

Université de Montréal

**Sectaire et « inter-dit ».**  
**Introduction de la dimension du croire dans l'écoute**  
**du dire des personnes ayant vécu une expérience sectaire**

par  
Marie-Ève Garand

Faculté de Théologie et de Sciences des Religions

Thèse présentée à la Faculté de Théologie et de sciences des religions  
en vue de l'obtention du grade de doctorat  
en Sciences des religions

Mai 2013

©Marie-Eve Garand, 2013



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

**Sectaire et « inter-dit ».**  
**Introduction de la dimension du croire dans l'écoute du dire**  
**des personnes ayant vécu une expérience sectaire**

présentée par :  
Marie-Eve Garand

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Marc Charron, président-rapporteur  
Guy-Robert St-Arnaud, directeur  
Jean-Paul Gilson, membre du jury  
Raymond Lemieux, examinateur externe  
Jean-Marc Charron, représentant du doyen de la Faculté des études supérieures



## RÉSUMÉ

La thèse questionne les conditions d'écoute des témoignages des personnes ayant vécu une expérience sectaire, ainsi que les enjeux éthiques et méthodologiques qui découlent de la manière dont la littérature propose de comprendre le dire de ces personnes. Une revue de littérature permet de montrer que les principaux cadres théoriques utilisés pour expliquer le sectaire (aliénation, manipulation mentale, addiction) déterminent la manière dont est entendu le dire des personnes. De cette façon, le sens du sectaire n'oriente pas seulement la compréhension que nous avons des personnes. Il trace aussi les conditions de l'écoute. Le postulat de base de la thèse est que l'introduction de la « dit-mention » du croire comme carrefour interprétatif permet de développer une écoute qui concerne à la fois le sujet parlant et la dimension de l'être. À partir d'une théorisation du croire comme mouvement du vivant distinct de la religion, de la spiritualité, de la croyance et de la mystique, la thèse déplace la problématique de l'expérience sectaire de sa structure polémique pour donner pleine valeur au dire des personnes. Ainsi, en situant l'écoute sous le versant symbolique, soit dans un rapport qui prend en compte le rapport du sujet à l'Autre, le sens produit par un acte d'écoute du croire ne prend plus appui sur un sens extérieur pour expliquer et rendre compte d'une expérience sectaire. Il est produit par la liaison des signifiants entre eux, ce qui ouvre un espace de recherche pour que du sujet puisse advenir. L'hypothèse d'un sujet à croire sur parole se présente alors comme fondement d'un acte d'écoute différentiel, dans la mesure où il permet l'élaboration d'un savoir efficace, soit un savoir qui déplace, qui surprend, et qui relance le sujet.

**Mots-clés** : sectes, croire, croyance, sujet, inconscient, intervention, lecture discursive.



## ABSTRACT

The thesis questions the conditions of listening concerning the testimonies of people who lived a sectarian experience, as well as the ethical and methodological issues arising from the way literature proposes to understand the telling of these people. A literature review shows that the main theoretical frameworks used to explain the sectarian (alienation, mental manipulation, addiction) determine the way the telling of these people is listened. Thereby, the meaning of the sectarian directs not only our understanding of people, but it also outlines the conditions of the listening. The premise of the dissertation is that the introduction of the « dit-mention » (the mention of the telling) of the believe as an interpretative intersection leads to develop a listening concerning both the speaking subject and the dimension of the being. From a theorization of believe as a movement of the living distinct from religion, spirituality, belief and mysticism, the dissertation moves the problematic of a sectarian experience from its polemic structure to give full value to the telling of people. Thus, by setting the listening on its symbolic side, that is in a way that takes into account the subject's relation to the Other, the meaning produced by an act of listening to a believe does not rely anymore on an external meaning to explain and report a sectarian experience. It is produced by the binding of the signifiers together, which opens a research space where something of the subject can happen. The hypothesis of a subject « à croire sur parole » (which words must be believed) then offers a basis for a differential act of listening, since it allows the working out of an effective knowledge, a knowledge that moves, surprises, revives the subject.

**Keywords** : sects, sectarian, believe, belief, subject, unconscious, intervention, discursive reading,





## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT .....	vii
TABLE DES MATIÈRES.....	ix
LISTE DES ABRÉVIATIONS .....	xiii
<b>Introduction .....</b>	<b>Erreur ! Signet non défini.</b>
0.1- L'actualité d'une réflexion sur l'écoute du croire dans la problématique sectaire.....	3
0.1.1- Le service d'accompagnement du CINR dans les années 80-90.....	5
0.1.2- Le tournant des années 2000 : du CINR au CSRM, puis du CSRM au CINR.....	14
0.1.3- L'état de la question. De la pratique à la littérature : amorce d'une recherche de compréhension du sectaire .....	17
0.1.4- Introduction de la nosographie de l'addiction dans le champ d'études du sectaire .....	21
0.1.5- Retour à une théorie de la manipulation mentale.....	24
0.1.6- Enjeux soulevés par la littérature clinique portant sur l'accompagnement des personnes en cause dans le sectaire.....	27
0.2- Orientation précise de recherche.....	29
0.2.1- Actualité de la recherche.....	30
0.2.2- Question de recherche et hypothèses de travail .....	30
0.3- La démarche réflexive et méthodologique.....	31
0.3.1- Présentation de la première partie de la thèse : les abords du sectaire. Enjeux méthodologiques et éthiques .....	32
0.3.2- Présentation de la deuxième partie. Le croire en questions : passage du collectif au singulier.....	33
0.3.3- Présentation de la seconde partie : perspectives d'écoutes. L'enjeu soulevé par l'analyse / d'un témoignage .....	34
0.4- Stratégies méthodologiques et éthique de la recherche.....	36
0.4.1- Éthique de recherche.....	37
0.4.2- Limite de notre perspective.....	40
0.5- Synthèse inductive et point d'entrée dans la démarche réflexive .....	41
<b>Première partie. Les abords du sectaire : enjeux méthodologiques et éthiques .....</b>	<b>43</b>
<b>Chapitre I Lieux et places du religieux en modernité .....</b>	<b>45</b>
1.1- L'équivoque sectaire : la démarche scientifique en questions .....	52
1.2- Recherche de définition de l'objet secte : considérations étymologiques .....	54
1.3- D'une recherche de définition à une prise en compte de la structuration des débats. Quelle place pour le témoignage des personnes en cause? .....	59
1.4- Représentation des sectes dans les médias.....	63
1.5- D'une critique du discours médiatique à une prise en compte de nos drames de civilisation : l'énigme suscitée par la mort de certains adeptes. ....	69
1.6- Sectes, médias et recherche : quelle place pour le dire des anciens adeptes? .....	76
1.7- Conclusion .....	84
<b>Chapitre II Le danger sectaire en question : analyse d'un malaise moderne .....</b>	<b>89</b>
2.1- Omniprésence du concept de dangerosité .....	90
2.2- La crédibilité de la recherche et du chercheur en question .....	96
2.3- L'impossible écriture des rapports entre secte et religion : une invitation à prendre en compte la différence? .....	105
2.3.1- De la secte au nouveau mouvement religieux.....	108
2.3.2- Secte et nouveau mouvement religieux : enjeux d'une logique d'opposition.....	112
2.4- Le Nouvel-Age, une catégorie qui échappe aux catégories de secte et de religion.....	116
2.4.1- Le Nouvel-Age : une approche théologique .....	117
2.4.2- Le Nouvel-Age : perspective sociologique .....	120
2.5- Conclusion .....	125

<b>Chapitre III Secte-religion et spiritualité : l'écoute d'une expérience spirituelle, exploration d'une alternative.....</b>	<b>133</b>
3.1- Du mystique au spirituel : une mystification moderne?.....	135
3.1.1- La mystique dans la perspective de Michel de Certeau : une attention à la dimension singulière du discours mystique.....	140
3.1.2- De la religion séculière au développement d'une spiritualité laïque : mise en perspective d'une spiritualité mystique en modernité.....	144
3.1.3- De l'homme-dieu au cœur de la vie spirituelle moderne à l'expérience subjective du Tout : la spiritualité laïque de Luc Ferry et d'André Compte-Sponville.....	146
3.1.4- L'expérience spirituelle laïque, un repli imaginaire servant l'idéal global?.....	150
3.2- La vie spirituelle laïque au tournant du 20e siècle : une expérience d'humanisation orientée par et vers la quête de santé.....	154
3.2.1- Spiritualité et guérison : mise en contexte d'une problématique moderne.....	158
3.2.2- La professionnalisation des soins spirituels.....	162
3.3- Passage d'une mystique spirituelle à une spiritualité laïque : la découverte d'un besoin spirituel à prendre en charge. Enjeux et perspectives.....	165
3.4- Spiritualité et crise : la crise spirituelle en question.....	168
3.5- Conclusion.....	170
<b>Chapitre IV Le croire en questions : passage du collectif au singulier.....</b>	<b>177</b>
4.1- L'inscription du croire en modernité comme révélation d'une difficulté à prendre en compte la dimension du sujet.....	181
4.1.2- Le croire en tension : rapport entre croire et savoir.....	184
4.1.3- Recherche de définitions du croire.....	190
4.1.4- Première définition étymologique du verbe croire.....	193
4.1.5- Seconde perspective étymologique : quel est le prix d'une croyance?.....	195
4.2- La croyance comme lieu de désir : parcours d'une approche freudienne.....	198
4.2.1- L'inconscient freudien.....	202
4.2.2- <i>L'avenir d'une illusion</i> : l'illusion croyante et le désir.....	206
4.2.3- Questions soulevées par une perspective freudienne : jalons éthiques et enjeux méthodologiques.....	210
4.3- Croire et croyance en modernité : le croire comme énonciation discursive.....	218
4.3.1- Michel de Certeau : la faiblesse de croire.....	219
4.3.2- Le croire comme tension : un espace d'écoute du sujet à croire sur parole?.....	225
4.3.3- Considération sur le sujet supposé croire : différence entre croire et savoir.....	235
4.3.4- Articulations des rapports entre croire et savoir du point de vue de la croyance délirante, une invitation à prendre en compte le sujet à croire?.....	239
4.4- Conclusion et prospective.....	244
<b>Deuxième partie : A travers l'écoute d'une expérience de croyance.....</b>	<b>249</b>
<b>Chapitre V Conditions de l'écoute en contexte de recherche : passes et impasses méthodologiques</b>	<b>257</b>
5.1- Approche non directive et suggestion : présupposé d'une conceptualisation.....	260
5.2- Retour de la suggestion au cœur de la méthodologie : comment prendre en compte le croire dans une logique transférentielle fondée sur l'intersubjectivité?.....	263
5.3- Analyse après-coup d'un verbatim a priori raté : repères pour une écoute différente.....	269
5.4- D'une approche non-directive à une logique du signifiant.....	272
5.5- Position du sujet et du désir dans des méthodes humanistes.....	278
5.5.1- Introduction du concept de désir inconscient dans la démarche de recherche qualitative.....	281
5.5.2- Du chercheur savant à un chercheur croyant ne rien savoir : l'intersubjectivité en questions.....	285
5.5.3- Statut du savoir produit par une étude qualitative réalisée à partir d'un entretien de recherche réalisé dans une perspective analytique.....	289
5.6- Synthèse.....	290

<b>Chapitre VI Fondements éthiques d'un entretien de recherche qui prend en compte le rapport au croire des personnes.....</b>	<b>293</b>
6.1- Méthode discursive.....	295
6.1.1- Un sujet divisé.....	297
6.1.2- La métaphore et la métonymie comme véhicule privilégié du désir.....	298
6.1.3- Jouissance et répétition.....	301
6.2- D'une prise en compte du désir qui ouvre vers une éthique de l'interprétation du sujet à croire sur parole.....	304
6.2.1- Avant le moment formel de l'entretien de recherche.....	304
6.2.2- L'instant formel de la réalisation d'un entretien de recherche.....	307
6.2.3- Production d'un verbatim d'entretien.....	308
6.3- Entretien avec Jean : Repères biographiques.....	313
6.4- Relecture de l'entretien réalisé avec Jean : le croire au croisement du réel, de la science et du religieux. Approche méthodologique.....	316
6.5- D'une enfance marquée par le rejet à une vie de jeune permettant de rejeter l'autre.....	325
6.5.1- Une enfance marquée par le rejet.....	326
6.5.2- Du rejet à la promesse d'une justice divine.....	329
6.5.3- La vie dans la secte : Jean face à l'interdit sexuel.....	332
6.5.4- Et après le passage dans le groupe? Est-il possible de vivre sans rien exclure?.....	336
6.6- Retour.....	341
<b>Chapitre VII Repères pour une intervention signifiante auprès des anciens membres de sectes.....</b>	<b>345</b>
7.1- Conséquences structurelles de l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole pour un organisme comme le CINR.....	348
7.1.1- Un service d'écoute qui questionne.....	350
7.1.2- Un service d'écoute qui porte jusqu'au savoir le rapport au croire.....	351
7.1.3- Un service d'écoute différentiel mis en place pour et avec des personnes ayant vécu une expérience de croyance extrême.....	352
7.1.4- Un service d'écoute centrée et structurée par un sujet à croire sur parole.....	355
7.2- L'écoute structurée par l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole : d'abord, ce qu'elle n'est pas.....	357
7.2.1- L'hypothèse du sujet à croire sur parole ne conduit pas à une cure analytique.....	358
7.2.2- L'écoute du CINR : d'une relation d'aide à une écoute du croire.....	362
7.2.3- L'écoute d'un sujet à croire sur parole n'est pas une écoute religieuse, mais une écoute croyante.....	365
7.3- Le lieu du CINR.....	370
7.4- Conclusion.....	372
<b>Conclusion.....</b>	<b>375</b>
1- Retour Après-coup sur les fondements épistémologiques de notre recherche.....	377
2- Le croire comme dimension structurante du service d'écoute du CINR.....	382
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>387</b>
I. Ouvrages généraux de la thèse.....	387
II. Ouvrages généraux sur le religieux.....	388
III. Ouvrage sur la mystique.....	389
IV. Ouvrages sur la spiritualité.....	391
V. Études portant sur les liens entre la spiritualité et la santé.....	392
VI. Études sur le Nouvel Age.....	393
VII. Ouvrage généraux sur les sectes et les nouvelles religions.....	394
VIII. Perspective sociologique sur la problématique sectaire.....	395
IX. Rapport entre sectes et médias.....	397
X. Perspective sur l'addiction, l'addiction religieuse et la manipulation mentale.....	397

