

Université de Montréal

**Les créatifs culturels :
regard sur un nouveau profil de chercheur spirituel à l'ère de
l'ultramodernité**

par

Julia Itel

Institut d'études religieuses
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à l'Institut d'études religieuses
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en sciences des religions option spiritualité

Mai 2018

@Itel, 2018

RÉSUMÉ

Ce travail s'articule autour de la spiritualité non-religieuse des créatifs culturels et de l'influence de celle-ci dans la construction d'une société transmoderne, c'est-à-dire humainement et écologiquement soutenable. Alors que nous serions plongés depuis les années 1980 dans le tournant axial de l'ultramodernité, entrée provoquée par la prise de conscience globale de l'urgence environnementale causée par les activités humaines (ère de l'anthropocène), les créatifs culturels véhiculant des valeurs postmatérialistes et représentant, selon les sociologues Paul Ray et Sherry Anderson (2000), environ un tiers de la population occidentale, seraient animés par une intention éthique et responsable d'habiter la planète. Alors que la spiritualité et le développement personnel semblent être au cœur de leur démarche, nous proposons un portrait de ce groupe comme idéal-type de la spiritualité d'aujourd'hui, caractérisée par une conscience écosophique, qui vise d'abord à "se changer soi" pour ensuite "changer le monde" dans un projet éthique, social et politique, qui se distingue fondamentalement du chercheur « consommateur » de croyances. Reposant sur un cadre conceptuel riche et sur une enquête qualitative auprès de 19 créatifs culturels francophones se considérant « spirituels, mais pas religieux », cette recherche souhaite contribuer à l'élargissement des connaissances sur la spiritualité non-religieuse contemporaine, mais souhaite également « défricher » l'organisation du croire derrière un discours alternatif prenant vraisemblablement de l'importance dans nos sociétés occidentales.

MOTS-CLÉS : Spiritualité séculière, créatifs culturels, ultramodernité, écosophie, unicité, anthropocène.

ABSTRACT

This work revolves around the non-religious spirituality of cultural creatives and its influence in the emergence of a transmodern society, that is, humanely and ecologically sustainable. In the 1980s Western societies entered the axial turn of ultramodernity, entry caused by the global awareness of the environmental emergency caused by human activities (era of the Anthropocene). Cultural creatives who hold postmaterialist values and seem to represent according to sociologists Paul Ray and Sherry Anderson one third of Western population, are driven by an ethical and responsible vision of how we inhabit the Earth. While spirituality and personal improvement are central in their approach, I will present a portrait of this group as an ideal-type of today's spirituality, characterized by an ecosophical consciousness, which aims first at "changing oneself" to then "change the world", in an ethical, social and political project. This portrait would indeed distinguish itself fundamentally from the spiritual researcher "consumer" of beliefs. Based on a rich conceptual framework and a qualitative survey of 19 French-speaking cultural creatives, this research seeks to broaden knowledge about non-religious spirituality but also "reclaim" beliefs behind an alternative discourse that is likely to be important in our Western societies.

KEYWORDS: Secular spirituality, cultural creatives, ultramodernity, ecosophy, unicity, anthropocene.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	i
ABSTRACT.....	ii
TABLE DES MATIÈRES.....	iii
LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX.....	vii
DÉDICACE.....	viii
REMERCIEMENTS.....	ix
INTRODUCTION.....	1
Revue de la littérature.....	2
Objectifs et question de recherche.....	4
Démarche socio-anthropologique.....	5
Plan du mémoire.....	6
CHAPITRE 1 – VIVRE ET CROIRE À L'ÈRE DE L'ULTRAMODERNITÉ.....	8
1. L'ULTRAMODERNITÉ : DÉFINITIONS ET ENJEUX.....	8
1.1. L'ultramodernité : moment et tournant axial de la modernité.....	8
1.1.1. La modernité comme période axiale.....	8
1.1.2. L'ultramodernité comme tournant axial.....	11
1.2. Une sécularisation de la modernité.....	12
1.3. Sécularisation des institutions modernes.....	13
1.3.1. L'institution séculière du travail.....	13
1.3.2. L'institution séculière de la politique.....	15
1.3.3. L'institution séculière de la famille.....	16
1.4. L'ultramodernité religieuse : effets de déclin, de redéfinition, de réaction et d'innovation	17
1.4.1. Approches sociologiques du nouveau paysage religieux.....	17
1.4.2. Crise des postulats modernes et exemples de mutations religieuses.....	18
1.4.3. Logiques d'individualisation et de mondialisation.....	19
2. L'INDIVIDUO-GLOBALISME : NOUVELLE CULTURE RELIGIEUSE DE	
L'ULTRAMODERNITÉ.....	21
2.1. L'émergence d'un nouveau mythe.....	21
2.1.1. Le mythe comme narration individuelle et collective.....	22
2.1.2. Une transition religieuse globale : le mythe de la sagesse primordiale.....	23
2.2. La spiritualité est-elle une nouvelle religion ultramoderne ?.....	25
2.2.1. La religion de la mobilité : origines et diffusion.....	25
2.2.2. Nouvelles institutions du sens.....	26
2.2.3. Un nouvel idéal engage une nouvelle éthique.....	28
2.3. L'avènement de l'individu holistique.....	30
3. LES CRÉATIFS CULTURELS : UNE SOCIÉTÉ ALTERNATIVE CONSCIENTE ET	
RESPONSABLE.....	32
3.1. Portrait des créatifs culturels.....	32
3.1.1. Les études.....	32
3.1.2. Qui sont-ils ?.....	34
3.1.3. Une classe transnationale.....	35

3.2.	Une culture individu-globale : se changer pour changer le monde	36
3.2.1.	Conscience systémique et globale	36
3.2.2.	Le développement psycho-spirituel au cœur de l'action	37
3.2.3.	Une conscience écosophique	39
3.3.	Se changer pour soigner le monde : construire une société alternative durable	40
CHAPITRE 2 – RÉFLEXION CRITIQUE SUR DES TYPOLOGIES DE LA SPIRITUALITÉ CONTEMPORAINE		43
1.	LA NÉBULEUSE MYSTIQUE-ÉSOTÉRIQUE : THÉORIES DU MARCHÉ SPIRITUEL ...	43
1.1.	La nébuleuse mystique-ésotérique : définition.....	43
1.1.1.	Le New Age : nouveau mouvement religieux de la modernité tardive	43
1.1.2.	La nébuleuse mystique-ésotérique de Françoise Champion	44
1.2.	Théories du marché spirituel	46
1.2.1.	Définition et règles implicites du marché des croyances.....	46
1.2.2.	Une conséquence de la généralisation de la société de consommation	47
1.3.	Limites : réduction du profil du chercheur spirituel à celui d'un consommateur	47
1.3.1.	Profil du consommateur spirituel : l'individu hypermoderne	47
1.3.2.	Dépasser la théorie du chercheur spirituel néolibéral.....	49
2.	LA NÉBULEUSE PSYCHO-PHILO-SPIRITUELLE DE NADIA GARNOUSSI	50
2.1.	Un glissement du spirituel au psychologique	50
2.2.	Affirmation d'une philosophie pratique dans la culture	51
2.3.	Apports et limites	52
3.	LA SPIRITUALITÉ SÉCULIÈRE DE RICHARD BERGERON	53
3.1.	Spiritualité laïque vs. séculière.....	54
3.2.	Discours et typologies de la spiritualité.....	55
3.3.	Tridimension de l'humain : le sujet anthropologique.....	57
CHAPITRE 3 – CHOIX MÉTHODOLOGIQUES ET ANALYSE DES ENTREVUES		59
1.	CADRE MÉTHODOLOGIQUE.....	59
1.1	L'ethnographie : une démarche compréhensive.....	59
1.2	Échantillonnage et recrutement.....	60
1.2.1	Échantillonnage.....	60
1.2.2	Procédure de recrutement.....	62
1.3	Méthode de collecte des données : entretiens semi-directifs	63
1.4	Méthode d'analyse et limites de la recherche	64
1.5	Éthique de la recherche et posture du chercheur	65
2.	PORTRAIT DE 19 CRÉATIFS CULTURELS « SPIRITUELS MAIS PAS RELIGIEUX » FRANCOPHONES.....	67
2.1	Profils sociodémographiques.....	67
2.1.1	Caractéristiques sociodémographiques	67
2.1.2	Parcours de formation et profession.....	69
2.1.3	Rapport à la spiritualité	69
2.2	Un discours alternatif : émergence de trois profils de chercheurs	70
2.2.1	Un discours apaisé et holistique	70
2.2.2	Le profil « psycho ».....	71

2.2.3	Le profil « social ».....	73
2.2.4	Le profil « écolo »	73
CHAPITRE 4 – LA SPIRITUALITÉ DES CRÉATIFS CULTURELS : INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS		76
1	UNE DYNAMIQUE ALTERNATIVE	76
1.1	La fin de l’adhésion au récit moderne.....	76
1.1.1	Fin du mythe moderne	76
1.1.2	Tournant ultramoderne et « nouvelle » société transmoderne	78
1.1.3	Une culture de l’agir	80
1.2	Les diverses voies d’une pragmatique de l’action.....	83
1.2.1	La consom’action	83
1.2.2	Formes d’implication et action bénévole	84
1.2.3	Vocation et mission de vie	86
2	EN QUÊTE D’UNICITÉ.....	88
2.1	Inclusion et ouverture	88
2.1.1	Spiritualité versus religion	88
2.2	Flexibilité des croyances et pratiques.....	90
2.2.1	Des religions mais une sagesse (individuo-globale)	90
2.2.2	Un ensemble d’outils	92
2.2.3	Des rituels de présence à soi.....	94
2.3	Synthèse et union.....	95
2.3.1	Réhabiliter le corps : l’ancrage au quotidien	95
2.3.2	Rapport à soi, aux autres, au monde : le cheminement spirituel	96
2.3.2.1	<i>La question anime la quête.....</i>	<i>96</i>
2.3.2.2	<i>La quête d’unicité.....</i>	<i>97</i>
2.3.2.3	<i>L’ouverture à la conscience écosophique</i>	<i>100</i>
3	CONSTRUCTION DE L’OBJET « CONSCIENCE HUMANO-ÉTHIQUE ».....	103
3.1	Retour sur les typologies : premières observations.....	103
3.2	Un processus de rationalisation.....	104
3.2.1	Première étape : la nébuleuse mystique-ésotérique.....	104
3.2.2	Rationalisation du magique	105
3.3	Mise en action d’une conscience humano-éthique	107
3.3.1	Dépasser la conscience « Nouvel Âge »	107
3.3.2	Une voie spirituelle et éthique pour le XXI ^e siècle ?.....	109
CONCLUSION GÉNÉRALE		112
	Synthèse	112
	Émergence d’une culture transmoderne	114
	Apports de la recherche sur les créatifs culturels.....	115
	Posture « imprégnée » et défis futurs.....	116
BIBLIOGRAPHIE		118
ANNEXES		x
	Questionnaire de recrutement	x
	Guide d’entretien	xvii
	Formulaire de consentement.....	xix

Invitation à participer.....	xxii
Certificat d'approbation éthique	xxiii

LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX

Figure 1 : « Périodisation axiale », inspiré de l'article d'Yves Lambert (2000)	10
Figure 2 : « Trois axes individu-globaux », inspiré de Liogier (2012a)	30
Figure 3 : « Trois profils alternatifs de chercheurs spirituels »	70
Tableau 1 : « Spécificités démographiques des participants »	68

À Romain et à Mad

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait pu se faire sans les personnes qui ont accepté de participer à cette recherche. Je remercie du fond du cœur chacune d'entre elles pour leur temps et leur confiance, mais aussi pour la richesse de leurs propos qui a tant contribué à illuminer le chemin...

Je suis extrêmement reconnaissante envers ma directrice, Solange Lefebvre, pour sa présence bienveillante, sa générosité et son soutien au-delà des frontières de l'université. Merci de m'avoir fait confiance, merci pour toutes ces opportunités exaltantes qui ont transformé ces années d'étude en véritable enrichissement personnel.

Je remercie chaleureusement mes professeurs Fabrizio Vecoli, Géraldine Mossière, Jean-Marc Charron et Patrice Brodeur pour m'avoir guidée, encouragée et appuyée tout au long de ces deux années de maîtrise. Je souhaite remercier également le personnel administratif de l'Institut d'études religieuses. Je n'aurais pu trouver un meilleur encadrement.

De tout mon cœur je remercie Romain, qui m'a soutenue quotidiennement, écoutée, conseillée, et apaisée lors de mes (nombreux) moments de doute. Merci pour ton amour et ta délicate patience.

Une infinie reconnaissance à ma mère, inspirante créatrice culturelle, qui a relu attentivement chacun de mes écrits et qui n'a jamais cessé de croire en moi.

À mon frère, Alexis, à mes grands-parents et à mon arrière-grand-mère, merci d'être toujours là.

INTRODUCTION

Depuis les années 1960, selon Yves Lambert, la modernité serait entrée dans son dernier moment axial, c'est-à-dire une époque caractérisée par une intensification de son modèle et particulièrement de deux axes propres à ses fondements : l'axe extensif (mondialisation) et l'axe intensif (réflexivité individuelle)¹. Cette « seconde modernité » aurait aussi vu l'éclosion, d'après Charles Taylor², d'une logique croissante de subjectivisation qui aurait provoqué notamment l'entrée de la modernité occidentale dans le tournant axial de l'ultramodernité, définie par Jean-Paul Willaime³ comme le processus de sécularisation de la modernité, voire de sa démythologisation, dans lequel toutes ses institutions se voient remises en question.

L'institution religieuse n'échappe de ce fait pas à la réflexivité individuelle, autre terme indiquant la subjectivisation, qui semble s'être généralisée à l'ensemble de la société. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il est communément compris aujourd'hui – plutôt qu'admis – que la spiritualité se démarque de la religion. En effet, si la religion n'a pas disparu de l'horizon en Occident comme l'avait prédit la théorie de la sécularisation, elle a toutefois perdu sa légitimité à contrôler la société et les hommes, qui ont pris leur autonomie par rapport aux grands systèmes religieux. Nous assisterions alors, en modernité tardive, à « une tendance générale à l'individualisation et à la subjectivisation des croyances religieuses »⁴ qui se traduisent par l'expression du « croire sans appartenance » ou encore du « bricolage des croyances » (ayant eu un pic notoire pendant la période du *New Age*). Si la spiritualité se comprenait auparavant presque exclusivement au sein d'un système religieux (comme la spiritualité chrétienne), elle se caractérise aussi aujourd'hui par une démarche personnelle et une quête de sens orientée vers une intégration de soi dans le monde. L'accent est avant tout mis sur l'expérience et ainsi nous pouvons appréhender une sorte de « spiritualité à la carte »,

¹ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Ages*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991 cité dans Raphaël Liogier, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?* Paris : Armand Colin, 2012a, p. 13.

² Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Oxford : Oxford University Press, 1992.

³ Jean-Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique : vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon : Olivétan, 2008.

⁴ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 1999.

où les offres sont chaque fois plus nombreuses (théorie du marché spirituel). Reprenant le concept de « nébuleuse », propre à Françoise Champion pour décrire la période du *New Age*, Nadia Garnoussi⁵ évoque cette spiritualité ultramoderne en termes de « nébuleuse psycho-philo-spirituelle » qui rassemblerait un fort intérêt pour la psychologie et la transformation ou réalisation personnelle, mais également une aspiration à une vie éthique et bonne, le tout sur un fond plus traditionnel (spirituel). Il paraît donc exister dans la société actuelle une spiritualité en dehors de toute référence religieuse et qui s’inscrit dans le monde séculier.

Revue de la littérature

Plusieurs sociologues de la religion – tant anglophones que francophones – se sont intéressés à l’étude de cette « nouvelle » spiritualité en proposant des typologies permettant de faciliter la compréhension de ce phénomène complexe. Loin d’opposer totalement spiritualité et religion, Andrew Singleton⁶ nous offre, par exemple, une typologie intéressante et opérationnelle qui décline la spiritualité contemporaine en trois catégories : spiritualité traditionnelle (au sein d’une religion instituée), spiritualité alternative (*New Age*, spiritualités orientales) et spiritualité séculière (athée ou agnostique). Richard Bergeron⁷ offre, quant à lui, une distinction essentielle à l’aube de notre recherche qui est celle entre spiritualité laïque (correspondant à la spiritualité traditionnelle de Singleton) et spiritualité séculière (areligieuse). C'est sur cette dernière que repose notre intérêt principal. D’autres auteurs appréhendent la spiritualité en termes de “nébuleuses” (Françoise Champion⁸, Nadia Garnoussi⁹) pour souligner ses frontières floues. Finalement, les théories du “bricolage spirituel” et du “supermarché de la spiritualité”¹⁰ se recoupent dans le profil du chercheur de sens que toutes les deux dressent. En effet, le supermarché spirituel attirerait des consommateurs (les chercheurs) qui choisissent,

⁵ Nadia Garnoussi, « De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existential : étude sociologique de la "nébuleuse psycho-philo-spirituelle" », Thèse, EPHE, 2007.

⁶ Andrew Singleton, « Contemporary Sociological Approaches to Spirituality », dans *Spirituality Across Disciplines : Research and Practice* de Marian De Souza et al., Cham : Springer International Publishing, 2016, p. 39-50.

⁷ Richard Bergeron, *Revenir à la spiritualité*, Saint-Laurent : Fides, 2002.

⁸ Françoise Champion, « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique », *Archives de sciences sociales des religions* 1.67 (1989) : 155-169.

⁹ Nadia Garnoussi, « Des glissements du spirituel au "psy". Entre quête de sens et quête de santé dans le contexte de la sécularisation avancée », *Archives de sciences sociales des religions* 3.163 (2013) : 63.

¹⁰ Jeremy Carrette et Richard King, *Selling Spirituality : The Silent Takeover of Religion*, Abingdon-on-Thames : Routledge, 2004.

récupèrent et bricolent avec des éléments désormais décontextualisés et qui appartenaient autrefois à une tradition religieuse ou culturelle donnée. Ces éléments seraient assemblés de façon à épouser les intérêts privés des individus en recherche d'amélioration perpétuelle du soi, et ainsi la spiritualité serait perçue comme une pratique syncrétique, approvisionnée par des entrepreneurs, tel un outil sujet à l'appropriation d'individus "aliénés"¹¹. Ce type de comportement qui trahit certaines déviances de la société néolibérale, comme l'hyperconsommation et le culte de l'instantanéité, induirait donc, selon Nicole Aubert et son équipe, la production d'un individu hypermoderne, c'est-à-dire "un individu dominé par le besoin de satisfactions immédiates, intolérant à la frustration"¹² qui cherche à acquérir un mieux-être dans l'ici et maintenant, et donc inscrit sa quête de sens non plus dans une vie de l'au-delà, mais bien dans l'immédiat¹³.

Le présent mémoire s'intéresse au profil opposé. Contrairement à cet individu hypermoderne, davantage caractérisé par une hypertrophie du moi, nous assisterions à l'émergence d'un nouvel individu propre à l'ultramodernité : le créatif culturel. À la fin des années 1980, Paul H. Ray et Sherry R. Anderson – respectivement sociologue et psychologue – commencent une grande enquête sociologique sur la société américaine (valeurs, vision du monde) auprès de 100 000 américains, sur une durée de treize ans. A la suite de leur étude, ils identifient trois groupes socio-culturels bien distincts : les modernistes – animés par le progrès technique, la réussite, l'individualisme, le matérialisme – les traditionalistes – tournés vers le conservatisme culturel et religieux – et les créatifs culturels qui constitueraient un tiers de la population américaine et qui seraient en constante augmentation. Une étude similaire a été menée en France et publiée en 2007 afin d'évaluer la proportion de créatifs culturels dans ce pays¹⁴. Les résultats de cette recherche ont révélé que les créatifs culturels français représentaient, eux aussi, environ un tiers de la population totale. Selon ces deux études, les créatifs culturels représenteraient une "troisième voie"¹⁵, ne se reconnaissant ni dans la tradition ni dans la modernité actuelle (qualifiée d'hypermoderne), et pourraient donc être

¹¹ Graham Harvey, « If "Spiritual But Not Religious" People Are Not Religious What Difference do They Make? », *Journal for the Study of Spirituality* 6.2 (2016) : 132-133.

¹² Nicole Aubert, « L'individu hypermoderne : un individu "dans l'excès" », dans *Dépendances. Paradoxes de notre société ?* de Joyce Aïn, Toulouse : Eres, 2005, p. 66.

¹³ Ibid., p. 64.

¹⁴ Association pour la biodiversité culturelle, *Les créatifs culturels en France*, Gap : Yves Michel, 2007.

¹⁵ Ariane Vitalis, *Les créatifs culturels : l'émergence d'une nouvelle conscience. Regards sur les acteurs d'un changement de société*, Gap : Yves Michel, 2016, p. 13-14.

associés à un nouveau courant de la société occidentale. Ils partageraient encore une conscience globale et des valeurs postmatérialistes telles que l'écologie, la sobriété, l'ouverture aux valeurs féminines (écoute, empathie, coopération, etc.), la spiritualité, le développement personnel, l'introspection et l'implication sociale et citoyenne¹⁶. "Se changer soi pour changer le monde" deviendrait l'emblème d'une culture alternative à celle de l'hypermodernité, qui chercherait dans la spiritualité un moyen de réenchanter le monde et d'y agir en toute conscience. Ce nouveau groupe socio-culturel serait le reflet d'un changement qui s'opérerait en profondeur dans notre société et éventuellement annonciateur d'une culture « transmoderne », que nous définirons comme l'ensemble des éléments accompagnant de façon soutenable (humainement et écologiquement) et circulaire un changement de paradigme permettant de créer une société basée sur la qualité plutôt que sur la quantité, et qui de ce fait dépasserait la logique d'organisation moderne. Cette nouvelle façon de vivre consciemment le monde questionne et suscite notre intérêt.

Objectifs et question de recherche

Notre travail vise à situer le groupe des créatifs culturels et leur spiritualité non-religieuse dans le contexte de la construction d'une société alternative et durable. Dans un premier temps, il importe de proposer une réflexion sur l'état actuel de la modernité (ultramodernité). Dans un second temps, en nous appuyant sur les typologies développées par trois sociologues de la religion (Françoise Champion, Nadia Garnoussi et Richard Bergeron) depuis les vingt dernières années et l'étude qualitative de dix-neuf personnes d'âges divers considérant poursuivre une quête spirituelle non-religieuse, nous nous intéresserons à une nouvelle catégorie de chercheurs spirituels qui correspondrait au profil des créatifs culturels. Nous faisons donc l'hypothèse que contrairement au profil du chercheur spirituel centré sur une quête immédiate du soi (correspondant à l'individu hypermoderne) qui tend à dominer la sociologie de la religion depuis ces vingt dernières années, émergerait au contraire un nouveau profil de chercheur qui s'engage dans le monde grâce à une vision éthique et à un projet social. L'analyse des données résultant de notre étude qualitative nous donnera l'occasion de présenter un outil sociologique plus adapté pour décrire la quête de sens de certains de ces individus

¹⁶ Idem.

n'inscrivant leur spiritualité ni dans une « nébuleuse mystique-ésotérique » ni dans une « nébuleuse psycho-philo-spirituelle ».

Démarche socio-anthropologique

Notre démarche se situe dans une perspective socio-anthropologique, née de la crise de la modernité et de la volonté d'en étudier les mouvances¹⁷, et adoptée ici pour son rapport à la contemporanéité, « dans ses continuités et ses mutations »¹⁸, ainsi que pour sa méthode ethnographique. En effet, un des enjeux de notre recherche est d'explorer un discours en construction, donc relativement récent et mouvant, au sein de notre société (soit difficile à saisir). En réunissant le global avec le local, la socio-anthropologie invite à considérer les récits individuels à la lumière des discours culturels et sociaux sous-jacents dans notre société, pouvant être considérés plus implicitement comme des mythes inconscients qui façonnent notre réalité sociale et influencent la façon dont les individus font sens de leur existence¹⁹. En saisissant la complexité des faits sociaux qui forment à l'échelle globale une totalité (culture alternative, renouveau spirituel), cette perspective permet donc d'expliquer aussi ces faits sociaux à une échelle locale (créatifs culturels). Il s'agit donc ici de réunir culture et vie sociale afin de créer un portrait plus réel de nos sociétés contemporaines et d'établir un nouveau profil de chercheur de sens.

Ce mémoire repose donc en partie sur une étude qualitative auprès de dix-neuf créatifs culturels se considérant « spirituels, mais pas religieux ». Un des indicateurs d'appartenance de ce groupe étant l'intérêt développé pour le développement psycho-spirituel (ne s'inscrivant pas pour la majorité dans une tradition religieuse²⁰), il nous a semblé essentiel d'intégrer cette variable pour comprendre la quête de sens de ces individus, qui reflète aussi une tendance grandissante au sein des sociétés occidentales. Nous avons donc pu comprendre, grâce aux entretiens semi-dirigés réalisés auprès de ces individus, comment la spiritualité pouvait être

¹⁷ Pierre Bouvier, « L'objet de la socio-anthropologie : crise, déstructuration, recomposition, perdurance », *Socio-anthropologie* 1 (1997).

¹⁸ *Socio-anthropologie.revues.org*, OpenEdition Books, Web.

¹⁹ Sara James, *Making a Living, Making a Life : Work, Meaning and Self-Identity*, Jersey : Taylor and Francis, 2017, p. 7.

²⁰ Dans l'étude française (Association pour la biodiversité culturelle, Op. cit.), 17% des créatifs culturels se considèrent « comme une personne en quête de spiritualité » sans être liée à une religion ou « à un itinéraire déjà institutionnalisé » (vs 6% de la population totale) et pour 46% d'entre eux des valeurs éthiques sont plus importantes que des croyances religieuses (vs 28%).

envisagée comme une philosophie de vie guidant les actions de chacun vers un mode de vie plus écologique et éthique. La découverte sans doute la plus intéressante, et qui méritera d'être développée dans des recherches ultérieures, est ce déplacement de la spiritualité à la conscience, à l'œuvre dans le discours même des interrogés, et qui paraît indiquer l'approfondissement de la sécularité du sens de la vie.

Plan du mémoire

Le premier chapitre de ce mémoire élabore le cadre conceptuel permettant de saisir le contexte dans lequel se situe la recherche, en définissant ce qu'est l'ultramodernité puis en expliquant les caractéristiques de la religiosité ultramoderne (mythe de l'individuo-globalisme) avant de dresser le portrait des créatifs culturels, dont les pratiques et valeurs jetteraient les bases d'une société « circulaire » et responsable.

Le deuxième chapitre repose sur une discussion critique des trois typologies élaborées par des sociologues de la religion et déjà mentionnées (Champion, Garnoussi, Bergeron), présentant à la fois leur apport et leur limite pour la compréhension de la spiritualité non-religieuse contemporaine. Le troisième chapitre présente le cadre méthodologique de l'étude, c'est-à-dire les éléments ethnographiques qui ont délimité la recherche : méthodes de recrutement, de collecte de données, d'analyse, posture du chercheur, etc. Ce chapitre présente également les profils sociodémographiques des répondants ainsi qu'un schéma représentatif de leur discours alternatif, composé de trois profils de chercheurs spirituels distincts (profil « psycho », profil « social » et profil « écolo »).

Enfin, le quatrième chapitre complète l'analyse et l'interprétation des données, réparties en trois grandes thématiques. L'analyse du discours permet de dresser, en effet, le portrait d'une dynamique alternative et engagée (1), qui chercherait dans la spiritualité une quête d'unicité (2), c'est-à-dire une totalité de l'être composé de ses trois constituantes que sont le soi, l'altérité et l'environnement, constituantes identifiées à travers le schéma représentatif de ce discours alternatif et des trois profils émergents (chapitre 3). Finalement, après avoir effectué un retour sur les typologies présentées dans le chapitre 2, nous proposerons un nouvel outil sociologique – la « conscience humano-éthique » - afin de définir de façon plus adaptée la

quête de sens de nos plus jeunes répondants (les plus engagés aussi), ne pouvant être catégorisés dans aucune des typologies mentionnées plus haut.

Chapitre 1 – Vivre et croire à l'ère de l'ultramodernité

1. L'ultramodernité : définitions et enjeux

À la fin des années 1960 apparaît un courant de pensée attestant la rupture avec les traditions idéologiques de la modernité. Le courant postmoderne (Lyotard, Maffesoli, Habermas) ouvre le champ à la conception d'une éventuelle sortie de la modernité en Occident en affirmant sa posture critique vis-à-vis de celle-ci²¹. Rejetant cette idée de rupture, un autre courant se dessine misant davantage sur une continuité de la modernité (Giddens, Beck), cette dernière se traduisant certes dans des transformations sociales et culturelles majeures, mais ne rompant pas toutefois avec le paradigme moderne²². Signe de ces incertitudes quant à l'appellation de cette « deuxième modernité », de multiples termes apparaissent dans la littérature faisant de la modernité un objet d'étude multidisciplinaire à part entière : modernité haute, avancée, tardive, réflexive, liquide, fluide, ou encore hypermodernité (prise soit dans le sens de modernité réflexive soit dans le sens d'un excès de la modernité), surmodernité, transmodernité, etc. À la suite des travaux des sociologues français Jean-Paul Willaime et Yves Lambert, nous adopterons le terme d'ultramodernité, que nous ferons l'effort de définir et de montrer l'intérêt pour comprendre le monde contemporain et ses mutations.

1.1. L'ultramodernité : moment et tournant axial de la modernité

1.1.1. La modernité comme période axiale

Lors de l'élaboration d'un livre de sociologie comparée des religions²³, Yves Lambert élabore sa théorie sur la modernité comme tournant et période axiale²⁴. Il s'inspire des travaux de Jaspers²⁵, Bellah²⁶ et Eisenstadt²⁷ sur l'âge axial, qui indiquent une périodisation de

²¹ Claude Tapia, « Modernité, postmodernité, hypermodernité », *Connexions* 1.97 (2012) : 16-17.

²² Yves Bonny, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?* Paris : Armand Colin, 2004.

²³ Yves Lambert, *La naissance des religions, de la préhistoire aux religions universalistes*, Paris : Armand Colin, 2007.

²⁴ Cette partie reprend et approfondit l'article d'Yves Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité : Une analyse en terme de "tournant axial" », *Archives de sciences sociales des religions* 45.109 (2000) : 87-116.

²⁵ Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Paris : Flammarion, 1999.

²⁶ Robert Bellah, *Beyond Belief : Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York : Harper and Row, 1976.

l'histoire selon l'évolution des techniques, régimes politiques, religions et conceptions du monde produisant de ce fait un système particulier dominant – un paradigme – pendant plusieurs siècles ou millénaires avant d'être remis en question, redéfinis, remplacés ou intégrés à un nouveau système. Ce moment critique de transition d'une période axiale – qui suppose un « nouveau régime du symbolique »²⁸ - à une autre période est nommé « tournant axial ». Lambert met en garde contre toute tentative d'évolutionnisme, réduisant l'histoire à un simple processus linéaire²⁹. Au contraire, lors de ces remises en question et de ces refontes majeures d'un système à l'autre, chaque tournant contient en même temps plusieurs processus distincts « de déclin, d'adaptation, de redéfinition, d'innovation, de réaction conservatrice [et] de résurgence »³⁰ qui s'avèrent « longs, complexes et diversifiés, faits de ruptures, mais aussi de continuité »³¹.

Le sociologue considère, donc, la modernité à la fois comme un tournant axial et comme une période axiale, résultat de ce tournant décisif majeur et caractérisé par l'apparition de plusieurs grands traits comme la rationalisation, la science et la technique modernes, l'émergence des masses sur la scène historique, l'individualisation, la différenciation fonctionnelle, le développement de l'économie et la mondialisation. Dans chaque période axiale existeraient plusieurs moments axiaux, soit des phases décisives au sein desquelles il y aurait « un effondrement global de l'ordre des choses établi, incluant le système politique, l'ordre social de la vie quotidienne et les systèmes de croyances [ainsi qu'] un renouveau spirituel majeur »³². Yves Lambert propose quatre moments axiaux principaux dans l'évolution historique de la période moderne, illustrés dans le schéma ci-dessous que nous avons constitué en nous inspirant librement de son article. Dans cette première figure, les deux périodes axiales présentées (Lambert ne parle que de celle moderne et de ses quatre moments axiaux) nous sont apparues sous forme de vagues, entrecroisées par ce tournant axial que serait l'ultramodernité.

²⁷ Shmuel Eisenstadt, *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany : New York Press, 1986.

²⁸ Yves Lambert (2008), Op. cit., p. 5.

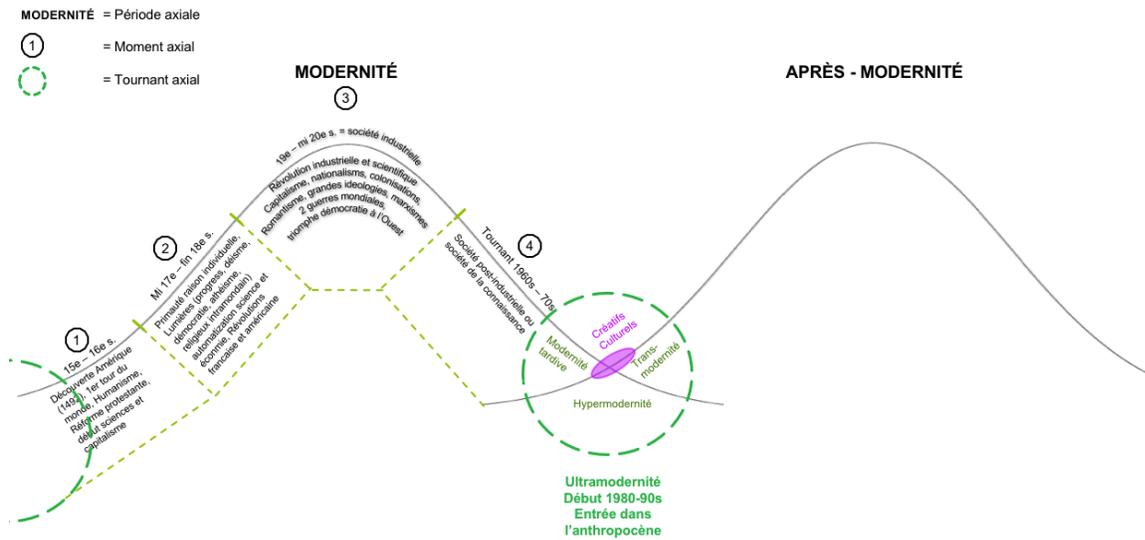
²⁹ Yves Lambert (2004), Op. cit., p. 20.

³⁰ Yves Lambert (2000), Op. cit., p. 3.

³¹ Ibid., p. 5.

³² Arpad Szakolczai et Laszlo Füstös, « Value Systems in Axial Moment : A Comparative Analysis of 24 European Countries », *EUI Working Paper 8.96*, Florence : European University Institute, 1996, cité dans l'article d'Yves Lambert (2000).

Figure 1 : « Périodisation axiale », inspiré de l'article d'Yves Lambert (2000)



Lambert définit donc quatre moments axiaux qui auraient permis de construire progressivement, depuis le XIVe siècle le paradigme de la modernité. Nous nous attarderons principalement sur la dernière phase que l'auteur identifie par le tournant des années 1960-1970 et le début de la société post-industrielle en Occident, caractérisée entre autres par la révolution informatique et communicationnelle, la prédominance du secteur tertiaire, la fin des décolonisations, la libéralisation des mœurs, la relativisation des idéologies et du progrès, l'effondrement du communisme, la société de consommation, les grands mouvements sociaux (féminisme, écologisme, etc.) et la mondialisation. Rejetant la théorie postmoderne de sortie de la modernité, l'auteur adopte la conception de Giddens qui voit ce moment comme une période où « les conséquences de la modernité se radicalisent et s'universalisent plus qu'avant »³³, notamment à cause de la remise en question des métarécits modernes et de ses grandes idéologies séculières (marxisme, positivisme, communisme, fascisme), mais également de la relativisation de la religion engendrée par le phénomène croissant de la mondialisation. Ce quatrième moment de la modernité pourrait être qualifié par ce que les sociologues et philosophes ont nommé sous différents termes : la modernité haute, avancée, tardive ou encore réflexive.

³³ Anthony Giddens, Op. cit., p. 3, cite dans l'article d'Yves Lambert (2000).

1.1.2. L'ultramodernité comme tournant axial

Yves Lambert considère cette phase de radicalisation et de généralisation de la modernité comme celle de l'ultramodernité. Pour l'auteur, l'ultramodernité constituerait en réalité le dernier moment axial de la période moderne (celui de la société post-industrielle). Bien que l'ultramodernité prenne origine en ce moment spécifique, nous contestons cette conception et comprenons l'ultramodernité comme *tournant axial uniquement*, à la jonction entre la modernité et une possible « après-modernité ». Nous la faisons débiter à partir des années 1980-1990, avec la prise de conscience écologique (résultant d'une série d'événements marquants comme le Rapport Meadows du Club de Rome en 1970, la Conférence de Stockholm en 1972, les chocs pétroliers de 1973 et 1979, ainsi que de nombreuses marées noires, l'entrée du terme « développement durable » à l'ONU en 1987, etc.) et l'entrée dans l'ère de l'anthropocène³⁴, correspondant au discours sur la société du risque popularisé par Ulrich Beck³⁵ et sur l'importance du principe responsabilité de Hans Jonas³⁶.

La possibilité de l'autodestruction de l'humanité et de la planète, ayant déjà débuté au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, nous aurait donc fait entrer dans un nouveau tournant axial permanent marqué par un sentiment de flou où tout serait finalement possible : « un tournant axial est un fondu-enchaîné, où les formes anciennes coexistent longtemps et s'interpénètrent avec les formes nouvelles »³⁷. Nous avons tenu à représenter cette possibilité pour plusieurs directions sociétales de coexister dans la figure 1. Ainsi, si la modernité réflexive est toujours bien présente au sein du tournant ultramoderne, la posture postmoderne (comprise dans un sens déconstructiviste) l'est tout autant ainsi que celle de l'hypermodernité (excès de la modernité, néolibéralisme) et de la transmodernité, représentant probablement l'aspect innovant de ce tournant, incarné selon notre hypothèse par les créatifs culturels. Dans la perspective où « l'idée de finitude du projet moderne fait son chemin dans la perspective de s'orienter vers une nouvelle alliance avec la nature »³⁸, la transmodernité serait comprise

³⁴ Nous reviendrons sur ce concept plus tard.

³⁵ Ulrich Beck, *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité*, Paris : Aubier, 2001.

³⁶ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Anjou : CEC, 2007.

³⁷ Yves Lambert (2000), Op. cit., p. 7.

³⁸ Jean Corneloup, « La forme transmoderne des pratiques récréatives de nature », *Développement durable et territoires* 2.3 (2011) : 3.

comme un moment allant au-delà de la modernité tardive grâce à des innovations sociales et politiques visant non seulement à intégrer le principe de précaution dans le processus de décision étatique, mais également à redéfinir ou même remplacer les structures actuelles en place.

