthodoxe (souvent tirée par les cheveux). Sont ainsi rassemblés d'abondants matériaux psychologiques, thérapeutiques, magiques, ou provenant de la science marginale, mais également d'anciens matériaux ésotériques⁹, qui sont reconditionnés et disponibles pour la consommation individuelle et les recombinaisons personnelles complémentaires. Le *New Age* refuse (de manière programmatique) de s'organiser en grandes institutions et cultive au contraire la notion de « réseau ». Cela permet la formation de « *cultic milieux*¹⁰ » commercialement exploitables, caractérisés par des formes d'institutionnalisation variées et généralement fragiles¹¹. Le mouvement *New Age* illustre bien la nouvelle forme sociale de la religion « invisible ». Il n'a ni organisation stable, ni dogmes canonisés, ni système de recrutement, ni appareil disciplinaire.

9. Pour une analyse antérieure, voir : A. Rigby et B. S. Turner (1972).

10. N.d.t. Le terme *cultic milieu* est celui de C. Campbell (1972), cité plus loin, on peut l'approcher par le terme « religiosités parallèles » (ainsi que le propose Jean-François Mayer, à propos de la situation helvétique).

11. Proche de ce que Troeltsch nomme assez malencontreusement « mysticisme ». Sur les « *cultic milieux* » voir : D. Jorgensen (1982), R. Stark et W. Bainbridge (1986).

Cela pourrait bien constituer une pré-condition structurelle au succès de son approche vaguement « holiste ». Cette approche coïncide notamment avec la demande croissante d'une hiérarchie de sens à la fois lâche et globale, qui « dépasse » la spécialisation des domaines culturels, comme la science, la religion et l'art, dotés de bases institutionnelles fonctionnelles spécialisées et raisonnablement fermes. Plutôt que la segmentation, elle offre l'intégration. Ainsi, le *New Age* et les perspectives similaires de vision du monde « holiste » et magique, fournissent aux « chercheurs » des matériaux qui leur permettent de composer leurs propres bricolages individuels (Campbell, 1972).

Les conditions structurelles qui conduisent à ces formes variées et privatisées de religion, caractérisées par la recherche d'une nouvelle « globalité », donnent aussi naissance à une autre option, diamétralement opposée à celle du bricolage : le fondamentalisme. Bien entendu, il faut distinguer les conditions socio-structurelles (la spécialisation des domaines institutionnels, le pluralisme de la culture de masse et le développement d'un marché des visions du monde prévalant dans les sociétés industrielles modernes) et les tensions que des conditions similaires engendrent suite à leur émergence dans les sociétés en voie de modernisation. La perte relativement soudaine de légitimation religieuse pour la vie quotidienne semble induire des réactions antimodernistes au sein de segments substantiels de la population de ces sociétés (par exemple B. Tibi, 1985). Cependant, même dans les sociétés modernes occidentales, des versions protestantes et catholiques du fondamentalisme ont choisi des modèles traditionnels de « globalité » en réaction à la spécialisation institutionnelle, à l'« immoralité » de la vie politique et économique, au manque de contrôle obligatoire de la vie privée, au pluralisme (et donc à l'absence d'un support cognitif général offrant une vision du monde unique), à la désorientation et à la large disponibilité de produits « immoraux » et de comportements caractéristiques de la « modernité » (F. J. Lechner, 1985 ; D. Heinz, 1985). Toutefois, le succès à long terme de ces réactions, qui vont de l'*Opus Dei* catholique aux « majorités morales » protestantes, semble peu probable. La relation entre ce type de vision du monde et les structures sociales de la vie moderne est ténue. Les problèmes qui en résultent peuvent néanmoins être surmontés avec succès dans diverses communautés fermées. Globalement, le « syncrétisme privé » semble tout de même avoir plus de chance que les options fondamentalistes de s'établir comme forme sociale de religion. Pour le meilleur ou pour le pire, l'arrangement moderne de la religion dans la société, notamment la privatisation, se caractérise par l'absence de modèles généraux, vraisemblables et obligatoires pour les expériences humaines, universelles et persistantes, de transcendance.

Pour résumer, l'étendue de la transcendance diminue. Les thèmes religieux modernes, tels que la « réalisation de soi », l'autonomie personnelle et l'expression personnelle, sont devenus dominants. De plus, ils ont récemment fusionné soit avec le nouveau mélange de thèmes pseudo-scientifiques ou magiques, soit

avec certaines ré-articulations des transcendances grandes et moyennes dans les composantes écologiques du *New Age*. Le rétrécissement de la transcendance ne signifie donc pas une perte du « sacré ». Les thèmes dominants du cosmos sacré moderne confèrent un statut sacré à l'individu lui-même en affirmant son autonomie. L'ordre social transcendant et les grandes transcendances cessant d'être signifiants en général, les questions importantes pour l'individualité privée, partiellement égoïste et hédoniste, partiellement écologique, symboliquement altruiste, deviennent sacrées. Et, bien sûr, l'offre des religions universelles traditionnelles, ces constructions sociales traditionnelles de grandes transcendances, reste toujours disponible.