XI.	Témoignages entourant la problématique sectaire .....	399
XII.	Sources issues d'organisme d'aide aux victimes des sectes .....	399
XIII.	Organismes d'aide et d'information sur les sectes, les nouvelles religions et les nouvelles spiritualités .....	400
XIV.	Ouvrage portant sur la dimension du croire et/ ou les croyances .....	401
XV.	Études psychanalytiques : .....	402
XVI.	Méthodologie de recherche en science humaine .....	404

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

ADFI :	Association de défense des familles et de l'individu victimes de sectes
APA :	Association américaine de psychologie
BSERP :	Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology
CÉGEP :	Collège d'enseignement général et professionnel
CESNUR :	Center for Studies on New Religions
CICNS :	Centre d'information et de conseils sur les nouvelles spiritualités
CINR :	Centre d'information sur les nouvelles religions
CLSC :	Centres locaux de services communautaires
CNRS :	Centre national de la recherche scientifique
CSRM :	Centre de spiritualité et de religion de Montréal
DIMPAC :	Task Force on Deceptive and Indirect Methods of Persuasion and Control
NA :	Nouvel-Age
NMR :	Nouveaux mouvements religieux
OTS :	Ordre du Temple Solaire
UQÀM :	Université du Québec à Montréal



## REMERCIEMENTS

S'échelonnant sur plusieurs années, la rédaction de la présente thèse est marquée par des événements qui ont eu un impact direct sur le processus d'écriture. Je pense à l'expérience de la maternité, à chaque fois unique et différente, qui m'a donné la possibilité de rencontrer mes cinq merveilleux enfants pour qui je ne cesse de renouveler le vœu qu'ils puissent, au moment opportun de leurs parcours, trouver un lieu d'écoute suffisamment bon pour les accompagner dans le périple de leur vie. Je me remémore les personnes dont le départ ou le décès durant cette rédaction a été un choc brutal qui a eu pour effet de me rappeler que la vie et la mort sont intimement liés. Je pense ici surtout à mon père dont la confiance et la fierté qu'il m'a témoignées de son vivant m'ont permis de continuer dans les moments de découragement. Merci papa, cette thèse que tu as tant souhaité que je termine a vu son point final posé en même temps que ton souvenir devenait plus serein.

Le parcours d'écriture de cette thèse a aussi été jalonné par des rencontres intimes et personnelles avec des êtres exceptionnels dont le soutien, l'écoute, la confiance et l'amour ont été des sources précieuses d'inspirations. Un merci tout spécial à mon amoureux Sébastien Falardeau pour tes relectures constantes, tes questions et commentaires. Merci à mes beaux-parents Carole et Pierre Falardeau : votre accueil, votre bonté et le temps que vous avez consacré à questionner et soutenir ce travail intellectuel ont été une source d'inspiration importante. Un merci tout spécial et particulier à ma copine Lydwine Olivier pour ton temps et ton dévouement. Sans toi, ce n'est pas seulement cette thèse qui n'aurait pas été possible, mais une traversée du désert qui aurait été trop aride pour une seule femme. Merci à mon analyste pour son écoute au plus près des méandres de mon silence qui m'a permis de découvrir la fécondité d'une vie qui allie harmonieusement une double posture : celle de mère et celle de femme amoureuse et libre. Un merci tout particulier à ma mère sans qui la rédaction n'aurait été possible : ton dévouement, ton accueil et ton courage

dans les moments difficiles m'ont donné l'espace de rédiger même dans le tourbillon de la vie d'une vie de famille nombreuse.

Finalement, un merci tout spécial à mon directeur Guy-Robert St-Arnaud. Tel le poète des temps gris de Daniel Boucher, Guy-Robert n'a jamais voulu savoir mon bagage, c'que j'ai vu, c'que j'ai su ou c'que je j'ai été capable de dire. Il n'a jamais voulu savoir mon faisage, mon runnage, mon sonnage ou si j'étais capable de sourire. Pour lui, ce qui comptait, c'est le son du chantage, la mélodie, le son du respire, le son du fond et du voyage qu'on n'a jamais fini de finir. Merci de cette écoute unique et combien précieuse. Merci des questions si inaudibles et incompréhensibles qu'elles ont su remuer mon désir et dompter mon éternel pétitement pour permettre l'aboutissement de ce produit fini, sans jamais tarir sa source. Travailler avec vous, pour la rédaction de cette thèse autant que pour la relance du CINR fut et reste non seulement l'occasion de porter jusqu'au savoir des questions pressantes et urgentes, mais surtout celle d'oser aimer suffisamment pour écouter l'Autre jusqu'en enfer.



*À mes cinq enfants,  
qui sont tous et toutes arrivés  
à un moment où l'autre de la rédaction de cette thèse.*

*Océane, Émilie, Emrick, Élizabeth et Olivier,  
merci de votre inspiration et de votre confiance.*



## Introduction

---

*Si la psychanalyse ne triomphera pas de la religion, c'est que la religion est increvable. La psychanalyse ne triomphera pas, elle survivra ou pas.<sup>1</sup>*

*La psychanalyse par elle-même n'est ni pour ou contre la religion, c'est l'instrument impartial qui peut servir au clergé comme au monde laïque lorsqu'il n'est utilisé que pour libérer les gens de leur souffrance.<sup>2</sup>*

### 0- Introduction

Considérant les enjeux liés à la manière dont nous écoutons et dont nous rendons compte des témoignages d'anciens adeptes, il apparaît pertinent de réfléchir au statut du savoir produit au lieu de l'accompagnement. Ceci paraît d'autant plus important que ce savoir détermine généralement les repères d'accompagnement transmis aux intervenants. Notre hypothèse est que les difficultés méthodologiques, épistémologiques et éthiques découlant des recherches issues du domaine de l'intervention auprès des personnes témoignent de la difficulté qu'il y a à concilier la singularité de chaque expérience sectaire avec la nécessité de repères généraux. Si l'écoute est un acte qui implique un agir inspiré d'un savoir intellectuel devant permettre de situer des repères généraux, les pratiques d'écoute, chacune dans leur singularité propre, ne se réduisent pas à un modèle d'intervention général, ni à l'imposition d'une signification globale. Peut-on, dès lors, rendre compte d'une rencontre originale entre deux personnes et en dégager des repères pouvant orienter une trajectoire d'accompagnement

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion*, Paris, Seuil, 2005, p. 79.

<sup>2</sup> Sigmund Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfsister, 1909-1939*, Paris, Gallimard, 1991, p. 33.

qui n'impose pas une signification du sectaire générale et généralisable ? Cette question soulève une difficulté à laquelle notre thèse devra être attentive : comment élaborer un savoir à partir d'un acte d'écoute nécessairement original et qui suppose la présence de l'écoute à la parole d'une personne qui parle de son expérience de croyance ? Peut-on développer une approche où les repères servant à l'accompagnement des personnes ne seraient pas des codes de lecture d'une signification du vécu des personnes, mais plutôt des conditions de lisibilité permettant de mettre en relation les éléments du dire d'une personne ? Une telle approche pourrait-elle produire un savoir issu du lieu de l'accompagnement qui ne remettrait pas en cause la singularité de chaque cas, mais tenterait de concilier la dimension du désir avec la nécessité de repères généralisables et révisables ?

Considérant les questions précédentes, notre démarche consistera à évaluer la pertinence d'une réflexion sur l'écoute du croire dans la problématique sectaire. À cette fin, notre thèse ne se situe pas exclusivement sur un versant littéral, bien qu'une relecture attentive des principales études sur le sectaire fasse l'objet d'une analyse. La pertinence de notre recherche émerge aussi du lieu d'une pratique que nous avons depuis 2004 au Centre d'information sur les nouvelles religions (CINR). Les questions que nous avons rencontrées en travaillant avec d'anciens adeptes ne sont pas fondamentalement différentes de celles mises de l'avant par la recherche clinique. Celle-ci a développé des concepts comme celui de la manipulation mentale ou de l'addiction pour pallier les difficultés liées à l'écoute des personnes. Notre orientation de recherche est différente. Elle ne cherche pas d'emblée à donner un sens au vécu sectaire, mais à promouvoir une démarche d'écoute signifiante susceptible de proposer une mise au savoir<sup>3</sup> du sujet à croire sur parole.

---

<sup>3</sup> La notion de mise au savoir a été introduite par Jean-Paul Gilson dans le traitement de l'autisme. Cette conceptualisation prend pour acquis que le savoir est une dimension qui se distingue de la connaissance en ceci que le savoir vise la vérité du sujet, considérée dans cette perspective lacanienne comme « la petite sœur de la jouissance ». Cette notion a ceci d'intéressant qu'elle prétend précisément prendre en charge la vérité subjective d'un sujet pour la mettre à contribution d'un « savoir y faire » avec son symptôme. Il ne s'agit donc pas tant d'éradiquer le symptôme, à partir d'un savoir, mais bien d'en reconnaître la vérité subjective pour construire un

## 0.1- L'actualité d'une réflexion sur l'écoute du croire dans la problématique sectaire

L'écoute des témoignages des personnes en cause dans le sectaire paraît aller de soi. Pourtant, se fier au fait d'avoir des oreilles pour écouter le récit qu'une personne fait de son parcours ne signifie pas entendre et encore moins comprendre. Lorsqu'une personne quitte un groupe et raconte son drame, sa crise spirituelle, ses conflits avec sa famille, ses proches et ses amis, lorsque cette même personne parle avec colère ou honte de la manipulation dont elle a été victime, de sa dépendance à un groupe, du transfert négatif à un gourou, elle parle déjà de beaucoup plus que du simple fait d'avoir adhéré à un groupe. Certes, elle parle de sa vie personnelle, de ses relations avec ses proches, de ses sentiments, mais elle donne aussi un sens, voir des sens à son parcours.

Les propos énoncés par une personne font l'objet d'une réinterprétation de celui qui écoute et qui, par ses questions, ses commentaires ou ses interpellations, oriente dans un horizon de sens particulier l'écoute du dire de celui ou celle qui a pris le risque de parler de son parcours. Par exemple, le seul choix des mots utilisés pour désigner les personnes concernées par le sectaire est problématique en soit. Par exemple, parler d'adepte, de victimes, de disciple ou de fidèle a pour effet de déjà orienter un sens du sectaire ; un sens qui désigne de manière interprétative une position subjective aux personnes qui parlent de leur expérience. Nous aurons l'occasion de revenir de manière plus particulière sur les différentes terminologies. Pour l'instant, mentionnons que le choix conceptuel de la présente thèse découlant de notre analyse de la littérature nous conduit à privilégier l'expression « personnes en cause dans le sectaire » pour parler des adeptes, des anciens adeptes. Cette terminologie a l'avantage d'une certaine neutralité par rapport aux expressions précédentes, mais surtout, elle a le mérite de mettre de l'avant le fait que dès lors qu'une personne parle de son parcours, elle n'est plus la seule concernée. Son récit appelle une réaction, de ses proches, des chercheurs,

---

savoir et favoriser le savoir-faire à partir de cette vérité. Jean-Paul Gilson, *Topologie*, Séminaire de l'école lacanienne de Montréal, 2009-2010.

des médias, de ses amis, bref de ceux et celle qui entendent sa parole et qui se sentent concernés par elle.

Aussi, cette formule conceptuelle permet d'insister sur une dimension majeure de la problématique sectaire, soit celle des multiples interprétations et réinterprétations dont font l'objet les témoignages et qui mènent chacune à des champs de compréhension et à des significations du sectaire aussi diversifiés les uns que les autres. Ainsi, suivant l'air d'aller ambiant, le vécu sectaire, loin d'être dépourvu de sens fait l'objet de multiples sens qui se juxtaposent les uns aux autres, parfois sans égard à la logique de chacun pris séparément. Notre expérience de travail des dernières années au service d'écoute du CINR tend à confirmer cette perception.