1.2. Une sécularisation de la modernité

Bien que ce soit Jean-Paul Willaime qui ait introduit la notion d'ultramodernité, nous avons choisi d'exposer tout d'abord la théorie d'Yves Lambert afin de montrer l'ampleur du processus de l'ultramodernité tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire comme un tournant axial jouant à la fois entre mutations et continuité de la modernité. Cela étant, afin de bien comprendre le concept, il convient de revenir sur la définition de Willaime qui l'introduit dès les années 1990.

Pour Willaime, l'ultramodernité représenterait la fin du mythe moderne, c'est-à-dire le désenchantement de la modernité elle-même ou encore sa sécularisation. Comme radicalisation et généralisation des conséquences de la modernité – ce que nous avons vu précédemment avec Yves Lambert – l'ultramodernité représenterait l'intensification des effets sociaux de la réflexivité, qui généraliserait le questionnement critique à tous les domaines, et de l'individualisation, qui questionnerait chaque régulation collective. Nous assisterions donc à une « démythologisation de la modernité [qui tendrait] à relativiser ses propres utopies »³⁹, et ouvrirait une nouvelle configuration socioculturelle caractérisée par « le changement plus l'incertitude »⁴⁰ (relativisation des cadres nationaux et de la souveraineté politique), mais relativiserait aussi les dimensions transnationales des échanges de biens et de savoirs ainsi que l'affirmation des droits de l'homme. Cette configuration de la société-monde ultramoderne s'opposerait, selon Willaime, aux logiques de certitude et aux dimensions nationales modernes.

L'auteur théorise donc l'ultramodernité comme un processus, une refonte de la structure englobante de notre monde occidental moderne qui s'était alors fondé sur le même schéma structurel et organisationnel que la société traditionnelle. Ainsi, si la sécularisation fut dans un premier temps un transfert de tutelle d'autorités religieuses à des autorités séculières⁴¹, dans différentes sphères d'activités, tout en gardant la même structure hiérarchique pyramidale,

³⁹ Jean-Paul Willaime, Op. cit., p. 16.

⁴⁰ Ibid., p. 17.

⁴¹ Ibid., p. 19.

mais sous une forme sécularisée, l'ultramodernité – par sa logique d'incertitude – viendrait ébranler la structure même des institutions modernes. Alors que dans la société post-industrielle (ou société de la connaissance), l'information ne pourrait, semble-t-il, circuler que dans une structure horizontale ou circulaire, c'est-à-dire en réseaux, la structure pyramidale deviendrait dans ce mode d'organisation problématique⁴².

1.3. Sécularisation des institutions modernes

Afin d'illustrer les changements structurels engendrés par l'ultramodernité, Jean-Paul Willaime propose plusieurs exemples d'institutions qui présentent des évolutions de ce type, sans pour autant illustrer avec des cas concrets les transformations en cours. C'est ce que nous prétendons faire ici, sans ambition d'exhaustivité, en choisissant trois institutions de la modernité : le travail, la politique et la famille.

1.3.1. L'institution séculière du travail

Le premier processus de sécularisation aurait permis, selon l'auteur, de nous faire passer du travail comme devoir religieux au travail comme devoir séculier. En réalité, ce seraient les motivations plus que la conception du travail qui auraient changé dans la modernité. S'il fallait auparavant réussir son existence dans l'au-delà, dans la période moderne il a fallu plutôt considérer la réussite de son existence dans ce monde-ci, soit « le passage du salut céleste au salut terrestre »⁴³ propulsant le matérialisme au premier plan dans la vie de l'homme moderne. Cependant, nous assisterions aujourd'hui à une seconde sécularisation du travail qui, sous l'impulsion ultramoderne, remettrait en cause l'idée même du travail comme vocation, celui-ci ne devenant plus essentiel à l'accomplissement de soi⁴⁴, comme l'ont attesté notamment les études d'Inglehart⁴⁵ sur le passage des valeurs matérialistes à postmatérialistes.

⁴² Marc Luickx Ghisi, « Knowledge Society: Entering a Post Capitalist Era? », *Creative and Knowledge Society* 4.1 (2014) : 15.

⁴³ Jean-Paul Willaime, Op. cit., p. 20.

⁴⁴ Ibid., p. 21.

⁴⁵ Parmi celles-ci on retrouve : Ronald Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, New Jersey : Princeton University Press, 1977; *La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées*, Paris : Economica, 1993; *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, New Jersey : Princeton University Press, 1997.

L'hypothèse de ce dernier serait qu'en des temps de prospérité économique et de sécurité, les valeurs tendraient à basculer vers des intérêts grandissants pour le bien-être individuel, des expériences enrichissantes, une qualité de vie (plutôt qu'un enrichissement matériel illimité), une tolérance pour la diversité ainsi qu'un intérêt renouvelé pour les questions spirituelles et philosophiques. Cette révolution silencieuse, débutée avec la génération de l'après-guerre, se diffuserait alors dans la société occidentale et imposerait un changement culturel qui tendrait à se répercuter dans les institutions modernes. Ainsi, dans l'institution qui nous intéresse ici, la valeur même du travail serait en péril puisque les habitants des sociétés industrielles avancées auraient moins tendance à chercher des satisfactions matérielles qu'une réalisation et des expressions personnelles. De plus, comme l'atteste l'économiste Daniel Cohen, si le capitalisme du XXe siècle reposait sur la figure centrale de la grande firme industrielle dont l'outil principal était la matière première à extraire, avec le capitalisme du XXIe siècle on assisterait à l'accroissement d'une société de services dans laquelle « la matière travaillée par l'homme est l'homme lui-même »⁴⁶. De ce fait, dans la société post-industrielle contemporaine, appelée dans un premier temps « société de la connaissance » puis « société de l'information », l'étape de la conception et de l'innovation (résultant d'une connaissance humaine) deviendrait centrale et reposerait essentiellement sur la créativité considérée comme ressource primaire. Ainsi, cette nouvelle économie rendrait possible l'émergence de la question du sens au travail. En effet, Arnaud Riou dans son livre *Les nouveaux sages ou comment nous réenchantons le monde* (2017) constate une évolution du travail depuis ces dernières décennies et propose que longtemps après avoir quitté l'ère du devoir classique de la révolution industrielle, nous serions aujourd'hui dans une ère du sens, marquée par une recherche de qualité et de respect envers la planète, nos relations et nous-mêmes⁴⁷.

La recherche du sens dans le travail-vocation est devenue ces derniers temps une préoccupation sociale bien présente dans le débat public comme l'atteste l'abondance d'articles dédiés au sujet dans les médias (journaux, magazines) et livres destinés au grand public. Cette préoccupation concernerait principalement des personnes issues de la génération Y qui auraient aujourd'hui entre 38 et 23 ans, et qui constitueraient déjà une part importante de la force active de nos sociétés. En France, les médias *Le Monde* et *L'Express* offrent sur leur site Internet des

⁴⁶ Daniel Cohen, *Trois leçons sur la société post-industrielle*, Paris : Éditions du Seuil, 2006, p. 12.

⁴⁷ Arnaud Riou, *Les nouveaux sages ou comment nous réenchantons le monde*, Lonrai : Solar, 2017, p. 30-31.

sections entières sur le sens au travail (« Redonner du sens au travail », *L'Express Emploi*⁴⁸) avec des articles tels que « Comment décrocher un job qui a du sens ? »⁴⁹, « Quête de sens au travail : des métiers en mutation »⁵⁰ (*L'Express*), « Les étudiants bac+5 à la recherche de bac+sens »⁵¹ (*Le Monde*).

Cette recherche de sens concret engendrerait l'émergence d'un groupe que Sara James nomme dans son livre publié en 2017 « *the maker culture* », dont les membres chercheraient à appliquer des compétences pratiques et « réelles » afin de développer des produits issus des nouvelles technologies tout en retournant aussi à des métiers manuels d'artisanat (ébénisterie, boulanger, agriculteur, etc.) valorisant la qualité du résultat et des relations humaines. Cette « *maker culture* » semblerait s'inscrire dans un mouvement anticonsumériste⁵² voire plus largement dans un mode alternatif.

1.3.2. L'institution séculière de la politique

De la même façon que le travail, pendant l'élaboration progressive du paradigme moderne accompagné de son processus de sécularisation, le salut céleste assuré par la religion s'est mué en salut terrestre administré par le politique⁵³. Cependant, durant la phase réflexive de la modernité elle-même, toute forme d'autorité – tant religieuse que politique – s'est trouvée mise à mal par les incertitudes liées à la fin des métarécits et grandes idéologies séculières. Marcel Gauchet affirme que si la croyance religieuse est en train de cesser d'être politique, la croyance politique cesse d'être religieuse et s'émancipe dès lors de son cadre initial qui contraignait la société à la même représentation exercée par le modèle sacré⁵⁴. Aujourd'hui, le pouvoir de l'État-nation est relativisé face à la globalisation économique et médiatique et les logiques de gouvernement sont peu à peu destituées face à l'émergence de logiques de gouvernance « marquées par des formes plus négociées et pluralisées d'exercice des

⁴⁸ Rubrique « Redonner du sens au travail », *L'express.fr*, L'Express.

⁴⁹ Laurence Estival, « Comment décrocher un job qui a du sens ? », *L'express.fr*, L'Express, 2014.

⁵⁰ Christophe Duteil et Mariana Losada, « Quête de sens au travail : des métiers en mutation », *L'express.fr*, L'Express, 2012.

⁵¹ Pascal Galinier, « Les étudiants bac+5 à la recherche de bac+sens », *Lemonde.fr*, Le Monde, 2018.

⁵² Sara James, Op. cit., p. 86.

⁵³ Jean-Paul Willaime, Op. cit., p. 21.

⁵⁴ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris : Gallimard, 2002, p. 108 cité par Jean-Paul Willaime, Op. cit., p. 21.

pouvoirs »⁵⁵. En effet, Corneloup constate une montée en puissance de la démocratie d'opinion plaçant l'espace public⁵⁶ – et par là même conférant un rôle essentiel à la société civile comme défenseuse des principes de solidarité et de responsabilité⁵⁷ – au cœur des débats politiques. Cette démocratie dialogique, reflet d'une gouvernance en mouvement, tente d'impulser de nouveaux régimes d'action qui placent la pragmatique de l'action au centre de leurs injonctions politiques. L'influence de certaines ONGs nationales et transnationales ainsi que les nombreux forums de discussion sur Internet témoignent par exemple de la pression que ces organisations peuvent exercer sur les États ou sur la politique économique internationale⁵⁸.

1.3.3. L'institution séculière de la famille

Enfin, concernant la sécularisation de la famille, Willaime précise que « la société industrielle a été porteuse d'un modèle traditionnel de la famille nucléaire et d'un partage sexuel des rôles qui était en continuité avec la vision religieuse dominante »⁵⁹ et qui a persisté globalement jusqu'à la libéralisation des mœurs des années 1960, où l'on assiste depuis lors à un changement progressif au sein de la famille. Du modèle traditionnel fragmenté, de nouvelles formes de ménages tels que l'union libre, le célibat, les familles monoparentales, les familles recomposées, les familles homoparentales (légalisation du mariage homosexuel), etc. ont pu émerger et se normaliser. En effet, on constate un éclatement de la relation conjugale en une multiplicité de modèles existentiels comme le démariage, la désinstitutionnalisation ou encore un sens renouvelé de l'engagement⁶⁰. Mais ce qui a véritablement changé dans le mariage contemporain, c'est qu'il est désormais caractérisé par une expérience de construction personnelle du moi, soit une construction existentielle⁶¹. En cela, le mariage ultramoderne correspond à la « relation pure » de Giddens, soit celle de deux êtres autonomes et dégagés des déterminismes sociaux, s'engageant dans une relation presque contractuelle fondée sur la

⁵⁵ Jean-Paul Willaime, Op. cit., p. 22.

⁵⁶ Jean Corneloup, Op. cit., p. 5.

⁵⁷ Xavier Ricard, « La société civile laboratoire d'alternatives », *Revue Projet* 5.324-325 (2011) : 104.

⁵⁸ Michaël Biziou, « De la société civile à la société civile mondiale », *Cités* 1.17 (2004) : 16.

⁵⁹ Jean-Paul Willaime, Op. cit., p. 24.

⁶⁰ Daniel Dagenais, « Signification des transformations contemporaines de la famille », dans *La famille moderne : la signification des transformations contemporaines de la famille*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2000, §88.

⁶¹ Ibid., §94-95.

réciprocité, la confiance, et l'égalité. Constamment révisable par rapport à son récit biographique personnel, cette relation est donc elle aussi réflexive⁶².

1.4. L'ultramodernité religieuse : effets de déclin, de redéfinition, de réaction et d'innovation

1.4.1. Approches sociologiques du nouveau paysage religieux

Alors que la sécularisation a longtemps défini le paradigme de la sociologie des religions, ce concept a montré ses ambiguïtés et limites dès les années 1960. Ainsi, de la même manière que la modernité ne peut être conçue comme un mouvement homogène unilatéral, l'objet sociologique de la religion et sa construction n'échappent pas au processus changeant et contextuel d'évolution sociale et culturelle⁶³. Ainsi, de ces rapports complexes entre religion et modernité, Danièle Hervieu-Léger opte pour le terme de « modernités religieuses multiples »⁶⁴. Un constat général parmi les sociologues atteste cependant du changement radical du statut de la religion dans la société occidentale du fait de la modernité. Est-ce bien pourtant une sortie de la religion dont il s'agit ?

Plusieurs processus traversent la modernité tardive. Nadia Garnoussi en rappelle trois : la désinstitutionnalisation du croire, le développement de nouveaux mouvements religieux dans la société sécularisée et l'affirmation d'un modèle de spiritualité basé sur des logiques poussées d'individualisation et de subjectivisation (type *New Age*)⁶⁵. En Europe, les grandes enquêtes sur les valeurs menées par Yves Lambert (1981, 1990, 1999) permettent d'identifier trois tendances : une poursuite de la sortie de la religion, un ressaisissement interne chez les chrétiens et le développement d'une religiosité sans appartenance (le *believing without belonging* de Grace Davie)⁶⁶. Dans *Le pèlerin et le converti*, Danièle Hervieu-Léger souligne que dans la phase actuelle de la modernité, elle-même « désutopisée » selon l'expression de Jean Baubérot, la mutation contemporaine du religieux et l'émergence de recompositions du

⁶² Xavier Molénat, « La famille bouleversée ? Une contre-enquête », *Sciences humaines* 154 (2004) : 3.

⁶³ Nadia Garnoussi (2007), Op. cit., p. 17.

⁶⁴ Danièle Hervieu-Léger, « Une sociologie des "modernités religieuses multiples" ? », *Social Compass* 3.50 (2003) : 287- 295.

⁶⁵ Nadia Garnoussi (2007), Op. cit., p. 18.

⁶⁶ Yves Lambert, « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue Française de Sociologie* 2.45 (2004) : 319 cité par Jean-Paul Willaime, Op. cit., p. 27.

croire favorisent l'apparition de figures valorisant l'expérience individuelle et l'affect telles que le « pèlerin » et le « converti », nous éloignant de ce fait du « paroissien », c'est-à-dire des grandes institutions religieuses⁶⁷. De plus, la différenciation fonctionnelle des sociétés occidentales, poussant davantage la religion institutionnelle (chrétienne) à se soustraire de son influence au sein de la société, invite au pluralisme des valeurs et croyances ainsi qu'à la relativisation de toute forme de vérité religieuse imposée⁶⁸. L'individualisation et la subjectivisation viennent renforcer ce processus de désaffiliation du croire. De cette façon, chacun est libre de « bricoler », de choisir sa propre identité religieuse, si tel besoin est. Car comme le souligne Willaime,

le passage de la religion par héritage à la religion par choix [démontre] la fin de la christianitude, c'est-à-dire la fin du christianisme comme culture englobante de la société, même sous sa forme sécularisée, et l'évolution vers un christianisme comme sous-culture particulière dans une société globale⁶⁹.

Dans l'enquête récente de Sarah Wilkins-Laflamme sur les sociétés occidentales caractérisées par un processus de sécularisation (très) avancé, on trouve une polarisation plus marquée entre les « religieux affiliés » et les « non-religieux » (les « *nones* »). En effet, elle remarque qu'en présence d'un large groupe libéral séculier, les groupes religieux plus « fervents » seraient moins nombreux et tendraient à représenter des « niches » ou des sous-cultures⁷⁰. Ces cadres communautaires, minoritaires, permettraient ainsi d'agir comme une ressource symbolique dans une société sécularisée et pluraliste.

1.4.2. Crise des postulats modernes et exemples de mutations religieuses

Alors que l'ultramodernité est marquée par une sorte de relativisme général et de réflexivité poussée (remise en question des métarécits), par une exacerbation du processus d'individualisation, elle montre aussi de nouvelles caractéristiques religieuses telles qu'un recentrement sur le monde, une dé-soteriologisation, un rapprochement du divin en l'humain,

⁶⁷ Danièle Hervieu-Léger (1999), Op. cit..

⁶⁸ Jean-Paul Willaime, Op. cit., p. 29.

⁶⁹ Ibid., p. 31.

⁷⁰ Sarah Wilkins-Laflamme, « Secularization and the Wider Gap in Values and Personal Religiosity Between the Religious and Nonreligious », *Journal for the Scientific Study of Religion* 4.55 (2016) : 720.

une auto-spiritualité et de la para-scientificité⁷¹. Ces dernières naîtraient, selon Lambert, de la crise de postulats modernes et des effets de déclin, d'innovation, de réaction conservatrice ou d'innovation que celle-ci provoquerait sur la religion.

En effet, deux traits spécifiques de la modernité auraient permis ce renversement intramondain : l'avènement de la technoscience comme conception et explication du monde et le développement de l'économie capitaliste. En améliorant considérablement les conditions de vie, la science aurait permis de penser le bonheur ici-bas et non plus dans un au-delà. Puisque le salut comme bonheur et réussite est donc à trouver au sein même de l'existence humaine, cela favoriserait l'expansion d'activités (différenciées du religieux seul) centrées sur des préoccupations terrestres et ainsi agirait en faveur de la dissémination dans la société d'une mentalité matérialiste. Poussant le matérialisme à l'extrême et niant toute forme de transcendance ou intervention divine, la prédominance de la pensée scientifique pourrait avoir créé de l'athéisme. Cependant, celle-ci aurait également permis le développement de réactions fondamentalistes (créationnisme) ou encore de nouvelles visions de l'existence axées sur la réussite en ce monde, comme la plupart des spiritualités alternatives ou encore des millénarismes dans un autre registre. De l'autre côté, la vision parfois froide et distante du matérialisme ou du scientisme a favorisé la résurgence d'un besoin de re-spiritualiser sa vie, comme l'on remarque dans l'effervescence des nébuleuses *New Age* ou encore de la réinterprétation des religions institutionnelles avec des préoccupations se cadrant sur cette conception mondanéiste. Enfin, dans un dernier exemple, la rationalité poussée à l'extrême qui accompagne ces divers aspects de la modernité, contribue à la résurgence de courants plaçant l'affect au premier plan de l'adhésion à la foi (pentecôtisme, charismatisme, évangélisme, etc.).

1.4.3. Logiques d'individualisation et de mondialisation

Deux aspects de la modernité qui se trouvent radicalisés dans le tournant axial de l'ultramodernité sont l'individualisation et la globalisation. Selon Charles Taylor, nous aurions pris depuis quelques décennies un virage à quatre-vingt-dix degrés, s'appelant le tournant subjectif⁷². En effet, nous serions passés d'une *life-as* (selon des rôles, devoirs et obligations

⁷¹ La présente partie s'articule autour de Yves Lambert (2000), Op. cit., p. 13-18.

⁷² Charles Taylor, Op. cit., p. 26.

extérieurs et objectifs) à une *subjective-life* (axée sur sa propre subjectivité et sa façon d'expérimenter soi-même le monde)⁷³, fondée sur les concepts d'autonomie et d'authenticité. De ce fait, dans une individualisation exacerbée propre à l'ultramodernité, nous serions entrés dans une culture du choix, où l'expérience personnelle gage de vérité et de légitimité, remplace l'autorité de l'institution – elle-même désenchantée.

Ce tournant majeur détermine la nouvelle conception que l'on a désormais de la spiritualité, conçue comme profondément distincte de la religion. C'est pourquoi nous choisissons, pour définir la religiosité caractéristique de l'ultramodernité, la notion de spiritualité séculière, elle-même soustraite à l'influence directe et au contrôle d'une religion établie, la spiritualité étant comprise par les individus comme opposée au religieux, et plus particulièrement au religieux institutionnel. La spiritualité, reflet des croyances des individus, s'est détachée de son lieu d'inscription traditionnel et a gagné son autonomie par rapport aux symboles et aux systèmes religieux afin de se définir à partir de sa nature propre⁷⁴. Le sujet est désormais libre de bricoler, créer, son propre système de sens⁷⁵ à partir de nouveaux lieux d'inscription comme des religions « alternatives » (attire pour le bouddhisme, la méditation zen, etc.), les sciences, la psychologie et la philosophie⁷⁶. Nadia Garnoussi, pour décrire cette religiosité, évoque une « nébuleuse psycho-philo-spirituelle ». Cette nouvelle spiritualité a donc la particularité de se fonder, non plus sur une transcendance (Dieu), mais sur l'être humain lui-même. De la même façon, en analysant la religiosité de la génération des baby-boomers aux États-Unis, Wade Clark Roof parle de « *spiritual turn* », d'un tournant spirituel où cohabitent à la fois une « *ethics of fulfillment* » basée sur l'enrichissement expérientiel de l'individu et sur une « *ethics of commitment* » qui débute largement lorsque cette génération – ou la partie ayant été la plus exposée à la contre-culture – atteint une certaine maturité, c'est-à-dire dans les années 1980-1990 soit là où explosent les courants *New Age*⁷⁷.

La mondialisation est un autre processus qui influence durablement la religiosité contemporaine, car celle-ci tend à relativiser les vérités ou voies religieuses, et utilise des

⁷³ Paul Heelas et Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution : Why Religion Is Giving Way To Spirituality*, Malden : Blackwell Publishing, 2005, p. 2-5.

⁷⁴ Richard Bergeron, Op. cit., p. 218-220.

⁷⁵ Nadia Garnoussi (2007), Op. cit., p. 15.

⁷⁶ Richard Bergeron, Op. cit., p. 221.

⁷⁷ Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco : HarperSanFrancisco, 1993.

réinterprétations pluralistes, des innovations comme des syncrétismes (néo-bouddhisme occidental), ou encore des réactions conservatrices fondamentalistes qui visent à protéger, entre autres, des certitudes identitaires⁷⁸. Ces deux facteurs – le tournant subjectif et la mondialisation – contribuent à la dissémination dans la culture de nouvelles (non-) croyances et pratiques. En effet, Inglehart et Wade Clark Roof ont attribué ce phénomène de normalisation du subjectif et de la culture du bien-être (tant personnel que spirituel) à l'effet de transmission de la génération du baby-boom à la suivante⁷⁹. D'autre part, les réseaux médiatiques et informations de nos jours qui relient les individus au monde entier favorisent la globalisation et la dispersion de tendances qui s'uniformisent et réaménagent profondément la place de la religion dans les sociétés post-industrielles.

2. L'individuo-globalisme : nouvelle culture religieuse de l'ultramodernité

2.1. L'émergence d'un nouveau mythe

Selon Jean-Paul Willaime, qui s'inspire de Lyotard⁸⁰, la société ultramoderne est tellement sécularisée qu'elle n'arrive plus à donner un sens collectif au nom d'une mythologie mobilisatrice, en raison de la fin des métarécits et de la relativisation des religions⁸¹. Cependant, de la même façon que Jean Corneloup, nous souhaitons sortir d'un relativisme général – bien qu'il ait été nécessaire – afin de « repenser les liens, les combinaisons [syncrétismes] et les échanges interculturels »⁸² afin de laisser cours aux métissages produisant à leur tour des innovations sociales, culturelles, et religieuses. L'individuo-globalisme, théorie élaborée par le sociologue Raphaël Liogier⁸³, tient justement de ce registre. Dans la continuité des sociologues précédemment cités, selon lui « le *New Age*, le fondamentalisme ou l'évangélisme ne [seraient] que des facettes d'une nouvelle ère religieuse »⁸⁴.

⁷⁸ Jean-Paul Willaime, Op. cit., p. 17.

⁷⁹ Ronald Inglehart (1993), Op. cit., p. 85; Wade Clark Roof, Op. cit., p. 243.

⁸⁰ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1979.

⁸¹ Jean-Paul Willaime, Op. cit., p. 32.

⁸² Jean Corneloup, Op. cit., p. 4.

⁸³ Raphaël Liogier (2012a), Op. cit.

⁸⁴ Raphaël Liogier, « La nouvelle religion du monde », *Sciences Humaines* 12.29 (2012b) : 34.

2.1.1. Le mythe comme narration individuelle et collective

Selon Liogier, après le désir de survivre (ex : manger) et le désir de vivre (survivre mieux, soit améliorer ses conditions de vie), l'homme aurait un désir d'être. En effet, nous pouvons être une profession (ex : acteur, artisan, médecin), être un certain type social d'individu social (ex : héros, aventurier) ou enfin un certain type de qualité (ex : empathique, sérieux, intelligent). Afin de construire cet être moral reposant sur des qualités et des rôles sociaux habitant une société définie, il est souvent nécessaire de s'identifier à des figures emblématiques que l'on retrouve dans des récits, qu'ils soient fictifs (romans, épopées, séries télévisées) ou réels (biographies)⁸⁵. Une fois le processus d'identification amorcé, l'individu pour se construire une identité cohérente et continue va généralement adopter inconsciemment ou non la méthode aujourd'hui bien étudiée par les psychologues du *storytelling*, soit l'art de la mise en récit qui permet de donner un sens à sa vie⁸⁶. Le concept d'identité narrative, développée par le psychologue Dan McAdams, signifie ainsi le récit internalisé que l'on crée à propos de soi-même, c'est-à-dire un mythe personnel « à propos de qui nous sommes au plus profond de nous – d'où nous venons, comment nous en sommes arrivés là et qu'est-ce que cela signifie »⁸⁷.

Au niveau collectif, les grands mythes occupent les mêmes fonctions que le mythe personnel : il s'agit de « narrations fondamentales à l'intérieur desquelles chaque homme et chaque groupe humain peut raconter sa propre existence [et] se situer dans une histoire »⁸⁸. Les mythes fondamentaux comme les cosmogonies servent à nous assigner un rôle dans un déroulement historique expliquant l'origine de l'univers, l'avènement de l'homme et la finalité de tout ce qui est jusqu'à parfois un au-delà. Avertissant qu'un mythe n'est pas une fiction, Liogier insiste sur celui-ci comme étant une « grille de lecture morale, faite d'images et de narrations permettant à chaque homme de donner un sens à son existence [...] d'assumer son désir d'être »⁸⁹. Jeffrey Alexander parle notamment d'« *unconscious collective meanings* »,

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Emily Esfahani Smith, *Je donne du sens à ma vie. Les 4 piliers essentiels pour vivre pleinement*, Paris : Leduc.s Éditions, 2017, p. 133.

⁸⁷ Jonathan Gottschall, *The Storytelling Animal : How Stories Make Us Human*, Buena Vista : Mariner Books, 2012, p. 161.

⁸⁸ Raphaël Liogier (2012b), Op. cit., p. 34.

⁸⁹ Idem.

c'est-à-dire des mythes sociaux inconscients qui influencent les structures internes des individus en leur donnant une direction sur la façon de se comporter (valeurs, croyances, etc.)⁹⁰. Ce ne serait enfin que lorsqu'un mythe fondamental n'est plus cru qu'il pourrait dégénérer en fiction et être délaissé par les individus qui se dirigeraient alors vers un autre récit culturel englobant et actualisé à la réalité⁹¹.

2.1.2. Une transition religieuse globale : le mythe de la sagesse primordiale

Au cours du XXe siècle en Occident, pour Liogier le déclin de l'appartenance religieuse traditionnelle ne serait pas causé par une sortie de la religion, mais plutôt par l'effacement d'une certaine mythologie (idéologie ?) judéo-chrétienne qui aurait viré en fiction, car elle n'était plus compatible avec les savoirs de l'époque, notamment avec les découvertes scientifiques sur l'origine humaine. Ainsi, l'identité narrative collective d'une majeure partie de la population se serait déplacée vers des narrations existant en dehors des grandes traditions religieuses⁹². Cette transition religieuse se serait réalisée de manière globale puisque nous vivrions à l'heure d'une interdépendance mythique où images et narrations circulent sur la grande toile d'Internet. Elle correspondrait encore et de la même façon au tournant subjectif de Taylor qui aurait permis à l'homme de sortir d'un rôle social dans lequel il était assujéti, et de passer à la construction de son identité personnelle pour lui et par lui seul et dont les mécanismes conscients et inconscients seraient révélateurs d'une vérité enfouie au plus profond de soi.

Pour Liogier, une transition religieuse peut s'effectuer de deux façons⁹³. La première méthode consiste à reléguer la totalité du système religieux et/ou culturel (dieux y compris) dans le nouveau panthéon, mais en tant que valeurs négatives, en puissances du mal. Par exemple, le christianisme appela les cultes antiques « païens » et devinrent plus tard synonymes de dérives diaboliques. La deuxième méthode tend à présenter la nouvelle religion comme l'ultime révélation de l'ancienne, comme le fit le bouddhisme avec l'hindouisme ou

⁹⁰ Jeffrey Alexander, *The Meanings of Social Life : A Cultural Sociology*, New York : Oxford University Press, 2003, p. 3.

⁹¹ Raphaël Liogier (2012b), Op. cit., p. 34.

⁹² Idem.

⁹³ Idem et Raphaël Liogier (2012a), Op. cit., p. 156-157.

encore le christianisme avec le judaïsme, tout en vidant la première de son contenu dogmatique. L'individuo-globalisme, nouvelle scène mythique globale, combinerait les deux méthodes et participerait au « fondu-enchaîné » du tournant ultramoderne « où les formes anciennes coexistent longtemps et s'interpénètrent avec les formes nouvelles »⁹⁴.

À l'heure du pluralisme et des rencontres entre les différentes vérités religieuses, le principal obstacle à l'individuo-globalisme serait pourtant la multiplicité de ces mêmes vérités. Rappelons que le processus derrière une continuité narrative est la cohérence, principal gage de sens. Ainsi, la croyance en une « tradition originelle » ou « sagesse primordiale », dont les traditions existantes ne seraient que des traces partielles, va progressivement se développer. Cette conception unificatrice permettrait à la fois de se débarrasser des dogmes – devenus LE Dogme emprisonnant et assouvissant – quand ils sont jugés incompatibles, cela impliquant que le sens ultime ne peut être trouvé qu'en soi; mais également d'éviter un quelconque « choc » des dogmes opposés puisque ceux-ci sont perçus comme les véhicules imparfaits de la vérité perdue⁹⁵. Devenant des piliers de sens millénaires, les grandes traditions religieuses restent cependant des repères ou des voies respectables pour qui est à la poursuite de sa vérité (de là naît la figure du chercheur ou de l'itinérant spirituel). Les grandes institutions religieuses soutenues par un Dogme oppressant patriarcal seront donc délaissées pour une résurgence des néo-traditions ésotériques ou mystiques, correspondant davantage à la part d'ombre de l'homme (dans le sens jungien), c'est-à-dire le féminin et la recherche d'intériorité.

Cette croyance en une vérité originelle perdue prend son essor dès le Romantisme et le mouvement théosophique, au XIXe siècle, et aurait selon Yves Lambert constitué une contre-réaction à la philosophie progressiste et linéaire de l'histoire pour laquelle les religions devaient toutes évoluer vers le monothéisme, forme religieuse la plus aboutie. Ainsi, l'idée d'une humanité originelle qui aurait eu connaissance d'une sagesse primordiale fait son chemin. Cette sagesse se serait perdue au cours du temps, mais des traces subsisteraient dans les traditions ésotériques (religions de l'Inde, du Tibet, de l'Égypte antique et du Moyen-Orient) qui l'auraient transmise de façon secrète aux grands initiés. Jésus deviendrait ici un restaurateur de la sagesse perdue⁹⁶.

⁹⁴ Yves Lambert (2000), Op. cit., p. 7.

⁹⁵ Raphaël Liogier (2012b), Op. cit., p. 34 et Raphaël Liogier (2012a), Op. cit., p. 156-157.

⁹⁶ Yves Lambert (2004), Op. cit., p. 14.

Finalement, pour Liogier, l'individuo-globalisme s'installe avec trois « décors » ou trois axes essentiels⁹⁷ : l'hypertradition (« une tradition plus que traditionnelle, mais perdue », qui aplanit toute différence entre les différentes religions qui ne sont plus que des reliquats culturels locaux de cette même origine); l'hyper science (« une science plus que scientifique qui redécouvre les vérités de la tradition perdue », c'est-à-dire une science qui n'est plus incompatible avec la religion, mais qui cherche au contraire à expliquer des vérités spirituelles, comme l'astrophysique de Hubert Reeves ou de Trinh Xuan Thuan); l'hypernature (« une nature plus que naturelle » qui confère à la science et aux religions un gage d'authenticité tant que ces dernières sont connectées à la nature).

Le chercheur spirituel, véritable pèlerin déambulant sur les sentiers de la vérité enfouie et opaque, peut ainsi préférer un axe plutôt que l'autre ou encore passer de l'un à l'autre. Ainsi, plutôt que parler de mobilité religieuse ou encore de bricolage, Liogier préfère assumer le terme de « religion de la mobilité » permettant au chercheur de « passer d'une mouvance à l'autre sans changer vraiment de croyance »⁹⁸ sur lui-même, sur la vie ou le monde. Il serait en réalité à la recherche de la vérité dispersée⁹⁹.

2.2. La spiritualité est-elle une nouvelle religion ultramoderne ?

2.2.1. La religion de la mobilité : origines et diffusion

Nous comprenons que la religion de la mobilité, et plus particulièrement sous sa forme « spiritualité » est contingente au développement d'une pensée alternative à la modernité, qui prend acte surtout au XIXe siècle avec les Romantiques, le courant théosophique et les transcendentalistes américains, où l'affect, la recherche de la communion entre la nature infinie (le *Wild*) et le sujet transcendantal ouvriront la voie à un nouveau sentiment « océanique », retrouvé dans des expériences mystiques d'éveil. Alors que l'orientalisme fait découvrir l'Orient et ses traditions à un Occident en quête d'altérité, la réinterprétation de ces voies spirituelles en des versions occidentalisées participe à l'élaboration du dogme de cette unité transcendante des religions, mais également à la conception d'un Tout illimité, d'un principe

⁹⁷ Raphaël Liogier (2012b), Op. cit., p. 34.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Raphaël Liogier (2012a), Op. cit., p. 205.

universel dans la nature qui nous traverse¹⁰⁰. De là naîtrait effectivement la croyance en une énergie, capable de liaison entre soi et la nature, parce qu'elle proviendrait justement de ce Tout universel qui nous entoure. Cependant, nous souhaiterions nuancer le « culte de l'énergie », amené par l'auteur comme principal point de focalisation de l'individuo-globalisme¹⁰¹. S'il est vrai que le mot « énergie » est très présent chez les adeptes de cette nouvelle spiritualité subjective, celle-ci tend à laisser la place au terme « conscience » dans une idée d'expansion. Nous explorerons ce point plus tard dans ce mémoire, au cours notamment de la présentation des analyses de terrain (chapitre 4).

Alors qu'au XIXe siècle ce mode de vie et de croire prônant un retour à la nature n'était réservé qu'à une certaine élite artistique, celui-ci s'est popularisé dans les milieux alternatifs de la contre-culture (beatniks, hippies) et s'est propagé à grande ampleur chez les adeptes du *New Age* entre les années 1970 et 1990. Aujourd'hui, il semblerait bien que les idéaux portés par ces groupes marginaux se soient infiltrés de façon durable dans nos sociétés occidentales¹⁰². En effet, dès les années 1960, la généralisation du yoga, du bouddhisme (revisité à l'occidentale), et même du néochamanisme s'est diffusée lentement dans la société notamment par le biais, entre autres, de la santé (médecines alternatives), de l'alimentation (explosion du bio et de l'alimentation naturelle), du tourisme (rituel d'ayahuasca en Amazonie) et même du sport (le yoga, le tai-chi, etc. sont enseignés dans des clubs de fitness)¹⁰³.

2.2.2. Nouvelles institutions du sens

Dans le vocabulaire courant, il semblerait donc qu'aujourd'hui il y ait une forte opposition entre religion et spiritualité, résultant depuis l'avènement de la modernité à une décomposition de la religion classique¹⁰⁴, à une sorte de discrédit jeté sur le système chrétien qui se serait ensuite généralisé à l'ensemble des dogmes religieux institutionnels¹⁰⁵, et résultant aussi du désenchantement des institutions séculières propre à l'ultramodernité. Ainsi, bien que

¹⁰⁰ Ibid., p. 203.

¹⁰¹ Raphaël Liogier, « L'individuo-globalisme : nouvelle culture croyante des sociétés industrielles avancées », *Revue internationale de politique comparée* 1.16 (2009) : 141.

¹⁰² Raphaël Liogier (2012a), Op. cit., p. 14.

¹⁰³ Raphaël Liogier (2009), Op. cit., p. 137.

¹⁰⁴ Nadia Garnoussi (2007), Op. cit., p. 15.

¹⁰⁵ Richard Bergeron, Op. cit., p. 218.

cela ait été déjà évoqué plus haut, la sécularisation aurait libéré l'individu de l'autorité institutionnelle¹⁰⁶ – devenant de ce fait autonome – et ce processus aurait donc marqué l'entrée de la modernité dans un tournant subjectif correspondant ainsi à l'apparition d'une « seconde modernité », tardive. De plus, le passage des valeurs matérialistes (se focalisant sur le bonheur d'ici-bas) à des valeurs postmatérialistes (favorisant l'expression de soi, le bien-être, etc.), aurait revitalisé le concept de la philosophie classique aristotélicienne « eudémonisme » pour qui le plaisir hédoniste serait vain. L'eudémonisme appelle à une vie de moralité, à une quête de sens, à une vie motivée par une raison d'être, où l'on doit cultiver des qualités morales et intellectuelles. Ainsi, si l'hédonisme peut être défini comme « se sentir bien » (dominé par une quête matérialiste moderne), l'eudémonisme serait le fait « d'être et de le faire bien »¹⁰⁷. La religiosité ultramoderne, scellée par l'individualisation et la subjectivisation, se caractériserait donc non plus par une transcendance divine verticale, mais bien par une immanence propre à l'être humain, devenant le point focal d'intervention.

Ainsi, nous observons des évolutions lexicales spiritualisées provoquant une mutation de l'orthodoxie religieuse (de l'institution) vers l'individuo-globalisme, c'est-à-dire par « un nouveau rapport du religieux aux discours scientifiques et psychologiques »¹⁰⁸ permettant aux thérapies psychocorporelles d'intégrer la liste des nouvelles pratiques dévotionnelles du monde occidental, se présentant dès lors comme une sorte de nouveau régime de vie « à base de bien-être, de créativité et de connaissance de soi »¹⁰⁹. On pourrait presque dire qu'en Occident, le développement personnel a remplacé en importance et en influence les voies religieuses traditionnelles, qui doivent s'adapter à la nouvelle demande des individus. À la suite de Giddens, Liogier développe l'idée selon laquelle les thérapeutes et coachs deviennent les nouvelles institutions du sens, loin des grandes organisations impersonnelles¹¹⁰. Giddens explique ce succès des thérapies comme un moyen de répondre à la perte de repères occasionnée par la modernité, se traduisant par un manque de soutien psychologique et un sens accru d'insécurité¹¹¹. Les thérapies offriraient donc à leur façon une version séculière du

¹⁰⁶ Nadia Garnoussi (2007), *Op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁷ Emily Esfahani Smith, *Op. cit.*, p. 26-29. Ces concepts sont plus largement discutés dans le cadre de la psychologie positive.