Thomas LUCKMANN
Université de Constance, Allemagne

Bibliographie

- BREASTED James H., 1933, *The Dawn of Conscience*, New York, C. Scribner's Sons.
- ASSMANN Jan, 1984, *Aegypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Kohlhammer.
- CAMPBELL Colin, 1972, « The Cult, the Cultic Milieu, and Secularization », in M. Hill (dir.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5, p. 119-136.
- CAMPBELL Colin, MC IVER Shirley, 1987, « Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism », *Social Compass*, 34-1, p. 41-60.
- HEINZ Donald, 1985, « Clashing Symbols: The New Christian Right as Countermythology », *Archives de sciences sociales des religions*, 59, p. 153-73.
- JORGENSEN Danny L., 1982, « The Esoteric Community: an Ethnographic Investigation of the Cultic Milieu », *Urban Life*, 4, p. 383-407.
- KNOBLAUCH Hubert, 1988, *Magische Strahlenwelt. Pendel, Wünschelrute, Radiästhesie - Magie in der modernen Gesellschaft*, thèse de doctorat de l'Univ. de Constance.
- LECHNER Frank J., 1985, « Fundamentalism and Sociocultural Revitalization in America: a Sociological Interpretation », *Sociological Analysis*, 46, 1985, p. 243-259.
- LUCKMANN Thomas, 1967, *Invisible Religion*, New York, MacMillan.
- , 1969, « Secolarizzazione: un mito contemporaneo », *Cultura e Politica*, 14, p. 175-182.
- , 1987, « Social Reconstruction of Transcendence », in CISR (Conférence internationale de Sociologie des Religions), *Secularization and Religion: The Persisting Tension*, Lausanne, 1987, p. 23-31.
- , 1988, « Religion and Modern Consciousness » in *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium*, 6, p. 11-22.
- , 1989, « The New and the Old in Religion » *Symposium on Social Theory and Emerging Issues in a Changing Society*, Chicago, p. 9-11.
- RIGBY Andrew, TURNER Bryan S., 1972, « Findhorn Community, Centre of Light: a Sociological Study of New Forms of Religion », in Michael Hill (dir.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5, London, p. 72-86.
- SCHUTZ Alfred, LUCKMANN Thomas, 1984, *Strukturen der Lebenswelt*, t. 2, Frankfurt, Suhrkamp.

- STARK Rodney, BAINBRIDGE William S., 1986, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, Univ. California Press.
- TIBI Bassam, 1985, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt, Suhrkamp.
- VOEGELIN Eric, 1938, *Die Politischen Religionen*, Wien, Bermann-Fischer [trad. fr. et préf. par Jacob Schmutz, *Les Religions politiques*, Cerf, 1994].

Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux ?

La religion ne disparaît pas du monde moderne : les expériences de transcendance sont une composante universelle de la vie humaine. L'expérience est un flot continu de « petites », « moyennes » et « grandes » transcendances. Cependant les sociétés diffèrent fortement dans leurs manières d'« organiser » et de contrôler les expériences subjectives relevant des « petites » transcendances spatiales ou temporelles de la vie quotidienne, des « moyennes » transcendances de la relation aux autres êtres humains et des « grandes » transcendances de la vie et de la mort. On interprète habituellement en terme de sécularisation les conséquences de la différenciation moderne de la structure sociale et notamment la spécialisation institutionnelle de la religion. Je considère qu'il faut plutôt y voir un profond changement de la place de la religion dans la société : une « privatisation » de la religion. On assiste en effet au déplacement des constructions sociales contemporaines des significations religieuses. Il s'effectue des « grandes » transcendances (extra-mondaines) vers les transcendances « moyennes » (politiques et sociales) et vers les « petites » transcendances du solipsisme moderne, dont les thèmes principaux (« réalisation personnelle », autonomie individuelle et expression personnelle) accordent un statut sacré à l'individu.

Mots-clés : transcendance, Schutz, Luckmann, expérience, privatisation du religieux.

Shrinking Transcendence, Expanding Religion?

Religion does not disappear from the modern world: experiences of transcendence are a universal component of human life. Experience is a continuous stream of "little", "intermediate" and "great" transcendences. However, societies differ sharply in their ways of "organizing" and controlling subjective experiences falling within the "little" spatial or temporal transcendences of daily life, the "intermediate" transcendences of relationships to other human beings and the "great" transcendences of life and death. We usually interpret in term of secularization the consequences of the modern differentiation of social structure and in particular the institutional specialization of religion. I believe that it should rather be seen as a profound change of the place of religion in society: a "privatization" of religion. Indeed, we observe a shift of the social constructions of contemporary religious meanings. It goes from "great" transcendences (extra-worldly) to the "intermediate" (political and social) transcendences and to the "little" transcendences of modern solipsism, whose main themes ("personal achievement", individual autonomy and personal expression) grant a sacred status to humans.

Key words: transcendence, Schutz, Luckmann, experience, privatization of religion.

¿Estrechamiento de la trascendencia, difusión de lo religioso?

La religión no desaparece del mundo moderno: las experiencias de trascendencia son un componente universal de la vida humana. La experiencia es un flujo continuo de “pequeñas”, “medianas” y “grandes” trascendencias. Sin embargo, las sociedades difieren mucho en sus maneras de “organizar” y de controlar las experiencias subjetivas, dando cuenta de las “pequeñas” trascendencias espaciales o temporales de la vida cotidiana, las “medias” trascendencias en la relación a los otros seres humanos y las “grandes” trascendencias de la vida y la muerte. Las consecuencias de la diferenciación moderna de la estructura social y especialmente la especialización institucional de la religión se interpretan habitualmente en términos de secularización. Considero que es necesario más bien ver aquí un cambio profundo del lugar de la religión en la sociedad: una “privatización” de la religión. Se observa en efecto un desplazamiento de las construcciones sociales contemporáneas de las significaciones religiosas. Éste se realiza desde las “grandes” trascendencias (extra-mundanas) hacia las trascendencias “medias” (políticas) y hacia las “pequeñas” trascendencias del solipsismo moderno, cuyos temas principales (“realización personal”, autonomía individual y expresión personal) otorgan un estatuto sagrado al individuo.

Palabras clave: trascendencia, Schutz, Luckmann, experiencia, privatización de lo religioso.