En effet, les personnes rencontrées dans le cadre du service d'accompagnement témoignent souvent de la difficulté à expliquer, après-coup, les raisons qui les ont conduites à passer cinq, dix ou quinze ans dans un groupe dit sectaire, et à comprendre pourquoi elles y ont investi leurs finances, leur sexualité, leurs modes de vie, alors que ce choix leur apparaît maintenant complètement absurde. Mais au fil de leur propos, il est possible d'entendre de multiples significations, parfois diamétralement opposées, se juxtaposer les unes sur les autres, dans une trame discursive qui cherche à donner du sens à une expérience qui n'en a apparemment pas. Mais aucun des sens donnés ne semble parvenir à combler de manière satisfaisante la recherche de compréhension amorcée par les personnes rencontrées. Dans une telle situation, sachant très bien que c'est précisément une quête de sens qui a conduit des personnes à adhérer à un groupe, quelle posture d'écoute adopter ? Faut-il proposer de nouveaux sens ? Proposer de trier sur le volet les multiples sens déjà présents ? Se contenter de signaler le non-sens d'une expérience ?

Les questions liées à l'écoute des personnes ayant vécu une expérience de croyance dans un groupe dit sectaire se sont posées de multiples façons par les gens qui recourent au service d'écoute du CINR et par les intervenants du centre. Devant certains cas plus complexes, une équipe multidisciplinaire formée de chercheurs et de psychanalystes s'est mise en place, et a réfléchi aux conditions de l'écoute, aux effets de l'interprétation et aux types de service qu'un organisme comme le CINR peut offrir. La présente thèse se situe en

continuité avec ce travail d'analyse amorcé il y a trois ans, et poursuit l'objectif de réfléchir aux modalités particulières de l'écoute d'une expérience où le croire des personnes a été mis en jeu et sollicité dans une rencontre avec un groupe sectaire.

Compte tenu des liens étroits entre cette thèse et le service d'écoute du CINR, il importe de prendre le temps de brosser l'histoire de ce service d'écoute, au moins brièvement, afin de poser les assises de la problématique de l'écoute des personnes en cause dans le sectaire qui serviront à l'élaboration de notre thèse. Le but n'est pas de retracer l'histoire de la configuration du service d'écoute du CINR, mais bien de mettre en évidence son évolution et les différentes orientations prises à partir des enjeux liés à l'écoute selon les besoins.

### **0.1.1- Le service d'accompagnement du CINR dans les années 80-90**

L'histoire même du service d'écoute du CINR témoigne de la difficulté et de l'ambiguïté soulevées par l'écoute des personnes en cause dans le sectaire. L'organisme a été fondé en 1984 par Richard Bergeron avec l'appui de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, du Diocèse de Montréal et des gens de la communauté. Dès son ouverture, le CINR s'est démarqué par son objectif, qui était d'offrir un lieu d'accueil et d'écoute aux adeptes et à leurs familles. Comme l'écrit Bertrand Ouellet :

Dès le départ, l'accueil inconditionnel de toute personne, sans égard à ses convictions ou appartenance religieuse, a été pour ainsi dire la marque de commerce du CINR, dont les fondateurs ont insisté pour que les services d'accueil soient accessibles à tous, gratuitement et sans condition. Ses services d'accueil, de consultations personnalisées et d'écoute téléphonique ont donc toujours été au cœur de son action. Tous les services et activités se sont développés à partir de là.<sup>4</sup>

Une lecture rapide de cette citation peut laisser entendre que le CINR ne voulait faire aucune discrimination, ni porter de jugements sur les croyances des personnes. Mais en l'analysant de près, on peut aussi réaliser le défi que constitue la seule formulation du

---

<sup>4</sup> Bertrand Ouellet, « Centre d'Information sur les Nouvelles Religions. Une approche originale, québécoise, du phénomène des nouveaux mouvements religieux », dans : Bertrand Ouellet & Richard Bergeron (dir.), *Croyances et sociétés*, Montréal, Fides, 1998, p. 160.

descriptif d'un service tourné vers l'écoute qui s'intéresse aussi à l'expérience de croyance des personnes. En effet, ce n'est pas « sans égard aux convictions ou aux appartenances religieuses » que le CINR accueillait les personnes, mais plutôt et précisément en s'intéressant de près aux croyances diversifiées des personnes qui consultaient le CINR, et en portant un préjugé positif sur leurs dites croyances. Ce choix est directement relié au fait que, depuis sa fondation, le CINR a toujours accordé une grande importance à la spiritualité des personnes. En considérant que la dimension religieuse est intrinsèque à une expérience sectaire, qu'elle ouvre à l'expression d'une créativité personnelle, spirituelle et collective, le CINR a rendu possible de comprendre et d'analyser le fait sectaire dans le champ du religieux. Cette dimension spirituelle et religieuse était d'ailleurs prise en charge dans toutes les activités du centre, y compris dans l'intervention auprès des personnes :

Les attentes et motivations d'un grand nombre de membres des nouveaux mouvements religieux sont d'ordre spirituel ou religieux. Leur recherche, leurs hésitations, leurs options sont souvent une composante de cet ordre. Toute analyse du phénomène qui négligerait cette dimension serait forcément incomplète. Toute approche qui la refuserait serait vouée à l'échec.<sup>5</sup>

On retrouve aussi, dans les trois modalités d'écoute et d'interventions qui furent mises en place par le CINR, un témoignage de l'attention particulière portée à la dimension spirituelle: un service d'écoute individuel et deux types de groupes de soutien orientés vers une écoute des croyances minoritaires<sup>6</sup>.

1.- Le groupe Alliance fut mis sur pied pour les familles et les proches d'adeptes. L'objectif de cette démarche en 10 étapes était d'apprendre aux proches des adeptes à refuser la controverse pour les aider à découvrir les aspects positifs de l'expérience de l'autre et à accueillir ses interpellations spirituelles. Plus précisément, le groupe Alliance proposait aux proches d'adeptes de s'inscrire dans une démarche de dialogue interreligieux critique afin

---

<sup>5</sup> Richard Bergeron, *Vivre au risque des Nouvelles Religions*, Montréal, Médiaspaul, 1997, p. 33.

<sup>6</sup> Bertrand Ouellet, « Centre d'Information sur les Nouvelles Religions. Une approche originale, québécoise, du phénomène des nouveaux mouvements religieux », p. 166.



d'aider les familles à ne pas briser les liens familiaux<sup>7</sup>. Il s'agissait d'aider ces personnes à mieux situer leurs propres croyances religieuses et les croyances religieuses de la société québécoise afin de mettre en perspective les raisons pour lesquelles les croyances d'un proche les dérangent. Selon la philosophie du groupe Alliance, même si une nouvelle religion s'avérait peu recommandable ou proposait des pratiques préjudiciables à la santé psychique de l'adepte, cela n'infirmait en rien le droit, pour un individu adulte, d'y adhérer. Ce présupposé démontre à quel point le préjugé envers les croyances était positif. En effet, en affirmant qu'une personne peut vivre une pratique préjudiciable et que les proches doivent accepter cette situation parce que cela relève d'une croyance sincère, le CINR posait la spiritualité comme une dimension fondamentale ayant préséance sur la santé et la sécurité des personnes. Ce préjugé positif a cependant fait l'objet de nombreuses critiques de la part de groupes de soutien opposés aux sectes. Nous y reviendrons.

2- Le groupe Intégration a été créé pour les anciens membres de groupes dits sectaires. Le rôle de ce groupe, animé par un psychanalyste, était d'aider ces personnes à retrouver une identité spirituelle dans le respect du cheminement et de la vérité de chaque participant. Selon la philosophie de ce groupe, en droite ligne avec celle du CINR, les personnes ayant souffert de leur passage dans une nouvelle religion le devaient au fait qu'elles ne parvenaient pas à prendre conscience de leur part de responsabilité ni de la quête qui avait motivé leur adhésion à un groupe de type sectaire<sup>8</sup>. Par conséquent, le CINR était d'avis qu'il fallait aider les anciens membres à se remettre du sentiment d'échec et de culpabilité découlant de leur expérience, en les responsabilisant face à leur vécu.

Cela dit, l'ambiguïté de la formulation de Bertrand Ouellet porte précisément sur la manière dont le CINR prenait en compte les croyances religieuses et/ou spirituelles des adeptes. Cette ambiguïté ne peut être prise à la légère, car elle souligne bien la difficulté pour

---

<sup>7</sup> Richard Bergeron, « une alternative à l'approche anti-secte : le Groupe Alliance (récit d'une expérience) », dans : Massimo Introvigne & Gordon Melton (dir.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur la commission parlementaire*, Paris, Devry, 1996, p. 221.

<sup>8</sup> Tiré des « Lettres patentes » du CINR émises par Consommation et Corporations Canada le 15 décembre 1983.

un organisme de se situer à la lisière du religieux et du social. Comment comprendre le statut singulier d'un organisme d'inspiration chrétienne dont l'objectif est de porter une attention particulière à la vie religieuse et spirituelle des personnes, sans porter de jugement négatif ou positif sur des contenus de croyances différents ?

Il importe de rappeler que l'ouverture du CINR aux personnes issues de « toutes les traditions religieuses », et à la vie spirituelle et aux croyances des personnes est une orientation que les fondateurs de l'organisme ont pris soin de mettre en lien avec la tradition chrétienne, ce que montre la première charte de l'organisme :

- En continuité avec la tradition chrétienne, le CINR considère la recherche spirituelle et la démarche religieuse comme des composantes fondamentales de la vie humaine, tant dans sa dimension individuelle que dans ses aspects communautaires ;
- Son attitude d'ouverture et de respect de la différence s'enracine dans les évangiles ainsi que dans les déclarations sur la liberté religieuse, l'œcuménisme et les religions non chrétiennes du Deuxième Concile œcuménique du Vatican (1962-1985) ;
- Les nouveaux mouvements religieux et les nouvelles spiritualités sont observés, étudiés et analysés non seulement des points de vue de la psychologie, de la sociologie et des sciences de la religion, mais aussi du point de vue théologique ; ils doivent être considérés en ce qu'ils ont de spécifique, « en tant qu'ils sont religieux, c'est-à-dire en tant qu'ils proposent un aménagement du sacré et une voie de salut et de libération ultime »<sup>9</sup>.

L'inspiration chrétienne du CINR est une donnée à considérer pour mieux apprécier son originalité et son présupposé favorable aux croyances. En effet, cet organisme a été un

---

<sup>9</sup> Richard Bergeron, *Vivre au risque des Nouvelles Religions*, p. 35.

des premiers à offrir une alternative à l'approche dite « anti-secte » qui s'est développée au début des années 1980. L'organisme a d'emblée refusé les discours placés sous le signe de la controverse et de la peur, et a voué sa pratique à dénoncer les interventions de déprogrammation<sup>10</sup> et « d'exit counseling »<sup>11</sup>. Cette ouverture a été rendue possible grâce à la sensibilité des fondateurs aux approches chrétiennes de dialogue interreligieux et de dialogue œcuménique. En développant une approche « dialogale critique » qui interprétait et comprenait les nouvelles religions comme un signe des temps<sup>12</sup>, l'équipe de Richard Bergeron proposait une modalité d'écoute qui intègre trois aspects spécifiques. Premièrement, l'interpellation mutuelle, décrite comme une attitude pacifique, tolérante et accueillante, par laquelle les chrétiens interrogent les nouvelles religions pour ensuite les questionner à partir de leurs propres religions. Deuxièmement, le dialogue, qui porte principalement sur les croyances et les doctrines, afin de permettre aux croyants d'en noter les différences et de reconnaître l'identité singulière de chaque groupe. Troisièmement, la critique, qui vise à dénoncer les abus et la duperie religieuse<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> La déprogrammation est une thérapie violente qui a été jugée illégale par des tribunaux américains. Ils considèrent que la déprogrammation est une technique plus dangereuse que la manipulation qu'elle est sensée combattre. Cette technique vise à sortir les adeptes des sectes à tout prix. Pour y parvenir, des déprogrammeurs, dont Ted Patrick est le plus connu, n'hésitaient pas à kidnapper les personnes, à les isoler et à leur faire subir toutes sortes de pressions physiques et mentales pour les forcer à quitter un groupe dangereux et à renier leurs croyances. Voir : John LeMoult, « Deprogramming Members of Religious Sects », *Fordham Law Review*, 46/4 (1978), pp. 599–640.

<sup>11</sup> L'exit counseling, ou thérapie de sécession, est une thérapie qui poursuit elle aussi l'objectif de faire sortir un adepte d'un groupe sectaire, en lui faisant prendre conscience de la manipulation dont il a été victime. Toutefois, cette thérapie se distingue de la manipulation dans la mesure où elle est non coercitive, c'est-à-dire qu'elle laisse les adeptes libres de leurs allers et venues. Misant sur l'attachement de l'adepte à sa famille, l'exit counselling est un bombardement d'amour qui vise à faire prendre conscience à l'adepte de la manipulation dont il a été victime et de la situation débilatante dans laquelle il se trouve. Voir : William M. Alnor & Ronald Enroth, « Ethical Problems in Exit Counselling », *Christian Research Journal*, 14/3 (1992), pp. 14-19.

<sup>12</sup> Selon Richard Bergeron, la catégorie théologique de « signe des temps » nous met sur la piste d'une révélation à découvrir et d'une interpellation à accueillir dans la conjoncture actuelle. Une Parole de Dieu cherche à se dire dans la cacophonie religieuse actuelle. Richard Bergeron, *Les Nouvelles-Religions. Guide Pastoral*, Montréal, Fides, p. 32.