¹⁰⁸ Raphaël Liogier (2009), *Op. cit.*, p. 147-148.

¹⁰⁹ Raphaël Liogier (2012b), *Op. cit.*, p. 34.

¹¹⁰ Raphaël Liogier (2012a), *Op. cit.*, p. 78.

¹¹¹ Anthony Giddens, *Op. cit.*, p. 33.

confessionnel. En effet, les grandes questions existentielles désormais sorties des institutions religieuses, qui étaient majoritairement pourvoyeuses de sens, sont aujourd'hui accessibles à tous. Les diverses thérapies donnent encore un moyen d'exprimer la propre réflexivité de l'individu¹¹², à la manière du processus global de l'ultramodernité, comme sécularisation et réflexivité générale des institutions modernes. D'un autre côté, on constate également une adaptation des religions comme l'Église catholique qui propose désormais des retraites spirituelles, des pèlerinages ou encore des grands mouvements de rassemblement comme les Journées mondiales de la jeunesse (JMJ)¹¹³. C'est pourquoi la spiritualité n'est pas seulement du registre des spiritualités *New Age* ou alternatives, mais traverse bien plusieurs courants de croyances. Andrew Singleton propose de ce fait trois typologies¹¹⁴ : la spiritualité traditionnelle (fondée sur la tradition des grandes religions, mais revisitée au nom de l'expérience individuelle et d'une perspective libérale-progressiste¹¹⁵), la spiritualité alternative (type *New Age*,) et la spiritualité laïque (« nébuleuse psycho-philo-spirituelle » de Nadia Garnoussi, spiritualité athée, humaniste, etc.).

2.2.3. Un nouvel idéal engage une nouvelle éthique

Au cours des années 1980, le concept de développement durable se popularise¹¹⁶ ainsi que celui de développement personnel qui prend toute son ampleur avec les mouvances *New Age*. Ces deux termes s'ajoutent à la sémantique individuo-globale et se conçoivent comme deux aspirations : l'une au globalisme (dans des registres humanitaire, écologique et humaniste) et l'autre à l'individualisme (eudémonisme donc plus qu'hédonisme par la quête de bien-être spirituel et corporel, contemplation ou introspection par la recherche de vérité intérieure, et accomplissement de soi)¹¹⁷. De ces deux aspirations se dégagerait une nouvelle moralité, c'est-à-dire une action responsable envers la nature. En effet, agir et s'engager pour l'écosystème dans son ensemble deviendrait dans l'ultramodernité « l'acte moral par

¹¹² Ibid., p. 34.

¹¹³ Raphaël Liogier (2012a), Op. cit., p. 78.

¹¹⁴ Andrew Singleton, Op. cit., p. 44.

¹¹⁵ Nadia Garnoussi (2007), Op. cit., p. 64.

¹¹⁶ Fabrice Flipo, *Le développement durable*, Paris : Bréal, 2014.

¹¹⁷ Raphaël Liogier (2009), Op. cit., p. 146.

excellence »¹¹⁸. La raison d'être eudémoniste viendrait donc s'enraciner dans une éthique assurant la stabilité de l'être ensemble. Michel Maffesoli invite à penser l'*ethos* comme « ce qui assure la cohésion de l'habitation commune »¹¹⁹, soit la Terre mère nourricière. Ainsi, Nature sauvage et nature humaine viennent se refléter en jeu de miroir incessant et l'une devient inséparable de l'autre.

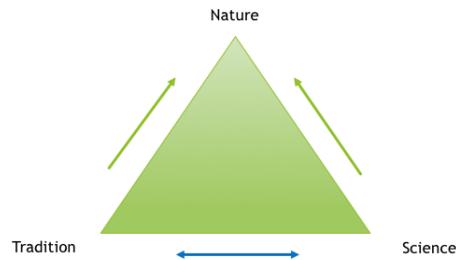
Cette correspondance pourrait même devenir le principal message que cherche à révéler l'alliance nouvelle entre tradition et science. Car si l'on revient aux trois axes de l'individuo-globalisme présentés par Liogier, « si ces traditions authentiques rejoignent la science la plus avancée, c'est parce qu'elles disent le sens de la nature »¹²⁰. Et ces mêmes vérités traditionnelles et scientifiques ne deviennent authentiques que parce qu'elles sont connectées à la nature. De la même façon que l'on observe une autonomisation du sujet par rapport à la religion (époque traditionnelle) voire même par rapport à la science mécaniste cognitiviste (modernité), la Nature s'autonomise à son tour et s'explique par elle-même et par ce qu'elle est, tout simplement. L'hypernature deviendrait gage d'authenticité de la religion en ce que cette dernière délivrerait des messages gardés jusqu'à présent secrets sur les fonctionnements de l'univers. Ainsi, si dans le paradigme traditionnel c'était *la religion contre la science*, puis dans le paradigme moderne *la science contre la religion*, on observerait à présent la pacification de *la science avec la religion*, venant expliquer et tendre vers le nouvel idéal que représente la Nature, c'est-à-dire la nouvelle morale, l'objectif vers lequel nos consciences doivent se diriger. Il y a donc bien la volonté de se reconnecter à celle-ci, part oubliée et soumise du projet moderne, considérée à présent comme organisme vivant de la même façon que nous serions un élément vivant du macrocosme.

¹¹⁸ Raphaël Liogier (2012a), Op. cit., p. 55.

¹¹⁹ Michel Maffesoli, *Écosophie*, Paris : Cerf, 2017, p. 164.

¹²⁰ Raphaël Liogier (2012b), Op. cit., p. 34.

Figure 2 : « Trois axes individu-globaux », inspiré de Liogier (2012a)



2.3. L'avènement de l'individu holistique

Les années 1980-1990 attestent d'un virage culturel par l'avènement de « l'individu holistique », repéré notamment par certains spécialistes du marketing. En effet, le double discours sur le développement durable (aspiration à l'éthique *globale*) et celui sur le développement personnel (aspiration au bien-être intérieur *individuel*) marque le passage dans l'imaginaire de l'alliance à celui de la fusion, ou plutôt de la connexion¹²¹. Si le tournant subjectif évoqué par Taylor débute véritablement dans les années 1960, on assisterait ici à une nouvelle étape de ce même tournant subjectif, qui irait donc plus loin dans l'approfondissement de l'individu holistique.

Dans cette nouvelle étape, tout ce qui « bloque » l'énergie, tout ce qui ralentit le mouvement et donc la mobilité de l'individu est à bannir. On cherche ici à « connecter »¹²², c'est-à-dire à se connecter à soi, ou plutôt aux parties de soi autrefois dissociées de son être (pour reprendre une terminologie psychologique) afin de rassembler, de reconnecter pour aller vers une intégralité, une unité de sa personne représentée par le Soi. La volonté d'unité ferait écho, selon nous, à l'unité transcendante et supposée de toutes les religions, qui irait à l'encontre de la société pluraliste et différenciée dans laquelle on baignerait. De la même façon que l'on cherche la connexion à l'Univers, ce Tout auquel nous serions reliés puisque nous-mêmes reflets de ce Tout, on tendrait à l'intégralité de notre être profond.

Le renouvellement d'intérêt pour la psychologie analytique jungienne, par le développement de la psychologie humaniste et des thérapies connexes comme l'hypnose

¹²¹ Raphaël Liogier (2012a), Op. cit., p. 12.

¹²² Raphaël Liogier (2009), Op. cit., p. 137.

humaniste, a teinté les discours de la nébuleuse *New Age* et de son héritage dans la culture d'aujourd'hui. En effet, le principe d'individuation jungien participe largement à la diffusion d'une conception intégrale de la personne qui doit établir un canal de communication avec son inconscient afin de retrouver les parties de soi « perdues » et d'accéder finalement au Soi profond qui représente, selon Jung, l'archétype de la Totalité (cf. le Tout universel). En travaillant avec les symboles de l'inconscient collectif, se manifestant à la personne dans les rêves ou en transe hypnotique, ces derniers ne révéleraient leur valeur que lorsqu'on les soumettrait à un traitement synthétique,¹²³ car possédant une fonction transcendante, ce traitement leur permettrait de passer d'un état d'opposition à un état d'harmonisation et d'unification des contraires (conscient-inconscient). Ils donneraient lieu à une révélation sur quelque chose de caché et de fortement numineux. Ainsi, pour Jung, l'expérience de l'inconscient serait toujours une approche de la totalité¹²⁴. Elle donnerait lieu à une connaissance révélatrice qui serait celle de la gnose : « une ouverture, une découverte des profondeurs de l'âme humaine »¹²⁵.

Dans son enquête quantitative sur les « nouveaux aventuriers de la spiritualité » en France, Jean-François Barbier-Bouvet et son équipe se sont aperçus que si l'on avait tendance à accuser l'individu contemporain de nombrilisme ou d'égoïsme, car avide d'expériences personnelles telles que la thérapie (rappelons que l'expérience personnelle est un fort vecteur de connaissance et d'authenticité), ces approches ne relèveraient cependant pas de l'individualisme au sens péjoratif du terme, mais plutôt de l'individuation (jungienne) et donc « d'un chemin de construction de sa propre émancipation et de son autonomie, chemin qui demeure ancré dans la conscience de l'autre »¹²⁶. Car avant de s'ouvrir à l'autre, axe fondamental de la conscience individo-globale, l'individu doit d'abord s'ouvrir à soi.

¹²³ Carl Gustav Jung, *Psychologie de l'inconscient*, Paris : Georg, 1993, p. 145.

¹²⁴ Carl Gustav Jung, *La vie symbolique: Psychologie et vie religieuse*, Paris : Albin Michel, 1989, p. 232.

¹²⁵ Carl Gustav Jung, *Psychologie et religion*, Paris : Buchet-Chastel, 1958, p. 148.

¹²⁶ Jean-François Barbier-Bouvet, *Les nouveaux aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif d'aujourd'hui*, Paris : Médiaspaul, 2015, p. 201.

3. Les créatifs culturels : une société alternative consciente et responsable

Dans la continuité des travaux de Ronald Inglehart attestant du passage dès les années 1960 des valeurs matérialistes à postmatérialistes, l'étude de Paul Ray et Sherry Anderson, publiée aux États-Unis en 2000¹²⁷, identifie un groupe partageant ces mêmes valeurs et souhaitant incarner une autre vision du monde, plus durable et respectueuse des écosystèmes : les créatifs culturels.

3.1. Portrait des créatifs culturels

3.1.1. Les études

Au cours des années 1980, Paul Ray, sociologue spécialisé des évolutions culturelles sociétales, et Sherry Anderson, psychologue, commencent une grande enquête sociologique sur la société américaine afin d'évaluer les changements de valeurs et de visions du monde. Dans *The Cultural Creatives : How 50 Million People Are Changing the World* (2000), les deux chercheurs publient les résultats d'une étude qui aura duré treize ans auprès de 100 000 Américains, combinant à la fois sondages et questionnaires (*American LIVES, Inc., Integral Culture Survey* et *Sustainability Survey*), *focus groups* et entretiens individuels¹²⁸. Les données recueillies démontrent bientôt l'existence de trois groupes socioculturels bien distincts dans la société américaine : les modernistes, les traditionalistes et les créatifs culturels. Alors que les modernistes sont animés avant tout par le progrès technologique, l'argent, la réussite sociale et une vision individualiste et matérialiste du monde, et que les traditionalistes sont caractérisés par une certaine forme de conservatisme culturel et religieux en réaction à une modernité anomique, les créatifs culturels constitueraient une troisième voie ne se reconnaissant ni dans la modernité actuelle, ni dans la tradition¹²⁹. Alors que ces derniers représentaient en 2000, 26% de la société américaine, ils seraient dès 2008 (grâce à une mise à jour de l'étude) 35%¹³⁰,

¹²⁷ Pour la version originale : Paul Ray et Sherry Anderson, *The Cultural Creatives : How 50 Million People Are Changing the World*, New York : Three Rivers Press, 2000 ; pour la version française : Paul Ray et Sherry Anderson, *L'émergence des créatifs culturels, enquête sur les acteurs d'un changement de société*, Gap : Yves Michel, 2001.

¹²⁸ Paul Ray et Sherry Anderson (2001), Op. cit., p. 16.

¹²⁹ Ariane Vitalis, Op. cit., p. 13-14.

¹³⁰ Paul Ray, "Chapter 2. The Cultural Creatives. The Potential for a New, Emerging Culture in the U.S.", *Report on the 2008 American Values Surveys*, 2008, p. 9. On constate ici une évolution des trois groupes : modernistes

ce qui indique une croissance de la proportion du groupe, probablement reflétée par une transmission de ses valeurs aux générations suivantes, mais aussi par l'absence de transmission des autres groupes qui se renouvelleraient moins à la mort de leurs membres, et enfin par le changement de vie de plusieurs personnes qui passeraient d'un groupe d'appartenance sociale à l'autre et qui seraient donc en transition. Les auteurs identifient quatre grands pôles de valeurs qui identifieraient les créatifs culturels comme un courant pris dans un processus de création d'une « nouvelle culture pour le XXI^e siècle »¹³¹ : l'écologie (comme l'alimentation biologique, les médecines alternatives, la consommation responsable); l'ouverture au féminin dans la société (valeurs comme l'écoute, l'empathie, le partage, mais aussi une certaine conscience féministe); le développement psycho-spirituel; et une implication sociale.

Attirés par l'étude des deux chercheurs américains, Jean-Pierre Worms, sociologue, et plusieurs contributeurs lancent une enquête similaire en France, dont les résultats seront publiés en 2007¹³². Ils partent du principe que la culture, à savoir « les représentations de soi et du monde et les valeurs qu'elles portent, les normes de comportement qui en découlent et les attitudes, conduites et modes de vie qui les incarnent »¹³³, constitue la base fondamentale assurant l'élaboration d'une société et la structurant. Ils se rendent compte à leur tour qu'en France, existe également un discours alternatif à celui dominant de la société néolibérale moderne, mais qui tendrait moins à se marginaliser qu'auparavant, puisque celui-ci s'incarnerait dans un groupe de personnes représentant près de 38% de la population française¹³⁴. L'étude française apporte une nuance plus marquée et peut-être plus proche de la réalité que l'étude américaine. Les créatifs culturels ne seraient en effet pas isolés des autres courants que sont notamment les « alter-créatifs » (regroupés dans le groupe « alternatif » de 38%, les créatifs culturels représentant 17% de la population française et les alter créatifs 21%). La seule différence entre eux serait l'intérêt moindre pour la question sur le développement psycho-spirituel de la part des alter-créatifs. Les chercheurs attribuent ceci à la spécificité culturelle française de l'athéisme hérité des Lumières¹³⁵. Ainsi, pour ces derniers,

(48% en 2000 vs 39.7% en 2008), traditionalistes (24.5% en 2008 vs 15.4% en 2008), créatifs culturels (26% en 2000 vs 34.9% en 2008).

¹³¹ Paul Ray et Sherry Anderson (2001), Op. cit., p. 16.

¹³² Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit.

¹³³ Ibid., p. 8.

¹³⁴ Ibid., p. 80.

¹³⁵ Ibid., p. 12.

les créatifs culturels en tant que groupe ne représenteraient en 2007 que 17% de la population française. Ray et Anderson avaient évoqué quelque chose de similaire sans pourtant nuancer forcément de façon explicite ces deux facettes, car ils regroupaient ensemble les « vrais » créatifs culturels intéressés par le développement psycho-spirituel et les « *green creatives* » (qui correspondraient aux alter-créatifs) davantage concernés par l'écologisme¹³⁶. Le groupe de notre intérêt pour l'étude qui suivra ce chapitre est sans aucun doute le premier, puisqu'il a été remarqué dans les différentes recherches que c'est celui qui serait le plus congruent entre leurs valeurs et leurs actes, grâce à une spiritualité de l'action. Nous chercherons donc à approfondir cette hypothèse et voir de quelle manière la spiritualité influence de façon positive le quotidien de ces personnes.

Enfin, l'équipe française découvre deux autres pôles de valeurs à la description des créatifs culturels : une ouverture multiculturelle (lutte contre la discrimination, ouverture à l'immigration et au pluralisme, etc. participant ainsi à la vision « grand angle » qui les caractérise bien) et la valorisation de l'être sur le paraître et l'avoir (participant au discours anticonsumériste et alternatif, mais également à l'ouverture au travail intérieur spirituel)¹³⁷.

3.1.2. Qui sont-ils ?

Lors du passage sur les origines de la pensée qui traverse et inspire les créatifs culturels, il est frappant de noter que ces derniers sont les héritiers des mêmes courants qui ont façonné l'individuo-globalisme, favorisant ainsi l'émergence d'une sensibilité spécifique à l'ère du temps. En effet, dans son livre retraçant et approfondissant les enquêtes sociologiques sur les créatifs culturels, Ariane Vitalis résume :

Les créatifs culturels avant de représenter une certaine culture, représentent une « conscience » particulière, une sensibilité [qui] ne date pas d'hier. Dès le XIXe siècle, les romantiques et les poètes du transcendantalisme américain remirent en question les fondements de la modernité – rationalisme, mécanisation, individualisme, capitalisme, désenchantement du monde – tout en aspirant à un certain idéal d'harmonie entre l'Homme, la société et la Nature. La contre-culture des années 50 à 70 s'inscrit dans cette même quête d'un monde juste, mêlant tout à la fois utopie libertaire ancrée dans une culture alternative et recherche de spiritualité. [...] Les années 80 marquent en Occident le début d'une prise de conscience lente et progressive dans la société civile

¹³⁶ Paul Ray et Sherry Anderson (2001), Op. cit., p. 290.

¹³⁷ Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit., p. 16-17.

de l'urgence écologique et climatique, qui ne sera que plus forte dans les années 2000¹³⁸.

Nous souhaiterions ajouter que cette sensibilité a suivi l'évolution de la quête de sens de la génération des baby-boomers, qui certes a initié les mouvements contestataires et de revendication des droits dans les années 60-70, mais qui après avoir développé une éthique de l'épanouissement de soi, s'est consacrée davantage dans les années 80 à une éthique de l'engagement s'étant bien développée sur deux axes : l'engagement à soi (correspondant à l'effervescence du *New Age*) et l'engagement aux autres et au monde (correspondant à la prise de conscience écologique)¹³⁹. Dans la dernière partie de ce chapitre, nous donnerons quelques exemples de la prise de position concrète de ces individus par la création et l'innovation de nouvelles manières de vivre.

Présentons maintenant quelques données démographiques afin de cerner davantage qui sont les créatifs culturels. L'étude française nous servira ici de référence, car si l'étude de Ray et Anderson est extensive en termes de résultats, elle l'est moins sur ce genre de données. Ainsi, parmi les créatifs culturels français, 64% sont des femmes, ce qui peut expliquer la sensibilité pour la conscience féminine et féministe et la valorisation de qualités d'écoute et d'empathie. Représenté par 68% de personnes ayant entre 18 et 49 ans (vs 60% de la population française), il est logique de penser que ce groupe peut en effet prendre de l'ampleur grâce au renouvellement des générations et une présence bien marquée au sein des plus jeunes générations, naissant déjà avec une conscience multiculturelle et une ouverture sur le monde. Bien que cette population assez jeune et éduquée compte une large proportion d'universitaires (30% de l'échantillon), celle-ci est aussi composée équitablement de catégories socioprofessionnelles supérieures (40%) et inférieures (40%) ainsi que de 20% d'inactifs¹⁴⁰.

3.1.3. Une classe transnationale

De la même façon que la religiosité à l'ère de l'ultramodernité semble diffuse et nébuleuse, le mouvement des créatifs culturels est représentatif d'une grande pluralité

¹³⁸ Ariane Vitalis, Op. cit., p. 165-166.

¹³⁹ Wade Clark Roof, Op. cit.

¹⁴⁰ Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit., p. 80.

d'individus qui pourraient aller des « marginaux » aux « bobos » (ou « granos » en des termes plus québécois)¹⁴¹. Cela dit, si les pratiques peuvent différer selon les sensibilités de chacun, les visions du monde et la conception de l'agir en société convergent. Ariane Vitalis les perçoit comme des « entrepreneurs du changement » pris dans une dynamique collective¹⁴².

Liogier précise que si dans les années 60-70, ces individus semblaient assez marginaux, ils n'étaient en rien une minorité d'abord « parce que leur classe sociale d'origine fortement dotée en capital économique et symbolique était celle de la majorité nantie des populations d'Europe et d'Amérique du Nord [...] et ensuite parce qu'ils étaient trop individualistes [originalité vs projet collectif] pour représenter un groupe social cohérent »¹⁴³. Cependant, devenus adultes dans les années 1990, ces individualités très créatives ayant fréquenté les meilleures universités et donc disposant d'un important capital social, se seraient retrouvées au cœur du monde économique, culturel et artistique et donc auraient façonné en quelque sorte la nouvelle économie créative de l'information (la *Silicon Valley* représentant son haut fief). Ainsi, une nouvelle classe sociale¹⁴⁴ émergea de ces années, non limitée à un espace national, et s'étendant à l'ensemble du monde post-industriel, « regroupant des individus mobiles, suréduqués, créatifs, nantis, ayant des perspectives sur le monde et des modes de vie communs ». Pour cette classe transnationale bénéficiant des moyens financiers, intellectuels et relationnels, la mobilité est vue comme un signe de liberté, un mode de vie épanouissant. Donc, les créatifs culturels constitueraient une classe cohérente au-delà des frontières nationales parce qu'ils cultiveraient globalement une même esthétique¹⁴⁵.

3.2. Une culture individuo-globale : se changer pour changer le monde

3.2.1. Conscience systémique et globale

Les créatifs culturels ont la particularité de posséder pour la plupart une vision grand-angle, c'est-à-dire une vision du monde qui intègre une pluralité de systèmes de croyances, et qui adopte, à partir du point de vue essentiellement subjectif de l'individu, une vision holiste de

¹⁴¹ Ariane Vitalis, Op. cit., p. 129.

¹⁴² Ibid., p. 130.

¹⁴³ Raphaël Liogier (2012a), Op. cit., p. 58-59.

¹⁴⁴ Ronald Inglehart (1993), Op. cit., p. 83.

¹⁴⁵ Raphaël Liogier (2012a), Op. cit., p. 60.

l'univers¹⁴⁶. N'appartenant ni au modernisme séculier ni au traditionalisme fondamentaliste, les créatifs culturels réintègrent la notion de sens, comme valeur et direction, au cœur de leurs préoccupations quotidiennes. En effet, alors qu'ils sont les héritiers des combats menés à la fin des années 1960 par les mouvements féministes, tiers-mondistes, pacifistes et écologistes, les créatifs culturels prennent véritablement conscience – collectivement – de la crise environnementale et des conséquences meurtrières de l'homme sur la nature dès les années 1980¹⁴⁷. On entre alors dans l'ère de l'anthropocène.

Le terme « anthropocène » (du grec *anthropos*, « être humain » et *kainos*, « nouveau, récent ») est proposé en 2000 par les scientifiques Paul Crutzen et Eugene Stoermer afin de nommer cette nouvelle période de l'histoire, soit une ère marquée par l'influence des activités humaines sur la planète. L'humanité est perçue pour la première fois comme une « force globale, réelle, physique, cause du changement climatique, responsable du passage à une nouvelle ère »¹⁴⁸. Il y aurait eu dès lors une prise de conscience individuelle et collective de la responsabilité de chacun quant à l'avenir de notre espèce et de notre habitat¹⁴⁹. De ce fait, conscients de la crise de la modernité et de ses dérives, les créatifs culturels seraient mués par un sentiment d'urgence qui, dans leur quête de sens et d'authenticité (en posant la question des finalités de l'existence humaine¹⁵⁰), se traduirait par une congruence entre valeurs et actes.

3.2.2. Le développement psycho-spirituel au cœur de l'action

Comme nous l'avons déjà indiqué auparavant, l'individu se construit autour d'un sens qui donne signification et direction à l'ensemble de son existence (ex : découverte de sa vraie nature, l'avènement d'une société juste, la défense des droits humains, la sauvegarde de la création, etc.)¹⁵¹ et de ce fait, définit le rapport à soi, aux autres et au monde¹⁵². Lorsque ce sens devient un projet ou une philosophie de vie (le sujet se sent empreint d'une mission), ce

¹⁴⁶ Paul Ray et Sherry Anderson (2001), Op. cit., p. 25.

¹⁴⁷ Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit., p. 29-31.

¹⁴⁸ Catherine Larrère, « Anthropocène : le nouveau grand récit », *Esprit* 12 (2015) : 47.

¹⁴⁹ Jonathan Chalier et Lucile Schmidt, « Comment penser l'anthropocène ? » *Esprit* 12 (2015) : 5.

¹⁵⁰ Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit., p. 29-31.

¹⁵¹ Richard Bergeron, Op. cit., p. 103.

¹⁵² Ibid., p. 85.

passage est accompagné de l'adoption d'un système de valeurs¹⁵³ (inscrit dans une vision du monde et dans le sens que l'on donne à sa vie) qui, éventuellement, par la mise en action collective de ces valeurs, débouchera sur l'émergence d'une nouvelle culture et/ou d'un nouveau paradigme (si partagées par un nombre conséquent d'individus). Les créatifs culturels, représentant donc 35% de la population en Occident, auraient la particularité de mettre en action et d'incarner par des techniques innovantes les sensibilités auxquelles ils adhèrent ce qui les distinguerait d'autres groupes sociaux : respect de l'environnement, reconnaissance de la place de la femme dans la société (60% des créatifs culturels sont des femmes), intérêt pour le développement personnel et la spiritualité, implication sociétale (au niveau local) et ouverture multiculturelle¹⁵⁴.

Dans toutes les études portant sur les créatifs culturels, ces derniers représenteraient le courant le plus en adéquation entre leur vision de la vie, leurs valeurs et leur vécu quotidien¹⁵⁵ (ils seraient proactifs). Le slogan que l'on pourrait leur attribuer est celui de « se changer soi pour changer le monde ». Contrairement à l'individu hypermoderne¹⁵⁶ narcissique, les créatifs culturels tendraient à valoriser l'être sur l'avoir et le paraître, à valoriser donc la connaissance de soi (non pas par égocentrisme et nombrilisme) dans un souci d'unité et d'autonomie de la personne (individuation) qui demeurerait ancrée dans la conscience de l'altérité¹⁵⁷. La spiritualité des créatifs culturels relèverait de l'individuo-globalisme, car si celle-ci est bien faite d'emprunts et d'expériences multiples, il s'agirait toujours – comme nous le montrerons plus tard - d'une recherche investie, inclusive et cohérente dans le cheminement personnel de la personne qui, dans sa quête de sens, chercherait à trouver, enrichir et complémentariser sa voie. Sans le savoir, les créatifs culturels seraient en train de créer un nouveau récit de l'anthropocène en établissant une nouvelle « éthique du partenariat »¹⁵⁸ avec soi, les autres et le monde, en assurant un espace de liberté à chacun et en privilégiant une pragmatique de l'action.

¹⁵³ Ibid., p. 104.

¹⁵⁴ Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit., p. 50-52.

¹⁵⁵ Ibid., p. 74.

¹⁵⁶ Nicole Aubert, *L'individu hypermoderne*, Toulouse : Éditions Eres, 2006.

¹⁵⁷ Jean-François Barbier-Bouvet, Op. cit., p. 201.

¹⁵⁸ Catherine Larrère, Op. cit., p. 52.

3.2.3. Une conscience écosophique

Dans *Condition de l'homme moderne* (1958), Hannah Arendt écrit qu'il faut sortir des sociétés de travail pour aller vers une société de l'œuvre. Le mouvement des créatifs culturels évoque « la notion d'un réenchantement du monde, véhiculée par cet intérêt nouveau pour la spiritualité, qui inclut essentiellement la question du sens, un nouveau rapport à l'éthique, à la Nature et à autrui (interdépendance) ; mais aussi un élan d'émancipation de l'individu, éloigné de toute forme d'oppression et de dogmatisme, désireux d'évoluer individuellement et collectivement vers un élargissement des connaissances et un mieux vivre ensemble »¹⁵⁹.

Alors que pour Michel Maffesoli, la modernité s'est fondée sur le principe organisateur de l'unité – « réduisant l'autre au même [...] celui de l'individu un, d'une république une, d'un État-nation un, etc. »¹⁶⁰ - existerait alors une alternative à ce principe qui serait celui de l'unicité et qui reposerait « sur la possible cohésion d'éléments multiples gardant, chacun, leur spécificité [l'] individu se métamorphosant dans la personne plurielle »¹⁶¹. L'unicité permettrait encore la possible interaction existant entre le cosmos (le monde), le macro (la société, l'autre) et le micro (le soi) et donc placerait l'altérité au cœur de la sensibilité écosophique¹⁶². En effet, si l'écosophie représente un nouveau paradigme écologique propre (selon l'auteur) à la postmodernité (point sur lequel nous divergeons, car il n'existe selon nous pas de rupture avec la modernité), celle-ci « pense et vit, d'une manière holistique, le relationnisme unissant l'individu, la communauté et le territoire »¹⁶³.

Cette manière de voir l'interdépendance et l'unité en toute chose est très marquée chez les créatifs culturels¹⁶⁴. De plus, la conscience écosophique s'accompagne d'un renouvellement du naturalisme, que l'on pourrait qualifier de néo-naturalisme, et qui se présente sous des formes, déjà citées par Liogier, de croyances en une entité sinon féminine de la Terre du moins comme entité vivante (« matrice originelle », « célébration de Gaïa »). En fait, cette conception d'un principe vital sacré qui animerait la Nature et notre propre nature s'enracine dans des

¹⁵⁹ Ariane Vitalis, Op. cit., p. 22.

¹⁶⁰ Michel Maffesoli, Op. cit., p. 84.

¹⁶¹ Idem.

¹⁶² Ibid., p. 84-85.

¹⁶³ Ibid., p. 219.

¹⁶⁴ Ariane Vitalis, Op. cit., p. 78.

comportements en rupture avec le consumérisme latent de la société néolibérale¹⁶⁵. Les liens à l'alimentation, à la gestion de la terre et du patrimoine, le respect des paysages, l'émergence de l'économie verte porteuse d'une production de valeurs considérable sur plusieurs secteurs (habitat, énergie, transport, agro-alimentaire, etc.)¹⁶⁶, invitent bien à penser le groupe des créatifs culturels comme une volonté de vivre et se comporter autrement. Ces derniers sembleraient vouloir inventer un véritable « art de vivre écologique »¹⁶⁷, se traduisant par plusieurs innovations sociales et culturelles dans le but de réparer (« *repair* ») et soigner (« *healing* ») les hommes et la planète¹⁶⁸.

3.3. Se changer pour *soigner* le monde : construire une société alternative durable

La dynamique d'innovation des créatifs culturels s'enracine profondément dans la société actuelle, tout en réinventant l'économie, l'énergie, les médias, la santé, l'habitat, le tourisme, l'éducation ou encore l'agriculture¹⁶⁹, dans une perspective de réinsertion du qualitatif¹⁷⁰ dans les modes de vie et des pratiques. Parmi quelques innovations, certaines remportent actuellement un grand succès, notamment l'agriculture biologique et locale (limitant l'empreinte carbone tout en valorisant la production de proximité qui à son tour garantit une grande qualité des aliments), le végétarisme, l'économie circulaire (luttant contre la société de surconsommation), le développement personnel (plein essor des professions libérales dans des voies thérapeutiques), l'implication solidaire, la reconversion professionnelle, un nouveau type de management basé sur le co-leadership et une intelligence collective, etc.¹⁷¹.

La dynamique des créatifs culturels répondrait au besoin de sens que ces individus ont à cœur d'incarner au quotidien. Si on pouvait parler de mouvements alternatifs et dissidents, il semblerait qu'aujourd'hui ce qui était *contre-société* devienne *société*¹⁷² ; une société s'ancrant

¹⁶⁵ Michel Maffesoli, Op. cit., p. 135 et 205.

¹⁶⁶ Jean Corneloup, Op. cit., p. 4.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Paul Ray et Sherry Anderson (2001), Op. cit., p. 294.

¹⁶⁹ Ariane Vitalis, Op. cit., p. 166.

¹⁷⁰ Raphaël Liogier (2012a), Op. cit., p. 61.

¹⁷¹ Ariane Vitalis, Op. cit., p. 166.

¹⁷² Jean Corneloup, Op. cit., p. 11.

dans une culture du collectif et misant sur le principe de responsabilité soutenant la progression d'une économie verte, sociale et solidaire.

Toutes ces personnes font « leur part du colibri », pour reprendre la fable rendue célèbre par Pierre Rabhi, philosophe, auteur, « agriculteur bio » et initiateur du mouvement Colibris en France. En posant un regard critique sur la société d'hyperconsommation actuelle, où l'avoir (objectifiant) et le paraître prédominent, les créatifs culturels feraient le choix de consommer et d'*être* autrement. Souvent le résultat d'une prise de conscience à un moment spécifique de leur vie, ils choisissent une nourriture saine (bio, locale, chaîne courte) afin de respecter l'adage « un esprit sain dans un corps sain », mais également par respect des animaux et de la nature. L'usage du compost, du recyclage est souvent présent. Se soigner naturellement et autrement revient aussi plusieurs fois. En plus de cette « consom'action », l'implication de ces personnes coïncide souvent avec un choix de métier mettant en pratique les valeurs et idéaux auxquels elles adhèrent. Nous pourrions enfin citer quelques exemples qui tenteraient de donner un léger aperçu des divers domaines concernés par cette mouvance. Par exemple, à Montréal il existe les fermes Lufa qui ramènent l'agriculture en ville, l'engouement pour la permaculture et pour les jardins potagers urbains, The Boson Project en France qui essaie de remettre l'humain au centre des priorités de l'entreprise, et bien sûr le mouvement des Colibris, etc.

Dans ce chapitre, nous avons présenté le cadre conceptuel dans lequel cette recherche s'inscrit. L'ultramodernité a été définie comme un tournant axial au sein duquel nous serions entrés depuis les années 1980, à la suite d'une prise de conscience écologique globale. Dans un tournant axial, plusieurs formes sociales, culturelles, politiques et religieuses coexistent et suivent des logiques différentes de déclin, de résurgence, d'adaptation, d'innovation, etc. L'individuo-globalisme, comme nouvelle scène mythique collective, ferait partie de ces aspects d'innovation ainsi que le groupe des créatifs culturels s'épanouissant sur l'axe double du global et de l'individuel, en recherche d'une coexistence plus harmonieuse entre la nature et l'humain. La spiritualité permettrait ainsi, pour ces individus, d'établir ce lien entre individuel et global en intégrant une démarche personnelle et une ouverture à l'altérité et donc en invitant les créatifs culturels à être plus congruents entre leurs valeurs et leurs actions quotidiennes. Dans une société où la réflexivité se serait généralisée à l'ensemble des institutions et

personnes, comprendre la spiritualité en dehors de ses cadres traditionnels a été l'objectif de plusieurs sociologues de la religion qui ont par la suite construit et élaboré plusieurs outils facilitant la compréhension de ce phénomène récent et caractéristique du monde contemporain.

Chapitre 2 – Réflexion critique sur des typologies de la spiritualité contemporaine

1. La nébuleuse mystique-ésotérique : théories du marché spirituel

Les différentes études des sociologues de la religion contemporaine démontrent dès la fin des années 1970 des recompositions (et décompositions) religieuses, remettant en question la théorie classique de l'inévitable sécularisation de l'Occident. Dans le chapitre 1 nous avons déjà présenté quelques-unes de ces formes et avons également précisé celle suscitant le plus notre intérêt, soit la spiritualité, et plus particulièrement dans sa forme « non-religieuse », c'est-à-dire séculière. Nous discuterons dans ce chapitre de trois typologies de la spiritualité contemporaine, construites par des sociologues afin de mieux appréhender son étude.

1.1. La nébuleuse mystique-ésotérique : définition

1.1.1. Le *New Age* : nouveau mouvement religieux de la modernité tardive

Les années 1970 marquent un tournant dans la société occidentale. Alors que depuis les années 1950, la sécularisation s'est accélérée, suscitant la perte d'influence des églises chrétiennes parmi la société et les populations, on voit apparaître à contre-courant de ce mouvement de rationalisation des croyances, l'émergence de nouveaux groupes religieux, désignés sous le terme de « Nouveaux Mouvements religieux » (NMR)¹⁷³. Marqués par une grande hétérogénéité, ces mouvements sont constitués de groupes néo-chrétiens, du développement des religions orientales (bouddhisme, hindouisme) et indiennes des Amériques, des groupes parareligieux (méditation transcendantale) ou encore des groupes réactivant des pratiques ésotériques ou magiques¹⁷⁴. Ce processus de « dérationalisation » des croyances s'est affirmé pendant les années 1970 par un vaste mouvement de religiosités parallèles¹⁷⁵ non

¹⁷³ Françoise Champion, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes », dans *Le fait religieux* de Jean Delumeau et al., Paris : Fayard, 1993, p.742-744.

¹⁷⁴ Ibid., p. 743.

¹⁷⁵ Ibid., p. 750 ; Françoise Champion les définit comme « toutes les religions non chrétiennes, les divers ésotérismes et toutes les croyances et pratiques parareligieuses, anciennes (voyance, par exemple) ou nouvelles (méditation, par exemple) ».

institutionnalisées caractérisé par des bricolages divers, dont le courant le plus connu est celui du *New Age*.

Si le *New Age* est compris comme « un courant spirituel aux contours informés »¹⁷⁶, il témoigne de la fin du christianisme comme système englobant (devenu christianisme éclaté) et de l'apparition d'un nouveau système de « religion à la carte », caractéristique de l'individualisme et du relativisme moderne. Le *New Age* peut enfin être perçu comme la nouvelle orientation religieuse que prend d'abord la contre-culture américaine puis européenne. Il serait donc *subculture*, soit mouvement de protestation sociale et religieuse, d'ordre culturel et existentiel, nouant avec une primauté des affects¹⁷⁷. Pris dans cette perspective large, Hanegraaff le considère comme une religiosité alternative émergeant dans la société occidentale¹⁷⁸, et correspondant ainsi à la « nébuleuse mystique-ésotérique » de Françoise Champion. D'ailleurs, plus qu'un mouvement, Hildegard Van Hove préférera le terme de « réseaux » pour signifier la fluidité de « l'ensemble des initiatives qui s'articulent autour de voies alternatives censées ouvrir sur un mode de vie plus profond »¹⁷⁹, constituant ainsi un « marché spirituel ».