<sup>13</sup> La démarche de dialogue critique promue par le CINR est présentée par Richard Bergeron dans deux ouvrages distincts comme une voie d'évangélisation soutenue par l'Esprit de Vatican II. Cette approche nécessite que chacun des participants au dialogue soit convaincu de ses croyances, qu'il écoute l'autre et soit disposé à en apprendre quelque chose, ne serait-ce que pour préciser, assouplir ou raffermir ses propres

Comme on peut le constater, dès sa fondation, le statut du CINR fut plutôt paradoxal. Tandis que son approche visait à la fois à aider et accueillir l'autre dans sa différence sans faire la promotion d'une religion ou d'une Église, sa mission était aussi présentée comme une démarche d'analyse critique visant à mettre en relief les enjeux que les nouvelles religions soulevaient et les interprétations qu'elles lançaient à l'Église et à la société. Dans un guide pastoral, Richard Bergeron a proposé de comprendre les nouvelles religions comme un « processus qui, par l'annonce de la Parole et la pratique historique, vise à faire advenir le Règne de Dieu dans l'histoire en faveur des humains »<sup>14</sup>.

Ce point a fait l'objet de plusieurs discussions, tant parmi les membres du CINR et ses employés qu'au sein de son conseil d'administration et des chercheurs extérieurs à l'organisme. Une des questions restées en suspens était de savoir si une perspective chrétienne est compatible avec le maintien d'une attitude accueillante et objective face à des croyances qui ne relèvent pas du corpus judéo-chrétien, ou si la démarche d'évangélisation vise une récupération des croyants. Par exemple, un chercheur italien, Massimo Introvigne, a souligné l'innovation du CINR et de son approche comme ayant largement contribué à mieux comprendre les nouvelles religions. Il a aussi émis des réserves sur ce qu'il appelle « l'approche catholique » du CINR et les conflits que celle-ci pourrait entraîner sur « le terrain de la gestion des anciens membres et des familles des membres des mouvements religieux »<sup>15</sup>. Il écrit à propos du groupe Alliance :

La présence du Groupe Alliance, qui offre dans un cadre catholique ce que Richard Bergeron appelle « une alternative à l'approche anti-sectes », est l'un des éléments qui engendrent un conflit avec les mouvements anti-sectes, notamment sur le terrain de la gestion des parents des membres des nouveaux mouvements religieux, où des milieux catholiques autorisés ne semblent pas prêts à reconnaître un monopole à des mouvements laïcs. Ce n'est qu'un exemple du conflit qui peut se produire entre

---

convictions. Voir : Richard Bergeron, *Vivre au risque des Nouvelles-Religions*, p. 64. Voir aussi : Richard Bergeron, *Les Nouvelles-Religions. Guide pastoral*, p. 30.

<sup>14</sup> Richard Bergeron, *Les Nouvelles-Religions. Guide pastoral*, p. 31.

<sup>15</sup> Massimo Introvigne, « Les mouvements anti-sectes aux États-Unis et en France: parallèles et différences », CESNUR, <http://www.cesnur.org/testi/bordeaux.htm> (12/11/2009).

mouvements anti-sectes laïcs, Églises majoritaires et même mouvement contre les sectes chrétiennes.<sup>16</sup>

La manière dont l'inspiration chrétienne du CINR a été comprise par des gens de l'extérieur de l'organisme est une dimension importante à considérer dans le cadre de la présente thèse. Car, si cette source d'inspiration a mené le centre à une véritable innovation, tant du point de vue de l'attitude privilégiée vis-à-vis les sectes que de celui de l'écoute respectueuse des personnes, sa réception a eu des répercussions au niveau des organismes subventionnaires<sup>17</sup>, certains ayant même refusé de le subventionner, en le considérant comme un organisme religieux. Cette difficulté n'est pas à prendre à la légère. D'un côté, elle met en jeu la reconnaissance du travail du CINR qui a permis une dépoliarisation des discours anti-sectes en contexte québécois. De l'autre, elle joue sur la possibilité même de l'existence d'un service d'écoute professionnel offert aux personnes en cause dans le sectaire. Les états financiers de 1984 à 2000 témoignent des sommes considérables que le CINR a engagées pour offrir un service d'écoute aux personnes touchées de près ou de loin par une expérience sectaire. Il y avait deux raisons à cela.

Premièrement, les services d'aide étaient offerts gratuitement à toute personne qui en faisait la demande. Selon les administrateurs, la gratuité des services était nécessaire en raison de la précarité financière des anciens adeptes qui, en quittant leur groupe, vivent une situation de pauvreté parfois extrême. Mais comment assurer un travail rémunéré à une personne

---

<sup>16</sup>Massimo Introvigne, « Les mouvements anti-sectes aux États-Unis et en France: parallèles et différences », CESNUR, <http://www.cesnur.org/testi/bordeaux.htm> (12/11/2009).

<sup>17</sup> En faisant une recherche dans les archives du CINR, il apparaît que de nombreuses subventions ont été refusées précisément en raison du risque de manque de neutralité que pourrait laisser paraître le discours d'un centre d'inspiration chrétienne. Pour cette raison, Bertrand Ouellet, à l'époque directeur du CINR, n'arrêta pas de préciser que l'inspiration chrétienne du centre n'est pas une part constitutive de l'identité de l'organisme. « Le CINR n'est pas une corporation religieuse et n'a pas, à proprement parler, de mission confessionnelle. C'est un organisme autonome, incorporé comme société à but non lucratif. Il ne dépend ni ne relève d'aucune institution, qu'elle soit gouvernementale, universitaire, religieuse ou autre. Les membres de sectes représentent une pluralité de convictions et d'appartenances spirituelles et religieuses ». Voir : Bertrand Ouellet, « Le nouveau pluralisme religieux, interpellation et défi pour l'Église diocésaine », *Mémoire du Centre d'Information sur les Nouvelles Religions à la Commission consultative du Synode de l'Église de Montréal*, mai 1996, <http://www.bertrandouellet.com/index/DossierC.I.N.R/Synode.html> (2/11/2009).

formée spécifiquement sur les enjeux propres au sectaire, si l'organisme est assimilé à un organisme religieux, ce qu'une majorité d'organismes publics refuse de financer ?

Deuxièmement, il est important de mentionner qu'au CINR, l'écoute et l'accompagnement des personnes étaient confiés à des conseillers formés en « counseling » et non à d'anciens adeptes comme dans d'autres organismes<sup>18</sup>. Ce choix se justifiait par le fait que, pour les administrateurs du CINR, le fait d'avoir vécu une expérience sectaire ne saurait constituer une expertise suffisante pour assurer un service d'accompagnement de qualité. Ce choix remarquable a eu un impact considérable : il a permis au CINR de se démarquer des organismes dits anti-sectes en montrant que ce n'est pas la souffrance qui rend compétent pour écouter et comprendre les adeptes, mais la formation, le travail et l'étude prolongée, entérinées par une instance critique reconnue<sup>19</sup>.

Certains intervenants n'ont pas hésité à associer le fait de l'inspiration chrétienne du CINR à une approche dite « pro-sectaire ». Par exemple, la démarche du groupe Alliance, qui invitait les proches d'adeptes à réfléchir à leurs propres croyances et à la manière dont l'adhésion d'un proche venait bouleverser leurs valeurs, a conduit certains organismes à accuser le CINR de ne pas reconnaître la nocivité de certains groupes présumés dangereux<sup>20</sup>, et même à faire l'apologie des sectes. Cette critique envers le CINR n'est pas le seul fait des organismes dit anti-sectes. En effet, lorsque nous avons relancé le CINR en 2005, nous avons aussi reçu quelques appels de personnes qui avaient fréquenté le CINR dans les années 80-90 et qui nous ont affirmé que la nocivité de leur expérience sectaire n'avait pas été reconnue par l'organisme. Selon ces personnes, la prémisse selon laquelle la souffrance des anciens adeptes

---

<sup>18</sup> Toutefois, dans de rares cas, des intervenants faisaient appel à d'anciens adeptes qui avaient réussi à intégrer leur expérience malheureuse à leur cheminement spirituel, pour témoigner de leur quête et de la vie après le vécu dans un nouveau mouvement religieux.

<sup>19</sup> Bertrand Ouellet, « Centre d'Information sur les Nouvelles Religions. Une approche originale, québécoise, du phénomène des nouveaux mouvements religieux », p. 166.

<sup>20</sup> Mathieu Ph. Cossu, *Pour en finir avec Massimo Introvigne*, <http://www.prevensectes.com/massimo.htm> (12/11/2009).

est spirituelle et qu'ils doivent être responsables de leurs choix et de leurs parcours empêchait de reconnaître la nocivité de certains groupes.

Cette donnée a son importance, car il ressort du témoignage de ces personnes que ce qui a été perçu, à tort ou à raison, comme un déni des intervenants du CINR, est au moins aussi souffrant que la violence sexuelle, physique ou psychique qu'elles disent avoir vécues. Toutefois, s'il faut prendre au sérieux cette situation, il importe de le faire avec discernement. Peut-on en conclure que l'approche du CINR ne permettait vraiment pas de reconnaître la violence et la nocivité de certains groupes ? Serait-il possible de poser l'hypothèse que les employés du CINR, ou des gens qui fréquentaient l'organisme et qui n'étaient bien évidemment pas tous formés en counseling, aient pu émettre des commentaires ou des paroles pouvant donner cette impression ? Il ne s'agit pas ici de blâmer qui que ce soit, mais de prendre acte du fait qu'au CINR, différents services existaient et coexistaient les uns avec les autres.

Par exemple, le CINR avait à son actif un service de documentation et d'information sur les nouvelles religions existantes au Québec, qui comporte encore aujourd'hui une source documentaire unique composée de près de 5 000 dossiers. Ces dossiers sont constitués essentiellement d'informations provenant tant des groupes eux-mêmes que des articles de journaux publiés sur un ou des groupes. Du point de vue de la recherche, ces dossiers constituent une source d'information précieuse et unique. Mais comme la majorité des dossiers ne comportent ni analyses critiques, ni fiches signalétiques, et qu'ils sont publics, la question de savoir comment a été lue et comprise cette documentation nous apparaît une question majeure. Or, la tenue de dossiers groupes est un enjeu important. En effet, comment tenir une documentation objective et publique qui ne bascule pas dans une dénonciation juridique des groupes ayant des pratiques parfois douteuses, tout en reconnaissant le risque inhérent à ces groupes ? Cette question en amène une seconde : comment concilier la nécessité d'aider les gens à tenir compte des besoins qui ont motivé leurs quêtes spirituelles, et le désir de responsabiliser ces personnes face à leurs parcours, avec la reconnaissance de la violence dont elles témoignent ?

### **0.1.2- Le tournant des années 2000 : du CINR au CSRM, puis du CSRM au CINR**

Le service d'accompagnement du CINR a été développé et bonifié jusqu'à la réorganisation de l'organisme au début de l'an 2000. Pour comprendre les changements survenus à cette époque, il importe de rappeler que le CINR rencontrait des difficultés financières, qui ont conduit les gestionnaires à accepter une fusion entre le CINR et le Centre Nouveau Dialogue. L'objectif de cette fusion était d'assurer la pérennité des deux organismes en stabilisant la situation financière, aucun des deux organismes n'étant plus financièrement viable individuellement. La fusion permettait de minimiser les dépenses. Le prix de cette fusion semble toutefois être lourd pour le CINR qui, malgré la bonne volonté des personnes impliquées, a perdu sa spécificité propre.

Le nouvel organisme né de cette fusion a pris le nom de Centre de Spiritualité et de Religion de Montréal (CSRM). Pour le conseil d'administration de l'époque, il était important que sa mission corresponde à la fois au travail de Nouveau Dialogue et à celui du CINR. Pour ce faire, il a été résolu que la mission du CSRM serait de faire face au nouveau contexte socioreligieux et spirituel du Québec, en tenant compte du pluralisme religieux en général, et non plus uniquement de la spécificité du fait sectaire<sup>21</sup>. La pratique de dialogue interreligieux est devenue, selon cette nouvelle approche, un axe prioritaire, qui devait permettre de faire face à la diversité religieuse et spirituelle, pour favoriser le vivre ensemble.

Cette orientation n'était pas complètement étrangère aux orientations premières du CINR pour qui le dialogue avec les groupes, les membres et les anciens membres constituait une voie privilégiée pour favoriser la compréhension et la circulation de l'information. Toutefois, en ne reconnaissant pas la spécificité de la problématique des nouvelles religions en soi, mais en choisissant de traiter le sectaire par le biais de la gestion du pluralisme religieux en général, le fondement même du CINR s'est perdu. La spécificité des nouvelles religions s'est vu résumée à une dimension du pluralisme religieux traitée dans une logique

---

<sup>21</sup> Suite à cette réorientation, la problématique sectaire était perçue comme un fait social faisant partie intégrante des défis posés par le pluralisme religieux, et non comme un phénomène à part.



inter-spirituelle de dialogue œcuménique, d'éducation et de formation visant à favoriser le vivre ensemble et la diversité religieuse. Si cet aspect est indéniable, peut-on pour autant mettre la problématique sectaire sur le même pied que la gestion du pluralisme religieux, sans reconnaître la particularité de cette dimension ? Autrement dit, la problématique sectaire peut-elle être réduite à une gestion des accommodements raisonnables ?

Concrètement, les appels portant sur les problèmes spécifiquement reliés aux nouvelles religions ont diminué au fil des ans. Le CSRM a de plus en plus été considéré comme étant lié à la recherche universitaire, ou comme un centre de méditation, mais de moins en moins comme un organisme pouvant aider les personnes touchées par cette problématique. Par exemple, au cours de la dernière année d'existence du CSRM, il y eut près de 75 appels de personnes qui souhaitaient participer au rassemblement interreligieux qu'ils croyaient être une communion de croyants priant et méditant ensemble, comparativement à 49 appels de personnes désirant de l'aide pour se choisir une ou des religions. Cette orientation, ajoutée à certaines difficultés propres au statut du service d'écoute, ont conduit les administrateurs à arrêter le service d'écoute<sup>22</sup>.

En 2004, une nouvelle équipe a été constituée, avec pour mission d'analyser la pertinence sociale d'un organisme comme le CSRM. Constatant que le processus de laïcisation de la société québécoise pose des enjeux en regard du « vivre ensemble », l'équipe s'est questionnée sur la place que l'organisme devrait occuper. Ayant appris du passé, il paraissait clair à l'équipe que l'organisme ne pouvait pas à la fois travailler la gestion du religieux et la particularité de la problématique sectaire. Un certain nombre de considérations ont découlé de cette réflexion. Pour les besoins de la présente thèse, nous allons nous concentrer sur la décision de considérer la problématique sectaire. Ce choix a conduit au changement de nom de l'organisme, qui a repris son nom d'origine, Centre d'information sur

---

<sup>22</sup> En effet, la problématique des assurances pour une personne non accréditée par un ordre professionnel a constitué un enjeu majeur, qui a conduit les administrateurs à engager une psychologue pour assurer ce service. La question du coût du service a contribué à décider les administrateurs à faire fermer ce service.

les nouvelles religions (CINR), le nom du CSRM correspondant à une mission, axée sur le dialogue interreligieux. Pour autant, cette réorientation n'a pas constitué un retour en arrière, les besoins et les demandes ayant changé en quarante ans. Le choix de la mission de l'organisme s'est accompagné de la remise en place d'un service d'écoute et d'information visant à mieux prendre en compte le vécu des personnes ayant été confrontées à une expérience de croyance extrême<sup>23</sup>.

Cette orientation a soulevé la question de l'identité de l'organisme, une question qui concerne directement le champ de l'accompagnement. En effet, les administrateurs se sont posé la question de savoir comment présenter les liens entre le CINR et son approche théologique. Les administrateurs ont reconnu que c'est sur la base d'une connaissance et d'un savoir théologiques que le CINR a pu se pencher sur les « aspects positifs » de l'expérience des personnes, et développer un service d'information et de formation qui accueille les « interpellations spirituelles » soulevées par les nouvelles religions. Pourtant, ils ont choisi de faire du CINR un organisme laïc, en situant son travail dans le champ des sciences des religions, tout en reconnaissant que l'inspiration chrétienne a été à l'origine de la fondation de l'organisme en 1984. Maintenir la tension entre la laïcité du CINR et l'inspiration chrétienne du centre est un choix qui s'avère complexe. Comment prendre au sérieux la spécificité de la dimension spirituelle d'un point de vue laïque sans la réduire à une composante psychique ou sociale ? Comment, et à partir de quels repères, aider les personnes à effectuer un discernement sans sombrer dans un discernement chrétien ou une interprétation psychologique ?

Ces questions sont à la fois théoriques et pratiques. Du point de l'intervention, elles concernent directement l'orientation de l'écoute. En effet, au fil des ans, nous avons eu l'occasion d'intervenir auprès de plusieurs organismes et d'offrir une écoute attentive aux

---

<sup>23</sup> La conceptualisation du croire dans sa dimension extrême a été introduite par Guy-Robert St-Arnaud. Voir : Guy-Robert St-Arnaud, « La tentation du sublime : d'un berger qui faisait entendre la voix des grandeurs. Le sujet du désir en question. », Bernadette Rigal-Cellard (dir.), *Mission extrême en Amérique du Nord : des jésuites à Raël*, Bordeaux, Pleine Page, 2005, p. 98.

personnes aux prises avec la problématique sectaire, que ce soit des membres, d'anciens membres, ou des proches. Chacune de ces rencontres nous a permis d'éprouver la difficulté qu'il y a à écouter l'autre parler de son parcours de croyance sans qu'interviennent toutes sortes de distorsions à un moment ou l'autre de l'écoute. Certes, écouter est un acte de sujet d'emblée difficile. Mais écouter un autre parler de son parcours de croyance vécu dans un groupe dit sectaire révèle un défi particulier, dans la mesure où les figures symboliques mises en scène dans le discours (que ce soit Dieu, les anges, le diable, les extra-terrestres ou les loups-garous), ne sont pas des phénomènes vérifiables dans la réalité. De ce fait, la personne qui écoute peut se retrouver confrontée à une situation de discernement difficile : comment distinguer entre ce qui relève de la croyance religieuse et ce qui relève de la psychose proprement dite ? Comment lire le parcours d'une personne ayant vécu une expérience sectaire, quand le dire demande un discernement ?

### **0.1.3- L'état de la question. De la pratique à la littérature : amorce d'une recherche de compréhension du sectaire**

Pourquoi des gens se lèvent-ils un bon matin, quittent le ronron douillet de la vie quotidienne pour se lancer dans une quête extatique parfois onéreuse, tant d'un point de vue financier que du point de vue des relations familiales et des amitiés ? Pourquoi certaines quêtes spirituelles conduisent-elles des personnes à accepter la violence psychique, physique et parfois même à se donner la mort ? Pourquoi des personnes en cours de quête ou après leur départ d'un groupe contactent-elles un organisme comme le CINR ? Pourquoi veulent-elles parler de leur expérience ? Ces questions, soulevées au cours de notre expérience d'écoute au CINR, rejoignent des interrogations qui jalonnent la littérature sur les sectes et les nouvelles religions. C'est pourquoi, et dans le but de mieux orienter le service d'accompagnement du

CINR, nous avons porté une attention particulière à la littérature issue du domaine de la clinique, sujet déjà bien étudié dans notre mémoire de maîtrise<sup>24</sup>.

L'analyse des principales orientations permet de trouver quelques repères importants pour cerner l'écoute offerte aux personnes en cause dans le sectaire. Par exemple, à l'instar de certains auteurs, dont James T. Richardson<sup>25</sup> et William Bainbridge<sup>26</sup>, nous avons été interpellées par la violence des théories de manipulation mentale développées pour expliquer le sectaire et orienter une intervention auprès des personnes. Ce modèle interprétatif a été conçu pour expliquer ce qui retient des adeptes dans un groupe sectaire alors que leur santé physique ou psychique se trouve menacée. Selon certains auteurs, dont Steven Hassan, Max Boudier et Bernard Filaine, la manipulation mentale serait un outil d'assujettissement redoutable, capable d'influencer, de convaincre et d'aliéner la liberté d'autrui. Certains dispositifs, comme le conditionnement mental<sup>27</sup>, les méthodes de régressions psychologiques<sup>28</sup> et les techniques de contrôle de la pensée<sup>29</sup> seraient employés par des sectes pour produire des altérations de la pensée, une déstabilisation des besoins physiologiques et psychiques, et une fragilisation psychologique des personnes. Ces dispositifs de contrôle auraient pour effet d'enfermer les victimes dans un système de croyances coercitif qui accentuerait les processus d'aliénation et de dépendance.

Considérant l'aspect non scientifique, et terriblement réducteur, d'une telle interprétation du vécu des personnes, des sociologues, dont Massimo Introvigne et James T. Richardson, se sont fermement opposés à l'utilisation du concept de manipulation mentale. D'un point de vue éthique, le concept a été rejeté notamment en raison du fait que cette

---

<sup>24</sup> Voir : Marie-Ève Garand, *Analyse du concept d'addiction dans l'étude des phénomènes sectaires. Comment passer d'une recherche de signification à une logique du signifiant?*, mémoire de maîtrise, Faculté de Théologie et de Sciences des Religions, Montréal, Université de Montréal, 2004, 125 p.

<sup>25</sup> Voir : James T. Richardson, « Une critique des accusations de lavage de cerveau. Question d'éthique et de preuves », *Pour en finir avec les Sectes. Le débat sur la commission parlementaire*, pp. 73-84.

<sup>26</sup> Voir : William Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*, New York, Routledge, 1997, 444 p.

<sup>27</sup> Voir : Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, Paris, Payot, 1996, 335 p.

<sup>28</sup> Voir : Max Boudier, *Les manipulations mentales*, Lyon, l'Essentiel, 1990, 121 p.

<sup>29</sup> Voir : Steven Hassan, *Protégez-vous contre les sectes*, France, Éditions du rocher, 1995, 322 p.

approche menait à une intervention auprès des personnes parfois plus violente que la manipulation dont on les soupçonnait d'avoir été victimes. En effet, la déprogrammation consistait à kidnapper les adeptes et à les soumettre à des contraintes physiques et psychiques jusqu'au reniement de leurs croyances. Selon Massimo Introvigne, cette approche, fondatrice de la lutte anti-secte, a démontré la vacuité de la notion de manipulation mentale<sup>30</sup>. Cet argument est appuyé par son interprétation, selon laquelle l'Association américaine de psychologie (APA) aurait rejeté la validité scientifique des notions de manipulation mentale. Parallèlement, la violence de cette technique a été mise en évidence et condamnée par les tribunaux américains, ce que Massimo Introvigne confirme : « [...] en 1987, l'APA avait officiellement déclaré que les "théories de lavage de cerveau" des premières et secondes générations appliquées au NMR<sup>31</sup> n'étaient pas scientifiques et que les tribunaux US les avaient toujours rejetées depuis »<sup>32</sup>.

Cet argumentaire, d'abord accepté massivement par la recherche, a par la suite suscité une vive controverse. En effet, des recherches subséquentes aux écrits de Massimo Introvigne ont permis de mettre en évidence que le jugement de l'APA sur la rigueur scientifique des notions de manipulation n'est pas aussi clair que ce qu'affirme le chercheur. Une lecture attentive des documents permet de montrer que l'APA n'a pas rejeté la valeur scientifique de ce concept de manipulation mentale, pas plus qu'elle n'a fermé la porte aux discussions sur ce sujet. L'APA a seulement rejeté les conclusions du rapport du DIMPAC<sup>33</sup> et pris une position

---

<sup>30</sup> Voir : Massimo Introvigne, « Mensonge, mensonge : le lavage de cerveau, le CESNUR et l'APA », CESNUR, 1998, <http://www.cesnur.org/testi/lavage.htm> (11/12/2009).

<sup>31</sup> Soulignons le glissement de langage ici. Alors que l'APA parle de « secte », Massimo Introvigne change le terme par celui de « nouveau mouvement religieux » (NMR). Ce glissement doit être questionné : secte et nouveau mouvement religieux sont-ils vraiment des synonymes? Massimo Introvigne, « Mensonge, mensonge : le lavage de cerveau, le CESNUR et l'APA ».

<sup>32</sup> Voir l'article où Massimo Introvigne explique les raisons de son interprétation du texte de l'APA : Massimo Introvigne, « Mensonge, mensonge : le lavage de cerveau, le CESNUR et l'APA ».

<sup>33</sup> Le DIMPAC (Task Force on Deceptive and Indirect Methods of Persuasion and Control) est un comité de travail formé en 1983. Présidé par Margaret Singer, il a pour vocation d'évaluer la notion de manipulation mentale. Le rapport de ce comité a été rejeté par le BSERP (Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology), qui a jugé que le rapport du DIMPAC était trop rapide et manquait de valeur scientifique. Voir le mémo produit par le BSERP publié en 1986, <http://www.antisectes.net/apa-memos.htm> (12/12/2009).

d'attente, en refusant de prendre position sur la validité scientifique de la notion de manipulation mentale. Cette décision est résumée dans un mémo produit par le Bureau de responsabilité sociale et éthique de la psychologie (BSERP) qui écrit, suite à la réception du rapport du DIMPAC : « Finalement, après moult considérations, le BSERP ne croit pas avoir assez d'informations accessibles pour savoir quelle position prendre à ce propos »<sup>34</sup>.

Le choix de l'APA de ne pas prendre position sur la validité des notions de manipulation mentale, ajouté aux jugements des tribunaux américains contre les approches de déprogrammation, ont freiné pendant un temps l'élan des organismes dédiés à la lutte contre les sectes, et qui encourageaient le développement des perspectives de manipulation mentale. Mais pour autant, il ne faut pas croire, à l'instar de certains auteurs, dont Cendryne Barruyère, que l'époque où des théories de manipulation mentale expliquaient le sectaire est révolue<sup>35</sup>. Une lecture attentive de la littérature clinique des années 1990 permet d'observer que certains chercheurs, dont Jean-Marie Abgrall<sup>36</sup> et Max Boudier<sup>37</sup>, ont introduit la notion d'addiction précisément pour prouver la valeur scientifique de la théorie de la manipulation mentale. La stratégie de ces auteurs consiste à montrer que les effets d'une relation d'emprise, fondée sur la manipulation mentale ou des techniques de mise sous influence, entraînent une addiction qui se traduirait par « une rupture de la communication avec soi-même par laquelle la parole ne peut plus s'alimenter à l'inconscient »<sup>38</sup>. De ce point de vue, la dépendance expliquerait la soumission complète de l'adepte, et l'addiction le conduirait à se concevoir comme un instrument destiné à exécuter les volontés d'autrui<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Véronique Champion-Vincent, *La société parano*, Paris, Payot, 2005, p. 115.