1.1.2. La nébuleuse mystique-ésotérique de Françoise Champion

Constatant le développement considérable des religiosités parallèles, cristallisé comme nous venons de le mentionner dans le courant du *New Age*, Françoise Champion conceptualise le terme de « nébuleuse mystique-ésotérique ». Cette nébuleuse recouvre ainsi « un ensemble hétérogène de groupes, ou plutôt de réseaux, souvent lâches, pouvant se rattacher plus ou moins explicitement à des traditions religieuses constituées – religions orientales (hindouisme, bouddhisme) ou plus « exotiques » (notamment au chamanisme) – et pouvant aussi réactiver diverses pratiques ésotériques [tarot, astrologie] »¹⁸⁰ ou encore correspondre à de nouveaux syncrétismes psycho-religieux (méditation transpersonnelle). À côté de l'extrême fluidité des

¹⁷⁶ Hildegard Van Hove, « L'émergence d'un marché spirituel », *Social Compass* 2.46 (1999) : 162.

¹⁷⁷ Françoise Champion et Martine Cohen, « Recompositions, décompositions. Le renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis les années soixante-dix », *Le Débat* 3.75 (1993) : 79.

¹⁷⁸ Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden : E.J. Brill, 1996, cité dans Hildegard Van Hove, Op. cit., p. 164.

¹⁷⁹ Hildegard Van Hove, Op. cit., p. 165.

¹⁸⁰ Françoise Champion et Martine Cohen, Op. cit., p. 78.

croyanances individuelles, existent également des groupes relativement constitués (types NMR), mais surtout des réseaux « gravitant autour d'associations organisatrices de stages, de conférences, de séminaires, et autour de revues, de librairies, de maisons d'édition »¹⁸¹. Champion et Cohen (1993) identifient sept traits caractéristiques de cette nébuleuse que nous énumérerons ici selon le même schéma organisationnel que ces auteures :

- La centralité donnée à l'expérientiel, où il est admis que « c'est à chacun de trouver sa voie » parmi diverses voies spirituelles « toutes vraies », dès lors qu'elles sont débarrassées de leurs dogmes ;
- L'objectif étant la transformation de soi par des techniques psychocorporelles ou psycho-ésotériques (yoga, méditation). Champion évoque qu'il s'agit, pour reprendre Weber, d'une « voie du salut mystique [...] où le salut découle de la réalisation même d'un certain état d'être, obtenu grâce à un travail de transformation de l'intériorité même du sujet » ;
- Le salut visé étant la recherche du bonheur ici-bas, impliquant la santé (absence de maladie, bien-être général, vitalité, beauté) ;
- Une conception moniste du monde à caractère progressif, soit un refus du dualisme des religions abrahamiques (séparation humain/divin), mais également des dualismes modernes (séparation humain/nature, science/religion), et une conception globale (convergence des religions, paix mondiale, conscience planétaire) ;
- Un optimisme certain, mais mesuré ;
- Une éthique d'amour ;
- L'importance des expériences de « réalités non ordinaires ».

Bien que partageant ces traits facilement repérables, la nébuleuse mystique-ésotérique reste néanmoins hétérogène et traversée par de nombreux clivages témoignant de l'absence de frontière nette entre les activités de type (magico-)religieux et activités de type thérapeutique, psychologique, paranormal avec prétention scientifique. Ainsi, il n'existe pas de mode propre de régulation idéologique des activités, puisque c'est le bricolage qui est fortement valorisé ici, laissant place à des syncrétismes ou plutôt des « éclectismes »¹⁸²: il n'y alors pas de synthèse,

¹⁸¹ Françoise Champion (1993), Op. cit., p. 751.

¹⁸² Ibid., p. 746.

mais juxtaposition de différents éléments empruntés à toutes sortes de traditions, soumis de ce fait à une logique de « marchandisation » des activités. Donc pour Champion, le bricolage personnalisé indiquerait une décomposition du religieux (sans perspective de recomposition) « vers le simplement magique, vers le psychologique ou vers un humanisme revisité »¹⁸³.

1.2. Théories du marché spirituel

1.2.1. Définition et règles implicites du marché des croyances

Pour faire référence à cet ensemble d'initiatives auxquelles les concepts de *New Age* ou de nébuleuse mystique-ésotérique font référence, Van Hove suggère l'utilisation du terme « marché spirituel » afin de représenter la manière dont ce réseau est organisé¹⁸⁴. Il s'agirait d'initiatives indépendantes et facilement accessibles, constituant une offre parmi laquelle les consommateurs sont libres de faire leurs choix, eux-mêmes largement dépendants des préférences individuelles. Si le terme « spirituel » relève de tout ce qui peut être interprété sur ce marché dans un sens spirituel, même si ce n'est pas forcément le cas le terme « marché » souligne la diversité des courants existants et définit « l'entité qui encadre des interactions qui prennent place de manière structurée, et où les acteurs se plient à certaines règles implicites »¹⁸⁵. De ce fait, le choix de l'auteure pour ce terme de « marché spirituel » se serait effectué après l'observation de règles de conduite implicites qui se seraient « avérées être l'élément unificateur des divers courants et initiatives dans ce domaine »¹⁸⁶. Ledit élément serait donc l'idée que chaque individu, chaque chercheur spirituel, suit son propre chemin et qu'il n'existe pas de vérité générale ni de règles de conduite générales légitimes. Van Hove identifie cela comme « l'*ethos* du bricolage », où les idées et systèmes de croyances (cf. les spiritualités) sont égaux sur le plan formel, qu'ils ne peuvent être évalués que sur la base de l'expérience individuelle (caractère absolu de l'autonomie individuelle) et donc qu'il est interdit d'imposer certaines idées aux autres¹⁸⁷.

¹⁸³ Françoise Champion et Martine Cohen, Op. cit., p. 84.

¹⁸⁴ Hildegard Van Hove, Op. cit., p. 165.

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ Idem.

¹⁸⁷ Ibid., p. 166.

1.2.2. Une conséquence de la généralisation de la société de consommation

Pour Van Hove, le développement du marché spirituel serait une conséquence de la généralisation de la société de consommation, engendrée par le phénomène moderne de la mondialisation de l'économie de marché¹⁸⁸. En effet, la mondialisation a permis l'accessibilité de l'individu à toutes sortes de biens culturels, soumis à ses préférences personnelles. Subissant une situation de pluralisme relativiste et une désinstitutionnalisation globale, le religieux devient donc un bien de consommation parmi d'autres. L'individu construit son propre système de sens avec des éléments souvent décontextualisés de leurs traditions d'origine, dans un but d'auto-épanouissement¹⁸⁹.

Poussant la logique encore plus loin, Carrette et King (2004) observent l'émergence d'une « spiritualité capitaliste » reposant sur l'idéologie néolibérale de consommation et d'entrepreneuriat devenue discours dominant dans la société occidentale au cours des années 1980 et 1990 après la chute du bloc soviétique¹⁹⁰. En effet, à l'heure des prises de pouvoir par les grandes multinationales – affaiblissant de ce fait le rôle et contrôle de l'État-nation – le néolibéralisme aurait capté toutes les sphères de la société, y compris celle de la religion considérée comme capital culturel, et subissant le coup du « *rebranding* » où la religion est rebaptisée « spiritualité » afin de renouveler un concept en perdition et d'assouvir un besoin d'accumulation de gains générés par cette économie en plein essor.

1.3. Limites : réduction du profil du chercheur spirituel à celui d'un consommateur

1.3.1. Profil du consommateur spirituel : l'individu hypermoderne

Le point de focalisation de cette théorie est la compréhension du chercheur spirituel comme simple consommateur de croyances¹⁹¹ dont la quête spirituelle est assimilable aux « besoins du consommateur postmoderne, qui pose la question : « qui suis-je? » »¹⁹². La spiritualité, perçue comme une nouvelle tendance durable dans la consommation, soit comme

¹⁸⁸ Ibid., p. 167.

¹⁸⁹ Graham Harvey, Op. cit., p. 132.

¹⁹⁰ Jeremy Carrette et Richard King, Op. cit., p. 1-29.

¹⁹¹ Graham Harvey, Op. cit., p. 138.

¹⁹² Hildegard Van Hove, Op. cit., p. 170.

un marché porteur et en expansion, apparaît telle une préoccupation de certains consommateurs contemporains en « quête de sens, de bien-être et d'ailleurs »¹⁹³.

Dans leur article définissant la spiritualité comme nouveau domaine à explorer dans le champ du marketing, Camus et Poulain (2008) reprennent l'étude de Nicole Aubert sur l'individu hypermoderne (2004), comme idéal-type de l'individu contemporain. Le terme d'« hypermodernité » vient indiquer une exacerbation de la modernité, dans tout ce qu'elle a d'excessif, ou encore quelque chose qui va au-delà de ses limites¹⁹⁴. L'individu hypermoderne est donc défini comme un individu « dans l'excès », produit de l'individualisme de marché : « un comportement marqué par l'excès dans un contexte sociétal qui lui-même contraint à l'excès »¹⁹⁵. Voici le portrait que dresse Nicole Aubert de l'individu hypermoderne :

Une personnalité qui s'inscrit dans l'univers de la mondialisation économique, de plus en plus dominé par les lois du marché et structuré par un temps mondial qui s'accélère et se compresse. Une personnalité qui évolue dans une société de la satisfaction immédiate et de « l'éclatement des limites », dans laquelle la notion de sens, souvent cantonnée à l'instant et au moment présent, ne semble plus guère trouver d'autre référent commun que celui du « risque partagé ». Dans ce contexte, où l'adhésion se fait plus à soi-même qu'à une cause, et où l'individu, devenu avant tout un consommateur, doit aussi lutter pour son existence sociale, on assiste à une recomposition de l'identité personnelle, à la fois renforcée et fragilisée, au renouvellement des profils psychologiques, à l'émergence de nouveaux types de pathologies [...] ¹⁹⁶.

En effet, cet individu serait caractérisé par deux pôles extrêmes, tous deux régis par la notion d'excès : celui qui est dans l'excès permanent, dans la jouissance du « toujours plus », qui l'amène à la transcendance de lui-même dans des conduites à risques, pouvant résulter en des pathologies nouvelles de l'épuisement (*burn out*, dépression, mais également addictions diverses); le deuxième type étant « l'excès dans l'inexistence » dont la vacuité de l'existence s'opposerait à l'intensité narcissique du premier type¹⁹⁷. Dans une fuite en avant perpétuelle, l'individu hypermoderne chercherait le dépassement de la mort dans le culte de l'instantanéité qui l'amènerait à chercher le sens en lui-même, dans cette transcendance de soi¹⁹⁸. Il s'agirait

¹⁹³ Sandra Camus et Max Poulain, « La spiritualité : émergence d'une tendance dans la consommation », *Management et Avenir* 5.19 (2008) : 72-73.

¹⁹⁴ Nicole Aubert (2005), Op. cit., p. 54.

¹⁹⁵ Ibid., p. 56.

¹⁹⁶ Nicole Aubert (2006), Op. cit., p. 16.

¹⁹⁷ Ibid., p. 17-18.

¹⁹⁸ Nicole Aubert (2005), Op. cit., p. 64.

donc d'une quête absolue de soi-même, cherchant la fusion ultime avec ce Dieu intérieur que l'on porte en soi. Ainsi, la société d'hyperconsommation néolibérale et l'instantanéité permise par les nouvelles technologies, contribueraient à produire un individu dominé par le besoin de satisfactions immédiates, intolérant à la frustration, exigeant, et où la satisfaction de ce besoin de sens narcissique est rendue possible par l'hyper choix de notre société où la religion est devenue elle aussi un objet à consommer¹⁹⁹.

1.3.2. Dépasser la théorie du chercheur spirituel néolibéral

Afin de ne pas tomber dans le réductionnisme limitant le chercheur spirituel à un consommateur hypermoderne, il est important de rappeler qu'à côté de l'idéologie néolibérale bien présente dans nos sociétés, a toujours existé une mouvance anticapitaliste ou alternative. Une large partie des individus faisant partie de la nébuleuse mystique-ésotérique est issue de ce mouvement contestataire provenant directement de la contre-culture des années 1960, tels les altermondialistes²⁰⁰. Ainsi, Graham Harvey critique cette focalisation des études récentes sur la spiritualité contemporaine visant à réduire l'individu en quête de sens à un consommateur²⁰¹. Il propose une autre définition de cet individu comme étant lui-même producteur de sens, ce qui impose une nouvelle façon de penser la spiritualité et les théories du bricolage.

De la même façon, Danièle Hervieu-Léger précise que les individus « ne bricolent pas gratuitement » : ils le font pour « réaliser la mise en récit – et ainsi la mise en sens – d'expériences spontanément vécues comme disjointes et fragmentées »²⁰². En effet, la sociologue indique que c'est en s'inscrivant dans un récit, c'est-à-dire dans un langage, que le bricolage se fait mise en sens²⁰³. Elle identifie quatre trames narratives : le récit de conversion, le récit d'ascèse, le récit d'illumination et le récit de réintégration communautaire. Chaque récit contient des contraintes propres à la construction de soi-même (assurant une validation tierce) et correspondant à « une mise en ordre du rapport à soi-même et au monde »²⁰⁴. Ainsi, le

¹⁹⁹ Ibid., p. 66.

²⁰⁰ Jeremy Carrette et Richard King, Op. cit., p. 8.

²⁰¹ Graham Harvey, Op. cit. p. 138.

²⁰² Danièle Hervieu-Léger, « Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique », *Social Compass* 3.53 (2005) : 299.

²⁰³ Nous avons déjà évoqué l'importance de la narration individuelle dans le chapitre 1.

²⁰⁴ Danièle Hervieu-Léger (2005), Op. cit., p. 299.

bricolage – inscrit dans une trame narrative – permet à l’individu moderne de choisir sa propre lignée croyante dans laquelle il s’identifie. Donc plutôt que la métaphore du bricolage, trop associée aux théories du marché spirituel, pouvons-nous plutôt proposer celle du kaléidoscope, attestant de la quête cohérente de sens de ces personnes, mais prenant des chemins divers et probablement plus variés qu’auparavant²⁰⁵.

2. La nébuleuse psycho-philo-spirituelle de Nadia Garnoussi

Alors que la nébuleuse mystique-ésotérique de Françoise Champion visait à décrire le paysage religieux des années 1970 à 1990, Nadia Garnoussi élabore dans sa thèse soutenue en 2007 la description de l’évolution de ce champ symbolique depuis les années 1990. En effet, si le discours psycho-spirituel était déjà bien identifiable dans la religiosité contemporaine, elle constate que depuis les années 1990, se développent des entreprises s’inscrivant dans le champ de la philosophie, vouées à répondre à une quête de sens sortant du champ religieux seul. Cette quête comprend dès lors la question du « sens de la vie » et la recherche de valeurs morales et éthiques pour orienter l’existence dans l’ici-et-maintenant²⁰⁶. L’observation de l’émergence d’une philosophie pratique dans la société française l’a donc amenée à construire son propre outil sociologique : la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle ».

2.1. Un glissement du spirituel au psychologique

Le passage de la société à des valeurs postmatérialistes a généralisé une culture du mieux-être individuel et contribué à la reformulation, voire à la réappropriation, des questions spirituelles « dans une grammaire existentielle »²⁰⁷. Le développement des religiosités parallèles dans les années 1960-1970 ainsi que la philosophie pratique dans les années 1990 ont favorisé l’émergence de nouvelles entreprises psychologiques et philosophiques en lien avec la quête de sens. Ces phénomènes indiqueraient l’apparition, selon l’auteure, d’un espace « existentiel », résultant de la désinstitutionnalisation du croire, et reléguant à sa périphérie la

²⁰⁵ Cette image du kaléidoscope renvoie à la « religion de la mobilité » de Liogier (voir chapitre 1).

²⁰⁶ Nadia Garnoussi (2007), Op. cit., p. 7.

²⁰⁷ Nadia Garnoussi (2013), Op. cit., p. 64.

religion qui ne serait plus qu'un « satellite du soleil « croire » »²⁰⁸. Ainsi, de la même façon que Françoise Champion, la nouvelle orientation existentielle de la philosophie et des pratiques psychologiques amène Nadia Garnoussi à s'interroger sur l'existence d'une autre nébuleuse : la nébuleuse psycho-philo-spirituelle²⁰⁹.

En effet, au sein de cette nébuleuse se rencontrent plusieurs ressources, issues du champ religieux, mais provenant de disciplines plus « laïques » telles que la philosophie renouant avec le thème antique de la sagesse, et la culture psychologique caractérisée par des approches post-psychoanalytiques²¹⁰. En réalité, il est ici question de l'accessibilité du sens, qui est ramenée vers l'individu dans l'ici-et-maintenant, et basée sur son expérience personnelle. La spiritualité revêt donc un caractère pragmatique (elle devient thérapie personnelle par la prédominance de ses pratiques psychocorporelles dans le langage commun, et dont l'objectif est bien sûr la santé mentale et physique), alors que la psychologie (par ses ressources et pratiques) participe à l'élargissement du potentiel explicatif de la spiritualité, centrée sur l'humain et son développement personnel²¹¹. Cette alliance du spirituel au psychologique enrichit la compréhension de l'être dans un mieux-vivre qui succède au « comment vivre » de la sagesse philosophique retrouvée.

2.2. Affirmation d'une philosophie pratique dans la culture

L'introduction d'une philosophie pratique depuis les années 1990 dans les réseaux psycho-spirituels a remis en avant la question du « comment vivre » dans le champ de l'existential. Reprenant une thématique autrefois réservée à la tradition religieuse, la notion d'art de vivre s'est donc inscrite dans un nouveau cadre areligieux visant pourtant à « réconcilier un certain matérialisme avec une pratique permettant de se reconnecter au moment présent, temporalité dans laquelle la philosophie pratique a réinscrit sa conception du sens de la vie »²¹². Ce pragmatisme s'inscrirait ainsi dans la recherche d'une sagesse, d'une spiritualité immanente, qui trouverait dans les traditions orientales de formidables outils

²⁰⁸ Nadia Garnoussi (2007), Op. cit., p. 59.

²⁰⁹ Ibid., p. 59-60.

²¹⁰ Ibid., p. 61.

²¹¹ Nadia Garnoussi (2013), Op. cit., p. 75.

²¹² Ibid., p. 77.

méthodologiques, comme par exemple la méditation. Cette philosophie pratique s'enracinerait dans le même mouvement de désinstitutionnalisation que celui de la religion à l'ère moderne. Elle serait en effet en rupture avec la philosophie académique, visant ainsi à populariser la discipline auprès du grand public, pour le moins cultivé.

Le succès des auteurs tels qu'André Comte-Sponville, Luc Ferry ou Michel Onfray témoigne d'un renouvellement du sens dans des domaines tels que la morale ou l'éthique et ainsi proposant une alternative laïque à des pratiques plus proprement religieuses. Ainsi, la spiritualité intrinsèquement intramondaine serait définie à l'intérieur de la recherche individuelle de sens du sujet psychologique, mais également de la construction de la vie de celui-ci²¹³. Elle serait encore considérée comme une « voie du milieu », refusant la pensée magique qui avait pu éclore au sein de la nébuleuse mystique-ésotérique, et affirmant son attachement à la raison ainsi qu'à des pratiques psycho-spirituelles « épurées rompant avec le magico-religieux »²¹⁴. Donc, de la même façon que la spiritualité, la philosophie se serait à son tour empreinte de psychologie pour devenir une philosophie spiritualisée, voire psychologisée.

2.3. Apports et limites

L'adoption du terme « nébuleuse » est très efficace dans la construction d'un objet sociologique particulièrement lorsqu'il a trait à un phénomène identique à celui de la spiritualité contemporaine, considérée comme hétéroclite et aux contours flous, ne disposant pas d'instance régulatrice stable. Cependant, malgré le manque d'idéologie commune et structurante, les réseaux d'individus et entreprises qu'une nébuleuse rassemble s'organisent autour « de dynamiques, de logiques et de contenus communs »²¹⁵ qu'il est alors facile d'identifier lors d'études qualitatives.

De plus, en tant que nébuleuse, la nébuleuse psycho-philo-spirituelle de Nadia Garnoussi, en façonnant une sorte de spiritualité englobante séculière (ceci sera l'objet de notre troisième partie), inclut divers mouvements plus connus sous l'appellation des « *nones* » et en constante augmentation dans le monde occidental contemporain. L'affirmation d'une spiritualité laïque, permise par cette philosophie pratique dont nous avons parlé, profiterait à un

²¹³ Nadia Garnoussi (2007), Op. cit., p. 334.

²¹⁴ Ibid., p. 443.

²¹⁵ Ibid., p. 11.

certain athéisme de s'affirmer comme manière spécifique de croire, et non plus comme un non-croire²¹⁶. Plus largement, cette nébuleuse psycho-philo-spirituelle est assez inclusive pour intégrer divers types de chercheurs spirituels comme des humanistes, des « spirituels, mais pas religieux » ou encore comme précédemment cité, des athées.

Elle est encore représentative du paysage religieux post-*New Age*, dont l'évolution inclut une certaine rationalisation du champ spirituel. En effet, la ligne de différenciation entre l'expérientiel extraordinaire quasi-magique de certains chercheurs *New Age* et le travail d'autoperfectionnement volontaire²¹⁷ de plusieurs autres s'est davantage creusée depuis les années 1990. Il semblerait ainsi que les individus plus engagés dans un travail personnel se retrouvent davantage dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle que dans celle de Françoise Champion.

Finalement, nous soulignons l'absence d'évocation de la dimension écologique, voire même sociale, des logiques de la nébuleuse de Nadia Garnoussi. Il semblerait ainsi que cette nébuleuse ne soit encore une fois concentrée que sur l'individu lui-même, et de ce fait ne permette pas de dépasser l'image d'un chercheur-consommateur, se laissant submerger par les offres du marché spirituel sur lequel s'est ajoutée la discipline philosophique.

3. La spiritualité séculière de Richard Bergeron

Richard Bergeron, théologien, publie en 2002 *Renâitre à la spiritualité*, qui constitue à la fois une réflexion personnelle sur sa propre reconstruction spirituelle alors qu'il a quitté quelques années plus tôt la vie religieuse, mais également une réflexion sociologique sur la spiritualité contemporaine ne s'inscrivant plus nécessairement dans une tradition religieuse. Par sa définition de la spiritualité séculière, intégrant une conscience d'unicité avec la nature, et par l'identification de certains types spirituels, cet essai apparaît fondamental dans notre recherche sur la spiritualité des créatifs culturels en lien avec cette conscience écosophique qui les définit.

²¹⁶ Ibid., p. 246.

²¹⁷ Françoise Champion (1993), Op. cit., p. 754.

3.1. Spiritualité laïque vs séculière

Richard Bergeron établit une distinction entre la spiritualité laïque et la spiritualité séculière, distinction que l'on se doit d'éclairer en raison d'une conception franco-française de la laïcité. En effet, pour le théologien québécois, le terme « laïc » (peuple croyant) est utilisé en contraste avec le mot « clerc », avec lequel il vient former un couple typé à l'intérieur de l'Église²¹⁸, alors que dans la conception française, il s'agirait plutôt d'une opposition entre « laïc » (non religieux) et « religieux ». Ainsi, lorsqu'il parle de spiritualité séculière (sécularité), cela renvoie à la « spiritualité laïque » française comme celle que Nadia Garnoussi évoque dans la théorisation de sa nébuleuse psycho-philo-spirituelle qui n'est donc par définition ni une spiritualité à proprement religieuse ni pour autant athée. La spiritualité laïque de Bergeron correspondrait davantage à la spiritualité « traditionnelle » de Singleton qui est un type de spiritualité ancré dans une tradition religieuse²¹⁹ (ex : la spiritualité chrétienne) alors que la spiritualité séculière pourrait englober, selon la typologie de Singleton, les spiritualités alternatives (ex : bouddhisme, mystique-ésotérique) et laïques « à la française » (ex : humaniste, athée, agnostique).

La spiritualité séculière a donc la particularité d'être soustraite à l'influence d'une religion établie et de ne plus trouver « dans un cadre religieux son lieu d'inscription et son axe de focalisation »²²⁰. Elle pourrait se résumer à une « spiritualité non-religieuse » entendue comme opposée au religieux institutionnel et affirmant son autonomie vis-à-vis de références symboliques spécifiques associées à un système religieux. Les causes ayant favorisé l'émergence d'une telle spiritualité ont déjà été évoquées dans le premier chapitre. Nous ne reviendrons donc pas dessus, or si ce n'est de citer le discrédit jeté sur le système chrétien et la sécularisation de l'ensemble de la société, qui ont impliqué le renouvellement d'une vision du monde et des mentalités, valeurs, et façons de vivre qui l'accompagnent. S'étant affranchie de la tutelle d'un Dieu de type théiste et personnel transcendant, cette spiritualité typiquement moderne se fonde désormais sur l'être humain lui-même et rejoint les grands idéaux d'un humanisme séculier. De plus, libérée de l'institution religieuse, cette dernière s'inscrit dans des lieux d'inscription nouveaux, tels que la science, la psychologie, la philosophie ou même la

²¹⁸ Richard Bergeron, Op. cit., p. 217.

²¹⁹ Andrew Singleton, Op. cit.

²²⁰ Richard Bergeron, Op. cit., p. 217.

religion, qui se concrétisent sous la forme de discours spécifiques. La spiritualité séculière engloberait ainsi à la fois la nébuleuse mystique-ésotérique de Françoise Champion et la forme plus actuelle de celle psycho-philo-spirituelle de Nadia Garnoussi.

3.2. Discours et typologies de la spiritualité

Dans un premier temps, Bergeron évoque le discours gnostique et ésotérique qui constituerait, selon lui, la matrice principale de la spiritualité séculière. Cette voie se situerait au-delà de toutes les formes religieuses instituées (cf. hypertradition de Liogier), et chercherait la voie de réalisation de l'individu dans la connaissance de soi comme fragment divin²²¹. Chaque âme rejoindrait ainsi l'âme universelle de l'univers, posant une relation intentionnelle et compassionnelle entre tous les êtres, pris dans cette interdépendance cosmique.

Le deuxième discours est celui du psychologique, et plus particulièrement de la psychologie transpersonnelle et humaniste (c'est-à-dire post-psychanalytique). Il servirait de modèle cherchant dans l'accomplissement de soi l'expansion de la conscience, du dépassement de l'ego et permettrait ainsi de développer son potentiel humain transcendant. Toujours pour Bergeron, la convergence entre ces deux discours aurait débouché sur le développement du courant *New Age*, attesté dans la nébuleuse mystique-ésotérique de Champion.

Le troisième lien est le discours sociopolitique, trouvant son support dans les sciences sociales et économiques et cherchant à s'exprimer dans les mouvements communautaires, les organismes humanitaires, les groupes de défense des droits humains et dans les mouvements de lutte pour la justice²²², tels Amnistie internationale ou encore Médecins sans frontières. Ce discours serait davantage celui de l'humanisme, se référant directement aux droits individuels et collectifs et fondant leur théorie dans l'action caritative et sociopolitique²²³.

Un quatrième discours est celui de la science, et plus particulièrement de l'hyper-science (cf. Liogier) qui tend à se rapprocher du spirituel et donc à s'éloigner de la logique mécaniste et positiviste de la science moderne.

Enfin, le discours philosophique qui cherche à revenir à une sagesse antique ayant pour but la transformation personnelle et la « vie bonne », se veut une nouvelle philosophie pratique

²²¹ Ibid., p. 221.

²²² Ibid., p. 222.

²²³ Ibid., p. 223.

et populaire attestant du besoin des individus en manque de sens et de repères à un mode de vie plus éthique et spirituel.

De ces discours émergerait une typologie de la spiritualité séculière, répartie en trois types : les spiritualités cosmiques, les spiritualités prophétiques et les spiritualités mystiques²²⁴. Si ces spiritualités comportent un type de discours dominant, elles sont avant tout régies par un rapport particulier propre à l'être humain, dimension sur laquelle nous reviendrons dans la dernière partie de ce chapitre. En effet, les spiritualités cosmiques, axées sur le rapport au cosmos, peuvent prendre des formes variées selon le pôle de préférence. Par exemple, selon que la nature environnante est considérée comme pôle central, on trouvera des spiritualités chamaniques ou écologiques. Le discours ici dominant sera davantage celui de la science (hyperscience), bien que le discours ésotérique et gnostique puisse être présent (dans une recherche de fusion à la nature).

Les spiritualités prophétiques, articulées autour de la relation à l'autre, sont traversées par le discours humaniste sociopolitique. On retrouve notamment parmi elles les engagements d'inspiration chrétienne, les spiritualités féministes (où le rapport homme-femme domine), ou bien les spiritualités plus politiques d'engagement pour la non-violence, pour la solidarité, etc.

Enfin, les spiritualités mystiques, dont l'axe est le rapport à soi, concernent les discours gnostique-ésotérique, psychologique et philosophique. Les spiritualités contemplatives (union, fusion avec le divin), les spiritualités gnostiques-ésotériques (expérience du soi comme fragment divin) et les spiritualités initiatiques transpersonnelles (expansion de conscience par expériences sommets) sont caractéristiques de ce genre de spiritualité.

Bergeron précise cependant que si chaque individu entre dans la vie spirituelle par un pôle spécifique plutôt qu'un autre, ces modèles ne sont pas hermétiques et sont interdépendants les uns des autres. De la même façon que Liogier précise la grande mobilité de l'itinérant spirituel à la recherche d'une vérité intérieure, Bergeron valorise le dynamisme de la circularité herméneutique entre l'expérience et l'interprétation possible selon chaque modèle spirituel. Cette porosité des frontières rappelle également les types « nébuleuses » des deux sociologues françaises, qui préfèrent parler de « réseaux ». La spiritualité séculière et ses multiples

²²⁴ Ibid., p. 139-141.

inscriptions (incluant la nébuleuse mystique-ésotérique et la nébuleuse psycho-philosophique) est un outil efficace pour comprendre la spiritualité non-religieuse contemporaine, car elle est englobante et son terme précis. En revanche, les noms des typologies du théologien trahissent son ancrage personnel chrétien et ceux-ci semblent parfois quelque peu dépassés. On ne saurait convaincre un athée militant pour les droits de l'homme qu'il ne s'inscrive dans une spiritualité « prophétique », pas plus qu'un individu non-religieux trouvant son sens dans le développement personnel pour une spiritualité typiquement « mystique » ... Ces termes – fort utiles au demeurant – doivent être réactualisés et déchristianisés afin de permettre au chercheur des sciences sociales de les utiliser dans ses propres analyses de terrain, tout en marquant conceptuellement l'autonomie prise à l'égard de la religion.

3.3. Tridimension de l'humain : le sujet anthropologique

Pour Bergeron, l'être humain est constitué de trois rapports : le rapport à soi, aux autres et au cosmos. Il est à la fois un et trine, selon une totalité constituée du soi, du relationnel et du monde : « détaché du monde cosmique, je dépéris et meurs ; coupé des autres, je me flétris et m'étiôle ; séparé de moi, je glisse dans l'aliénation »²²⁵. Selon lui, l'être humain est un *homo spiritualis*, un sujet spirituel qui doit réaliser un équilibre entre ses trois aspects constitutifs, une unification de ses trois pôles. Si une telle conception de l'humain peut sembler aujourd'hui réductrice, il n'en reste pas moins qu'elle est utile et plausible. Dans un aspect anthropologique, culturel, l'homme serait effectivement un et trine. L'objet de la quête spirituelle relève donc de cet équilibre en son être : « l'entreprise par laquelle l'être humain [...] tend à la réalisation de soi par l'unification de son être [auparavant fragmenté] autour d'un sens [projet de vie] et d'un système de valeurs [liberté, amour], dans le dépassement [de soi, grâce à des techniques physiques, mentales ou psychologiques] »²²⁶.

L'être humain se déplacerait donc, selon le théologien, dans un espace spirituel – nous préférons le terme employé par Garnoussi d'espace existentiel – soit l'espace où vont s'inscrire le sens, le projet et les valeurs des individus et où devront être pensés et engagés les trois rapports. En effet, chacune des trois composantes de ce sujet est elle-même constituée de

²²⁵ Ibid., p. 63.

²²⁶ Ibid., p. 99.

différents rapports, ou plutôt discussions. Ainsi, le rapport au cosmos implique un questionnement par rapport à l'environnement ou l'univers, par rapport à son corps (qui fait le lien entre l'esprit, l'altérité, l'univers), par rapport à ses biens, à la nourriture (cette question est aujourd'hui fondamentale dans notre rapport au bio notamment), à l'argent. Le rapport aux autres est constitué quant à lui d'un questionnement sur le rapport à l'individu en tant qu'altérité, mais également à la société. Enfin, le rapport à soi implique forcément une introspection sur le « qui suis-je ? ».

Cette conception du sujet anthropologique, un parmi le tout, nous ramène à la conscience écosophique de Michel Maffesoli qui voit dans l'unicité la possible interaction entre le macro (le monde, le cosmos), le méso (la société, l'autre) et le micro (soi). L'unicité, rappelons-le, reposerait enfin « sur la possible cohésion d'éléments multiples gardant, chacun, leur spécificité, [l'] individu se métamorphosant dans la personne plurielle »²²⁷, et donc placerait au cœur de cette sensibilité l'altérité, nous éloignant ainsi largement de l'image narcissique du consommateur hypermoderne faisant ses courses dans le supermarché spirituel.

²²⁷ Michel Maffesoli, Op. cit., p. 24.

Chapitre 3 – Choix méthodologiques et analyse des entrevues

1. Cadre méthodologique

Les deux précédents chapitres ont fait l'objet d'une présentation et d'une discussion du cadre conceptuel propre à cette recherche. Dans ce chapitre, nous présenterons cette fois le cadre méthodologique ayant structuré l'étude qualitative sur laquelle repose ce mémoire, mais également les données de cette recherche ainsi qu'une première analyse de nos résultats qui se construira sous la forme d'un schéma représentatif du discours alternatif des créatifs culturels.

1.1 L'ethnographie : une démarche compréhensive

Comme nous l'avons indiqué en introduction de ce présent mémoire, notre étude s'inscrit dans une démarche socio-anthropologique qui, par essence, emprunte à l'anthropologie ses méthodes ethnographiques. En effet, après avoir élaboré le cadre conceptuel et discuté de certaines typologies issues de la sociologie de la religion, nous nous intéresserons à présent au cadre méthodologique de notre recherche. Alors que nous proposons d'étudier la façon dont les créatifs culturels se considérant « spirituels, mais pas religieux » définissent la spiritualité et comment celle-ci influence leur quotidien de manière à produire chez eux un alignement plus marqué entre leurs valeurs et leurs actions, il semblerait inéluctable que cette étude relève des méthodes qualitatives qui « concernent essentiellement des productions de l'homme »²²⁸. Ces méthodes s'enracinent dans une approche compréhensive, qui mise sur l'interdépendance entre l'objet et le sujet et sur une compréhension des phénomènes étudiés (et non pas une explication rationnelle ordonnée par le paradigme positiviste) résultant d'une analyse interprétative des données recueillies²²⁹. Dans cette démarche, le chercheur s'implique entièrement dans sa recherche et de ce fait, devient « partie prenante de l'instrument » (interviews, observations) avec lequel il compte obtenir les

²²⁸ Alex Mucchielli et al., *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*, Paris : Armand Colin, 2009, p. 205.

²²⁹ Alex Mucchielli et al., *Op. cit.*, p. 24.

informations souhaitées²³⁰. Ainsi, le chercheur s'engage dans une démarche exploratoire où le savoir est considéré comme une « construction interpersonnelle », née de la rencontre empathique entre deux ou des personnes lors d'une interaction verbale ou non-verbale, comme cela peut être le cas en entrevue²³¹. Basée sur l'échange et l'apprentissage réciproque, cette coconstruction de sens facilite « l'émergence d'un nouveau discours et d'une nouvelle compréhension du phénomène étudié »²³².

Notre corpus principal de données est effectivement issu d'entrevues menés avec des créatifs culturels ayant une spiritualité séculière, c'est-à-dire « non-religieuse ». Alors qu'aucune étude n'a été menée jusqu'à présent au Québec ou au Canada sur les créatifs culturels, donner la parole à ces personnes nous a permis de comprendre plus largement comment la spiritualité était porteuse d'un renouvellement de l'action éthique, mais nous a permis également d'élaborer une nouvelle typologie plus actuelle et plus proche de la réalité de cette culture alternative et solidaire.

1.2 Échantillonnage et recrutement

1.2.1 Échantillonnage

Les créatifs culturels ont donc été identifiés par deux chercheurs américains, Paul Ray et Sherry Anderson (2000), comme un groupe socioculturel se construisant autour de six²³³ grands pôles de valeurs : l'écologie, une conscience féministe, l'intérêt pour le développement psycho-spirituel, une ouverture multiculturelle, la valorisation de l'être sur l'avoir et le paraître, et une implication sociétale. Dans les études française et américaine, le marqueur fort de ce groupe était justement cet intérêt pour le développement psychologique et pour la spiritualité (ce qui le distinguait du groupe des alter ou *green* créatifs), qui serait dès lors au cœur de la démarche éthique que mènent ces personnes au quotidien. Alors que ce groupe serait, comparativement aux populations totales en France et aux États-Unis, plus « spirituel », plus porté à l'accomplissement de soi et aurait moins tendance à se déclarer « athée » ou « affilié à

²³⁰ Ibid., p. 205.

²³¹ Benoît Gauthier et al., « L'entrevue semi-dirigée », dans *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*, Québec : Presse de l'Université du Québec, 2016, p. 339.

²³² Ibid., p. 337.

²³³ Complétés par l'étude française Association pour la biodiversité culturelle, Op. cit.

une religion »²³⁴, nous avons donc veillé à recruter des créatifs culturels se considérant « spirituels, mais pas religieux ». Ne constituant pas un groupe ayant une identité collective, mais représentant plutôt une typologie ou une nébuleuse élaborée par des sociologues, les créatifs culturels devaient donc être abordés individuellement. Pour ce faire, nous avons utilisé une méthode d'échantillonnage non probabiliste dite « au jugé » (*purposing sampling*) qui est issue d'une série de choix stratégiques relevant de l'objectif de recherche qui était alors visé²³⁵, c'est-à-dire étudier la spiritualité séculière des créatifs culturels. Certains critères ont été retenus dans la constitution de l'échantillon :

- 1) Afin d'être considérés comme « créatifs culturels », les participants devaient rassembler les 6 pôles de valeurs décrits plus haut ;
- 2) Les participants devaient se considérer « spirituels, mais pas religieux » ;
- 3) Étaient exclues toutes les personnes ne correspondant pas à ces deux premiers critères ;
- 4) Pour des raisons éthiques, les participants devaient avoir 20 ans ou plus à la date du recrutement ;
- 5) Afin d'assurer une certaine représentativité en termes d'âge, nous devions recruter de façon équilibrée des participants issus des générations du baby-boom (nés entre 1946 et 1964), de la génération X (nés entre 1965 et 1979) et de la génération Y (nés entre 1980 et 1996) ;
- 6) Finalement, l'échantillon devait représenter de façon relativement équilibrée les genres masculin et féminin (bien qu'il soit mentionné dans les études sur les créatifs culturels que ce groupe est constitué à plus de 60% de femmes).

²³⁴Étude française : entre autres, 17% des créatifs culturels se considèrent « comme une personne en quête de spiritualité » sans être liée à une religion ou « à un itinéraire déjà institutionnalisé » (vs 6% de la population totale) ; 15% sont athées (vs 20% de la population totale) ; 15% sont catholiques (vs 43% de la population totale) ; 23% sont agnostiques (vs 19% de la population totale).