<sup>35</sup> Cendryne Barruyère, « Mais qui manipule qui? », dans : *Actualité des religions*, 5 (2001), p. 31.

<sup>36</sup> Voir : Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, Paris, Payot, 1996, pp. 131-149.

<sup>37</sup> Max Boudier, *Comprendre l'action des sectes. Ré-agir aux sectes*, Paris, Édition Chronique sociale, 1999, p. 141.

<sup>38</sup> Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, p. 143.

<sup>39</sup> Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, p. 146.

#### 0.1.4- Introduction de la nosographie de l'addiction dans le champ d'études du sectaire

Si la notion d'addiction n'a pas permis de prouver la valeur scientifique du concept de manipulation mentale, cette notion a cependant fourni un nouvel élan dans la recherche d'une explication aux comportements sectaires. En effet, suite aux travaux de Jean-Marie Abgrall et de Max Boudier, des chercheurs, dont Léo Booth<sup>40</sup>, Bernard Chouvier<sup>41</sup>, Jean-Yves Roy<sup>42</sup>, Stephen Arterburn et Jack Felton<sup>43</sup>, ont introduit la notion d'addiction. En la distinguant de celle de manipulation mentale, ils voulaient proposer une voie d'analyse différente permettant de sortir de l'impasse laissée ouverte par la problématique sectaire analysée en terme de manipulation mentale. Ils ont ainsi sévèrement critiqué les théories de manipulation mentale, en montrant notamment que réduire les adeptes à un rôle de victime asservie par leur gourou ne leur donne pas les moyens d'assumer leurs responsabilités face à leurs parcours. C'est-à-dire qu'en proposant une analogie entre le sectaire et la toxicomanie<sup>44</sup>, les théories de l'addiction religieuse introduisent un nouveau sens au vécu sectaire : elles postulent que l'adhésion à un groupe rejoindrait les pathologies de l'excès, dont l'alcoolisme, la toxicomanie, le jeu compulsif et les dépendances sexuelles.

Ce faisant, du point de vue de l'addiction, l'adhésion sectaire est comprise comme un acte libre et volontaire d'un point de vue social, mais prédisposé d'un point de vue psychique. C'est-à-dire que la participation active à une secte induirait une dépendance au gourou ou au groupe, dépendance qui expliquerait que des personnes restent dans un groupe même si leur intégrité physique et psychique, voire leur vie même, se trouvent menacées par les pratiques

---

<sup>40</sup> Voir : Léo Booth & John Bradshaw, *When God Becomes a Drug : Breaking the Chains of Religious Addiction and Abuse*, New-York, J.P.Tarcher, 1999, 275 p.

<sup>41</sup> Voir : Bernard Chouvier, « Les avatars de l'idéal », dans: Martine Cohen & Françoise Champion, *Sectes et démocratie*, Martine Cohen et Françoise Champion (dir.), Paris, Seuil, 1999, pp. 224-229.

<sup>42</sup> Voir : Jean-Yves Roy, *Le syndrome du Berger*, Québec, Boréal, 1996, 276 p.

<sup>43</sup> Voir : Stephen Arterburn & Jack Felton, *Toxic Faith. Experiencing Healing from Painful Spiritual Abuse*, Nashville, Éditions Thomas Nelson, 1991, 314 p.

<sup>44</sup> Le procédé analogique à partir duquel se construit la notion d'addiction religieuse a été souligné par le psychiatre Jean-Louis Pedinielli selon lequel il est nécessaire de faire davantage d'études historiques et épistémologiques avant d'introduire de façon scientifique la notion d'addiction dans le champ du religieux. Voir : Jean-Louis Pedinielli, « Sectes et addiction », présentation faite au colloque : *Manipulations mentales*, CESNUR, 25 avril 1997.

du groupe. Cette explication débouche sur un curieux paradoxe. En insistant pour dire que l'adhésion sectaire relève d'une démarche libre et volontaire de l'adepte, les auteurs postulent que la secte répond à un véritable désir de réclusion et d'idéalité de la part de l'adepte. Ainsi, selon Bernard Chouvrier : « L'impétrant se place en position de dépendance relative, voire de dépendance absolue, il se laisse littéralement investir par la secte, conformément à son besoin manifeste »<sup>45</sup>. Suivant cette explication, les adeptes ne sont plus des victimes des sectes dangereuses, elles deviennent victimes de leurs propres besoins et désirs, et sont alors considérées pleinement et entièrement responsables de leur vécu dans un groupe sectaire.

Une telle affirmation est problématique, car, pour expliquer pourquoi certaines personnes seraient plus sujettes que d'autres à développer une dépendance, elle postule qu'une nécessité interne d'ordre psychologique pousserait certains croyants à développer une addiction. Par exemple, selon Jean-Yves Roy et Léo Booth, le vécu sectaire répond à des besoins découlant d'une souffrance passée. En induisant des sensations de « *high* religieux », les sectes permettraient aux adeptes de vivre avec cette souffrance. Mais en contrepartie, elles auraient pour effet d'entraîner les personnes dans une recherche d'état altéré de conscience<sup>46</sup> produisant une dépendance aux plaisirs tirés de comportements compulsifs. Certains auteurs, comme Bernard Chouvrier, vont jusqu'à postuler que l'objet sectaire préexisterait dans la psyché d'un adepte, avant même la rencontre d'une personne avec un groupe<sup>47</sup>. Dans cette perspective, la secte est présentée comme un point d'appel à une « matrice inconsciente », qui expliquerait le rapport d'objet total qui s'établit entre un adepte et son groupe.

Pour étayer la pertinence d'une théorie de la dépendance religieuse, certains chercheurs privilégient l'intégration de différents modèles de l'addiction<sup>48</sup>. Jean-Marie Abgrall, par

---

<sup>45</sup> Bernard Chouvrier, « Les avatars de l'idéal », p. 226.

<sup>46</sup> Jean-Yves Roy, *Le syndrome du Berger*, p. 166.

<sup>47</sup> Bernard Chouvrier, « Les avatars de l'idéal », p. 227.

<sup>48</sup> Il importe de considérer que la nosographie de l'addiction fait l'objet de plusieurs discussions dans le champ de la toxicomanie. Ainsi, l'addiction peut être comprise dans un modèle biophysique de la dépendance. Voir : George F. Koob & Michel LeMoal, « Drug Abuse : Hedonic Homeostatic Dysregulation », *Science*, 278/3 (1997), pp. 52-58. Elle peut aussi être comprise comme une sensation servant le contrôle des états



exemple, émet l'hypothèse qu'un bas niveau d'éveil cortical, génétiquement influencé et supporté par des systèmes cérébraux de récompenses sous l'influence modulatrice de neuromédiateurs cérébraux, pourrait être en cause dans le trouble addictif. Pour sa part, Jean-Yves Roy est d'avis que, dans les cas de dépendance sectaires, le cerveau produirait des doses plus élevées d'endorphines et de « substance P », de sorte qu'au fil du temps, ce surcroît deviendrait nécessaire pour qu'une personne satisfasse ses besoins. Cette multiplication des théories de l'addiction, qui vient se surajouter aux sens du sectaire, soulève des problèmes épistémologiques. Comme le démontre Jean-Louis Pardinielli, en élargissant la nosographie psychiatrique de l'addiction à des phénomènes sociaux, comme le jeu pathologique, la sexualité déviante, les achats compulsifs et le religieux, sur leur seule base analogique, les chercheurs ne se contentent pas de comparer la toxicomanie et l'adhésion sectaire. Ils produisent aussi une « analogie de surface », dont l'effet dilue autant le sens du concept d'addiction que le sens du sectaire<sup>49</sup>.

Ce procédé analogique a également des conséquences directes pour les personnes, en leur enlevant une part de responsabilité, et en ne laissant plus aucune place aux capacités de changement inhérentes à l'être humain<sup>50</sup>. Nos travaux de maîtrise montrent qu'une interprétation du sectaire en termes d'addiction a pour effet d'inscrire une maladie du croire à même les corps vivants<sup>51</sup>. Dès lors que le corps devient le lieu où la maladie croyante est localisée, le discours des spécialistes ne vise plus le sujet. Il touche un espace pathologique dont les lacunes, les défaillances et les distances apparaissent comme des signes négatifs signifiant qu'une maladie s'est emparée d'une personne pour la détruire et la conduire vers la mort. Le sujet ne parle pas. Il laisse des signes et des symptômes parler de lui à un autre qui a

---

psychologiques. Voir : Éric Loonis, Michael Apter & Henri Sztulman, « Addiction as a Function of Action System Properties », *Addictive Behaviour's*, 25/3 (2000), pp. 477-481. Elle peut également être comprise comme une modélisation d'additivité générale. Voir : Amnon Suissa, « Effets sociaux négatifs du concept de maladie appliqué aux toxicomanies », *Nervures*, 10 (1993), pp. 65-72.

<sup>49</sup> Jean-Louis Pardinielli, « Sectes et addiction ».

<sup>50</sup> Jean-Louis Pardinielli, « Sectes et addiction ».

<sup>51</sup> Marie-Eve Garand, *Analyse des concepts de dépendance et d'addiction. Comment passer d'une recherche de signification à une logique du signifiant?*

le pouvoir de déterminer la gravité de sa maladie. L'aspect métaphorique d'une théorie de l'addiction peut s'avérer pertinent pour orienter une trajectoire d'accompagnement voulant responsabiliser les personnes. Mais ce faisant, la dimension pathologique inhérente à cette notion n'a-t-elle pas pour effet d'étiqueter ces personnes comme malades, et de minimiser l'importance du désir ? Est-il inconcevable de penser que tous les adeptes de sectes ne sont pas nécessairement des gens malades et que d'autres processus psychiques, comme l'identification, puissent jouer dans certaines expériences sectaires ?

### **0.1.5- Retour à une théorie de la manipulation mentale**

Devant les difficultés d'une théorie de l'addiction religieuse, les notions de manipulation mentale font un retour en force. Une des raisons qui explique ce retour se trouve dans la violence de la conceptualisation selon laquelle une sorte de prédisposition interne pousserait certaines personnes à devenir maladivement croyantes. Selon Tobie Nathan et Jean-Luc Swertvaegher, cette perspective a pour effet négatif de rendre inutile l'étude des fonctionnements des groupes, de disqualifier par avance l'interprétation propre des sujets, et de déresponsabiliser les personnes en cause dans le sectaire. Pour cette raison, des chercheurs estiment qu'il importe de garder une conceptualisation où la rencontre avec un groupe est comprise comme étant la cause du mécanisme de transformation de la personne : « Dans une telle perspective, nous postulons qu'il est techniquement intéressant de penser que c'est le hasard de la rencontre qui décide de la destinée sectaire »<sup>52</sup>.

De même, pour préserver les adeptes d'un nouveau jugement de valeur sur leurs états mentaux, certains organismes, dont : The Freedom of Mind Center<sup>53</sup>, The Rick A Ross Institute<sup>54</sup> Escape<sup>55</sup>, The American Family Foundation<sup>56</sup> et le Wellspring Center<sup>57</sup>, prennent

---

<sup>52</sup> Tobie Nathan & Jean-Luc Swertvaegher, *Sortir d'une secte*, Paris, Seuil, 2003, p. 88.

<sup>53</sup> Voir le site : *Freedom of Mind Center* : <http://www.freedomofmind.com> (21/12/2009).

<sup>54</sup> Voir le site : *The Rick A Ross Institute* : <http://www.rickross.com/brainwashing.html> (21/12/2009).

<sup>55</sup> Voir le site : *Escape* : <http://www.escapeint.org> (21/12/2009).

<sup>56</sup> Voir le site : *The American Family Fondation* : <http://www.icsahome.com> (21/12/2009).

<sup>57</sup> Voir le site : *Centre Wellspring* : <http://www.wellspringcentre.org.au> (21/12/2009).

leurs distances d'avec les notions d'addiction. Ils retournent aux notions de manipulation mentale pour offrir aux familles des adeptes des services d'interventions<sup>58</sup> et des sessions dites « d'exit counseling » pour les aider à faire sortir des adeptes des sectes. Au Québec, l'organisme Info-Secte, qui a été associé à la lutte anti-secte au début des années 1980, tente encore de se défaire de l'image négative due à sa proximité avec les techniques de déprogrammation<sup>59</sup>. De ce fait, l'organisme semble ambivalent sur la question de la manipulation mentale : alors qu'il affirme ne plus faire « d'exit counseling » et prétend que les notions de manipulation mentale sont insuffisantes pour rendre compte de la dynamique d'un groupe, il propose certaines sources documentaires qui présentent la théorie de la manipulation mentale comme une approche valide<sup>60</sup> et d'autres qui suggèrent de recourir à l'exit counseling<sup>61</sup> pour aider un proche soumis à l'emprise d'un groupe sectaire.