Étude américaine (2008) : entre autres, 46% des créatifs culturels seraient « pour la spiritualité » (contre 21% de la population totale) ; 63% auraient une forte demande d'authenticité (vs 39% population totale) ; 62% partageraient une demande de développement personnel (vs 34% de la population totale) ; 14% en 2000 n'auraient aucune affiliation religieuse (vs 5% de la population totale).

²³⁵ Ted Palys, « Purposive Sampling », dans *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods* de Lisa Given, Thousand Oaks : SAGE Publications, Inc., 2012, p. 697.

1.2.2 Procédure de recrutement

Après que ces critères aient été retenus afin de délimiter l'ensemble de l'échantillon souhaité, nous avons procédé au recrutement de nos participants. Pour cela, nous avons sollicité notre réseau en évaluant dans un premier temps qui pourrait correspondre au profil recherché, cela pouvant également ouvrir la porte à d'autres réseaux par le biais d'un effet « boule de neige »²³⁶. Nous avons également fait passer un appel à participation (en annexe, page xxii).

Afin de respecter les critères et d'évaluer surtout si les volontaires correspondaient au profil des créatifs culturels, après leur avoir fait signer le formulaire de consentement (en annexe, page xix) approuvé par le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche de l'Université de Montréal le 5 juillet 2017 (approbation en annexe, page xxiii), nous leur avons envoyé par courriel un lien menant à un sondage que nous avons élaboré sur la plateforme *Google Forms*. Ce sondage (en annexe, page x), qui est par nature un instrument de mesure où chaque participant est invité à répondre à une série de questions standardisées²³⁷, visait à évaluer si celui-ci s'identifiait aux valeurs des créatifs culturels. Nous avons donc repris plusieurs questions des questionnaires administrés aux répondants de l'étude américaine et de l'étude française selon chaque pôle de valeurs (« écologie et développement durable », « place des femmes dans la société », « être, avoir et paraître », « développement personnel et spirituel » et « enjeu sociétal et multiculturalisme »). Au total, 37 questions ont été posées et les répondants étaient amenés à choisir, selon une échelle de Likert, la réponse qui lui paraissait la plus juste selon ses propres valeurs. Après avoir récolté leurs réponses, nous avons manuellement évalué, selon un système de point attribué à l'échelle de Likert en fonction de la réponse à la question souhaitée, si le répondant correspondait bien en globalité aux valeurs des créatifs culturels. Bien que toutes importantes, certaines questions étaient plus essentielles que d'autres, comme celles sur l'écologie, mais surtout celles sur la spiritualité. En effet, à la question « je me considère comme une personne en quête de spiritualité, mais je ne suis pas lié.e à une religion », nous nous attendions à ce que tous les candidats retenus aient répondu soit « tout à fait d'accord » ou « d'accord ». Toute autre réponse (« ni en désaccord ni

²³⁶ Harvey Russell Bernard, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Plymouth : Rowman Altamira, 2011, p. 192.

²³⁷ Benoît Gauthier et al., Op. cit., p. 455-456.

d'accord », « pas d'accord » ou « pas du tout d'accord ») aurait suffi à exclure le répondant de l'étude.

Finalement, nous avons donc recruté 19 créatifs culturels se considérant « spirituels, mais pas religieux » sur 23 ayant rempli le pré-questionnaire et nous avons poursuivi avec ces derniers en entrevue semi-dirigée. Il convient de souligner que le recrutement s'est fait de manière agréable et sans heurts. Les volontaires étaient intéressés par l'étude et facilement disponibles.

1.3 Méthode de collecte des données : entretiens semi-directifs

Après avoir réfléchi sur la problématique de recherche et rempli les exigences demandées par le Comité d'éthique, nous avons conçu notre guide d'entrevue (en annexe, page xvii) et l'avons testé auprès de deux volontaires. Ce guide d'entrevue est composé de quatre parties : 1) informations sociodémographiques (âge, milieu de vie, éducation, profession, affiliation religieuse); 2) valeurs et conception(s) du monde; 3) définition de la spiritualité, pratiques et croyances spirituelles; 4) place de la spiritualité au quotidien. Allant bien évidemment plus en profondeur que les questions du sondage de recrutement en ligne, cette grille d'entrevue a donc permis de répondre directement à nos questions de recherche tout en explorant d'autres pistes de réflexion, amenées par l'échange interpersonnel entre la chercheuse et l'interviewé.e. La collecte de données, par le biais unique de l'entretien semi-directif, s'est ainsi effectuée entre juillet 2017 (après obtention du certificat d'éthique) et décembre 2017. Dix-neuf entretiens d'une durée moyenne de 66 minutes et d'une durée maximale de 90 minutes ont été menés avec nos répondants, au lieu et au moment de leur choix.

En effet, relevant du paradigme compréhensif et constructiviste, l'entretien semi-directif est une conversation généralement entre deux personnes, et s'agit d'un « moment privilégié d'écoute, d'empathie, de partage, de reconnaissance de l'expertise du profane et du chercheur »²³⁸. Il est donc primordial que ce dernier établisse une relation de confiance avec l'informateur, en lui laissant notamment le choix du lieu et du moment de la rencontre, le but

²³⁸ Geneviève Imbert, « L'entretien semi-directif : à la frontière de la santé publique et de l'anthropologie », *Recherche en soins infirmiers* 3.102 (2010) : 25.

étant d'accéder le plus ouvertement possible à l'expérience subjective de la personne²³⁹ et ainsi à la compréhension du monde de l'autre²⁴⁰.

Si la grande majorité des entretiens se sont déroulés en face à face dans un café, au domicile du répondant ou dans un lieu public, deux entrevues ont été réalisées sur Skype lorsque le répondant n'était pas directement sur place. Tous les entretiens ont été enregistrés, à l'exception d'un où l'informateur ne souhaitait être enregistré vocalement. Pour remédier à cela, nous avons donc pris des notes tout au long de la conversation.

1.4 Méthode d'analyse et limites de la recherche

La méthode d'analyse retenue pour notre recherche est celle de l'analyse qualitative par théorisation, ou autrement appelée analyse par théorisation ancrée, « visant à générer inductivement une théorisation au sujet d'un phénomène culturel, social ou psychologique, en procédant à la conceptualisation et à la mise en relation progressive et valide de données empiriques qualitatives »²⁴¹. Elle n'est donc pas axée sur la production d'une théorie, mais plutôt sur le processus de théorisation, c'est-à-dire une élaboration théorique vouée à évoluer dans le temps (en général et pas seulement dans le temps d'écriture de ce mémoire). Enfin, elle est composée de plusieurs étapes dont nous retiendrons conformément à l'objectif de ce chapitre l'étape de pré-analyse, l'étape de la codification, l'étape de la conceptualisation et enfin celle de la catégorisation transversale.

Après avoir transcrit l'intégralité de nos entrevues, produisant alors un corpus de données basé sur des verbatim (et notes d'entrevue), nous avons choisi l'option du travail rigoureux de « découpage à la main »²⁴² de ces derniers. C'est lors de la transcription des données que nous avons effectué l'étape de pré-analyse où nous avons alors relevé des pistes de réflexion ou encore des premières hypothèses de travail.

La deuxième étape, à partir de laquelle nous entrons dans une analyse plus approfondie, est celle de la codification. Cette analyse thématique procède de la disposition de chaque verbatim dans une grille d'analyse répartie en deux colonnes. Dans la colonne de gauche nous

²³⁹ Ibid., p. 26.

²⁴⁰ Benoît Gauthier et al., Op. cit., p. 343.

²⁴¹ Alex Mucchielli et al., Op. cit., p. 206-212.

²⁴² Geneviève Imbert, Op. cit., p. 32.

situations les codes émergeant de la lecture de la transcription et à gauche le texte sur lequel nous surlignons ou mettons en gras ou en couleur les passages relevés. Les codes sont des unités de sens résumées par un ou plusieurs mots-clés et qui décrivent tout élément descriptif (processus, émotion, attitude, comportement) apparaissant dans le récit²⁴³.

Nous avons procédé de la sorte pour chacune des entrevues individuelles tout en inscrivant par la suite les catégories qui regroupent des codes en unités d'analyse plus larges²⁴⁴ ayant structuré notre collecte de données, comme « définition de la spiritualité », « conception du monde » ou encore « conception de la vie et de la mort ». Après ces deux étapes quasi simultanées, nous avons procédé à la quatrième étape qui est celle de la catégorisation transversale, c'est-à-dire de la mise en relation des catégories apparaissant dans chacune des entrevues. Nous avons donc créé une autre grille d'analyse, toujours répartie en deux colonnes, où nous disposions à gauche les catégories utiles à l'interprétation des données, et à gauche les extraits des entrevues venant illustrer ces mêmes concepts. À cette étape, les catégories figurant dans la colonne de gauche relevaient à la fois de catégories préidentifiées ainsi que de celles émergentes, ces dernières rappelant la démarche inductive de notre recherche.

Il est important de préciser que cette recherche, qui relève de l'enquête qualitative, ne peut voir ses résultats être généralisés puisque le nombre de participants (dix-neuf) ne permet en aucun cas la représentativité d'une population. Les pistes de réflexion que nous proposerons dans le dernier chapitre de ce mémoire doivent donc être considérées comme des propositions d'analyse ouvertes à toutes sortes de discussions et pouvant mener à un approfondissement de ces données.

1.5 Éthique de la recherche et posture du chercheur

Notre recherche a fait l'objet d'une évaluation du Comité plurifacultaire de l'éthique de la recherche de l'Université de Montréal qui a approuvé le projet le 5 juillet 2017. À notre connaissance, notre recherche n'a comporté aucun risque ni inconvénient pour les participants puisque nos questions ne soulevaient pas de propos sensibles et aucun effet indésirable qu'il

²⁴³ Benoît Gauthier et al., Op. cit., p. 441.

²⁴⁴ Idem.

soit physique ou psychologique n'a été occasionné. Au contraire, pour la plupart des répondants, cette entrevue leur a permis d'effectuer une réflexion personnelle sur un sujet qui les passionnait. Bien entendu, l'anonymat des participants a été préservé et nous avons changé leur prénom et ceux de leurs proches cités au cours de l'entrevue par des pseudonymes. Les consentements écrits de nos participants ont été obtenus avant de leur envoyer le questionnaire de recrutement en ligne.

Nous avons adopté dans le cadre de cette enquête une approche épistémologique²⁴⁵ qui demandait un certain agnosticisme méthodologique. En effet, nous considérant nous-même agnostique donc ouverte à une réalité supra-sensorielle, nous faisons confiance aux récits de nos répondants. De ce fait, bien que nous cherchions le plus possible le juste milieu entre une présence empathique et une « juste distance » tout en gardant une objectivité propre au devoir du chercheur, nous resterons néanmoins proche de nos données puisque nous partageons pour la plupart du temps le vocabulaire de nos participants.

Nous avons adopté aussi une démarche expérientielle²⁴⁶, c'est-à-dire que nous nous considérons également comme faisant partie de la nébuleuse « créative culturelle » : nous partageons en partie l'expérience des personnes qui nous livrent une part d'eux-mêmes. Nous nous sommes laissé absorber par ce qu'ils nous disaient, tout en gardant à l'esprit que c'est après l'entrevue que nous rationaliserions davantage leurs paroles. Nous allions à la rencontre de l'autre²⁴⁷ et ainsi créions une véritable communication interpersonnelle et intersubjective²⁴⁸ qui incitait à la coproduction du savoir et à l'intelligence empathique envers les participants.

²⁴⁵ Unni Wikan, « Toward an Experience-Near Anthropology », *Cultural Anthropology* 6.3 (1991) : 285-305.

²⁴⁶ Jean-Guy Goulet, « Trois manières d'être sur le terrain : une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité », *Anthropologie et Sociétés* 35.3 (2011) : 117.

²⁴⁷ Ibid., p. 118.

²⁴⁸ Ibid., p. 121.

2. Portrait de 19 créatifs culturels « spirituels, mais pas religieux » francophones

2.1 Profils sociodémographiques

2.1.1 Caractéristiques sociodémographiques

Notre échantillon au jugé est ainsi composé de 19 créatifs culturels se considérant « spirituels, mais pas religieux ». La première partie du guide d’entrevue a permis de collecter plusieurs données sociodémographiques que nous avons résumées dans un tableau ci-dessous. Tout d’abord, l’échantillon est composé à 68% de femmes, soit 13 femmes pour 6 hommes. Bien que ce chiffre soit le résultat de circonstances liées au recrutement et à notre propre réseau, ces premières données sont néanmoins très similaires à celles des autres études sur les créatifs culturels. En effet, aux États-Unis (2000) le groupe était composé de 67% de femmes²⁴⁹ et en France (2007), celui-ci était composé de 64% de femmes (vs 50% de la population totale française)²⁵⁰. Notre échantillon semble donc bien représenter à ce niveau la composition spécifique du groupe des créatifs culturels.

Une autre caractéristique intéressante à ce propos concerne l’âge moyen qui est de 42 ans avec une plus large proportion de jeunes (58% de nos répondants avaient moins de 45 ans). Ces données sont également semblables aux deux autres études (France : 68% ont moins de 49 ans ; États-Unis : l’âge moyen en 2008 était de 43 ans).

Un dernier point propre à notre étude est celui de la nationalité de nos répondants et de la langue qu’ils utilisent. En effet, bien que nous ne fussions pas fermés à rencontrer des personnes anglophones, il s’est avéré que nos informateurs étaient tous francophones et issus de trois nationalités différentes, avec une plus large proportion de personnes françaises (un des biais sûrement de notre réseau²⁵¹ puisque nous sommes nous-même de nationalité française) : 12 répondants étaient Français, 6 Québécois et 1 Belge.

²⁴⁹ Paul Ray et Sherry Anderson, Op. cit., p. 42.

²⁵⁰ Association pour la Biodiversité Culturelle, Op. cit., p. 75.

²⁵¹ Nous entendons par « réseau » un ensemble de relations faisant partie de notre entourage plus ou moins proche.

Tableau 1. Spécificités démographiques des participants

Caractéristiques	Participants (n = 19)	Représentation du total (%)
Genre		
Femmes	13	68
Hommes	6	32
Âge		
20-34	5	26
35-44	6	32
45-54	4	21
55-64	3	16
65 +	1	5
Nationalité		
Québécoise	6	32
Française	12	63
Belge	1	5
Formation (primaire)		
Secondaire	2	10.5
Post-secondaire	5	26
Universitaire	10	53
Professionnel	2	10.5
Profession		
Cadre supérieur	5	26
Profession libérale	8	42
Employé	3	16
Artiste	1	5
Sans emploi (retraité, étudiant)	2	10
Double profession	8	42
Profession du domaine thérapeutique (reconnu et alternatif)	12	63
Coach	5	26
Professeur de yoga	2	10
Soins énergétiques (reiki)	4	21
Sophrologue-hypnothérapeute	1	5
Nombre d'enfants		
Pas d'enfant	10	53
1	3	16
2	4	21
3 et plus	2	10
Statut marital		
Célibataire	6	32
Marié	7	37

En couple	4	21
Divorcé	2	10
Éducation religieuse		
Catholique	11	58
Protestante	1	5
Chrétienne apostolique	1	5
Musulmane	1	5
Aucune	5	26
Affiliation		
Aucune	17	90
Chrétienne apostolique	1 (religion culturelle)	5
Musulmane	1 (religion culturelle)	5

2.1.2 Parcours de formation et profession

Si le niveau d'éducation était plus élevé chez nos répondants (58% avaient au moins un diplôme universitaire, voire deux pour la plupart) et les catégories socioprofessionnelles supérieures davantage représentées – données non surprenantes concernant ce groupe – nous avons été surpris par le nombre de personnes occupant deux professions. En effet, 42% de nos répondants avaient une double activité, se répartissant entre une profession artistique (comédien, directeur artistique) et surtout une profession issue du domaine des médecines douces ou alternatives. 32% de nos répondants (6) occupaient un métier désigné comme « psychothérapeute », c'est-à-dire reconnu par l'Ordre des psychologues au Québec (coach, sophrologue, hypnothérapeute, relation d'aide) et 21% (4) occupaient un métier désigné comme médecine douce ou alternative (soins énergétiques).

2.1.3 Rapport à la spiritualité

Une des questions générales posées lors de l'entrevue était de savoir si la personne avait eu une éducation religieuse et si celle-ci se sentait affiliée aujourd'hui à une quelconque confession religieuse. Comme indiqué dans le tableau 1 ci-dessus, 11 répondants ont reçu une instruction catholique (catéchèse), bien que la plupart aient des parents non pratiquants. Une personne a été baptisée protestante sans pourtant recevoir une éducation religieuse spécifique. Deux répondants ont reçu une éducation religieuse (Église apostolique arménienne et islam) et

ceux-ci sont les seules personnes à reconnaître une affiliation religieuse, davantage caractérisée par une religion culturelle liée à la tradition familiale dans un souci de préservation d’une identité transmise puisque ces familles faisaient partie d’une communauté minoritaire dans la société. Cinq informateurs n’ont finalement reçu aucune éducation religieuse, car soit issus de parents athées, soit ayant reçu une éducation plus « *New Age* » alternative, soit n’ayant pas reçu de transmission de la part de leurs parents à ce niveau précis. Ainsi, il est frappant que seulement deux personnes aient déclaré avoir une affiliation religieuse, alors que 17 personnes ont déclaré n’en avoir aucune. Ces données intéressantes indiquent donc bien l’affirmation identitaire d’une spiritualité possible sans religion voire « antireligieuse », où la religion est perçue comme étant synonyme de dogme exclusif et asservissant, comparé à une spiritualité qui « ouvre » et qui inclut. Nous reviendrons sur ce point dans le prochain chapitre.

2.2 Un discours alternatif : émergence de trois profils de chercheurs

2.2.1 Un discours apaisé et holistique

L’analyse des entretiens de nos 19 créatifs culturels a mené à nous questionner sur plusieurs profils de chercheurs spirituels, que nous avons résumés dans le schéma ci-dessous.

Figure 3 : « Trois profils alternatifs de chercheurs spirituels »



Après avoir identifié ces trois profils, nous les avons situés dans un discours qualifié « d'alternatif ». Ce discours devient véritablement alternatif lors d'une remise en question initiale du système néolibéral occidental et par la mise en action consécutive de nouveaux comportements. Ce discours doit donc être compris comme une « prise de conscience » et comme une pragmatique de l'action propre à l'adoption de modes de vie spécifiques, à la suite d'une mise à distance critique de la société. De ce fait, le discours alternatif devient ici éthiquement « engagé ».

Cependant, il est important de rappeler que ce discours se caractérise par une voie « apaisée », refusant tout extrémisme, et étant par essence holistique. En effet, nous avons remarqué un refus systématique de « l'extrême », dénoté par plusieurs expressions telles que « je ne suis intégriste dans rien », « je ne veux pas me restreindre à une tendance », « je reste flexitarienne », « sans être radical », ou avec un ton plus humoristique « je ne suis pas une ayatollah de l'environnement ». Tout en rappelant la conception même de la spiritualité ultramoderne qui se refuse à suivre une seule tradition ou un seul dogme, la flexibilité prime ici sur une ascèse stricte limitante. Vanessa résume :

Pour moi, tout ce qui est dans l'extrême que ce soit religieux, politique, dans un comportement alimentaire, tout ce qui est extrême et sans nuances pour moi ça démontre un manque d'intelligence et ça ne peut pas aller vers quelque chose de positif et de bon pour soi-même et pour ce qui est autour.

C'est donc une voie du milieu, une recherche du « juste équilibre » que souhaitent nos participants, dans une perception globale et holistique du monde. En effet, bien que nous ayons identifié trois profils distincts – profil « psycho », profil « social », profil « écolo » - ces derniers doivent être considérés comme des « portes d'entrée » pour reprendre le terme de Richard Bergeron²⁵², permettant à chacun d'accéder par une voie plus accessible à ce discours alternatif propre aux créatifs culturels.

2.2.2 Le profil « psycho »

Le profil « psycho » a pu être élaboré à partir de l'identification de plusieurs discours thématiques chez nos répondants, tels que le développement personnel, la relation corps-esprit,

²⁵² Richard Bergeron, Op. cit.

la spiritualité ou encore le domaine du psycho-social. Ces différentes thématiques reflètent les valeurs postmatérialistes de bien-être et d'expression de soi qui se sont infiltrées dans la société avec le tournant subjectif. Chaque thème se développe en sous-thèmes que nous décrirons ci-dessous.

Le thème « psycho-social », à la frontière entre profils « psycho » et « social » correspond à la dimension relationnelle d'un individu et de l'affirmation de l'importance de celle-ci dans sa vie, comme par exemple avoir des relations de qualités entre personnes, bénéficier d'un environnement de travail sain, etc.

Le thème « spiritualité » a été placé dans ce profil étant donné l'étroite relation dans la conscience de nos répondants entre développement personnel et spiritualité, aidant la personne à se comprendre et à évoluer « en conscience » dans son environnement mettant dès lors en relief le lien entre conscience individuelle et conscience universelle, rappelant la réunification des deux décors de Liogier, « science » et « tradition ». Cela vient également rappeler l'identification de personnes à une spiritualité « mystique » appartenant de ce fait à la nébuleuse « mystique-ésotérique » voire « psycho-philo-spirituelle ».

Le thème « développement personnel » est celui qui définit le mieux le profil « psycho », car celui-ci s'illustre par la conception holistique du soi. On retrouve dans le développement personnel des propos liés à l'importance de la créativité dans sa vie personnelle et professionnelle (84% de nos répondants ont répondu être « totalement d'accord » ou « d'accord » à la question « il est important pour moi de pouvoir exprimer mes propres capacités et ma créativité dans ma vie et mon travail »), l'éducation alternative favorisant la libération et l'expansion des potentiels que recèle un enfant - considéré comme une personne à part entière (94.5% considèrent que l'école devrait aussi intégrer des éléments du développement personnel dans son programme) – et enfin le sens et la cohérence attribués au fait de rendre sa vie en adéquation avec l'essence de qui l'on est, dans le respect et l'authenticité de notre être (de notre Soi).

Finalement, le thème de la relation « corps-esprit » occupe une place centrale dans le profil « psycho » puisqu'elle est en lien avec les pratiques du soi et de la conception purement globale et holistique des créatifs culturels. Dans ce thème on retrouve l'attrait pour les médecines douces, mais également une pratique psychocorporelle comme le yoga, le tai-chi ou le massage.

2.2.3 Le profil « social »

Le profil « social » a été élaboré à partir de l'identification de trois thèmes : « humaniste », « interculturel » et « politique ».

La thématique « humaniste » s'enracine dans une éthique de vie conçue à partir de valeurs humanistes et d'une implication bénévole. En effet, lorsque nous avons demandé à nos participants d'identifier les valeurs les plus importantes pour eux, c'était toujours des valeurs humanistes, éthiques, qui ressortaient de leurs propos comme le respect, l'entraide, l'écoute, la compassion, etc. Incarner ces valeurs était une façon de faire évoluer collectivement la société vers un « mieux vivre ensemble ». Le bénévolat était également perçu comme une façon de s'impliquer directement pour autrui. 73.5% de nos répondants se sont d'ailleurs déjà impliqués pour une ou plusieurs causes, tels que l'aide pour les enfants hospitalisés, du tutorat pour une personne handicapée, une participation dans une banque solidaire, etc. Ce mode de vie est la façon la plus cohérente pour eux d'incarner leur éthique humaniste.

La thématique « interculturelle » fait référence à l'ouverture multiculturelle et à la curiosité de l'autre et de l'ailleurs de nos participants. En effet, 92.6% de nos participants ont adhéré à l'importance du multiculturalisme comme valeur pour soi et pour la société ainsi que l'importance de l'ouverture à l'autre, à ce qui est étranger (personnes, lieux, modes de vie).

Enfin la thématique « politique » se divise entre une conception critique du « dieu argent » par la mise en place d'actions réparant le tissu social, telles que la cuisine populaire, le financement par micro-crédit, et un renouvellement de l'engagement démocratique par le biais d'associations au sein de la société civile. Par exemple, un de nos répondants, Arthur, suit régulièrement des cours à l'Université populaire de Montréal²⁵³, un organisme à but non lucratif permettant de partager des connaissances à un plus grand nombre.

2.2.4 Le profil « écolo »

Finalement, le profil « écolo » a pu être construit grâce à l'identification de plusieurs axes. Le thème « politique » implique à la fois une remise en question de l'agriculture moderne

²⁵³ *Upopmontreal.com*, UPop Montréal, Web.

et favorise des moyens soutenable tels que la permaculture, le choix d'acheter ses produits chez un producteur local, voire de gagner en autonomie alimentaire par la création d'un potager chez soi. Il implique également un discours anti-hégémonique plus engagé rassemblant des propos anticapitalistes et/ou altermondialistes. Ce type de discours se rapproche de la vision utopique de la simplicité matérielle ou de la sobriété heureuse (terme popularisé par le Français Pierre Rabhi), qui invite à passer à un mode de vie plus simple. Par ailleurs, 77.8% de nos répondants se disent être en accord avec le fait d'être « prêt à gagner moins d'argent pour avoir une vie plus en accord avec ses valeurs ». En effet, pour les plus engagés, tels que Frédéric, Gabriel ou Arthur, tous trois intéressés d'ailleurs par le concept de « décroissance », cette simplicité matérielle se traduit par une consommation restreinte à l'essentiel.

Pour la totalité de notre échantillon, le thème « mode de vie/implication » est le plus marqué dans le choix conscient d'une vie éthique et responsable. Avec une préoccupation toutefois en partie axée sur la santé (rapprochant donc cette thématique de celle du profil « psycho », « corps, esprit »), le mode de vie se répartit principalement entre une consom'action dévouée (où chaque choix du consommateur est conscientisé vers une empreinte soutenable pour soi, l'autre et l'environnement) et une implication professionnelle et/ou associative.

Finalement, le profil « écolo » est aussi composé d'une thématique « scientifique » où l'on retrouve l'affirmation de l'hypothèse Gaïa selon laquelle la terre serait un organisme vivant ayant une conscience spécifique, et un axe « mode de vie/implication » qui résulte principalement de cette consom'action dont nous parlerons de façon détaillée plus tard. Cet axe est également en relation avec la thématique « spiritualité » du profil « psycho » puisqu'il met en lien la conscience individuelle et la conscience universelle de la Terre.

Dans ce troisième chapitre, il a été question de discuter du cadre méthodologique dans lequel s'inscrit cette recherche, entièrement orientée vers une démarche socio-anthropologique et empruntant à l'ethnographie ses méthodes de terrain (entretien semi-directif). Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous avons présenté quelques données sociodémographiques permettant de cibler le profil des participants de l'étude qualitative qui a été menée avec 19 créatifs culturels francophones se considérant « spirituels, mais pas religieux » ainsi qu'un

schéma représentatif du discours alternatif de ces créatifs culturels, reposant sur l'identification de trois profils de chercheurs spirituels (« psycho », « social » et « écolo »). Ces trois profils rappellent les trois rapports anthropologiques de l'être humain, comme cela a été mentionné dans le cadre conceptuel des deux premiers chapitres (cf. principe d'unicité de Michel Maffesoli et spiritualité séculière de Richard Bergeron) : le rapport au cosmos (profil « écolo »), le rapport à la société (profil « social ») et le rapport à soi (profil « psycho »). Ces trois profils, en interconnexion, aident à identifier les créatifs culturels comme une dynamique alternative, dont la présentation fera l'objet du chapitre suivant.

Chapitre 4 – La spiritualité des créatifs culturels : Interprétation des résultats

La première partie de ce chapitre sera consacrée à approfondir, à partir du schéma d'analyse précédent, la compréhension que l'on a des créatifs culturels comme faisant partie d'une dynamique alternative, reposant en grande partie sur la fin de l'adhésion au récit moderne et par la mise en action d'initiatives répondant à un désir de s'émanciper de façon durable de cette société ne respectant supposément ni l'humain ni la nature. En effet, les créatifs culturels, à partir de leurs idéaux et valeurs, entendent jeter les bases d'une société circulaire et non plus pyramidale. Dans la deuxième partie, la définition de la spiritualité, les pratiques et croyances de ces individus seront analysées de façon à considérer leur quête spirituelle comme une recherche d'unicité, c'est-à-dire une mise en relation des trois rapports de l'être (cosmos, altérité, soi) favorisant l'émergence d'un être total et congruent entre sa manière de voir et de comprendre le monde et sa manière d'y agir, en conscience. Dans une dernière partie, un bref retour sur les typologies (chapitre 2) sera établi et nous expliquerons pourquoi l'outil « conscience humano-éthique » proposé est utile pour la sociologie de la religion contemporaine.

Les termes placés entre guillemets dans ce chapitre sont des expressions utilisées par les répondants eux-mêmes et représentent ainsi des extraits directs des verbatim sur lesquels cette analyse a été élaborée.

1 Une dynamique alternative

1.1 La fin de l'adhésion au récit moderne

1.1.1 Fin du mythe moderne

Lorsque nous demandions quelle était leur conception actuelle de la société, nombre de nos participants ont formulé une description assez critique à l'égard de la « culture occidentale » de consommation où « compétition », « égoïsme », « inégalité », valorisation de

l'économie et du « dieu argent », « exclusion » et « labeur » (plutôt que travail) seraient les valeurs prégnantes. Carole (69 ans, Française) résume :

[je vois la société actuelle] comme un grand chaos, où justement je trouve qu'il n'y a pas de respect de l'autre, c'est le chacun pour soi, je trouve que c'est une société très égoïste et très axée sur le profit, au détriment des valeurs humaines.

En réalité, nous percevons dans leur jugement une critique de l'hypermodernité, soit pour reprendre la définition de Nicole Aubert²⁵⁴, la modernité dans tous ses excès : excès de la pensée matérialiste, excès du capitalisme (profit, dieu argent), excès de la consommation, excès de l'individualisme, excès du progrès technologique (jugé « dangereux »), excès du modèle patriarcal, excès de la vitesse du temps derrière lequel nous passons notre « temps » à courir. Robby (60 ans, Québécois) et Arthur (25 ans, Français) désignent l'hypermodernité comme une « société de divertissement futile » où les consommateurs n'ont même plus le temps finalement de se divertir, étant donné les rôles et les obligations qu'ils doivent sans cesse remplir. Trop fatigués par des journées interminables de travail (au bureau et à la maison), ils finiront bien trop souvent devant la télé à « ne plus penser ».

Cette société « égoïste » qui s'établirait « au détriment des valeurs humaines », comme la décrit Carole, se construirait bien à l'encontre du bien-être humain, animal et environnemental (la nature étant considérée comme une « chose à posséder et exploiter »). Ce serait une société « déshumanisée », repliée sur elle-même, et dont le système non soutenable (humainement et écologiquement puisque nous vidons les ressources terrestres) nous mènerait droit à notre perte. Dans la compréhension de nos participants, c'est un système qui « tue » la vie et qui engendrerait une « perte de sens et de repères ».

Bien que conscients des acquis de la modernité (confort matériel, émancipation de l'individu et amélioration considérable de la santé et des conditions de vie), ce système reposant sur des problématiques du 20^e siècle, ne serait, pour beaucoup de ces créatifs culturels, plus adapté aux défis du 21^e siècle. Frédéric (38 ans, Québécois) décrit :

On est dans des systèmes de compétition et en plus la compétition elle devient 'contre' des gens. Et ça crée toutes sortes de dérives dans le système qui font qu'on est toujours en train de sacrifier de la résilience, de la capacité d'adaptation au prix de l'efficacité. Donc le système ne peut que créer des crises humaines. [...] On a des solutions du 20^e siècle pour régler des problèmes qui sont vraiment du 21^e siècle.

²⁵⁴ Nicole Aubert (2006), Op. cit.

Ces crises humaines dont parle Frédéric se traduisent chez Nadia (49 ans, Québécoise) par une « déchirure » du tissu social, véhiculée par la métaphore d'un « drap avec des trous dedans ». Malgré le fait que l'on aurait déjà inventé selon Frédéric, Arthur et Millie (24 ans, Française) des solutions pour notre siècle, celles-ci ne seraient pas encore « intégrées » à la société actuelle.

Finalement, un autre sujet a été systématiquement abordé dans les entrevues. Il s'agit de la fin de la confiance (et croyance) dans les médias, traduite par un arrêt complet du suivi de ceux-ci (télé, radio, journaux), et plus particulièrement des journaux d'information. Deux raisons ont été évoquées. D'abord, la volonté de ne plus se laisser submerger « d'intox » et d'informations négatives en tout genre (les créatifs culturels préfèrent axer leur attention sur des informations plus « optimistes »). Enfin, les médias ont été considérés comme partie prenante d'une « grande imposture », puisque créant et véhiculant de la « propagande » alimentée par le lien étroit entre médias et acteurs politiques, ces derniers venant des « mêmes milieux » et se connaissant tous entre eux²⁵⁵. Arthur évoque la fin de la crédibilité des experts qui passent notamment à la télé (les experts figurant pour Marc Luickx Ghisi, dans la plus haute instance du système pyramidal moderne et postmoderne²⁵⁶). Ainsi, chacune des personnes interrogées dit « avoir décroché » de cette société, ne s'identifiant ni à ses valeurs ni à sa vision. Dans ce rythme incessant qui nierait à l'humain son droit au bien-être (culture postmatérialiste), tout, pour les créatifs culturels, serait devenu dans cette société « fictif » et « irréel ». Il semblerait donc qu'à travers les propos présentés ci-dessus illustrant une remise en question profonde du système actuel, les créatifs paraissent contribuer à une démythologisation du paradigme moderne et de la fin de l'adhésion à ses postulats et métarécits.

1.1.2 Tournant ultramoderne et « nouvelle » société transmoderne

Plusieurs participants ont déclaré considérer la société actuelle comme une « adolescente » qui serait en train de gagner en maturité. Cette idée a déjà été formulée par

²⁵⁵ Si ce lien très fort (média-politique) est bien connu en France, autant les participants québécois que français ont fait cette remarque.

²⁵⁶ Voir Marc Luickx Ghisi, *Surgissement d'un nouveau monde. Valeurs, vision, économie, politique...tout change*, Monaco : Alphée, 2010, p. 390.

Frédéric Guillaud qui pose la question de savoir si la modernité ne serait pas « la crise d'adolescence de l'humanité »²⁵⁷. Si nous nous appuyons volontiers sur cet article pour son élaboration philosophique, nous soulignons néanmoins une analyse très « euro-centrée » et linéaire qui ne pourrait être sans doute généralisée. Cela étant dit, Guillaud élabore son analyse à partir d'une définition historique de la modernité qui se serait construite « [en opposition] au monde de la Tradition »²⁵⁸, c'est-à-dire par l'idée de « rupture » (avec la sortie du Moyen-Âge et la rupture avec le catholicisme romain) et de « séparation » (entre foi et raison, entre culture et nature). L'auteur construit son article à partir de la conception de trois philosophes (Hegel, Comte et Marx), et propose une échelle temporelle et évolutive de l'humanité, où la période prémoderne constituerait l'enfance de l'humanité qui « reçoit la vérité comme une révélation [...] qui s'impose comme naturellement » ; la modernité comme son adolescence où « la conscience se révolte contre cette soumission non éclairée de la vérité » ; et où une période « adulte » laisserait envisager une « synthèse [appropriée et paisible] entre les vérités de l'enfance et la liberté de l'adolescence »²⁵⁹.

Cette conception possible d'une « autre modernité », adulte et plus mature, est également présente chez nos répondants qui voient la période actuelle comme une période de « mutation ». En effet, ces derniers auraient conscience d'être à un tournant (cf. tournant ultramoderne) où l'on serait « en train d'évoluer » vers une phase de « maturation », laissant présager un dépassement des modes relationnels classiques de dépendance (tradition) et d'indépendance (modernité) pour aller vers un système d'interdépendance et autonome (transmodernité). Face à cette mutation, nos répondants adopteraient ici une posture d'observateur, voire de « sociologue » comme l'exprime Robby, prenant de la hauteur (se détachant donc de l'idéologie néolibérale) et curieux d'observer tel un « aigle » les changements en cours. Pour nombre d'entre eux, l'évolution humaine se ferait en termes de « balanciers » alternant entre phases de déclin et d'expansion. Nos sociétés seraient ainsi actuellement en phase de déclin, mais laissant néanmoins présager une « remontée » prochaine puisque, bien que conscients des choses à faire pour améliorer la société, ils estiment que « des

²⁵⁷ Frédéric Guillaud, « La modernité : crise d'adolescence de l'humanité? », *Le Philosophoire* 2.25 (2005) : 77-88.

²⁵⁸ Idem, p. 78.

²⁵⁹ Idem, p. 85.

changements très positifs [seraient] en train de se passer ». Ainsi, malgré le flou certain de cette période d'entre-deux (correspondant au tournant ultramoderne), où visions matérialiste et « spirituelle » (postmatérialistes) s'affrontent, nos créatifs culturels perçoivent qu'une prise de conscience est en cours, devenant dès lors « intéressante » à observer.

Ainsi, il semblerait qu'une partie de la population serait en train effectivement de se construire, selon Clara (45 ans, Française), de façon plus « pacifique [et] en recherche de plus d'harmonie », ce qui lui correspondrait davantage. Elle l'observerait dans la prise de conscience de certains acteurs politiques de l'intérêt de mieux se nourrir, en favorisant notamment les « systèmes de distribution courte », mais aussi dans la demande croissante des gens vers un « mieux-être », qui se traduirait par une explosion des professions liées aux thérapies alternatives. De ce fait, elle observerait un éveil des consciences aux niveaux écologique et thérapeutique. Par ailleurs, pour beaucoup de répondants, si le développement personnel tient une place aussi importante dans leur conception de la spiritualité, c'est parce que les « thérapeutes » répondraient à ce besoin crucial de sens dans une société « déshumanisée »²⁶⁰.

Finalement, dans la genèse que représente cette éventuelle société transmoderne, une de ses richesses reposerait justement sur sa jeunesse qui aurait, selon nos participants, une conscience écologique, spirituelle et multiculturelle (prônant la diversité) et qui « chercherait des alternatives » afin de consolider dans le futur cette société en devenir offrant déjà de multiples possibilités. Ainsi, si plusieurs de nos répondants ont une vision réaliste de la situation actuelle, la majorité a confiance en l'avenir. Clara précise même que cette société « en vaut [désormais] la peine » (vs la société hypermoderne qui tue et dans laquelle personne ne se sent à sa place). Les créatifs culturels interrogés observeraient en quelque sorte un élan de revitalisation faisant « émerger » une nouvelle façon d'organiser la société.

1.1.3 Une culture de l'agir

La prise de conscience – bien qu'encore « *underground* » - de la nécessité de sortir de la « crise d'adolescence moderne » serait donc en cours. Reposant sur une vision « opti-

²⁶⁰ Ces propos reprennent les thèses respectives d'Anthony Giddens (1991) et de Raphaël Liogier (2012a), comme cela a été mentionné dans le chapitre 1, à propos des thérapeutes considérés comme « nouvelles institutions du sens ».

réaliste » désignant « ce double regard à la fois positif et lucide »²⁶¹, s'il est certain qu'il y a encore « beaucoup à faire » pour améliorer la société, il y a en même temps, selon Millie, « plein de possibilités [...] et de choses » à construire.

Guidée par le principe de responsabilité, une culture de l'agir serait en train de s'élaborer activement en mettant en place des initiatives d'engagement pour vivre dans une société replaçant au cœur de ses prérogatives l'humain et la nature. Ce terme est repris de l'expression « *maker culture* » que Sara James introduit afin de désigner les personnes « *applying practical skills to develop new technology products, often involving electronics and robotics, but also incorporating more traditional DIY techniques like woodwork* »²⁶², dans un but visant à réparer plutôt que racheter des objets. Il est sous-entendu également dans cette expression l'engagement du *maker* envers un mode de vie anticonsumériste. De ce fait, nous reprenons en élargissant cette expression, sous sa forme française « culture de l'agir », afin de définir la vision de ces créatifs culturels qui souhaitent « être dans l'agir » (et non dans le « faire », ceci impliquant une prise de position éthique et engagée) plutôt que de rester dans la posture du « consommateur lambda de classe moyenne » qui subit passivement les excès d'une société malade. Ainsi, dans cette culture de l'agir apparaîtrait la notion d'une société s'organisant (déjà) en réseaux et d'où émergerait une intelligence collective (« une émergence intellectuelle »). Dans la pensée de certains de nos répondants, le passage à une « autre modernité » impliquerait de devenir nous-mêmes une « grande famille », mais où « chacun garderait son individualité ». Cette individualité éclairée serait caractérisée par le fait d'apprendre dès l'enfance à penser par nous-même et surtout à être libre de réfléchir et trouver ce qui « [nous] plaît vraiment » ou « ce qui [nous] anime ».

Ces propos ont été explicités dans une question portant sur la conception idéale de la société. L'idéal a été compris à plusieurs reprises comme l'utopie, dans le sens « transmoderne » popularisé par Pierre Rabhi, pour lequel il est nécessaire d'incarner l'utopie, car elle serait la seule à nous déconditionner, à nous remettre en question et à nous pousser à

²⁶¹ Expression empruntée à Jacques Lecomte, dans *Le monde va beaucoup mieux que vous ne le croyez !* Paris : Les Arènes, 2017.

²⁶² Sara James, Op. cit., p. 86. Cette expression a été discutée dans le chapitre 1.

« transgresser pour aller vers le changement »²⁶³. Ainsi, l'utopie servirait de vision et de « nouvelle direction pour l'humanité », selon Robby, et pour laquelle nous avons relevé chez nos participants deux missions principales : 1) réparer le tissu social et 2) créer une économie soutenable. En effet, selon Nadia :

J'ai un rôle à jouer dans la réparation [du tissu social] et je dois m'assurer de réparer mon tissu qui m'a formée, moi, comme individu. C'est ma responsabilité, car je [dois être] capable de réparer autant que je me suis réparée. Je pense qu'il y a plein de monde comme moi, qui doit réparer ce tissu. Chacun à sa façon.

Dans cette visée de réparation, lorsque nous avons demandé quelles étaient les valeurs essentielles à leurs yeux, nos informateurs ont unanimement identifié des valeurs humanistes et éthiques comme un besoin pour une société plus « juste », plus « égalitaire » où nous pourrions enfin mieux vivre collectivement. Parmi ces valeurs, la principale était sans doute celle du respect compris dans le triple aspect du respect de soi, des autres et de la nature. Ces valeurs essentiellement humaines prenaient donc en compte l'individu, l'altérité et l'environnement avec toutefois une prédominance pour le social. Pour n'en citer que quelques-unes, il a été mentionné du respect, de la bienveillance, de l'écoute, de la tolérance, de la coopération, de l'entraide, de l'équité, de l'amour, de la fraternité, du partage, mais également de la justice sociale.

Dans un deuxième temps, la création d'une économie soutenable paraissait fondamentale pour la survie de l'humanité et donc représentait une priorité pour plusieurs des répondants. Ceux-ci entendent « soutenable » comme étant soutenable pour soi (respectueuse de la santé mentale et physique de l'individu), pour les autres (vision éthique et respectueuse des droits fondamentaux des personnes) et pour l'environnement (protection et soin de la nature). Cette soutenabilité impliquerait dès lors dans ce modèle d'unicité une coexistence harmonieuse entre l'homme et son environnement, mode de vie correspondant selon Mélanie (31 ans, Belge) à notre vraie nature.

Mais comment mettre en action de façon réaliste (et réalisable) l'utopie ? La réponse de ces *makers* est d'adopter une pragmatique de l'action²⁶⁴ par le fait d'être « cohérent et courageux » et faire de la congruence entre valeurs et actes une discipline constante afin de

²⁶³ Christophe André et al., *Se changer, changer le monde*, Paris : L'Iconoclaste, 2013, p. 75.

²⁶⁴ Ce terme, déjà utilisé dans le chapitre 1, est repris de Jean Corneloup, Op. cit.

devenir pleinement des citoyens éthiques. Pour ce faire, plusieurs options innovantes sont déjà intégrées et incarnées.

1.2 Les diverses voies d'une pragmatique de l'action

1.2.1 La consom'action

Une des principales critiques à l'égard de la société actuelle est dirigée contre un mode de consommation excessif propre à l'hypermodernité. De ce fait, la principale implication au niveau sociétal se réalise à partir de l'acte responsable de consommer. En effet, la « consom'action » (contraction de « consommation » et « action ») devient la première façon pour l'individu d'effectuer un geste citoyen, par la conscientisation de son pouvoir d'achat. Le geste le plus radical serait celui de cultiver son propre jardin afin, selon Adrien (35 ans, Français), de gagner en « autonomie » à la fois pour lui-même (ne dépend plus de la chaîne agroalimentaire), mais également pour la nature puisqu'il privilégie un potager de type « permaculture », qui consiste à « créer des écosystèmes autonomes sans intervention humaine ».

Pour la majorité des répondants, la consom'action passe avant tout par l'achat de produits biologiques, locaux et issus du commerce équitable, c'est-à-dire éthique et responsable. Cela concerne avant tout la nourriture, mais également les produits cosmétiques ou les produits ménagers. Cette consommation consciente relèverait donc de plusieurs raisons : bien-être animal (on mangera alors moins voire plus du tout de viande), bien-être environnemental (agriculture biologique et locale pour minimiser l'empreinte carbone) et santé individuelle (nourriture saine de qualité, soit moins de pesticides, plus riche en nutriments, et refus de la « malbouffe »). En réalité, la manière de vivre, de consommer et de s'alimenter devient la principale forme d'implication sociétale des créatifs culturels puisqu'elle représente celle ayant l'impact le plus direct et le plus « maîtrisable » possible à leurs yeux. D'autres gestes tels que le recyclage, le compostage, le mode de vie « zéro déchet », privilégier les chaînes courtes de distribution, l'achat de produits dans des coopératives (à Montréal, Nourire et les paniers bio d'Équiterre) et une certaine « simplicité matérielle » relèvent tous de choix conscients en alignement avec leurs valeurs.

Pour nos répondants, ces choix du quotidien facilitent l'incarnation d'un mode de vie en cohérence avec leurs valeurs, mais participent également à se positionner soi-même comme modèle dans la transition sociale et écologique en cours. En effet, pour Adrien il était évident qu'il ne pouvait exiger un changement des autres s'il ne « changeait pas [lui]-même ». De cette façon, être congruent dans sa vie tout en se respectant, en respectant les autres et la nature devient le meilleur moyen d'inciter les autres à faire de même, en montrant que cela est possible. Première manière de sensibiliser autour de soi, la congruence et l'incarnation d'un choix se vivent uniquement, selon nos répondants, dans l'action. C'est bien une pragmatique de l'action qui régit la capacité de ces derniers à constituer un discours alternatif.

1.2.2 Formes d'implication et action bénévole

Il est courant d'entendre chez les créatifs culturels que chacun « fait sa part », à son niveau. Cette expression est, encore une fois, empruntée à Pierre Rabhi et à son mouvement des Colibris²⁶⁵. Faire sa part revient encore à concrétiser ses valeurs, à prendre conscience que chaque action compte pour « faire évoluer les choses ». Comme dirait Claudine (56 ans, Française) « c'est des petits actes, c'est pas grand-chose, mais c'est important et je me dis que si tout le monde avait cette conscience-là alors les choses iraient un peu mieux sur cette planète ». Le plus important, dans cette culture de l'agir, est donc d'avoir un impact positif. Pour Gabriel (29 ans, Français), avoir un impact positif revient par exemple à avoir une « utilité sociale [...] juste ce sentiment à la fin de ta journée que tu as aidé quelqu'un, que ton travail a vraiment servi à des gens et que c'est palpable ». Ainsi, nous avons décelé plusieurs causes correspondant essentiellement aux trois profils d'engagement au sein du discours alternatif discutés à la fin du chapitre 3.

La cause animale et écologique (profil « écolo ») est embrassée par les personnes (6) ayant fait par exemple du bénévolat dans des centres refuges pour animaux ou qui ont à cœur de sensibiliser leur entourage au respect et à la protection de la faune et de la flore. Par exemple, Annick (54 ans, Québécoise) veillera à ne pas mettre sur elle du parfum lorsqu'elle

²⁶⁵ L'expression exacte « faire sa part » est utilisée essentiellement par les créatifs culturels français qui sont très informés des propos de Pierre Rabhi, qui connaît en ce moment une grande popularité. En revanche, chez les répondants québécois, d'autres expressions ont été utilisées dans le même sens. Nous avons retenu celle-ci, car elle est la plus explicite pour l'argument de cette partie.

va en forêt, Johanna (21 ans, Française) ne se privera pas de sensibiliser une personne lorsque celle-ci jette quelque chose par terre, Hélène (59 ans, Française) parlera de « transmettre aux autres » le respect de la nature, Claudine sera attentive aux animaux et plantes malades et ira même jusqu'à recueillir chez elle une plante laissée dans une poubelle... L'attention empathique envers d'autres formes de vie que l'humain transparait chez ces personnes, qui adoptent naturellement selon notre analyse une philosophie du *caring* (soin), élargie à l'ensemble de la biodiversité.

La cause sociale (profil « social ») est celle recueillant le plus d'engagement de la part de nos répondants (9 personnes). En effet, plusieurs ont œuvré dans le milieu éducatif en ouvrant par exemple une école alternative qui correspondait aux valeurs et à la conception intégrale de l'enfant, ou bien en s'engageant bénévolement pour l'éducation des filles dans le monde, ou encore par le biais de l'éducation populaire. Nadia a notamment ouvert un centre en périnatalité et un centre d'économie sociale, qui sont toujours actifs. Millie a travaillé pour l'UNICEF ainsi que pour un organisme communautaire en sécurité alimentaire et inclusion sociale. Robby a fait dans le passé de la cuisine communautaire et conçoit sa poésie comme une forme de sensibilisation et d'implication. Frédéric parraine en ce moment une famille de trois personnes au Népal. Gabriel a offert du tutorat à une personne handicapée et s'implique actuellement pour une association de crédit communautaire. Enfin, Laurence (34 ans, Québécoise) souhaiterait s'impliquer pour la qualité de vie au travail en prévention d'un épuisement professionnel.

Finalement, la cause du bien-être (profil « psycho) est considérablement représentée chez nos répondants puisque 7 d'entre eux sont psychothérapeutes (reconnus au Québec par l'Ordre des psychologues) et 4 sont praticiens de médecines ou thérapies alternatives (soins énergétiques) et voient dans leur métier une forme privilégiée d'impact auprès de leurs clients. Mais certains ont également contribué au bien-être par l'action bénévole auprès d'un centre apportant du soutien aux mères de bébés prématurés, par la présence et le jeu auprès d'enfants malades hospitalisés, par l'organisation de la danse du vendredi pour des personnes handicapées ou encore dans le simple fait de partager sur Facebook des citations et informations positives.

1.2.3 Vocation et mission de vie

Le mythe de la vocation, où chaque individu est doté d'un don unique devant être mis à la contribution de la société, est selon Sara James bien répandu dans la culture populaire contemporaine²⁶⁶. Elle suggère également que si cette situation est réellement vécue par une minorité d'entre nous, la vocation reste avant tout un idéal à atteindre. Nous avons donc cherché dans le discours de nos participants s'il existait également chez eux des « *passion narratives* », c'est-à-dire un vocabulaire appartenant au registre de l'épanouissement, de la mission de vie ou de l'accomplissement de l'individu. Il s'est avéré que ce discours était quasi-omniprésent chez les créatifs culturels, cela étant d'ailleurs démontré dans le nombre élevé de personnes (42%) cumulant deux professions : une « alimentaire » et une relevant de la passion et de la mission de vie. Par exemple, Nadia qui travaille comme thérapeute en relation d'aide révèle :

Si je peux apporter ça [l'aide thérapeutique], c'est vraiment dans cet espace que je m'accomplis. Ça répond à mon besoin de servir. Je porte ça fort mon besoin de servir. Pas être « au service de », mais servir à partir de moi ce que j'ai à apporter ici. Oui parce que je crois profondément que chaque individu a à apporter quelque chose à l'humanité, aux autres personnes autour. Donc moi, si je suis et que je fais ce que je suis venue être et faire ici, pour moi je suis en train de servir. J'accomplis ma mission, quoi.

Deux voies principales de réalisation ont donc été observées. La première est celle de faire « évoluer les consciences », dans le sens de participer à faire advenir une société nouvelle et plus soutenable. Cette démarche renvoie au concept de « noogenèse » expliqué par Richard Bergeron comme l'idée de faire progresser l'humanité et le monde vers un stade supérieur, par le biais d'un processus de (ré)humanisation (en réintégrant les valeurs citées plus haut, soit humanistes et éthiques)²⁶⁷. Ainsi, Olivier (44 ans, Québécois) dira souhaiter « devenir [bientôt] un agent de changement important ». Plusieurs de nos répondants ont avoué vouloir transmettre (ou le faire déjà), enseigner et partager leurs connaissances afin de « toucher le plus grand nombre » et de faire réfléchir autrui. Annick confessera qu'elle [voit beaucoup plus [son] rôle comme une enseignante » et bien qu'elle soit thérapeute, « il y a toujours eu une partie [d'elle-même] qui est enseignante et qui a envie de partager plus ». Hélène parlera quant à elle

²⁶⁶ Sara James, Op. cit., p. 81.

²⁶⁷ Richard Bergeron, Op. cit. 124.

d'épanouissement qu'elle conçoit dans le fait de « rencontrer du monde, d'aider les élèves et de transmettre ce [qu'elle a] appris ». La participation active dans le changement de conscience collectif s'enracine aussi dans la publication d'un livre, représentant entre autres pour Adrien l'aboutissement d'une évolution de sa personne vers un mieux-être et son désir de transmettre, à son tour, un outil pour un « savoir-être ». Il dit :

Le but de ma vie c'est de faire l'expérience de la matière et faire évoluer les choses, contribuer à l'expérience humaine, l'expérience de l'évolution. Et ma mission en tant qu'individu ce serait de contribuer à éveiller les consciences des individus en parlant, diffusant, participant.

Une deuxième voie de réalisation consisterait à faciliter le bien-être collectif. Cette préoccupation pour le bien-être de la personne relève d'une conception postmatérialiste, illustrée au plus fort par une surreprésentativité des métiers du « domaine alternatif » (naturopathe, massothérapeute, thérapeute, coach, professeur de yoga, etc.) et ainsi introduisant une idée de révolution douce quant au système hypermoderne. De plus, ce sont des métiers considérés par les individus eux-mêmes comme étant les plus gratifiants, puisqu'au plus près des personnes qui ont besoin d'aide. Parallèlement à Sara James, nous soutenons que ces données questionnent en partie l'idée selon laquelle l'intérêt grandissant pour le développement personnel réduirait l'individu à un état narcissique et individualiste²⁶⁸. L'importance de l'accompagnement des personnes vers un mieux-être se traduit ainsi chez Clara : « j'ai un projet de vie pour accompagner les gens à aller de mieux en mieux et en toucher le plus grand nombre, sans pour autant me prendre pour un gourou ou un 'grand thérapeute' », ou encore chez Millie qui souhaite « travailler dans le bien-être » et pour qui « [sa] cause c'est que tout le monde réalise son plein potentiel et qu'on vive dans un monde où on coexiste en harmonie, en harmonie avec nous-même, avec les autres et avec la planète ».

²⁶⁸ Sara James, Op. cit., p. 86.

2 En quête d'unicité

2.1 Inclusion et ouverture

2.1.1 Spiritualité versus religion

Lorsqu'il s'agit d'évoquer la différence entre religion et spiritualité, le discours est unanime : la religion évoque l'idée de fermeture, d'exclusion alors que la spiritualité évoque la notion d'ouverture et d'inclusion.

Dans la notion de « religion », c'est principalement le catholicisme qui est visé, glorifiant la notion de culpabilité, de péché, et qui est considéré comme « froid » et « austère ». Pour certains, la religion a été transmise dans l'enfance par les parents (ou plus largement la famille) et cela a été vécu de manière « imposée », comme une « obligation contraignante », entraînant dès lors un rejet de la religion de leur part dès qu'ils ont été en âge de le faire, c'est-à-dire à partir de l'adolescence ou de la jeunesse. La religion est dès lors considérée comme quelque chose de très « réducteur », assénant une « vérité absolue » et donc une « vision très étroite de la vie ». D'ailleurs, cette vérité ou vision est elle-même perçue comme un mythe, un gros mensonge ou duperie, qui ressemble davantage à des « contes pour enfants » auxquels on ne peut naturellement « pas croire ». Être dans la religion correspond aussi à une « perte de liberté », où l'on nous pose une étiquette de religieux ou de croyant et à partir de laquelle on se doit d'être conforme aux règles de cette étiquette. Ainsi, pour Mélanie qui a été élevée dans la religion catholique, elle a eu l'impression de devoir « rentrer dans des boîtes », ce qui empêchait toute forme de réflexion personnelle critique. Dans ce carcan trop étroit pour respirer librement et être libre d'être soi, beaucoup de nos participants qui ont eu un lien « imposé » à la religion ne s'identifient désormais plus à celle-ci, car elle ne leur « correspond pas ». Plusieurs ont d'ailleurs évoqué une distinction bien précise entre la foi (personnelle, ouverte) et la croyance (limitante et exclusive, car liée à une vérité absolue). Olivier précise : « Les religions sont beaucoup basées sur le concept de croyance. Elles ont déformé le concept de foi ». Mais les responsables de cette déformation ne sont autres (dans leur vision) que les hommes : « quand on parle de religion, je distingue bien ce qu'est la religion à l'origine et ce que les humains en ont fait ». En effet, les hommes auraient instrumentalisé la religion au détriment du message originel « d'amour et de paix » des prophètes (les religions monothéistes

sont plus largement visées dans cette critique). Donc ultimement, le concept le plus courant qualifiant aujourd'hui la religion est bien celui de « dogme », mettant en exergue le lien indéfectible entre religion et institution, religion et « pouvoir », religion et « asservissement » (envers la femme, les non-croyants), religion et « conflits ».

Reconnaissant toutefois certains aspects positifs de la religion, comme ses legs artistiques, son héritage liturgique, son message originel, sa capacité à rassembler les gens et à leur donner des valeurs, les interrogés retiendront essentiellement de la conception de la religion une association à une croyance limitante, réductrice, superficielle qui se contente de « réponses toutes faites ». Afin de garder un certain héritage religieux, adapté à nos besoins actuels, Olivier et Clara proposent d'aller « au-delà du dogme, de croire à la lettre les choses » et d'aller plutôt vers le « symbole », c'est-à-dire d'aller chercher, expérimenter du côté métaphorique, ésotérique de la religion qui dans ce sens participerait à l'élaboration d'une « base » pour la suite. Cela correspondrait bien à la culture post-psychanalytique qui caractérise la pensée postmatérialiste ayant connu un intérêt pour les théories jungiennes et plus largement pour la psychologie humaniste, ainsi qu'un regain d'intérêt pour la gnose. Le but étant de se faire, chacun, sa propre idée et interprétation « comme on le souhaite », afin d'avoir une vision globale du phénomène et message spirituel. Ainsi, il est courant aujourd'hui de passer par de nouveaux lieux d'inscription tels que la science (physique quantique), la psychologie (développement personnel) ou encore la philosophie afin d'expliquer ces symboles. Le bricolage est dans ce contexte encouragé, car il permet à la fois de guider sur le chemin de l'expérimentation et également de se « faire du bien ».

Contrairement à la religion qui « enferme », ce qui va être valorisé dans la quête de sens de ces individus est une attitude d'ouverture et de curiosité, empreinte de tolérance pour ce qui leur est inconnu. Si Adrien se considère comme « un être humain qui essaie de comprendre ce qui se passe [...] qui s'interroge sur comment fonctionne le monde », Frédéric quant à lui dit être « quelqu'un d'assez curieux, qui a toujours voulu s'intéresser, intégrer beaucoup de contextes, d'informations différentes [pour avoir une] vision ». Dans cette perspective (et en opposition avec celle religieuse), la spiritualité appelle à briser les carcans de la tradition pour revenir à l'origine, à « l'essence » du message religieux, représentée par la foi. Alors que « chercher des réponses dans une religion est contreproductif » puisqu' « enfermée dans une

croissance », l'individu doit faire l'expérience de la foi, car « l'expérience est [dans ce sens] savoir, et non pas croire ». La légitimité de l'expérience, incluant une idée de profondeur, renvoie ainsi au besoin d'autonomie et d'authenticité du sujet. En effet, pour Mélanie « la spiritualité, je la vois comme quelque chose d'individuel, par mes expériences, par mes propres croyances, j'essaie de trouver mes réponses moi-même ». Cette spiritualité profondément subjective appelle donc l'individu à adopter la posture du pèlerin partant en quête de réponses, partant sur son chemin (personnel) de foi.

Finalement, la spiritualité est conçue par ces individus comme un guide (« la spiritualité nous apprend autre chose ») dont la finalité ultime est de nous « rendre maîtres de notre vie », de devenir un « co-créateur », c'est-à-dire d'être pleinement dans la création consciente de sa vie. L'être humain est donc rendu responsable de son existence et n'exige aucune interaction transcendante : il agit sur la notion de responsabilité, seul maître à bord de son destin et donc impactant son environnement immédiat. Dès lors, la spiritualité séculière est considérée par nos répondants comme « une quête de sens à la vie », impliquant une prise de conscience systémique à l'intérieur de soi.

2.2 Flexibilité des croyances et pratiques

2.2.1 Des religions, mais une sagesse (individuo-globale)

Comme dit précédemment, les religions proviendraient – dans la conscience populaire de ces personnes – d'une même source ou d'une même origine. D'après Olivier,

les racines de ces religions sont parties de la même source, de la spiritualité. Lorsque les gens ont arrêté de chercher, et bien les religions sont nées. On réexplore les religions récemment et dans ces religions il reste des traces de ces origines.

Ainsi, il deviendrait presque légitime de « réexplorer » ces religions si on souhaite retrouver le message traditionnel caché (ésotérique), voire perdu. Cette idée renvoie au mythe de la sagesse primordiale théorisé par Liogier²⁶⁹ et présenté dans le premier chapitre de ce mémoire. Ce mythe était le résultat, selon le sociologue, d'une transition religieuse globale ayant réussi à faire dissoudre la multiplicité des religions (la religion devenant Le dogme) sans pour autant les anéantir puisque représentant les véhicules imparfaits de la vérité perdue, ceci expliquant

²⁶⁹ Raphaël Liogier (2012a), Op. cit.

d'ailleurs la résurgence des néo-traditions ésotériques autrefois malmenées par l'orthodoxie (chrétienne) qui seraient les bénéficiaires directs d'une transmission secrète par-delà les siècles. Ce mythe expliquerait de ce fait l'attraction pour les religions orientales – ayant elles aussi participé lors de leur introduction au monde occidental à élaborer cette théorie de l'origine – mais davantage pour ses concepts et sa philosophie et non pour ses rituels et pratiques spécifiques, car trop culturellement ou localement ancrées. Ainsi, Frédéric révèle qu'il « adore la simplicité et la cohérence de l'enseignement du Bouddha qui est très diminué de dogmes ». Cette attraction pour les concepts des philosophies orientales (bouddhisme, hindouisme – pour le yoga – et taoïsme) peut se comprendre notamment pour une réflexion sur le Soi (ayant influencé la psychologie post-psychanalytique), par l'attention consciente envers la nature et par une conception cyclique de la vie après la mort. D'autres répondants – majoritairement québécois – ont avoué avoir une spiritualité très proche de celle des Amérindiens, donc du chamanisme, elle aussi considérée comme une religion « primitive » plus près de l'essence. Enfin, certains informateurs se sont définis non pas comme « chrétiens », mais comme « christiques », donc attirés par la figure du Christ. Ce « retour à la source » du christianisme montre bien l'adhésion à une foi plus personnelle où il est plus facile de s'identifier à l'homme Jésus plutôt qu'au Christ dieu.

Finalement, bien que la spiritualité séculière individuo-globale se soit bien détachée de son lieu d'inscription traditionnel, les religions restent néanmoins des sources d'inspiration présentes dans la spiritualité de nos créatifs culturels, car ils voient en elles des enseignements millénaires venus « nous enseigner la place centrale de l'humain dans le monde et dans toute cette grande aventure » qu'est la vie.

D'autre part, comme l'avait signalé Liogier dans sa thèse sur l'individuo-globalisme, il y a bien une nouvelle alliance entre la science et la tradition, la science venant aujourd'hui expliquer des vérités spirituelles annoncées dans les grandes traditions il y a plusieurs siècles. Millie nous dit :

Les dernières recherches en physique quantique montrent des choses qui ont été rapportées par des sages spirituels de toutes les traditions depuis des millénaires. Donc ça je trouve que c'est fascinant parce que ce qu'on appelle parfois croyance, cette idée de transcendance, ces expériences d'unicité, ben finalement avec la physique quantique, il y a des chercheurs qui sont en train d'arriver à la conclusion que tout est énergie et champ énergétique en vibration et je trouve ça génial. J'aime cette image dans la philosophie du yoga des koshas (des couches de l'être) et qu'au milieu de ces couches,

au centre, on est des êtres de lumière. Donc j'aime penser que c'est ça mon essence, un être de lumière. C'est comme un ressenti et ça revient à cette idée de conscience universelle qui s'exprime à travers nos consciences individuelles. Pour moi c'est ça aussi notre essence. On a notre essence en chacun de nous et c'est tout interconnecté aussi.

La physique quantique pourrait donc elle aussi nous représenter comme des êtres globaux bénéficiant d'une essence qui nous relie à nous-mêmes, mais également au reste de l'univers, d'où un lien indéfectible entre Conscience (universelle) et conscience (individuelle). Et la spiritualité deviendrait une ressource participant à la (re)connexion entre soi et la nature, c'est-à-dire entre Nature et nature humaine. Elle deviendrait « une partie de [notre] être en tant qu'être global ».

2.2.2 Un ensemble d'outils

Je verrais plus une spiritualité, relativement ouverte dans le sens où tu serais hyper ouvert à aller à la messe de temps en temps parce que ça peut te faire du bien ou pour quelqu'un autour de toi pour qui c'est important, ou tu peux faire une pratique de méditation chez toi, tranquille, tu peux faire de la méditation en marchant, tu peux te répéter des paroles, des mantras, tu peux contempler la nature. Ce serait un ensemble de pratiques qui te permettrait d'avoir une meilleure connaissance de soi et une paix intérieure et d'accomplir... (Arthur)

La citation d'Arthur, ci-dessus, définit ce que représente la conception d'une spiritualité ouverte et inclusive, reconnaissant une place fondamentale à une pratique spirituelle flexible et bricolée permettant d'acquérir une meilleure connaissance de soi, une paix intérieure et une notion d'accomplissement par la recherche de sens.

Cette ouverture et cette curiosité propres à nos créatifs culturels se voient dans leurs choix de lectures et de références définis par leur éclectisme. On y retrouve des références scientifiques (Hubert Reeves), des références spirituelles (Mathieu Ricard, Eckhart Tolle), des références issues du développement personnel (Carl Jung, Christophe André), issues du paranormal (Luc Bodin, Raymond Moody), de la philosophie (Spinoza, Michel Onfray), de la littérature, etc. Adrien évoque en réalité des étapes de la recherche, qui le mène à choisir ses références et pouvant s'appliquer à l'ensemble de la démarche de nos répondants : « je vais chercher l'information parce que j'ai besoin de référence et après ça je vais faire mes propres

opinions en sachant qu'elles peuvent rester évolutives ». Cette notion d'évolution, qu'aucune vérité n'est fixe est très importante car elle pousse à la mobilité de la réflexion. Ainsi, ce sont les concepts et les idées qui viennent directement leur parler et les accrocher tout en étant attentif à « la prochaine étape qui va faire que tu marches ton chemin ». Cette démarche participe aussi à la vision globale qui les caractérise et dont nous avons déjà parlé auparavant.

Les pratiques évoquées par ces créatifs culturels sont plutôt conçues comme des « outils » visant globalement au bien-être de la personne, mais qui ont des finalités bien différentes. Nous en avons dénombré quatre :

- Les outils projectifs (tarot, astrologie) ne sont pas considérés par nos participants comme des pratiques « ésotériques », associées au *New Age*, mais plutôt comme des guides, comme des outils de compréhension de soi. Ils servent également, selon Frédéric et Gabriel, à sortir de la « pensée linéaire » rationnelle afin de se mettre à l'écoute du langage de l'intuition relevant essentiellement du langage symbolique qui est celui de la créativité, de l'imagination et de l'inconscient ;
- Les outils d'exploration et de connaissance de soi (psychologie, yoga, chant, drogues psychédéliques) devant être une voie de découverte. Olivier, préoccupé par l'idée « d'explorer, de progresser et d'évoluer » a par exemple cité le yoga comme une base indispensable, un enracinement, à « l'élévation de la conscience » et les psychédéliques comme un outil très puissant d'éveil intérieur (idem chez Robby) ;
- Les outils thérapeutiques (méditation, psychologie, sophrologie) sont avant tout des outils pour aller mieux, pour aider à se faire du bien, à être bien dans sa vie. Ils aident à se mettre à l'écoute de nos émotions, à l'écoute de soi dans l'environnement, dans nos relations, dans nos propres schémas de fonctionnement (*patterns*) ;
- Les outils de connexion (yoga, tai-chi, méditation pleine conscience, marche en forêt, prière, écriture, création artistique, enrichissement culturel) sont avant tout caractérisés par la connexion au corps et de ce fait par les disciplines psychocorporelles (yoga, tai-chi, danse consciente) qui occupent une place centrale et systématique dans la spiritualité de nos répondants. Ces outils aident ainsi à se connecter à soi, ou à son « âme », reliée à la conscience individuelle.

2.2.3 Des rituels de présence à soi

À la lecture des propos de nos répondants, il nous est apparu que ces pratiques n'étaient pas vraiment des pratiques, mais plutôt des rituels de présence à soi, des sortes de routines. Si la première visée des outils cités plus hauts est bien d'accéder à un état de bien-être, cet état contemplatif et plutôt passif devra rapidement être dépassé afin de mettre en action et vivre cette prise de conscience dans le corps : « une fois que tu as atteint un état, tu fais quelque chose avec ». La conscience d'avoir à la fois un corps physique et psychique revient à leur porter une attention toute particulière et à veiller à maintenir cet état de bien-être en les nourrissant sainement et avec respect.

Richard Bergeron explique que ces derniers siècles, le corps a été « traité comme un objet dont il fallait se rendre maître »²⁷⁰. Depuis la deuxième moitié du 20^e siècle, avec notamment la libération sexuelle, nous assistons à une reconquête du corps. Toujours soumis dans la société à l'état du corps-objet (culte du corps), nos participants font pourtant état du passage au corps-sujet : c'est-à-dire « du corps que j'ai au corps que je suis »²⁷¹, réalisant ainsi une synthèse ou une union harmonieuse entre l'être et le corps. Nous le voyons concrètement avec le changement de nourriture qui s'opère chez les créatifs culturels. Par exemple, Clara :

Mon alimentation a beaucoup changé en fonction de mon évolution personnelle, du fait que je pratique le yoga, sans être végane ni végétarienne, mais je tends vers [...] j'ai eu une prise de conscience davantage entre ce qu'on introduisait en soi et ce qui était dans la nature. Donc une recherche personnelle sûrement qui a été en adéquation surtout à partir du moment où j'ai commencé la pratique du yoga, de la sophrologie, d'une plus grande conscience de soi et de son espace et de son environnement, et de l'attention aux autres et par les autres ça concerne les animaux, les végétaux.

Nourrir le corps, par une alimentation saine et équilibrée, par une discipline psychocorporelle (yoga, tai-chi, danse), par des techniques régulières de relaxation (acupuncture, massothérapie, relaxation, sophrologie), par des rituels de beauté (hammam, se brosser le corps), par un sommeil réparateur et des méditations pleine conscience, revient à respecter ce corps physique que l'on incarne. Mais nourrir l'esprit est tout aussi important. Nos répondants privilégieront la contemplation, l'enrichissement culturel, l'attention à leurs relations et à leurs émotions. Ainsi, prendre soin de ces deux parties de soi revient pour eux à

²⁷⁰ Ibid., p. 126.

²⁷¹ Ibid., p. 127.

prendre soin de son mode de vie et finalement à se respecter soi-même. C'est encore se débarrasser du stress qui enferme « dans un circuit clos entre la tête et les émotions », afin d'être dans l'accueil de l'autre et dans la « création », soit dans la liberté de pouvoir créer sa vie. Cette façon de penser se travaille enfin au quotidien, elle fait « partie d'une vision » de tous les jours et donc d'une ritualisation de la présence respectueuse à soi. Par exemple, Olivier pratique le yoga 1h30 tous les matins ; Vanessa aura besoin de son « petit quart d'heure » culturel dans la journée en lisant ou en écoutant de la musique ou des podcasts ; Corinne a son « petit rituel de yoga et de reiki » le matin et le soir, plutôt que de regarder la télévision, elle préfère aller dans sa chambre pour dire des intentions (ex : exprimer de la gratitude pour la journée passée, les êtres aimés, etc.) et faire ensuite une méditation avant de s'endormir ; Carole, au réveil également, débute sa journée par une méditation, par des visualisations positives et essaiera de « décrypter [ses] rêves » de la nuit. Toutes ces petites choses, ces petits rituels, sont faits dans un but de « se relier à [son] être ».

2.3 Synthèse et union

2.3.1 Réhabiliter le corps : l'ancrage au quotidien

Ces rituels participent, dans une suite logique, à la réhabilitation du lien corps-esprit. La présence au corps est vécue comme un ancrage fondamental pour vivre bien. En effet, le travail sur le corps a un effet direct sur la psyché des personnes et implique bien souvent un changement d'état d'esprit qui commence par l'intériorité. Les disciplines psychocorporelles, revalorisant la place du corps dans le monde, favoriseraient, de ce fait, l'ancrage dans le quotidien, car elles donneraient aux individus une « fondation ».

En effet, habiter le corps que l'on est au quotidien permet d'entretenir un rapport positif avec lui, de le nourrir et de le mouvoir avec justesse et équilibre : « ton exercice interne, ton exercice que tu fais dans ton corps, c'est mettre ton corps en forme, ça te donne de l'énergie justement pour la mettre dans tes passions ». Il permet enfin de faire le mouvement entre intériorité et extériorité (création, socialité) et donc d'habiter pleinement son monde : « avoir une bonne alimentation, faire de l'exercice, méditer, puis créer. Puis communiquer aussi avec les gens, avoir une belle communication ». Et dans cet espace de reliance, qui correspondrait essentiellement à l'espace spirituel que décrit Richard Bergeron constitué d'un rapport vertical

(reliance à soi) et d'un rapport horizontal (reliance aux autres, au monde), il serait possible d'accéder à des « états de grâce ». L'ancrage permettrait d'incarner pleinement au quotidien un idéal (rapport vertical), des valeurs, et donc d'avoir un impact sur les autres et sur la nature :

Il faut être comme un arbre : des racines bien profondes, un tronc solide, et des branches luxuriantes. Les branches, ça représente la spiritualité, les corps subtils supérieurs. Le tronc c'est l'ego et le corps, et il faut avoir de bonnes racines bien ancrées quand même sinon on part vite dans l'utopie, la fuite, la fuite de la réalité. Être comme un bel arbre, un beau chêne et pas rester comme un gland. (Carole)

La spiritualité serait donc perçue comme une philosophie de vie : elle guiderait les actions des individus.

2.3.2 Rapport à soi, aux autres, au monde : le cheminement spirituel

2.3.2.1 La question anime la quête

Souvent, un élément déclencheur est venu provoquer la quête de nos répondants, se caractérisant dès lors par une recherche de sens et de réponses face à des questions existentielles – qu'elles aient toujours été présentes en eux depuis l'enfance ou non. Il existe plusieurs types d'éléments déclencheurs, pouvant être comparés à des « éveils ». Tout d'abord, un des plus classiques reste celui du voyage, véritable levier d'accélération du changement. Le voyage a été la porte d'entrée de la quête spirituelle pour beaucoup de nos répondants et leur a permis de s'ouvrir complètement à l'autre (ailleurs). Annick décrit « un éveil entre 18 et 20 ans qui [l'] a amenée à voyager » sur la côte ouest du Canada et des États-Unis dans la dernière vague hippie et qui a « changé [sa] perception de la vie ». Frédéric, ayant toujours eu « une fascination pour tout ce qui était oriental », est parti en Asie :

Je savais qu'il y avait quelque chose qui m'intéressait là-bas, mais je ne savais pas quoi, je ne savais pas encore ce que j'allais vivre. Puis là ça a été vraiment toute une déconstruction mentale occidentale pour rentrer vraiment dans ce qu'était la spiritualité.

Pour Carole, ce fut une expérience mystique (une rencontre avec une transcendance) qui déclencha son questionnement :

J'ai vécu une expérience très révélatrice quand j'avais 30 ans, 32 ans, où je me suis retrouvée dans un monde d'amour et de lumière, et ça a changé, et je suis redescendue avec « illusion de la réalité, réalité de l'illusion » [comme message] et ça a été le départ d'une quête, d'une recherche, pourquoi j'avais ça, pourquoi j'ai vécu ça.

Pour d'autres répondants, l'entrée en thérapie (rencontre avec soi) signa le départ d'une démarche de sens plus profonde et d'un changement radical de mode de vie et de pensée, tout en se posant initialement les questions « qui je suis » et « comment être bien ». Ce fut le cas pour Adrien pour qui l'élément déclencheur fut, après avoir vécu des expériences difficiles dans sa jeunesse, de se retrouver seul face à l'océan. Il raconte : « je me suis senti bien et je me suis dit 'ah mince ça fait longtemps que ça m'est pas arrivé'... Donc c'est possible que j'aie bien, alors j'ai trouvé ça intéressant ». Finalement, une insatisfaction profonde professionnelle, questionnant la place que l'on a dans la société, peut également enclencher une quête de sens, comme ce fut le cas pour Gabriel, pour Hélène ou pour Claudine. Gabriel décrit le processus qui l'a poussé à reconsidérer son métier : « je pense c'est le, le fait que t'es pas excité quand tu vas au boulot, que t'es pas excité quand tu rentres, enfin t'as perdu de l'énergie quand tu rentres chez toi et puis ça j'ai essayé de le réprimer, je pense ».