En plus de ces organismes, qui offrent chacun de nombreuses publications, s'ajoutent les travaux de certains chercheurs américains et canadiens, dont Philippe Zimbardos<sup>62</sup>, Benjamin Zablocki<sup>63</sup> et Stephen Kent<sup>64</sup>, qui proposent chacun de dépoussiérer les théories de

---

<sup>58</sup> L'intervention est une démarche distincte de « l'exit counseling ». Selon ce modèle développé par Steve Hassan, une approche strictement informative ou strictement religieuse implique une part de suggestion qu'il faut éviter à tout prix dans un acte d'intervention. Pour éviter la suggestion, la méthode d'intervention renvoie la gestion du choix d'objet du sujet à la charge du Dieu Amour, seul à savoir ce qui est bon pour l'adepte et sa famille. Le rôle du conseiller se résumerait à faire grandir l'adepte et les membres de sa famille, en favorisant la communication et en aidant les personnes à distinguer entre ce qui relève des sévices subis par la « morsure sectaire » et la quête spirituelle. Après avoir pris soin de faire connaître à l'adepte ses propres croyances, le conseiller peut l'amener à reconnaître qu'il a été sous l'influence et le contrôle du groupe et des mécanismes hypnotiques qui ont induit un conditionnement régulant la vie de ce groupe, pour l'aider ensuite à s'en défaire. Steve Hassan, *Releasing The Bounds Empowering People to Think Themselves*, Danbury, Aitan Publishing Company, 2000, p. 84.

<sup>59</sup> Mike Kropveld, « An Example of Controversy: Creating a Model for Reconciliation », *Cultic Studies Review*, 2/2 (2003), pp. 17-24.

<sup>60</sup> Mike Kropvel & Marie-Andrée Pelland, *Le phénomène des Sectes. L'étude du fonctionnement des groupes*, publication internet : <http://infosect.freeshell.org/infocult/phenomene/index.html> (22/12/2009).

<sup>61</sup> Info-Secte, *Suggestion pour les familles ayant un membre impliqué dans un groupe*, <http://infosect.freeshell.org/infocult/ic-f5b.html> (21/12/2009).

<sup>62</sup> Phillippe Zimbardos, « What Messages are Behind Today's Cults? », *American Psychological Association Monitor*, May 1997, p. 14.

<sup>63</sup> Benjamin Zablocki, « The Blacklisting of a Concept: The Strange History of the Brainwashing Conjecture in the Sociology of Religion », *Nova Religion*, 1/1 (1997), pp. 96-121.

manipulation mentale afin de mieux définir le rapport d'influence hypnotique qui serait à l'œuvre dans les sectes. Cette attention portée aux notions de manipulation mentale suffit pour montrer que, loin d'être clos, les débats sur le conditionnement font leur retour dans le secteur de l'intervention auprès des personnes en cause dans le sectaire. Ce revirement n'est pas sans soulever des interrogations importantes concernant à la fois le champ de la science et celui de la pratique d'écoute. En effet, l'hypothèse selon laquelle les notions de manipulation mentale, malgré leurs manques de rigueurs scientifiques, permettraient de les aider creuse un fossé entre les exigences scientifiques et la réalité de la pratique, qui n'est pas à prendre à la légère. Car, en corollaire à cette prémisse, n'y a-t-il pas précisément l'idée que la rigueur scientifique s'oppose à une prise en compte du dire des personnes sur leur vécu ? Par quel procédé les règles scientifiques en arriveraient-elles à prendre le dessus sur l'expérience clinique, au point d'exclure le sujet du savoir qu'elles produisent ?

Les organismes et les chercheurs qui réfèrent à la manipulation mentale affirment que cette notion est fondamentale, car elle serait la seule qui permettrait de se préoccuper réellement de ces personnes. Or, si les notions de manipulation mentale permettent de prendre au sérieux les accusations des anciens adeptes, selon lesquelles leur secte a exercé sur eux une emprise réelle, elles sont aussi porteuses d'une conception de l'intervention et de l'écoute pour le moins inquiétante. Ceux qui utilisent les techniques d'exit counseling, de déprogrammation et d'intervention n'hésitent pas à tendre des embuscades aux personnes à la demande d'un de leurs proches<sup>65</sup>. Cette perspective soulève des enjeux éthiques importants : existe-t-il une différence entre la « tromperie sectaire », que certains nomment manipulation mentale, et le mensonge à l'œuvre dans l'offre thérapeutique d'exit counseling ?

---

<sup>64</sup>Stephen A. Kent, « Brainwashing Programs in the Family/Children of God and Scientology », in: Benjamin Zablocki & Thomas Robbins (dir.), *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, pp. 349-378.

<sup>65</sup> Pour une discussion sur les enjeux éthiques soulevés par les thérapies d'exit counseling et d'intervention, voir : William M. Alnor & Ronald Enroth, « Ethical Problems in Exit Counseling », *Christian Research Journal*, 14/3 (1992), pp. 14-19.

### **0.1.6- Enjeux soulevés par la littérature clinique portant sur l'accompagnement des personnes en cause dans le sectaire**

Le bref parcours de la littérature existante sur le sujet de l'intervention auprès des personnes en cause dans le sectaire a son intérêt. Il montre que la recherche d'explications au vécu sectaire entraîne un nombre imposant de discussions sur la validité scientifique des significations du sectaire introduites par les notions cliniques comme celles de la manipulation mentale et de l'addiction. Ces discussions ne sont pas sans conséquence pour les personnes en cause dans le sectaire. En effet, chacune des conceptualisations introduites pour donner un sens au sectaire fait l'objet de discussions multidisciplinaires, impliquant des chercheurs issus d'horizons de recherches aussi différents que la sociologie, l'anthropologie, les sciences des religions, le droit, la criminologie, la psychologie, la psychanalyse et la psychiatrie.

Or, loin de clarifier les concepts et leurs apports quant aux balises qu'ils sous-tendent, les débats actuels ont tendance à faire céder les significations du sectaire sous le poids d'une méta-méthodologie qui cherche à concilier des règles, des postulats et des présupposés qui ne sont pourtant pas réductibles les uns aux autres. Aussi, en élargissant les critères de rigueur scientifique à des notions transdisciplinaires générales, la cohérence ne s'articule plus selon une logique particulière, mais selon la loi du plus grand nombre possible. Et un des critères privilégiés pour mesurer la validité scientifique des conceptualisations consiste à les évaluer selon des critères d'objectivités et de généralisation. Autrement dit, si une cause et une signification déterminées selon une méthode d'analyse objective peuvent s'appliquer au plus grand nombre de personnes possible, cette conceptualisation sera considérée scientifique. Pour satisfaire à cette exigence, de plus en plus de chercheurs réfèrent à des témoignages d'adeptes pour étayer la validité de leurs conceptualisations et de leurs analyses. Dans un tel contexte, il n'est pas rare de voir un même témoignage analysé et interprété à la fois en termes de manipulation mentale et d'addiction par des auteurs différents. Quel est alors l'effet de la démultiplication des sens qui en découle ? Qu'advient-il, dans chacune des analyses, des éléments du dire d'une personne, quand ils ne correspondent pas aux éléments déjà mis en cause dans le sectaire ? Lorsque la possibilité même de rendre compte de la pertinence d'une

interprétation devient conditionnée par une recherche de généralisation, est-il encore possible d'entendre autre chose que des éléments déjà connus dans le dit des personnes ?

Notre parcours sommaire du développement du service d'écoute au CINR et des savoirs cliniques produits par des analyses et des relectures faites par des experts est révélateur de la difficulté qu'il y a à élaborer un savoir général à partir d'une expérience d'écoute singulière. Cette difficulté est amplifiée par la polémique que suscite le sujet des sectes en lui-même. Mais le climat de controverse ne doit pas nous épargner la tâche de considérer les enjeux éthiques et méthodologiques qui émergent du savoir issu du lieu de l'accompagnement des personnes. Il ne doit pas non plus nous empêcher d'oser remettre en question le fondement des cadres interprétatifs mis de l'avant pour accompagner des personnes fragilisées à la suite d'une expérience sectaire.

Pour notre part, deux aspects de la problématique liée à l'écoute des personnes retiennent plus particulièrement notre attention. Le premier concerne la démultiplication des repères issus de la recherche sur le sectaire et des services d'accompagnement des organismes communautaires. Cette dynamique permet de mesurer la difficulté de cerner la dimension spirituelle en contexte d'accompagnement, et le danger qu'il y a à donner un sens général à chacune des expériences sectaires, nécessairement particulière. Le second découle du premier. Comment construire des repères généraux sans orienter d'emblée une signification du sectaire qui serait plaquée de manière parfois abrupte sur le dire des personnes à propos de leur parcours ?

Puisque ces deux aspects de la problématique tournent chacun autour de la difficulté qu'il y a à donner un sens général à une expérience sectaire, il y a lieu de se demander si le développement d'une éthique du sujet parlant pourrait permettre de situer une trajectoire d'accompagnement différente. Autrement dit, en s'intéressant à la responsabilité subjective des personnes face à leur désir, serait-il possible d'ouvrir un espace de recherche où le dire des personnes serait compris comme une dimension particulière du sujet ?

## **0.2- Orientation précise de recherche**

Bien que notre recherche soit concentrée sur les sources issues de la littérature sur les sectes, elle ne constitue pas une étude du sectaire proprement dite. Notre objectif est de fournir un éclairage nouveau sur la manière dont les principales recherches sur le sujet orientent l'écoute d'une expérience de croyance vécue dans une dynamique dite sectaire, afin d'offrir une alternative à une écoute orientée exclusivement sur le versant du sens.

Pour ouvrir un espace de recherche où le dire des personnes peut être considéré comme une dimension particulière du sujet parlant et désirant, nous proposons de nous appuyer sur le corpus conceptuel lacanien, qui implique la logique du signifiant, afin d'analyser et de comprendre la dimension du croire propre au vécu sectaire. Si notre recherche s'inspire de la psychanalyse lacanienne, elle ne se situe pas pour autant dans le champ de la psychanalyse, mais bien dans le champ des sciences des religions. Ainsi, notre perspective ne consiste pas à réaliser une lecture des témoignages ayant vécu une expérience sectaire à partir d'une logique analytique qui viserait à mettre au jour les significations inconscientes de l'adhésion sectaire. Une telle approche, bien que pertinente, nous conduirait nécessairement à en rester au niveau du sens et à proposer une signification à un ou des témoignages.

La présente thèse se situe ailleurs : elle se penche directement sur la problématique du sens et de la signification du sectaire. L'orientation de notre travail s'appuie sur la logique du signifiant, qui prend en compte le désir des personnes. Elle se veut une alternative à une simple recherche de signification du sectaire, qui nous paraît réductrice. En nous concentrant sur la dimension signifiante du dire des personnes, nous postulons qu'il devient possible d'ouvrir un espace de recherche englobant la dimension du croire dans l'écoute du dire des personnes. Pour admettre la dimension du croire dans cet espace de recherche, nous proposons d'analyser la littérature entourant la problématique de l'accompagnement des personnes en cause dans le sectaire sous trois angles : 1) en analysant de près la manière dont les discours actuels sur les sectes intègre ou non la dimension du croire ; 2) en dégagant les enjeux éthiques et méthodologiques émergeant du traitement de la dimension du croire dans la littérature existante ; 3) en proposant une relecture d'un témoignage issu d'une entrevue

que nous avons réalisée avec un ancien membre de groupe selon une logique signifiante qui, précisément, admet la dimension du croire.

### **0.2.1- Actualité de la recherche**

Contribuer à la recherche de manière à ouvrir une voie qui admettant la dimension du croire de ces personnes en cause dans le sectaire, nous apparaît une avenue de recherche pertinente à plusieurs égards. D'une part, parce que les études récentes dans le domaine du sectaire, tout en mettant de l'avant des repères cliniques intéressants pour intervenir auprès des personnes, tendent à exclure la dimension particulière du croire dans leur articulation. Pour cette raison, et aussi parce que les débats sur les différentes significations du sectaire issues de la recherche clinique ne sont pas sans soulever de vives polémiques en ce qui a trait à une pathologisation du sectaire, il nous apparaît pertinent de porter une attention particulière aux fondements conceptuels mis en jeu dans la littérature sur les sectes. Enfin, soulignons que notre travail de recherche aura un impact considérable sur la pratique d'écoute du CINR et dans la manière de rendre compte d'une pratique d'écoute en œuvre depuis quelques années.

### **0.2.2- Question de recherche et hypothèses de travail**

La question de recherche au cœur de la présente thèse est la suivante : tout en tenant compte de la logique du signifiant dans l'acte d'écoute, est-il possible d'ouvrir un espace d'analyse qui admet la dimension du désir et la dynamique du croire ?

Cette question de recherche découle de l'exploration des principales sources de documentation existantes sur la problématique sectaire, et plus particulièrement sur les études cliniques intéressées à la question de l'accompagnement des personnes en cause dans le sectaire. Elle nous conduit à remettre en question les fondements conceptuels propres à l'étude du sectaire, et à questionner la place de la parole dans leur accompagnement. Nous



formulons en ce sens trois hypothèses de recherche ayant chacune un statut heuristique<sup>66</sup> pour la réflexion que nous élaborerons dans la présente thèse.

- 1.) La première hypothèse est qu'en privilégiant la notion de dangerosité comme point pivot de l'analyse du sectaire, les limites structurelles des principaux concepts utilisés dans l'étude du sectaire mènent à une exclusion de la dynamique du croire et de sa dimension particulière.
- 2.) La deuxième hypothèse est que ne pas écarter la dimension du croire ouvre un espace de recherche pouvant être saisi à travers une intelligibilité discursive sensible au statut particulier de l'énonciation et du jeu signifiant propre à la parole humaine. Les concepts psychanalytiques de désir, de jouissance et de sujet, articulés dans une logique du sujet à croire sur parole peuvent contribuer à développer une perspective d'écoute clinique de ces personnes propre à la logique du champ des sciences des religions.
- 3.) Ceci qui nous conduit à une troisième hypothèse : pratiquer une écoute selon une approche discursive d'un sujet à croire sur parole, offre une alternative à la compréhension du sectaire élaborée à partir du concept de dangerosité. En effet, construire une approche discursive à partir d'entrevues de recherche, de verbatim d'entrevues, et sur l'analyse du témoignage de ces personnes, pourrait permettre le développement d'une éthique du sujet parlant qui prend en considération la dimension du croire, précisément parce que cette approche met en jeu le désir.