La quête spirituelle en tant que telle peut être définie de plusieurs autres façons. Elle est considérée à la fois comme un « travail », ou comme une « démarche », comme un « chemin » / « cheminement », comme une « quête » ou une « recherche ». Nous retiendrons cette idée de mouvement qui pousse à la fois les individus à chercher des réponses, mais également à aller vers cette « essence » de soi-même, qui fera alors rayonner l'être et qui incitera les autres à l'imiter (cf. rôle-modèle) :

Mon chemin c'est d'aller toujours notre esprit. C'est comme un diamant brut, puis dans nos vies on le polit. Et à un moment donné, le diamant a fini d'être poli et il est juste beau, juste rayonnant. Et il y a des êtres, quand on les voit, on les trouve tellement rayonnants. Ben leur diamant il est peut-être plus poli que le mien, c'est tout. (Annick)

2.3.2.2 La quête d'unicité

Peu importe la porte d'entrée par laquelle est passé chaque individu, un changement de paradigme semblerait s'opérer dans la vision de cette personne telle une « ouverture de conscience » aux autres dimensions de son être (soi, altérité, nature). Nous utiliserons dans cette partie les rapports de Bergeron, correspondant selon nous aux trois rapports (du même nom) du principe d'unicité élaboré par Maffesoli, dont l'équilibre d'après l'auteur permettrait à

l'individu de trouver sa voie spirituelle et sa juste place dans le monde²⁷². Ces trois rapports constitueraient les trois composantes du sujet anthropologique : le soi, l'altérité et le monde. Dans le principe d'unicité, il est compris que ces trois rapports lorsqu'ils sont engagés simultanément créent chez l'individu un sentiment de totalité (d'unicité), coïncidant avec cette essence tant recherchée dans la spiritualité. À travers l'exemple de quelques répondants, nous montrerons comment l'engagement successif ou simultané de ces trois rapports facilite une quête spirituelle éthique chez l'individu.

En voyageant et en rencontrant des personnes très différentes de son milieu d'origine (qui plus est appartenaient à la dernière vague hippie), Annick a développé dans son voyage les trois rapports de l'être : le côté social et communautaire par l'entraide et la rencontre de l'autre que soi (**rapport aux autres**), le **rapport à soi** par la méditation et l'expérience intérieure, et le **rapport au cosmos** par l'écologie et la découverte de sa connexion avec la nature.

Clara évoque avoir entamé un processus d'individuation (d'intériorisation) à 42 ans. Elle a commencé une sophrothérapie (**rapport à soi** : « on commence ce processus où on devient véritablement soi-même. On s'approche de soi-même au plus possible, sans avoir tout cet héritage, on avance vers cette construction de soi »), puis un travail sur le corps (« le yoga c'est un mouvement en conscience »), la gestion des émotions, qui lui a permis d'avoir diverses prises de conscience sur son **rapport au cosmos** :

C'est comme si mes lunettes que j'avais déjà là et qui étaient un peu brouillées, mais là elles s'éclaircissaient, dans cette vue-là à chaque instant pour aller de plus en plus vers plus de conscience donc ça rejaillit forcément. J'ai mis un métier plus proche des gens, donc ça va dans ce sens, dans ma transformation du métier.

Clara est désormais thérapeute : elle a développé son **rapport aux autres** qu'elle applique au quotidien et lui donne ainsi sens, car il existe une application directe entre elle-même et son action dans le monde.

Arthur, bien que débutant depuis peu son cheminement spirituel, trouve aussi un équilibre des trois rapports dans son quotidien grâce aux différentes pratiques (méditation, contemplation, communication, éducation) et réflexions spirituelles auxquelles il s'adonne.

²⁷² Voir la dernière partie du chapitre 2 sur la spiritualité séculière.

Dans son **rapport à l'autre**, il y a toujours ce mouvement de l'intérieur vers l'extérieur où l'on fait d'abord place en soi pour accueillir l'autre :

Du côté social, il y a un côté où je me sens plus à l'écoute, on en revient un peu au fait d'être dans le moment présent, d'avoir plus de paix intérieure, dans le sens où je vais être plus à l'écoute des gens, plus à avoir tendance à les écouter, à être patient [...] Mais donc la spiritualité du point de vue social ça m'aide à ressentir plus d'émotions positives, moins d'émotions négatives par rapport à plein d'interactions.

Dans son **rapport au cosmos**, il est « plus conscient de la vie, de la mienne et de celle des autres, des espèces animales et végétales. Et donc [la spiritualité] [l]'amène à être plus conscient et sensible à ça et contemplatif aussi, et quelque part ça [l]'amène à plus protéger ». Enfin, dans le **rapport à soi**, Arthur cherche à s'accomplir dans l'être qu'il est : « ça m'aide à être plus compréhensif, à assumer mes choix, j'assume plus... Je me sens vraiment en accord avec mes valeurs et mes principes et ça m'aide à suivre une direction qui fait du sens pour moi ».

Un autre, et dernier, exemple intéressant est le cas de Robby qui dit avoir « complètement changé de polarité » avec la pratique intensive du tai-chi : « J'étais quelqu'un de très exubérant, très extérieur, toujours socialement dans l'action et quand j'ai rencontré ce bonhomme-là, ma vie a complètement changé de polarité. Je suis devenu quelqu'un qui restait chez lui, ermite. J'ai quand même continué à avoir une vie sociale, je ne suis pas devenu totalement un ermite, mais toute ma polarité a changé ». Le travail sur le mental (**rapport à soi**) et sur le corps (**rapport au cosmos**, activer son énergie interne qui résonne avec l'énergie primaire), donc en devenant un être plus intériorisé, l'a mis sur la piste de la réalisation d'un acte de création extérieur : la poésie et la musique (**rapport à l'autre**) « la création, c'est essentiel dans la vie, tu sais, je veux dire à ce niveau-là. Ton exercice interne, ton exercice que tu fais dans ton corps, c'est mettre ton corps en forme, ça te donne de l'énergie justement pour la mettre dans tes passions ».

Le réalinement créé permettrait d'aller au-delà de soi (de l'ego). Il permettrait d'aller, avec ouverture et naturel, à la rencontre de l'autre et de la nature.

2.3.2.3 L'ouverture à la conscience écosophique

Nos répondants décrivent un chercheur spirituel enraciné dans son corps et aligné dans son être grâce à une démarche spirituelle qui l'initierait à toutes les composantes de son individualité anthropologique. Le principe d'unicité définissant le paradigme de l'écosophie, on peut dès lors proposer que l'alignement de ces trois rapports qui forment une totalité ouvre à cette conscience écosophique, principalement caractérisée par la conscience d'être « un dans le tout », c'est-à-dire d'avoir une certaine conscience de la connexion au monde. On remarque cela principalement dans les expériences spirituelles transcendantes de certains de nos répondants, qui se rejoignent malgré tout quant à leur conscience d'une circularité transcendante qualifiée « d'hyperconscience ». Clara, alors en voyage en Croatie, raconte avoir vécu une expérience de connexion transcendante :

J'étais allongée sur une île et tout d'un coup je me suis sentie comme aspirée, **extrêmement en osmose avec**, comme si les éléments comme la mer, les arbres, **j'étais complètement dans une transcendance**. J'étais complètement comme, dans une transe qui était, **j'avais l'impression d'être l'élément même**. C'était très très fort. Ça n'a pas duré très longtemps, mais ça a été très fort. Je pense que j'ai eu une décorporation, mais il y a eu quelque chose. Non c'était pas une décorporation d'ailleurs, c'était **une hyperconscience**. Ce que je retrouve aussi en hypnose maintenant. Mais là je l'avais pas choisi d'y être, c'est venu comme ça, c'était vraiment très fort.

Olivier a vécu une expérience qui a complètement changé son rapport à la foi, mais également au monde. Élevé catholique, Olivier dit avoir grandi comme athée puis est devenu par la suite agnostique. Mais « après cette expérience, [il est] passé de 'je ne sais pas' à 'je sais' ».

On peut dire Dieu, la source, je ne peux pas mettre d'étiquette. **C'est une entité qui existe et qui n'est séparée de rien. Elle est partout**. Je suis, tu es, on est. C'est toute cette même entité qui est là. [...] **On est l'individuation de cette entité**. Elle crée la possibilité d'expérience ; tout a été créé de cette façon. C'est comme si on était tous dans un rêve, où on est tous séparés, mais en fait on ne l'est pas. Au niveau intuitif, **j'ai senti que Dieu existe et que tout est Dieu**. Cette entité, j'ai senti son énergie, j'ai senti l'énergie.

Enfin, lors d'un stage de développement personnel dans la nature, Annick a vécu une expérience similaire à celle de Clara :

C'est comme si d'un coup, je me suis sentie, tellement plus de frontières, **j'étais tellement rien que j'étais devenue tout**. Et là je me suis vraiment vue comme si je volais comme un oiseau qui s'est posé sur un arbre, je suis devenue l'arbre, j'ai vu un ruisseau, je suis devenue le ruisseau. Comme de me sentir que je suis tellement liée à tout, je suis rien en

même temps, mais **je suis liée à tout, et je peux être tout**, c'était vraiment fort comme expérience, c'était vraiment très fort. Plus de frontières, vraiment **c'était la connexion à tout**. C'est ça qui est resté à tout, je suis rien et je suis connectée à tout. Mais je dirais que ça a conforté cette vision que j'ai de l'intelligence de la vie, **qu'on est connecté à tout** puis qu'il y a quelque chose de beaucoup plus intelligent que nous. Puis **qu'on peut recevoir de l'information parce qu'on est connecté**.

On pourrait supposer que ce genre d'expérience permet à ces individus une sorte de (re)connexion à la vie, c'est-à-dire une foi nouvelle en la beauté et « l'intelligence de la vie », pour reprendre les mots d'Annick. En effet, selon elle, « ce qui est vivant est très intelligent » et cette expérience l'a « confortée [dans] cette vision ». La conception d'une sagesse propre à la nature n'est pas uniquement réservée à ceux et celles ayant fait une expérience de connexion transcendante. D'autres, à des niveaux plus intuitifs et même intellectuels, s'intéressent à ce lien. Par exemple, Vanessa dit avoir été très touchée par la philosophie de Spinoza, qui considère que Dieu est dans la nature et qu'il y aurait donc une agentivité de cette nature.

Tous nos informateurs évoquent, dans des termes différents « une unité complexe, ouverte [...] reliant tous les niveaux de Réalité »²⁷³ : Carole parle de « conscience extra-neuronale », Robby « d'énergie primaire », Annick « d'intelligence de la vie » et Clara de « matrice spirituelle ». Il y a toujours cette idée d'un lien entre soi et cette unité : « mon esprit est connecté à cette intelligence-là du vivant » (Annick) ; « on est tous dans cet inconscient collectif et dans cette matrice spirituelle » (Clara) ; « la mort lie, c'est une énergie où tu retournes à l'énergie primaire. Le moi disparaît, se fusionne avec cette énergie » (Robby) ; « la conscience extra-neuronale est universelle, elle est multidimensionnelle. Et nous on est comme un modèle réduit » (Carole). Dans son livre sur les créatifs culturels, Ariane Vitalis explique :

La vision d'une Nature créative et organique, d'un Univers énergétique et vibratoire, pourvu d'un sens et d'une intentionnalité participe à cette vision « optimiste » et réenchantée de l'Homme au sein du cosmos et de l'évolution²⁷⁴.

Cette vision ultramoderne largement inspirée de la physique quantique ambitionne de réconcilier science et spiritualité²⁷⁵ et offre à celle-ci un cadre de compréhension où l'univers

²⁷³ Ariane Vitalis, Op. cit., p. 81

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Idem.

est appréhendé comme une « réalité autonome avec son ordre et ses lois propres »²⁷⁶. On retrouverait dans ce discours un optimisme des acteurs – comme cela a été évoqué plus haut – à faire évoluer l’humanité vers un stade supérieur en se comprenant comme partie intrinsèque de celui-ci et en « l’humanisant » (principe de noogenèse).

À partir de ce constat, la vie est associée dans ce paradigme à la nature même, ce qui induit une conscience de la nature et un devoir de la protéger de la même façon que nous protégerions un enfant sans défense (cela niant peut-être quelque part la propre agentivité de la planète, capable elle aussi d’une certaine façon de se défendre elle-même...). La quête spirituelle de Claudine l’a rendue « plus consciente des arbres, des végétaux qui ressentent des choses comme nous ». En effet, Claudine s’est émerveillée devant « la conscience des végétaux » et confie avoir même sauvé une plante verte qui était dans une poubelle :

Je l’ai prise, aujourd’hui elle touche le plafond. Alors je dis que c’est mon bébé, tous les jours je lui parle, je lui dis qu’elle est belle, que je l’aime. Alors ça c’est une chose que je n’aurais peut-être pas fait avant, je me serais contentée de mettre de l’engrais et de l’eau, mais maintenant en plus je lui parle, je la caresse.

De la même manière, Arthur dit que sa conscience écologique s’est renforcée grâce à sa spiritualité qui l’a amené à être « plus conscient de la vie, de la mienne et de celle des autres, des espèces animales et végétales », car il avoue être « plus conscient et sensible à ça et contemplatif aussi », ce qui le pousse à « plus protéger, à avoir un esprit plus respectueux de la nature, de la vie et de la chance qu’on a ». En définitive, la spiritualité l’aide à « être plus compréhensif, à assumer [ses] choix », à être « en accord avec [ses] valeurs et [ses] principes [ce qui l’aide] à suivre une direction qui fait du sens pour [lui] ».

Cette présence d’être, favorisée par des rituels, renvoie ainsi à une démarche intentionnelle et cohérente dans la vie de tous les jours, se traduisant par des choix conscients, innovants parfois, et guidés par une même responsabilité envers la vie. Frédéric résume :

Pour moi c’est un ensemble de valeurs qui se tiennent ensemble. Ça fait partie de tous mes choix. Pour moi, il y a un réel plaisir à faire des choix qui sont alignés avec cette compréhension-là des choses. Donc de sentir la communion, le côté des relations qui sont saines, qui sont dans l’amour, dans la croissance, dans le développement des choix d’achats qui nous permettent de savoir que tu participes au développement de la vie et d’un système qui est plus sain. Donc c’est vraiment de haut en bas, partout. Ça a une influence sur mes choix alimentaires, autant ce que j’achète (le pourquoi je l’achète)

²⁷⁶ Ibid., p. 80.

que comment je mange, ce que je mange. Donc c'est nourrir déjà le corps d'une façon qui soit saine et en écoute, qui soit éthique.

Ancrée dans une démarche intentionnelle, la spiritualité de ces créatifs culturels constitue en soi « une prise de responsabilité face à la vie », visant à « pérenniser le monde et l'espèce humaine » : « plus les racines de l'arbre sont profondes, plus il peut monter haut et plus ton travail sur la terre est visible. [...] Quand t'es un arbre en expansion, les écureuils, les insectes, tout ça, peuvent vivre » (Annick). Le symbole évocateur de l'arbre – déjà introduit dans la partie sur l'ancrage - s'articule autour de l'idée du cosmos vivant. S'enracinant dans une culture fertile, vivante, l'individu s'élance vers le ciel et déploie en équilibre les branches qui accueilleront elles-mêmes la vie. L'individu devient l'axe protecteur de la vie : il a conscience de son rôle dans l'univers.

3 Construction de l'objet « conscience humano-éthique »

3.1 Retour sur les typologies : premières observations

Au regard de la discussion sur les typologies du deuxième chapitre, nous avons facilement identifié des personnes pouvant s'apparenter aux nébuleuses « mystique-ésotérique » et « psycho-philo-spirituelle ». Par exemple, le discours sur la spiritualité de nos répondants a permis de classer six individus dans la catégorie de la nébuleuse mystique-ésotérique, théorisée par Françoise Champion. Les éléments qui nous ont permis de les situer dans cette catégorisation relevaient essentiellement d'un vocabulaire « Nouvel Âge », comme celui de la libération karmique, les références au paranormal (médiurnité et canalisation, visions, anges et maîtres ascensionnés, NDE, voyage astral), le travail avec les « cristaux » ou les soins énergétiques (reiki, magnétisme, vibrations, *quantum touch*), etc. Il faut tout de même noter que des répondants identifiés à d'autres typologies peuvent également présenter un intérêt pour ce genre de références. Mais ce qui a permis de désigner ces individus comme s'apparentant à la nébuleuse mystique-ésotérique a été une prédominance de ce vocabulaire.

La spiritualité de 7 autres personnes correspondait davantage à la nébuleuse psycho-philo-spirituelle de Nadia Garnoussi. En effet, chez ces derniers nous avons noté un vocabulaire associé à un langage plus scientifique et plus psychologique, avec beaucoup moins

de références au paranormal. Nous avons observé des références à la neuroscience (cerveau, intelligence, neurones) notamment dans la définition de la spiritualité pouvant être associée à « toute la partie de notre cerveau qu'on n'arrive pas à comprendre », des références liées au langage typique de la psychologie (résolution de conflits, outils de communication, gestion des émotions, introspection, travail sur soi, inconscient), des références à la science (astronomie, biologie, cellules), etc. Mais nous avons surtout noté pour certains une spiritualité très laïque ne pouvant être qu'associée à la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Par exemple Nelia définit la spiritualité comme le fait d'avoir « des belles pensées, avoir un mode de vie sain, un mode de fonctionnement sain, être en adéquation avec soi » et donc se qualifie surtout comme une « philosophie de vie ». Adrien quant à lui se reconnaîtra davantage comme « humaniste » que « spirituel ».

Finalement, nous avons trouvé que chez 5 participants, ces typologies ne collaient pas bien à leur profil qui était concerné surtout par une forte conscience (ou spiritualité) écologique. Chez eux, il y avait également une absence totale de références au paranormal, bien qu'ayant une vision très présente d'une science réenchantée grâce à la physique quantique et l'existence bien marquée aussi d'un langage psychologique, mais cette fois au service de l'interconnexion. Leur spiritualité pouvait également correspondre à cette vision plutôt laïque et humaniste – parce que favorisant la conception d'une philosophie de vie – mais guidée surtout par l'action responsable dans un mode de vie envers la protection de la nature. Alors que faire avec ces profils qui ne correspondent essentiellement à aucune de ces catégories ? Après avoir décrit le processus de rationalisation illustrant l'évolution entre chaque nébuleuse, nous proposerons un nouvel outil, une nouvelle typologie, que nous nommerons « conscience humano-éthique ».

3.2 Un processus de rationalisation

3.2.1 Première étape : la nébuleuse mystique-ésotérique

Avant de commencer notre exposé, il faut bien garder à l'esprit que le processus que nous nous apprêtons à décrire n'est pas que linéaire. Il est fortement possible qu'une évolution ait eu lieu entre la période du *New Age* (nébuleuse mystique-ésotérique) et celle actuelle. Cependant, dans ce tournant axial qu'est l'ultramodernité, plusieurs formes de religiosité

coexistent. De plus, le contour flou propre aux nébuleuses renforce ce constat où chacun peut emprunter des éléments plus caractéristiques d'autres typologies.

Champion identifie la nébuleuse mystique-ésotérique à la « voie du salut mystique » wébérienne, alors que « le salut découle de la réalisation même d'un certain état d'être, obtenu grâce à un travail de transformation de l'intériorité même du sujet »²⁷⁷. Caractéristique de la période *New Age*, la nébuleuse mystique-ésotérique serait dans, cette perspective, concentrée sur l'expansion de soi, ce qui la distinguerait donc de la « voie éthique » wébérienne au sein de laquelle « le salut est attaché à un agir conforme à la volonté de Dieu »²⁷⁸. Cette phase plus individualiste, qui chercherait par des techniques psychocorporelles ou psycho-ésotériques des états de transcendance du soi (retrouvés chez les consommateurs de psychédéliques ou chez les adeptes de sortie de corps), se matérialiserait principalement chez les personnes issues de la génération du baby-boom (nés entre 1946 et 1964)²⁷⁹, ayant vécu en première place la phase du *New Age*.

On retrouve en effet chez ces individus un attrait plus fort pour les expériences non ordinaires extraordinaires (« irrationnelles ») et surtout non volontaires, c'est-à-dire spontanées. On retrouve également un attrait plus marqué pour les pratiques de type magique qui permettraient, selon Champion, « l'activation de puissantes forces cachées »²⁸⁰ (anges, esprits, énergie, vibrations, etc.) : « de recevoir des flashes, est-ce que c'est de la spiritualité ? D'avoir des messages de certaines personnes, est-ce que c'est de la spiritualité ? » (Claudine). Ce type de chercheur serait dans ces expériences en quête d'un « détachement de l'ego », en allant davantage vers les « corps subtils » de l'être (« causal, astral, boudhique, atmique »), menant directement à des expériences d'illumination, voire de libération.

3.2.2 Rationalisation du magique

À partir des années 1990, Nadia Garnoussi a observé une introduction de la philosophie et de la pensée laïque dans le champ existentiel, comme elle l'a démontré dans sa thèse sur la

²⁷⁷ Champion (1993), Op. cit., p. 752. Françoise Champion ne cite pas précisément Weber. Elle explique à partir de ses propres mots la pensée de l'auteur.

²⁷⁸ Idem.

²⁷⁹ Wade Clark Roof, Op. cit., p. 1.

²⁸⁰ Ibid., p. 755.

nébuleuse psycho-philo-spirituelle (voir chapitre 2). Cette nébuleuse serait plutôt représentée, à la vue de notre recherche, par des individus issus de la génération X (nés entre 1965 et 1980)²⁸¹, soit les enfants des baby-boomers. L'entrée du vocabulaire philosophique, attesté dans les références et lectures de nos répondants (Michel Onfray, Spinoza, etc.) et de la prégnance du langage psychologique dans un but de travail sur soi (et non pas uniquement expérientiel, comme c'est le cas dans la nébuleuse mystique-ésotérique), témoignent d'un processus de rationalisation du magique au sein de la spiritualité séculière. Deux de nos répondantes ont dit avoir grandi dans un milieu très *New Age* (de parents justement beaucoup dans l'expérientiel), et s'être distanciés de cette « pensée magique ». Nous pouvons émettre l'hypothèse que cette distanciation et l'imprégnation d'un langage plus rationnel correspondent à un besoin d'ancrage. Frédéric (ayant grandi dans une famille traditionnelle catholique), après avoir intensément pratiqué la méditation vipassana qui l'a amené à des états prolongés de conscience modifiés, a préféré mettre de côté cette pratique afin de revenir à des pratiques plus « structurantes » du développement personnel.

On notera donc dans les propos des sept individus correspondant à ce profil psycho-philo-spirituel une absence de recherche de l'extraordinaire. Le yoga ou la méditation ne seront pas pratiqués dans un but d'illumination, ni même de détachement de l'ego, mais tout simplement afin d'être « mieux dans [sa] tête, mieux dans [son] être, mieux dans [son] corps ». Le salut n'est donc pas recherché dans un ailleurs, dans une visée karmique de vie après la mort, mais plutôt dans l'ici-et-maintenant : « je cherche un état de paix intérieure, de joie intérieure, ça c'est plus dur à trouver, de plus grand calme intérieur » (Clara). Les techniques d'introspection relèveront principalement du domaine thérapeutique avec une visée concrète, comme la PNL (programmation neurolinguistique), la sophrologie, l'hypnose, la relation d'aide, etc. En réalité, dans cette rationalisation du magique, la focalisation de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle se situe à notre sens au niveau du bien-être, et de « l'être bien » et pour atteindre cet état, il s'agit en effet de travailler fort sur soi. Cette notion se distingue donc fondamentalement de l'expérientiel en cela qu'elle n'attend pas d'une source extérieure un quelconque éveil. L'éveil vient de l'intérieur de la personne qui se met à son contact et maintient cet effort d'attention à soi, cet effort « d'individuation ».

²⁸¹ Edmund Heery et Mike Noon, « Generation X », dans *A Dictionary of Human Resource Management*, Oxford : Oxford University Press, 2017.

Un autre indicateur du processus de rationalisation est la prédominance du terme « conscience » qui a remplacé, nous semble-t-il, celui « d'énergie ». En effet, dans la littérature sur la spiritualité non-religieuse, beaucoup d'auteurs (Liogier y compris) évoquent un culte de l'énergie, où l'énergie serait partout présente dans le discours des spirituels, mais non religieux. Nous avons donc observé attentivement les récurrences de ces deux termes dans nos transcriptions et avons comptabilisé davantage de « conscience » que « d'énergie », sauf dans le cas de Robby (nébuleuse mystique-ésotérique) qui utilise 34 fois « énergie » pour 13 fois « conscience ». Inversement, Frédéric et Clara (nébuleuse psycho-philo-spirituelle) évoquent respectivement 3 fois « énergie » pour 20 et 18 fois le mot « conscience ». Dans ce contexte, le terme « énergie » est davantage utilisé chez la majorité des participants pour définir un principe vital inintelligible alors que la « conscience » est surtout employée dans la définition même de la spiritualité. Par exemple :

La spiritualité pour moi c'est avoir **conscience** de ça, avoir **conscience** que je fais partie d'un ensemble qui me dépasse, je suis une petite cellule, mais tout ça a un sens, et respecter en fait. Pour moi la spiritualité, c'est plus avoir **conscience** de ça, qu'il y a une magie à respecter et dans la beauté de la nature, tout ça. En tout cas j'ai **conscience** qu'il y a quelque chose qui me dépasse. (Vanessa, 40 ans, Française)

Et la conscience d'être définie comme « l'existence qui sait qu'elle existe, qu'elle se voit elle-même être ». De ce fait, pour illustrer la nébuleuse prenant en compte la dimension écologique caractéristique des jeunes créatifs culturels, nous parlerons de « conscience humano-éthique ».

3.3 Mise en action d'une conscience humano-éthique

3.3.1 Dépasser la conscience « Nouvel Âge »

Dans son article, Van Hove distingue les termes « marché spirituel » - pour désigner la période *New Age* des années 1970 à 1990 où l'on a vu une ébullition de réseaux et de nouveaux mouvements spirituels – et « Nouvel Âge », ce dernier prenant un sens plus restreint afin de désigner « la croyance [centrale] en l'avènement de l'ère du Verseau »²⁸². La croyance en l'avènement de l'ère du Verseau provenait essentiellement de l'espérance en une ère nouvelle, devant être préparée par un investissement dans le développement personnel²⁸³. Avec l'entrée

²⁸² Hildegard Van Hove, Op. cit., p. 164.

²⁸³ Françoise Champion (1993), Op. cit., p. 756.

dans les années 1980 du concept de « développement durable » et l'accroissement de la conscience écologique au sein, souvent, de ces mêmes mouvements (caractéristiques du développement de la sensibilité des créatifs culturels²⁸⁴) nous émettons l'hypothèse que cette attente d'une ère nouvelle s'est à son tour rationalisée dans la société pour se diriger graduellement vers une préoccupation pour le sort des générations futures et de l'état dans lequel la génération actuelle laissera la planète. Au-delà de la pensée matérialiste propre à la modernité et se focalisant sur une perspective de moyen voire court-terme, la justice intergénérationnelle impose la nécessité d'introduire en soi une perspective de long terme²⁸⁵, c'est-à-dire de penser au futur de nos enfants (en plus de leur présent). L'avènement de l'ère du Verseau pourrait donc s'être rationalisé dans une vision durable de l'avenir, en imaginant et construisant dès aujourd'hui des « modèles humains qui permettent à la société de fonctionner »²⁸⁶.

La conscience d'une préparation de soi (pour un mieux-être avec soi, avec les autres et avec l'environnement) serait donc née dans la période *New Age*. Le bien-être étant dans cette sous-culture une priorité, nous voyons toutefois rapidement le dépassement d'une vision uniquement hédoniste (« se sentir bien ») et se diriger plutôt vers l'eudémonisme (« le fait d'être et le faire bien ») illustré peut-être davantage par la nébuleuse psycho-philo-spirituelle qui incite à endosser une certaine philosophie de vie. Pour reprendre nos propos du premier chapitre, l'eudémonisme appellerait donc à une vie de moralité, à une quête de sens, à une vie motivée par une raison d'être, où l'on doit cultiver des qualités morales et intellectuelles. Cette prise de responsabilité par rapport à sa vie et à celle des autres impliquerait, de ce fait, pour l'individu spirituel, de prendre une direction nouvelle vers une éthique insolite à l'égard, principalement, de la nature (le développement durable global venant se refléter dans la quête de développement personnel).

²⁸⁴ Paul Ray et Sherry Anderson (2000), Op. cit.

²⁸⁵ Sylvie Ferrari, « Éthique environnementale et développement durable : réflexions sur le *Principe de Responsabilité* de Hans Jonas », *Développement durable et territoires*, 1.3 (2010) : 1.

²⁸⁶ Dominique Bourg et al., « Les générations futures...c'est vous », *Revue Projet* 4.347 (2015) : 12.

3.3.2 Une voie spirituelle et éthique pour le XXI^e siècle ?

Comme mentionnée dans la sous-partie de ce chapitre « L'ouverture à la conscience écosophique », la reconnexion à la vie implique de penser la nature comme un nouveau sacré, par la prise en compte de son existence et par le respect de cette existence, se reflétant également dans sa protection. Penser la nature comme nouveau sacré incite plusieurs de nos répondants à concevoir la mort comme un cycle naturel de la vie (cycle vie-mort-vie) où l'on ne se réincarnerait pourtant pas forcément dans quelque chose. Vanessa par exemple dit bien aimer l'idée qu'on « se recycle », que « l'invisible continue à exister ». Pour Nadia, la vie (macrocosme) et la mort (microcosme), sont « intimement interreliées » et elle vit « des morts au quotidien » ce qui signifie « laisser partir quelque chose pour choisir la vie ». Millie indique :

On opère dans un paradigme [moderne] qui n'est pas forcément avec les rythmes de la nature. Moi j'ai pas une conception de la mort comme quelque chose de mal. Pour moi ça fait partie de la vie, tout est un cycle et je pense qu'il y a constamment des choses en train de naître, en train de vivre, en train de mourir.

Dans cette perspective, l'acceptation de la mort comme faisant partie de la vie revient, pour Jeremy Rifkin, à participer de nouveau au cycle naturel, cela impliquant de « passer du moi à l'autre et de se réunir dans un lien empathique avec la totalité des relations qui forment ensemble la communauté vivante et indivisible de la terre »²⁸⁷. Cette conception participerait de ce fait à la vision d'une nature réenchantée, proche de l'hypothèse Gaïa, selon laquelle la terre serait un organisme vivant et doté d'une conscience propre (étendue à tout être vivant : plantes, végétaux, animaux, etc.). Nous avons par ailleurs défini dans le premier chapitre cette attention intégrative de la nature de « néo-naturalisme », qui renouvelle le sentiment de connexion à celle-ci et de respect de son intelligence propre. Millie nous livre qu'il est beaucoup plus facile pour elle de se connecter à sa spiritualité « quand [elle est] dans la nature parce que c'est une source d'émerveillement telle que ça devient plus facile ».

²⁸⁷ Traduction libre de Jeremy Rifkin, *The European Dream : How Europe's Vision of the Future is Quietly Eclipsing the American Dream*, New York : Penguin Group, 2005, p. 374; cité dans Irena Ateljevic, « Transmodernity : Integrating Perspectives on Societal Evolution », *Futures* 47 (2013) : 38-48.

La conscience écologique de plusieurs de nos répondants n'était pas prise en compte dans les nébuleuses mystique-ésotérique et psycho-philo-spirituelle, ce qui nous a alors poussé à nous interroger sur la possibilité de créer un outil sociologique représentant cette spiritualité écologique dirigée vers une concrétisation éthique, intégrant néanmoins des éléments de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle (dimension psychologique de travail sur soi et humanisme) et la vision d'une nature réenchantée (expliquée par la science elle aussi réenchantée : physique quantique). Nous proposons donc ici le terme de « conscience humano-éthique », surtout représentée auprès de nos répondants les plus jeunes (issus des générations Y [1980-1995]²⁸⁸ et Z [1996-2000s]²⁸⁹ et au nombre de 5), mais pouvant également être endossée à un moindre niveau par d'autres individus correspondant plus fortement aux deux autres nébuleuses.

Il semblerait, en effet, que les jeunes générations de cette population (créatifs culturels) soient « nées » avec le paradigme écosophique. En plus du vocabulaire (« unicité », « conscience », « agir », « mode de vie », « guider nos actes », « interconnexion », etc.), elles auraient instinctivement une conception de la spiritualité comme un mode d'action consciente immédiate : « c'est un mode de vie qui va dicter notre manière d'agir de tous les jours, va nous aiguiller dans notre façon de fonctionner, notre façon d'interagir avec les autres et qui va, sans trop nous forcer, guider nos actes » (Johanna) ; « quand on parle d'interconnexion entre les espèces, quand ton action quelque part peut avoir des répercussions sur quelqu'un » (Arthur). La nouvelle authenticité se conceptualise dans la pratique, dans l'alignement entre ses valeurs et ses actes, donc dans la congruence.

Finalement, nous observons un autre processus de rationalisation qui tend à placer l'expérience spirituelle dans le quotidien et plus particulièrement dans le corps. Plutôt que de vivre des expériences de circularité transcendante, l'individu humano-éthique vivra des moments de « joie intense » dans les instants de grande présence. Gabriel explique :

J'imagine que potentiellement des expériences spirituelles tu peux en avoir tous les jours... La contemplation ou les moments d'extrême cohérence, de plénitude, où tu es complètement connecté à toi-même et tu es un peu comme sur un nuage.

Millie décrit le même genre de phénomène :

²⁸⁸ Edmund Heery et Mike Noon, « Generation Y », Op. cit.

²⁸⁹ Edmund Heery et Mike Noon, « Generation Z », Op. cit.

Pour moi la spiritualité c'est vraiment me reconnecter à l'essence de ce que je suis et de ce qu'est l'univers, enfin la manière dont je le perçois. Pour moi c'est vraiment quelque chose dont je fais l'expérience dès que je suis dans le moment présent, dans n'importe quelle activité [...] Donc pour moi la spiritualité c'est de se reconnecter à notre essence et à cette unicité et à la fois à la diversité de cette expression dans l'unicité. Donc disons que lorsque je me sens connectée à cette spiritualité, je peux être dans la nature, je peux être en conversation avec quelqu'un, beaucoup quand je danse surtout. Pour moi c'est vraiment très fort à ce moment. Donc je vois ça comme quelque chose qui m'accompagne partout et comme une pratique de me connecter à ça dans toutes mes activités.

L'idée de la pratique, dans laquelle on trouve un sentiment de joie et d'accomplissement (authenticité), caractérise enfin cette conscience humano-éthique et met en son cœur une pragmatique de l'action, afin de mettre véritablement en pratique ce sur quoi on a pu travailler dans le développement personnel. La spiritualité deviendrait donc une pratique de réparation et de soin à soi, des autres et surtout du monde, soutenue par une notion d'urgence de la protection à l'égard de la planète. Elle implique, dans la vie de tous les jours, de porter une attention délibérée à l'amélioration de sa pensée et de son geste au service du respect de la vie : « on ne peut rien faire sans la nature, alors il faut la respecter » (Mélanie).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Pour conclure, nous proposons une synthèse du contenu de notre travail ainsi que deux pistes de réflexion : l'une portant sur la possibilité d'une éthique, voire d'une société transmoderne, et l'autre sur notre posture « imprégnée », mais consciente des défis à venir pour faire pleinement émerger une nouvelle société.

Synthèse

L'enjeu de notre mémoire était de comprendre comment la spiritualité non-religieuse des créatifs culturels influençait leur quotidien et les incitait à opter pour une éthique engagée et citoyenne, visant à transformer la société occidentale. Nous avons d'abord, dans le premier chapitre, exposé le contexte dans lequel cette recherche s'inscrit.

En effet, nous avons débuté par définir le terme « ultramodernité » qui correspondait dans ce cadre à une prise de position au sein du débat sur l'état actuel de la modernité. L'ultramodernité est considérée par Jean-Paul Willaime comme une démythologisation de la modernité, c'est-à-dire un processus de sécularisation visant la modernité elle-même (postulats, idéologie) et ses institutions (politique, économie, famille, école, travail, etc.). En prenant un peu de hauteur, nous avons récupéré et modifié la définition d'Yves Lambert qui voit l'ultramodernité comme un tournant axial, entre les deux périodes axiales que sont la modernité et une éventuelle après-modernité. Un tournant axial serait ainsi une phase d'entre-deux, où coexistent des formes de déclin, de réactions conservatrices, de redéfinition et d'innovation. Comme nous l'avons mentionné, ces formes peuvent être de nature religieuse (la spiritualité contemporaine en fait partie), mais elles peuvent être aussi de nature socio-culturelle et politique ; les créatifs culturels représentant une forme d'innovation alors que les populismes actuels constitueraient des formes de réaction conservatrice. Ce qui est en jeu dans le tournant axial ultramoderne est une sorte de « test » du modèle moderne, subissant les coups d'une réflexivité qui s'est généralisée dès les lendemains de la Seconde Guerre mondiale et plus précisément lors du tournant subjectif qu'a pris notre société au cours des années 1960 et qui s'est accéléré à partir des années 1980. Un nouveau mythe inconscient collectif se serait alors généralisé durant cette période et progressivement installé au sein même de la société

néolibérale occidentale : l'individuo-globalisme, au sein duquel la religion aurait été reléguée comme dogme exclusif et la spiritualité serait devenue la nouvelle religion alliant tradition et science, au profit d'un nouveau sacré : la nature, lieu de reconnexion à soi, aux autres et à son environnement. Né de la fin de la croyance dans le mythe judéo-chrétien, l'individuo-globalisme aurait également participé à la fin de l'adhésion au mythe moderne, comme l'a attesté notre analyse de terrain auprès de nos 19 créatifs culturels se considérant « spirituels mais pas religieux ». Dans la dernière partie du troisième chapitre et dans la première partie du quatrième chapitre, nous avons en effet démontré que le discours de nos répondants se révélait être engagé et critique envers la société actuelle, caractérisée par ses excès (hypermodernité), tels que l'argent, l'hyperconsommation, l'excès d'individualisme, l'hyperproduction, etc. qui tendent à « déshumaniser » les façons de vivre. La dynamique alternative des créatifs culturels, reposant donc sur une remise en question du système, veille néanmoins à créer des pratiques et des moyens de « réparation » du tissu social et de l'environnement en créant d'inspirantes initiatives basées essentiellement sur des causes reliées au bien-être, au social et à l'environnement.

Dans un deuxième temps, notre recherche sur la spiritualité des créatifs culturels et leurs pratiques a mené à considérer celle-ci comme une quête d'unicité, basée sur un discours d'ouverture et d'inclusion (vs fermeture et exclusion pour la religion), où le bricolage est permis puisque tout « outil » peut s'avérer utile pour la création de notre vie. Nous avons défini la pratique de ces différents outils bricolés comme des rituels de présence à soi, où la nourriture du corps, mais aussi de l'esprit devait se faire au quotidien à travers une mise en place de routine visant à discipliner le chercheur spirituel, mais aussi à le « ressourcer ». Cette pratique disciplinée permettait de devenir soi-même un « rôle-modèle », c'est-à-dire de mener une « éthique des vertus », où la vertu est considérée comme une « disposition pratique qui mène à l'action »²⁹⁰. C'est dans cette culture de l'agir qu'une pragmatique de l'action ancrée (incorporée) peut impacter et inviter l'individu à se relier aux autres. Comme l'écrit Alain Cugno, « le niveau de radicalité nécessaire au changement, c'est celui où la foi est engagée »²⁹¹. Et celle-ci le deviendrait à la suite d'un « événement » intérieur. Nous avons

²⁹⁰ Alain Cugno et al., « Le niveau de radicalité nécessaire au changement, c'est celui où la foi est engagée », *Revue Projet* 4.347 (2015) : 79.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 77.

précisé qu'un élément déclencheur venait pour la totalité de nos répondants déclencher leur quête spirituelle, et provoquer ce mouvement qui fait aller de l'intérieur de soi vers l'altérité et plus globalement vers une reconnaissance de la responsabilité que l'on a face à la vie, en respect de la vie présente en nous-même (d'où la nécessité de faire des choix au quotidien).

Enfin, dans le deuxième chapitre nous avons mis en discussion trois typologies de la spiritualité séculière contemporaines. Ces typologies ont été utiles dans l'analyse de données, mais se sont révélées insuffisantes face à la conscience écologique innée de certains de nos répondants (surtout les plus jeunes). Nous avons donc proposé pour expliquer cela, un processus de rationalisation du magique qui s'est déroulé entre la période New Age (correspondant à la nébuleuse mystique-ésotérique), les années 1990-2000 (nébuleuse psycho-philo-spirituelle) et la période actuelle, remarqué notamment par le glissement de vocabulaire de l'énergie vers la « conscience ». Ne parlant aucunement de la conscience engagée écologique, très présente chez plusieurs de nos participants, nous avons donc suggéré le terme « conscience humano-éthique » pour définir la spiritualité « néo-naturaliste » de ces individus, qui s'impliquent activement pour la raison d'être eudémoniste et pour une éthique transmoderne dirigée vers la reconnaissance de toutes les composantes de la vie sur terre.

Émergence d'une culture transmoderne

Ce serait une société où les gens sont responsabilisés et pratiquent le fait d'être en alignement avec leurs valeurs et réalisent leur interconnexion les uns avec les autres et avec leur environnement (Millie, 24 ans)

L'ouverture écosophique qui caractérise la spiritualité de tous nos répondants devient véritablement engagée chez nos créatifs culturels « humano-éthiques », bien que cette implication soit aussi très présente chez d'autres individus ayant une spiritualité plus « mystique-ésotérique » ou « psycho-philo-spirituelle ». L'avantage dans le paradigme de l'écosophie, élaboré par Maffesoli, est principalement celui de ne pas éliminer l'humain de l'éthique environnementale. Cela permet au contraire de donner au projet humaniste une nouvelle direction, c'est-à-dire d'être dans la « reconnaissance des autres formes de vie (sociale ou biologique) »²⁹² où « préserver une sociodiversité et une biodiversité devient une finalité, au

²⁹² Xavier Ricard, Op. cit., p. 107.

même titre que la justice sociale »²⁹³. La possibilité d'une transmodernité – une société responsable et soutenable – repose essentiellement sur l'émergence d'un nouvel ordre moral fondé en grande majorité sur une conscience humano-éthique. En effet, si pour Charles Taylor, l'ordre moral moderne a consisté à développer une éthique de la liberté et de l'intérêt commun, c'est-à-dire une alliance et une reconnaissance des droits et libertés de chacun puisque les humains seraient tous égaux, dans l'ultramodernité il s'agirait davantage de développer (pour ensuite affirmer en transmodernité) une éthique affirmant les droits et obligations des individus à l'égard de la nature. Dans ce contexte, l'ultramodernité pourrait, guidée par la culture transmoderne des créatifs culturels, amener à réformer (encore plus en profondeur) « notre système pour qu'il soit en mesure de prendre en compte les enjeux écologiques tout en respectant les acquis démocratiques »²⁹⁴. Pour ce faire, Cugno invite donc à repenser la question de la prospérité et du bonheur dans la sobriété, « en redéfinissant la liberté moderne »²⁹⁵. Pour réaliser cet objectif et devenir un citoyen engagé envers cette nouvelle éthique, la spiritualité telle que nous l'avons analysée chez nos répondants peut en effet se révéler particulièrement utile et ainsi favoriser l'émergence de nouvelles visions pour le futur.

Apports de la recherche sur les créatifs culturels

Cette recherche sur la spiritualité de créatifs culturels francophones souhaite contribuer à l'approfondissement des connaissances sur ce groupe encore très peu étudié. En effet, seulement deux études sociologiques ont été publiées sur les créatifs culturels. Le but de cette étude a été de tester tout d'abord l'hypothèse de la spiritualité comme moteur central de changement et de congruence dans la vie de ces personnes et d'en comprendre de manière plus subtile les mécanismes. Cette hypothèse avait été soulevée rapidement dans ces deux études, mais peu explorée comparée aux autres caractéristiques des créatifs culturels comme groupe socioculturel. Dans un deuxième temps, nous avons souhaité élaborer un portrait de ces individus plus juste et plus proche de la réalité. Contrairement à certains ouvrages (ne relevant pas d'étude sociologique) portant sur les créatifs culturels, ces individus ne sont pas tous intéressés à vivre dans des écovillages. Si certains peuvent en effet adopter ce mode de vie en

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ Alain Cugno et al., Op. cit., p. 78.

²⁹⁵ Idem.

rupture complète avec le modèle néolibéral, la majorité continue de vivre dans cette société, tout en s'adaptant et en cherchant des compromis entre leurs valeurs et leur mode de vie. De plus, à l'heure des fragmentations identitaires et culturelles où chacun est invité à se questionner sur son rapport à l'environnement, il est tout à fait envisageable que la conscience écosophique très incarnée au sein de ce groupe traverse également d'autres catégories socioculturelles. Enfin, en nous appuyant sur une analyse des discours collectifs inconscients (et non pas seulement sur des analyses prospectivistes), il a été possible d'apporter les preuves tangibles de la fin de l'adhésion au mythe moderne et de la volonté d'aller vers un autre modèle de société, déjà en construction pour plusieurs de ces individus.

Posture « imprégnée » et défis futurs

Nous qualifions notre posture « d'imprégnée », c'est-à-dire qu'au même titre que la chercheuse Irena Ateljevic²⁹⁶, nous préférons un regard enthousiaste sur les changements en cours qui nous semblent effectivement très intéressants à observer. Cette imprégnation enthousiaste du terrain ne doit cependant occulter aucune réalité qui contient bien évidemment des limites et des défis majeurs pour le futur. Si les créatifs culturels représenteraient comme le révèlent certaines enquêtes un tiers de la population occidentale et que des changements conséquents sont bien perceptibles dans notre société, plusieurs indicateurs écologiques (disparitions d'espèces animales, réchauffement climatique, fonte des glaciers, etc.) et sociaux viennent rappeler que nous sommes encore loin d'atteindre une société respectueuse ainsi qu'humainement et écologiquement soutenable. Un changement des mentalités et des valeurs est toujours un premier pas vers une transition socioculturelle majeure, mais pour qu'un impact soit véritablement perceptible dans la société, une volonté des politiques, mais surtout des acteurs économiques privés serait plus que nécessaire.

Détenant une force financière et une force d'action plus souple et efficace que les acteurs publics, les acteurs privés pourraient, en s'engageant de bonne foi pour une société éthiquement responsable, créer un réel impact, car ils montreraient de ce fait l'exemple à suivre. Beaucoup d'entreprises s'investissent déjà pour l'avenir. Mais elles ne sont pas encore majoritaires. Convaincre le secteur privé de l'urgence écologique sera donc probablement dans

²⁹⁶ Irena Ateljevic, Op. cit., p. 46.

les prochaines années une priorité. Une manière intéressante de répondre à cette question serait de faciliter les partenariats entre acteurs publics et privés, comme c'est le cas dans le projet C40 (dont fait partie Montréal) qui investit dans 96 des plus grandes villes du monde représentant 25% de l'économie mondiale, pour lutter contre le changement climatique notamment par des initiatives de financement de transports verts, de centres de déchets et recyclage, d'innovations sociales, etc. Ce n'est qu'à travers ce genre d'initiatives, portées par un changement de conscience et une sensibilité humano-éthique, que pourra vraiment émerger et s'installer de façon durable une société transmoderne, premier moment axial de l'après-modernité.

BIBLIOGRAPHIE

Alexander, Jeffrey. *The Meanings of Social Life : A Cultural Sociology*. New York : Oxford University Press. 2003.

André, Christophe et al. *Se changer, changer le monde*. Paris : L'Iconoclaste. 2013.

Association pour la biodiversité culturelle. *Les créatifs culturels en France*. Gap : Yves Michel. 2007.

Ateljevic, Irena. « Transmodernity : Integrating Perspectives on Societal Evolution ». *Futures* 47 (2013) : 38-48.

Aubert, Nicole. *L'individu hypermoderne*. Toulouse : Éditions Eres. 2006.

- « L'individu hypermoderne : un individu "dans l'excès" ». Dans *Dépendances. Paradoxes de notre société?* de Joyce Aïn. Toulouse : Eres. 2005. P. 53-67.

Barbier-Bouvet, Jean-François. *Les nouveaux aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif d'aujourd'hui*. Paris : Médiaspaul. 2015.

Beck, Ulrich. *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*. Paris : Aubier. 2001.

Bellah, Robert. *Beyond Belief : Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York : Harper and Row. 1976.

Bergeron, Richard. *Renaître à la spiritualité*. Saint-Laurent : Fides. 2002.

Bernard, Harvey Russell. *Research Methods in Anthropology : Qualitative and Quantitative Approaches*. Plymouth : Rowman Altamira. 2011.

Biziou, Michaël. « De la société civile à la société civile mondiale ». *Cités* 1.17 (2004) : 13-23.

Bonny, Yves. *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?* Paris : Armand Colin. 2004.

Bourg, Dominique et al. « Les générations futures...c'est vous ». *Revue Projet* 4.347 (2015) : 6-14.

Bouvier, Pierre. « L'objet de la socio-anthropologie : crise, déstructuration, recomposition, perdurance ». *Socio-anthropologie* 1 (1997).

Camus, Sandra et Max Poulain. « La spiritualité : émergence d'une tendance dans la consommation ». *Management et Avenir* 5.19 (2008) : 72-90.

Carrette, Jeremy et Richard King. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Abingdon-on-Thames : Routledge. 2004.

Chalier, Jonathan et Lucile Schmidt. « Comment penser l'anthropocène ? ». *Esprit* 12 (2015) : 5-7.

Champion, Françoise. « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes ». Dans *Le fait religieux* de Jean Delumeau et al. Paris : Fayard. 1993. P. 741-771.

- « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique ». *Archives de sciences sociales des religions* 1.67 (1989) : 155-169.

Champion, Françoise et Martine Cohen. « Recompositions, décompositions. Le nouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis les années soixante-dix ». *Le Débat* 3.75 (1993) : 77-85.

Cohen, Daniel. *Trois leçons sur la société post-industrielle*. Paris : Éditions du Seuil. 2006.

Corneloup, Jean. « La forme transmoderne des pratiques récréatives de nature ». *Développement durable et territoires* 2.3 (2011) : 1-22.

Cugno, Alain et al. « Le niveau de radicalité nécessaire au changement, c'est celui où la foi est engagée ». *Revue Projet* 4.347 (2015) : 77-79.

Dagenais, Daniel. « Signification des transformations contemporaines de la famille ». Dans *La famille moderne : la signification des transformations contemporaines de la famille*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes. 2000. P. 177-231.

Duteil, Christophe et Mariana Losada. « Quête de sens au travail : des métiers en mutation ». *L'express.fr*. L'Express. 2012.

Eisenstadt, Shmuel. *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany : New York Press. 1986.

Estival, Laurence. « Comment décrocher un job qui a du sens ? ». *L'express.fr*. L'Express. 2014.

Ferrari, Sylvie. « Éthique environnementale et développement durable : réflexions sur le Principe Responsabilité de Hans Jonas ». *Développement durable et territoires* 1.3 (2010) : 1-10.

Flipo, Fabrice. *Le développement durable*. Paris : Bréal. 2014.

Galinier, Pascal. « Les étudiants bac+5 à la recherche de bac+sens ». *Lemonde.fr*. Le Monde. 2018.

Garnoussi, Nadia. « Des glissements du spirituel au "psy". Entre quête de sens et quête de santé dans le contexte de la sécularisation avancée ». *Archives de sciences sociales des religions* 3.163 (2013) : 63-82.

- « De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existentiel : étude sociologique de la "nébuleuse psycho-philo-spirituelle" ». Thèse. EPHE. 2007.

Gauchet, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard, 2002.

Gauthier, Benoît et al. *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*. Québec : Presse de l'Université du Québec. 2016.

Ghisi, Marc Luickx. « Knowledge Society: Entering a Post Capitalist Era ? ». *Creative and Knowledge Society* 4.1 (2014) : 1-26.

- *Surgissement d'un nouveau monde. Valeurs, vision, économie, politique...tout change*. Monaco : Alphée. 2010.

Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Ages*. Cambridge : Cambridge University Press. 1991.

Gottschall, Jonathan. *The Storytelling Animal : How Stories Make Us Human*. Buena Vista : Mariner Books. 2012.

Goulet, Jean-Guy. « Trois manières d'être sur le terrain : une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité ». *Anthropologie et Sociétés* 35.3 (2011) : 107-125.

Guillaud, Frédéric. « La modernité : crise d'adolescence de l'humanité ? ». *Le Philosophoire* 2.25 (2005) : 77-88.

Hanegraaff, Wouter. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden : E.J. Brill. 1996.

Harvey, Graham. « If "Spiritual But Not Religious" People are not Religious What Difference do They Make? ». *Journal for the Study of Spirituality* 6.2 (2016) : 128-141.

Heelas, Paul et Linda Woodhead. *The Spiritual Revolution : Why Religion is Giving Way To Spirituality*. Malden : Blackwell Publishing. 2005.

Heery, Edmund et Mike Noon. *A Dictionary of Human Resource Management*. Oxford : Oxford University Press. 2017.

Hervieu-Léger, Danièle. *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Paris : Flammarion. 1999.

- « Une sociologie des "modernités religieuses multiples" ? ». *Social Compass* 3.50 (2003) : 287- 295.
- « Bricolage vaut-il dissémination ? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique ». *Social Compass* 3.53 (2005) : 295-308.

Imbert, Geneviève. « L'entretien semi-directif : à la frontière de la santé publique et de l'anthropologie ». *Recherche en soins infirmiers* 3.102 (2010) : 23-34.

Inglehart, Ronald. *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. New Jersey : Princeton University Press. 1977.

- *La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées*. Paris : Economica. 1993.
- *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. New Jersey : Princeton University Press. 1997.

James, Sara. *Making a Living, Making a Life : Work, Meaning and Self-Identity*. Jersey : Taylor and Francis. 2017.

Jaspers, Karl. *Origine et sens de l'histoire*. Paris : Flammarion. 1999.

Jonas, Hans. *Le principe responsabilité*. Anjou : CEC. 2007.

Jung, Carl Gustav. *Psychologie et religion*. Paris : Buchet-Chastel. 1958.

- *La vie symbolique : Psychologie et vie religieuse*. Paris : Albin Michel. 1989.
- *Psychologie de l'inconscient*. Paris : Georg. 1993.

Lambert, Yves. « Religion, modernité, ultramodernité : Une analyse en terme de "tournant axial" ». *Archives de sciences sociales des religions* 45.109 (2000) : 87-116.

- « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie ». *Revue Française de Sociologie* 2.45 (2004) : 307-338.
- *La naissance des religions, de la préhistoire aux religions universalistes*. Paris : Armand Colin. 2007.

Larrère, Catherine. « Anthropocène : le nouveau grand récit ». *Esprit* 12 (2015) : 46-55.

Lecomte, Jacques. *Le monde va beaucoup mieux que vous ne le croyez !* Paris : Les Arènes. 2017.

Liogier, Raphaël. « L'individuo-globalisme : nouvelle culture croyante des sociétés industrielles avancées ». *Revue internationale de politique comparée* 1.16 (2009) : 135-154.

- *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?* Paris : Armand Colin. 2012a.
- « La nouvelle religion du monde ». *Sciences Humaines* 12.29 (2012b) : 34-34.

Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris : Les Éditions de Minuit. 1979.

Maffesoli, Michel. *Écosophie*. Paris : Cerf. 2017.

Molénat, Xavier. « La famille bouleversée ? Une contre-enquête ». *Sciences humaines* 154 (2004) : 1-3.

Mucchielli, Alex et al. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*, Paris : Armand Colin. 2009.

Palys, Ted. « Purposive Sampling ». Dans *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods* de Lisa Given. Thousand Oaks : SAGE Publications, Inc. 2012. P. 697-698.

Ray, Paul et Sherry Anderson. *The Cultural Creatives : How 50 Million People Are Changing the World*. New York : Three Rivers Press. 2000.

- *L'émergence des créatifs culturels, enquête sur les acteurs d'un changement de société*. Gap : Yves Michel. 2001.

Ray, Paul. « Chapter 2. The Cultural Creatives. The Potential for a New, Emerging Culture in the U.S. ». *Report on the 2008 American Values Surveys*. 2008.

« Redonner du sens au travail ». *L'express.fr*. L'Express.

Ricard, Xavier. « La société civile laboratoire d'alternatives ». *Revue Projet* 5.324-325 (2011) : 104-113.

Rifkin, Jeremy. *The European Dream : How Europe's Vision of the Future is Quietly Eclipsing the American Dream*. New York : Penguin Group. 2005.

Riou, Arnaud. *Les nouveaux sages ou comment nous réenchantons le monde*. Lonrai : Solar. 2017.

Roof, Wade Clark. *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco : HarperSanFrancisco. 1993.

Singleton, Andrew. « Contemporary Sociological Approaches to Spirituality ». Dans *Spirituality across Disciplines: Research and Practice* de Marian De Souza et al. Cham : Springer International Publishing. 2016. P. 39-50.

Smith, Emily Esfahani. *Je donne du sens à ma vie. Les 4 piliers essentiels pour vivre pleinement*. Paris : Leduc.s Éditions. 2017.

Socio-anthropologie.revues.org. OpenEdition Books. Web.

Szokolczai, Arpad et Laszlo Füstös. « Value Systems in Axial Moment : A Comparative Analysis of 24 European Countries ». *EUI Working Paper* 8.96. Florence : European University Institute. 1996.

Tapia, Claude. « Modernité, postmodernité, hypermodernité ». *Connexions* 1.97 (2012) : 15-25.

Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Oxford : Oxford University Press. 1992.

Upopmontreal.com. UPop Montréal. Web.

Van Hove, Hildegard. « L'émergence d'un marché spirituel ». *Social Compass* 2.46 (1999) : 161-172.

Vitalis, Ariane. *Les créatifs culturels : l'émergence d'une nouvelle conscience. Regards sur les acteurs d'un changement de société*. Gap : Yves Michel. 2016.

Wikan, Unni. « Toward an Experience-Near Anthropology ». *Cultural Anthropology* 6.3 (1991) : 285-305.

Wilkins-Laflamme, Sarah. « Secularization and the Wider Gap in Values and Personal Religiosity Between the Religious and Nonreligious ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 4.55 (2016) : 717-731.

Willaime, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique : vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. Lyon : Olivétan. 2008.

ANNEXES

Questionnaire de recrutement

Le participant répond-il aux valeurs des créatifs culturels ?

1. Écologie et développement durable

1. Nous avons un devoir moral de protéger et de conserver toutes les espèces animales vivant sur la planète :
 - a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord

2. Le gouvernement devrait sanctionner les industries qui continuent à polluer :
 - a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord

3. Je suis prêt(e) à payer plus d'impôts ou de taxes, ou à payer des biens de consommation plus cher, si j'ai la preuve que l'argent récolté est bien utilisé pour la préservation de l'environnement :
 - a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord

4. Je suis préoccupé(e) par les problèmes écologiques comme le réchauffement de la planète, la destruction des forêts tropicales, l'extinction des espèces, la destruction de la couche d'ozone, la pollution :
 - a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord

5. Les entreprises devraient privilégier une croissance à long terme, plutôt que les profits à court terme :
 - a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord

6. Les entreprises multinationales sont essentielles pour assurer la fourniture des biens et des services nécessaires à votre standard de vie :
 - a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord

7. Je consomme des produits biologiques, je fais appel aux médecines douces, je mange davantage de légumes que de viande :
 - a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord

8. Quand les ressources naturelles auront été totalement épuisées, la science et la technologie trouveront des solutions de remplacement :
 - a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord

2. Place des femmes dans la société

9. Plus de femmes devraient occuper des fonctions dirigeantes dans les entreprises, avoir des responsabilités politiques :
 - a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord

10. Les hommes et les femmes devraient partager les tâches ménagères de façon équitable :
 - a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord

e. Pas du tout d'accord

11. La tâche principale des femmes est d'élever les enfants :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

12. Notre culture, notre société a besoin d'une place plus importante donnée aux valeurs féminines, à la sensibilité :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

13. Je suis préoccupé(e) par la violence faite aux femmes et les abus dont elles sont victimes dans le monde :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

3. Être, avoir et paraître

14. J'évite de surconsommer et fais attention à ce que j'achète (composition et provenance, produits recyclables, agriculture biologique...) :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

15. Je ne me sens pas en accord avec les « valeurs » de la société occidentale : compétition, réussite, signes extérieurs de richesse... :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

16. Je veux gagner le plus d'argent possible :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord

- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

17. J'aime être à la mode et suivre les « tendances » :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

18. Je tiens par-dessus tout à réussir ma carrière :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

19. Je suis prêt(e) à gagner moins d'argent pour avoir une vie plus en accord avec mes valeurs :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

4. Développement personnel

20. Le développement personnel est un domaine qui m'est familier :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

21. J'ai déjà suivi des stages, sessions, de développement personnel :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

22. J'aimerais disposer de plus de temps pour méditer, m'occuper de sujets spirituels :

- a. Tout à fait d'accord
- b. D'accord
- c. Ni en désaccord ni d'accord
- d. Pas d'accord
- e. Pas du tout d'accord

23. Je pense que l'éducation devrait mettre des sujets comme une meilleure connaissance de soi-même, le développement personnel et les relations avec les autres au même niveau que la connaissance et les formations professionnelles :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord
24. Il est important pour moi de pouvoir exprimer mes propres capacités et ma créativité dans ma vie et mon travail :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord
25. Dans ma vie de tous les jours, je vis selon mes valeurs et ma vision de la vie :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord
26. Je me considère comme une personne en quête de spiritualité, mais je ne suis pas lié à une religion :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord
27. Je crois en une entité supérieure :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord
28. Des valeurs éthiques fondamentales sont plus importantes pour moi que des croyances religieuses :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord

5. Enjeu sociétal

29. J'ai déjà fait du bénévolat pour une ou plusieurs causes :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord
30. En politique, je ne me reconnais pas dans les grands partis :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord
31. J'aime aider les autres :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord
32. Des changements positifs de ma personnalité, dans ma vie, peuvent contribuer à influencer positivement mon environnement social et personnel :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord
33. Nous avons besoin de plus de croissance économique pour subvenir aux besoins humains :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord
34. Les médecines alternatives devraient être davantage prises au sérieux par les médecins, les médias et les élus :
- Tout à fait d'accord
 - D'accord
 - Ni en désaccord ni d'accord
 - Pas d'accord
 - Pas du tout d'accord

35. Il est plus important de maintenir les emplois que de constamment protéger la nature :
- a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord
36. Le multiculturalisme est pour moi une valeur importante, et je suis ouvert(e) à ce qui m'est étranger (personnes, lieux, modes de vie...) :
- a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord
37. Vous souhaitez vous impliquer dans la transformation de la société :
- a. Tout à fait d'accord
 - b. D'accord
 - c. Ni en désaccord ni d'accord
 - d. Pas d'accord
 - e. Pas du tout d'accord

Guide d'entretien

1. Informations générales

Pour commencer, quelques informations à votre sujet...

- Quelle est votre année de naissance ?
- Quel est votre parcours de formation ?
- Quelle est votre profession ?
- Quel est votre statut marital ?
- Avez-vous une affiliation ou une confession religieuse ?
- Vous considérez-vous religieux ? Si non, comment qualifieriez-vous votre démarche ?

2. Valeurs de l'individu

J'aimerais revenir sur les résultats du questionnaire que vous avez complété juste avant notre entrevue et notamment sur les valeurs auxquelles vous accordez de l'importance...

- Pourriez-vous me parler de qui vous êtes, d'où vous venez ?
- Quelles sont vos habitudes alimentaires ?
 - Au niveau de la consommation ?
 - Au niveau de la santé ?
- Que faites-vous en dehors de votre travail ?
- Y a-t-il des causes auxquelles vous tenez et pour lesquelles vous vous impliquez ?
- Selon vous, quelles sont les valeurs que vous véhiculez quotidiennement ?
- Essayez-vous de promouvoir ces valeurs ? Si oui comment ?
- Comment qualifieriez-vous votre niveau d'implication dans la société ? est-ce important pour vous ? Si oui, pourquoi ?
- Quelle est votre conception de la société ?
- Quels changements voudriez-vous voir émerger dans la société ?
- Les gens qui vous entourent partagent-ils votre vision du monde ?
- Que souhaiteriez-vous transmettre à vos enfants ?
- Avez-vous un projet de vie que vous souhaiteriez réaliser dans les prochaines années ?
- Dans le questionnaire, vous avez répondu __ à la question : dans ma vie de tous les jours, je vis selon mes valeurs et ma vision de la vie. Pourriez-vous m'en dire un peu plus ?

3. Définition de la spiritualité pour l'individu

Ce qui nous réunit aujourd'hui, c'est cette démarche spirituelle à laquelle vous vous attachez. J'aimerais explorer avec vous l'objet de cette quête...

- Qu'entendez-vous par quête spirituelle ?

- Êtes-vous croyant ?
- Avez-vous toujours été intéressé par la spiritualité ?
- Pourquoi ?
- Quelle est l'importance de la spiritualité dans votre vie ?
 - Combien de place cela prend-il ?
 - A quoi contribue-t-elle ?
- Y a-t-il des références, des philosophies ou religions particulières auxquelles vous tenez ? des lectures ? des personnes qui vous inspirent ?
- Pourriez-vous me parler d'une expérience qui aurait pu vous marquer ?

4. Expériences spirituelles de l'individu

A présent, j'aimerais explorer votre façon d'expérimenter la spiritualité...

- Comment pratiquez-vous votre spiritualité ?
- Que cherchez-vous ?
- Certaines de vos pratiques proviennent-elles d'autres religions/spiritualités ou vous ont-elles été transmises dans d'autres groupes religieux/spirituels ?
- Avez-vous des pratiques plus ésotériques du type tarot, reiki, cristaux, travail avec les chakras, etc. ?
- Comment votre vie spirituelle influence-t-elle votre conception de la vie ? de la mort ?
- Pensez-vous que votre spiritualité a une influence sur votre quotidien ? Si oui, jusqu'à quel point ?
 - Au niveau de la consommation ?
 - Au niveau alimentaire ?
 - Au niveau de la santé ?
 - Au niveau social ?
 - Est-ce important que vos proches (conjoint, enfants) partagent votre vision ?
 - Au niveau professionnel ?
 - Autres ?

Formulaire de consentement



FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

Projet : « Générations *baby-boom*, X et Y : regard sur un nouveau profil du chercheur spirituel »

Qui dirige ce projet?

Moi-même qui suis étudiante à la maîtrise à l'Université de Montréal à l'Institut d'études religieuses. Ma directrice de recherche est Solange Lefebvre, professeure au même Institut.

Décrivez-moi ce projet

Mon projet a pour but d'établir le profil des individus qui se considèrent « spirituels mais pas religieux », et de mieux comprendre comment les valeurs de ces individus s'inscrivent dans un projet contribuant à l'amélioration de la société. À partir d'individus issus de trois générations différentes, je cherche à analyser les tendances (convergences et divergences) qui se dégagent de la quête de sens de ces « chercheurs ».

Si je participe, qu'est-ce que j'aurais à faire?

Tout d'abord, vous auriez répondre à un questionnaire en ligne de 10 minutes que je vous enverrais par courriel, et qui permettrait d'évaluer quelles valeurs sont importantes pour vous. Ce questionnaire me permettra d'identifier les participants qui répondent aux critères d'inclusion. Si tel était le cas, vous participeriez ensuite à une entrevue avec moi durant laquelle je vous poserais des questions sur votre expérience de la quête spirituelle, mais également au sujet de vos engagements, pratiques, au quotidien. L'entrevue devrait durer un maximum de 90 minutes et avec votre permission, je vais l'enregistrer sur magnétophone afin de pouvoir ensuite transcrire ce que vous m'aurez dit sans rien oublier. Si vous préférez que je ne vous enregistre pas, je pourrai simplement prendre des notes.

Y a-t-il des risques ou des avantages à participer à cette recherche?

Il n'y a aucun risque à participer à cette recherche. Vous ne recevrez aucune compensation pour votre participation, mais l'entretien vous donnera l'occasion d'effectuer une réflexion personnelle sur vos engagements au quotidien. Du point de vue de la recherche, votre participation permettra de mieux comprendre les tendances et pratiques de la quête spirituelle au sein de trois générations différentes.

Que ferez-vous avec mes réponses?

Je vais analyser l'ensemble des réponses que tous les participants m'auront données afin de mieux comprendre comment les individus qui suivent un cheminement spirituel incarnent leurs valeurs au quotidien. Les résultats feront partie de mon mémoire de maîtrise. Si vous êtes intéressé à recevoir une copie électronique du mémoire ou des conclusions générales de cette recherche lorsque les analyses auront été effectuées, je vous invite à me laisser votre adresse courriel à la fin du présent formulaire.

Est-ce que mes données personnelles seront protégées?

Oui! Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. De plus, les renseignements recueillis seront conservés de manière confidentielle. Les enregistrements et les transcriptions seront gardés dans un bureau fermé et seules ma directrice de recherche et moi-même en prendront connaissance. Les enregistrements et toute information permettant de vous identifier seront détruits 7 ans après la fin de mon projet. Ensuite, je ne conserverai que les réponses transcrites, mais sans aucune information concernant les personnes qui me les auront données.

Les résultats généraux de mon projet pourraient être utilisés dans des publications ou des communications, mais **toujours de façon anonyme**, c'est-à-dire sans jamais nommer ou identifier les participants.

Est-ce que je suis obligé de répondre à toutes les questions et d'aller jusqu'au bout?

Non! Vous pouvez décider de ne pas répondre à une ou plusieurs questions. Vous pouvez aussi à tout moment décider que vous ne voulez plus participer à l'entrevue et que vous abandonnez le projet. Dans ce cas, vous pourrez même me demander de ne pas utiliser vos réponses pour ma recherche et de les détruire. Cependant, une fois que le processus de publication des données sera mis en route, je ne pourrai pas détruire les analyses et les résultats portant sur vos réponses, mais aucune information permettant de vous identifier ne sera publiée.

À qui puis-je parler si j'ai des questions durant l'étude?

Pour toute question, vous pouvez me contacter au numéro suivant XXX-XXX-XXXX ou à l'adresse suivante julia.itel@umontreal.ca. Vous pouvez également contacter ma directrice de recherche au numéro suivant XXX-XXX-XXXX ou à cette adresse courriel solange.lefebvre@umontreal.ca.

Ce projet a été approuvé par le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche de l'Université de Montréal. Pour toute préoccupation sur vos droits ou sur les responsabilités des chercheurs concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le comité par téléphone au 514 343-6111 poste 1896 ou par courriel l'adresse CPER@umontreal.ca ou encore consulter le site Web : <http://recherche.umontreal.ca/participants>.

Si vous avez des plaintes concernant votre participation à cette recherche, vous pouvez communiquer avec l'ombudsman (c'est un « protecteur des citoyens ») de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone XXX-XXX-XXXX ou à l'adresse courriel ombudsman@umontreal.ca (**l'ombudsman accepte les appels à frais virés**).

Comment puis-je donner mon accord pour participer à l'étude ?

En signant ce formulaire de consentement et en me le remettant. Je vous laisserai une copie du formulaire que vous pourrez conserver afin de vous y référer au besoin.

CONSENTEMENT

Déclaration du participant

- Je comprends que je peux prendre mon temps pour réfléchir avant de donner mon accord ou non à ma participation.
- Je peux poser des questions à l'équipe de recherche et exiger des réponses satisfaisantes.
- Je comprends qu'en participant à ce projet de recherche, je ne renonce à aucun de mes droits ni ne dégage les chercheurs de leurs responsabilités.
- J'ai pris connaissance du présent formulaire d'information et de consentement et j'accepte de participer au projet de recherche.

Je consens à ce que l'entrevue soit enregistrée : Oui Non

Signature du participant : _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____

Adresse courriel à laquelle j'aimerais recevoir un résumé vulgarisé des résultats de recherche :

Engagement de la chercheuse étudiante

J'ai expliqué les conditions de participation au projet de recherche au participant. J'ai répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et je me suis assuré de la compréhension du participant. Je m'engage, avec l'équipe de recherche, à respecter ce qui a été convenu au présent formulaire d'information et de consentement.

Signature de la chercheuse étudiante : _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____

Une copie signée du présent formulaire m'a été remise.

Invitation à participer



Faculté des arts et des sciences
Institut d'études religieuses

INVITATION À PARTICIPER À UN PROJET DE RECHERCHE

Projet : « Générations *baby-boom*, X et Y : regard sur un nouveau profil du chercheur spirituel »

Objectifs de la recherche:

Julia Itel, une étudiante de maîtrise à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal mène une enquête sur le nouveau profil d'individus qui se considèrent mener « spirituels mais pas religieux ». S'intéressant à la façon dont trois générations différentes* inscrivent leurs valeurs dans un projet contribuant à améliorer la société, il s'agit d'analyser les tendances (convergences et divergences) qui se dégagent de la quête de sens de ces personnes.

**Génération des baby-boomers* : personnes nées entre 1946 et 1964.

Génération X : personnes nées entre 1965 et 1979.

Génération Y : personnes nées entre 1980 et 1995.

Pourquoi participer?

Votre participation permettra de décrire le nouveau profil d'individus qui sont en quête d'une spiritualité non-religieuse dans la société actuelle.

A quoi vous engage votre participation à cette recherche ?

Votre participation consiste à répondre, dans un premier temps, à un petit questionnaire de recrutement en ligne (d'une durée de 15 minutes maximum) pour évaluer quelles sont les valeurs auxquelles vous vous identifiez et celles qui sont importantes pour vous.

Puis, vous rencontrerez la chercheuse pour une entrevue individuelle d'un maximum de 90 minutes à un moment et en un lieu de votre choix (domicile, lieu public, etc.). L'entrevue portera sur votre expérience en tant que chercheur spirituel.

Quelles sont les conditions de votre participation ?

Le questionnaire en ligne ne sera transmis qu'au courriel de la chercheuse (via une plateforme de sondage en ligne). Les entrevues seront enregistrées, mais les renseignements que vous nous donnerez demeureront confidentiels. Seules les données ne permettant pas de vous identifier pourraient être divulguées. Votre participation est entièrement volontaire. Vous êtes libre de vous retirer en tout temps sur simple avis verbal, sans préjudice et sans devoir justifier votre décision. Les données recueillies seront alors détruites.

Quels sont les avantages et inconvénients de votre participation pour vous ?

Votre participation vous donnera l'occasion d'effectuer une réflexion personnelle sur vos valeurs et engagements au quotidien. Sur demande, vous recevrez une copie électronique du mémoire ou des conclusions générales de cette recherche lorsque les analyses auront été effectuées.

Si vous êtes intéressé(e), veuillez contacter Julia Itel, responsable de l'étude :

XXX-XXX-XXXX ou julia.itel@umontreal.ca

Le projet a été approuvé par le comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPER-17-062-D)

Certificat d'approbation éthique



Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche

5 juillet 2017

Madame Julia Itel
Candidate à la maîtrise
Institut d'études religieuses - option spiritualité

OBJET: Approbation éthique

Mme Julia Itel,

Le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPER) a étudié le projet de recherche intitulé « Générations baby-boom, X et Y : regard sur un nouveau profil du chercheur spirituel » et a délivré le certificat d'éthique demandé suite à la satisfaction des exigences précédemment émises.

Notez qu'il y apparaît une mention relative à un suivi annuel et que le certificat comporte une date de fin de validité. En effet, afin de répondre aux exigences éthiques en vigueur au Canada et à l'Université de Montréal, nous devons exercer un suivi annuel auprès des chercheurs et étudiants-chercheurs.

De manière à rendre ce processus le plus simple possible et afin d'en tirer pour tous le plus grand profit, nous avons élaboré un court questionnaire qui vous permettra à la fois de satisfaire aux exigences du suivi et de nous faire part de vos commentaires et de vos besoins en matière d'éthique en cours de recherche. Ce questionnaire de suivi devra être rempli annuellement jusqu'à la fin du projet et pourra nous être retourné par courriel. La validité de l'approbation éthique est conditionnelle à ce suivi. Sur réception du dernier rapport de suivi en fin de projet, votre dossier sera clos.

Il est entendu que cela ne modifie en rien l'obligation pour le chercheur, tel qu'indiqué sur le certificat d'éthique, de signaler au CPER tout incident grave dès qu'il survient ou de lui faire part de tout changement anticipé au protocole de recherche.

Nous vous prions d'agréer, Madame, l'expression de nos sentiments les meilleurs,

Jean Poupart, Président
Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPER)
Université de Montréal

JP/RS/rs
c.c. Gestion des certificats, BRDV
Solange Lefebvre, Professeure titulaire, Institut d'études religieuses
Nathalie Roy
p.j. Certificat CPER-17-062-D

adresse postale
3744 Jean-Brillant, B-430-8
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal QC H3C 3J7
www.cper.umontreal.ca

Téléphone : 514-343-6111 poste 1896
cper@umontreal.ca

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

Le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPEP), selon les procédures en vigueur, en vertu des documents qui lui ont été fournis, a examiné le projet de recherche suivant et conclu qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la Politique sur la recherche avec des êtres humains de l'Université de Montréal.

Projet	
Titre du projet	Génération baby-boom, X et Y : regard sur un nouveau profil du chercheur spirituel
Étudiante requérant	Julia Itel Candidate à la maîtrise, Institut d'études religieuses - option spiritualité, Université de Montréal
Financement	
Organisme	Non financé
Programme	--
Titre de l'octroi si différent	--
Numéro d'octroi	--
Chercheur principal	--
No de compte	--
Approbation reconnue	
Approbation émise par	non
Certificat:	s.o.

MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche doit être communiqué au CPEP qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique.

Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave doit être immédiatement signalé au CPEP.

Selon les règles universitaires en vigueur, un suivi annuel est minimalement exigé pour maintenir la validité de la présente approbation éthique, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi est disponible sur la page web du CPEP.

Jean Poupart, Président
Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche
Université de Montréal

5 juillet 2017
Date de délivrance

1 juillet 2018
Date de fin de validité