### **0.3- La démarche réflexive et méthodologique**

Notre réflexion reposera sur les trois principales hypothèses de travail que nous venons d'énoncer et s'articulera autour du développement d'une approche méthodologique discursive qui repose sur une logique du signifiant. La pertinence d'une telle approche repose sur le

---

<sup>66</sup> Par la notion d'hypothèse de recherche heuristique, nous désignons une hypothèse servant « d'idée directrice à la recherche ». Voir : Noella Baraquin & al., « Heuristique », dans : *Dictionnaire de philosophie*, 3<sup>ème</sup> édition, Paris, Armand Collin, 2005, p. 163.

statut particulier du croire, compris dans la présente thèse comme un acte de sujet perceptible dans l'énonciation du sujet qui le supporte.

### **0.3.1- Présentation de la première partie de la thèse : les abords du sectaire. Enjeux méthodologiques et éthiques**

L'objectif de notre thèse est d'ouvrir un espace de recherche qui postule un sujet parlant à écouter et qui admet la dimension du croire. Pour cette raison, avant même de présenter les éléments constitutifs d'une écoute orientée par une éthique du sujet parlant qui tient compte du rapport au croire, nous porterons une attention particulière au contexte de recherche actuel, dégagerons les principaux enjeux éthiques et méthodologiques de la réception de leur témoignage, et étudierons les principaux présupposés de recherches qui influencent l'étude des témoignages. Plus précisément, cette première partie analysera les principales sources littéraires portant sur le sujet des sectes, de manière à mieux comprendre les raisons et les enjeux propres à l'exacerbation des débats entourant le sujet de la dangerosité sectaire. À cette étape de notre réflexion, notre objectif est le suivant : situer des enjeux éthiques et méthodologiques émergeant du contexte polémique des débats entourant le sectaire, et étudier leurs interrelations avec des discussions en rapport avec la réception des témoignages d'anciens adeptes.

Ce premier temps de réflexion se placera en amont de la problématique spécifique de l'écoute des témoignages de ces personnes. La démarche d'analyse socioculturelle qui la précède permettra de montrer la pertinence d'une approche qui prend en compte le désir des personnes en cause dans le sectaire. Notre approche méthodologique consistera à réaliser une analyse du discours socioculturel sur les sectes sur le versant du signifié. Autrement dit, à cette étape de notre réflexion, notre étude ne cherchera pas à réaliser une lecture psychanalytique du fait sectaire, ni à mettre au jour la signification du désir inconscient des chercheurs. Cette analyse sur le versant du signifié, nous conduira à porter attention à la manière dont on traite du fait sectaire, aux différents concepts utilisés et à leur élaboration, aux déplacements, aux condensations, aux discontinuités et aux renvois incessants d'un terme à un autre en vue de dégager une convergence discursive.

Pour mener à bien cette étape, la première partie de notre thèse se déploiera en trois chapitres. Le premier montrera comment les définitions du terme sectes contribuent à l'éclosion d'un discours polémique et controversé, qui rend difficile la réception des témoignages. Inclure le contexte spécifique dans lequel s'insère notre thèse permettra de mieux comprendre le contexte général où s'effectue la réception du dire des personnes ainsi que les retombées possibles que peut avoir le développement d'une éthique du sujet parlant. Le second chapitre décrira les effets de l'omniprésence du concept de dangerosité sur lequel reposent à la fois la description et l'interprétation du sectaire en modernité. Cet ajout permettra de mieux cerner les enjeux entourant l'écriture des rapports entre croire et religion, sans écarter ce qui échappe à l'une et l'autre des catégories, soit le Nouvel Âge. Le troisième chapitre se penchera de manière plus particulière sur les rapports entre sectes, religions et spiritualités, de manière à explorer plus attentivement comment se configurent les rapports entre croire et guérir en modernité.

### **0.3.2- Présentation de la deuxième partie. Le croire en questions : passage du collectif au singulier**

La seconde partie de notre thèse portera sur la dimension du croire et elle servira de pivot entre une considération culturelle de la problématique sectaire et le versant plus spécifique de l'écoute d'une expérience sectaire. Entre les deux parties, le quatrième chapitre servira de lieu de transition. Pour cette deuxième étape de notre parcours réflexif, nous partirons des questionnements éthiques et méthodologiques repérés pour en dégager une interprétation de l'expérience sectaire comme une expérience du croire. Cette inscription du sectaire dans le registre du croire nous conduira à situer les catégories de sectes, de religions et de spiritualité comme des mouvements du croire. Ils seront analysés et compris comme tels. Nous postulons qu'en qualifiant le sectaire comme une expérience du croire, il devient possible d'ouvrir une perspective éthique peu ou pas explorée dans la littérature actuelle sur les sectes : soit la considération du registre de l'énonciation comme dimension constitutive du croire.

Cette démarche prend soin de distinguer entre les croyances, comme dimension appartenant au registre de l'énoncé, et le croire, comme acte de sujet perceptible dans le

registre de l'énonciation. Pour cette raison, elle apparaît comme un lieu privilégié pour interroger les cadres et les modalités d'une expérience sectaire, notamment en ce qui a trait à la définition des concepts, au choix des approches et à l'élaboration des méthodes. En effet, le registre de l'énonciation a été identifié par Jacques Lacan comme la dimension discursive qui intéresse le sujet. À la différence d'un énoncé, susceptible de recevoir des significations très différentes, voire opposées, l'énonciation met en jeu l'articulation signifiante des mots entre eux, les coupures introduites dans la langue, les ponctuations, les points de défaillances, les lapsus et les mots d'esprit, que le sujet essaie de masquer aussitôt qu'il le peut en cherchant à maintenir une apparence de continuité. En suivant cette orientation, il apparaît que l'attention à la « dit-mention » du croire, perceptible à même l'énonciation des personnes, révèle la fragilité du sujet qui la supporte. Cette attention pourrait-elle permettre d'orienter l'écoute des personnes en cause dans le sectaire dans une logique différente ? Cette logique pourrait-elle empêcher de prétendre que l'imaginaire d'un dire puisse énoncer adéquatement le vrai sur le vrai, tout en débouchant vers une éthique du sujet parlant ?

### **0.3.3- Présentation de la seconde partie : perspectives d'écoutes. L'enjeu soulevé par l'analyse d'un témoignage**

À ce stade, nous aurons dégagé les enjeux éthiques et méthodologiques et les principales caractéristiques épistémologiques suscitées par le développement d'une compréhension du vécu sectaire comme une expérience qui met en jeu le rapport au croire des personnes. Dans la seconde partie, nous proposerons, comme troisième étape de notre parcours réflexif, de porter une attention spécifique à la manière dont le registre de l'énonciation mène à une éthique structurée par le désir des personnes. Nous postulons que cette pratique d'écoute, explicitée et sollicitée par une dynamique du croire qui tient compte de la parole dans une logique signifiante, met en jeu la dimension du désir. Cela nous conduira à mettre en relief les éléments épistémologiques, méthodologiques et éthiques déterminants d'une pratique d'écoute tournée vers la prise en charge du rapport au croire des personnes.

Trois chapitres structureront la deuxième partie de cette thèse. Le cinquième chapitre s'intéressera plus particulièrement aux défis méthodologiques et épistémologiques d'une

démarche discursive s'inspirant d'une approche analytique. Afin de situer les difficultés et les limites d'une approche discursive, nous étudierons la manière dont certaines recherches, issues du domaine des sciences humaines, réfèrent à des concepts analytiques offrant une stratégie d'écoute moins contraignante que celle permise par les méthodes de recherches qualitatives traditionnelles. Pour illustrer les enjeux propres à une orientation qui veut passer d'une recherche de signification à une logique du signifiant, nous analyserons de près les difficultés que peut occasionner une situation d'écoute réalisée selon cette orientation. Ce parcours nous conduira à identifier les principaux écueils d'une pratique d'écoute qui intègre la dit-mention du désir des personnes dans un contexte de recherche régie par des règles et des normes propres à la science et qui tendent à exclure de leurs structures la dimension du sujet parlant.

Le sixième chapitre proposera une ressaisie de l'herméneutique des principaux jalons méthodologiques et éthiques élaborés à travers une relecture d'un verbatim d'entrevue réalisée avec un ancien adepte. Ce chapitre n'est pas construit comme une vignette clinique permettant d'illustrer un sens du sectaire, un cadre d'analyse ou une démarche d'écoute. Il se veut davantage un espace d'interprétation discursif permettant de réfléchir aux enjeux liés à la transmission de l'interprétation d'un témoignage dans une logique discursive.

Un septième chapitre nous amènera à déployer des jalons éthiques et méthodologiques s'ancrant dans la question de recherche centrale à la présente thèse, à savoir la possibilité qu'il y a d'ouvrir un espace de recherche signifiant qui admet l'énonciation du croire dans son articulation. Cette étape de recherche permettra d'examiner les contributions possibles d'une perspective discursive dans la réflexion sur l'accompagnement des personnes en cause dans le sectaire. Ce retour de la théorie vers la pratique aura des incidences dont nous rendrons compte au plan éthique et épistémologique.

Au plan éthique, le passage à l'herméneutique du désir et à l'interprétation de la dimension du croire orientera un certain nombre de déplacements au sein des questionnements portés par les membres du CINR. L'incidence des enjeux éthiques et méthodologiques issus d'une analyse discursive de la dimension propre à l'accompagnement du dire des personnes seront analysées dans la globalité des aspects propres au champ de

l'écoute, mais aussi dans l'inscription plus large de la communauté. Cela implique de considérer que des postures d'écoute, telles que la neutralité bienveillante et l'empathie, seront questionnées et réévaluées sous l'angle d'une perspective sensible à la dimension du désir.

Au plan épistémologique, les incidences se déclinèrent en terme de conditions structurantes et de limites structurelles de ce que peut réaliser un service d'écoute comme celui du CINR, orienté vers une écoute du croire. À cette fin, l'examen des enjeux liés au fait de rendre compte d'une pratique d'écoute dans un espace de recherche scientifique conduira à remettre en question l'épistémologie propre à un organisme d'aide. Un certain nombre de déplacements concernant la délimitation de l'écoute du croire au sein d'un organisme, de l'acte d'écoute en lui-même et des conditions de l'écoute, seront dégagés de notre parcours, alors que la pratique d'écoute sera analysée à partir de l'éthique sous-jacente à une prise en compte de la dimension du désir et de la dynamique du croire. La visée d'un service d'aide sera donc analysée en fonction de l'ouverture d'un espace de liberté et de créativité qui laisse place à un effet de sujet.

#### **0.4- Stratégies méthodologiques et éthique de la recherche**

Sur la base de l'hypothèse selon laquelle le croire est une dimension relevant de l'énonciation, nous proposons de développer une approche méthodologique intégrant l'acte du croire comme dimension perceptible dans l'énonciation signifiante de celui ou celle qui prend le risque de témoigner de son parcours. De plus, parce que le croire est perceptible à même l'énonciation des personnes, nous postulons qu'il met en jeu le désir inconscient, désir dont il importe de tenir compte dans un acte d'écoute. Cette hypothèse nous conduit à construire une méthodologie discursive qui s'appuie essentiellement sur trois concepts cliniques issus de la psychanalyse lacanienne : le désir, le sujet et le signifiant. Chacun de ces concepts sera articulé dans la logique qui lui est propre, soit la logique de l'inconscient.

Bien entendu, notre thèse ne vise pas à plaquer un corpus lacanien sur la littérature déjà existante, ni à réaliser une analyse du désir des auteurs qui ont écrit sur la problématique sectaire. Notre approche s'inspire de la psychanalyse dans le seul but d'orienter une écoute

différente des personnes concernées par le sectaire : elle ne propose en aucun cas de développer une cure analytique pour les anciens adeptes. D'une part, parce que les conjonctures structurelles des conditions de réalisation de l'écoute dans un organisme comme le CINR ne permettent pas le développement de cures analytiques. De l'autre, parce qu'il est loin d'être certain que ce genre d'aide soit désiré par les personnes en cause dans le sectaire lorsqu'elles s'adressent à un organisme comme le CINR.

Pour cette raison, il importe de délimiter la portée de notre approche. Si nous souhaitons développer un espace de recherche et d'écoute attentif au désir des personnes, nous ne proposons pas pour autant d'orienter l'intervention dans une logique interprétative de leur désir. Notre approche cherche plutôt à orienter l'intervention de façon à border l'écoute dans une dynamique qui admet le rapport au croire des personnes. Il s'agit d'être attentif au désir qui passe dans le jeu des signifiants, sans pour autant orienter l'écoute sur la dimension particulière du désir, mais en prenant en charge le rapport au croire. Si l'enjeu de la problématique sectaire porte bien sur la dynamique du croire, il nous apparaît évident que le mouvement interprétatif doit prendre en charge cette dimension. Par conséquent, la thèse cherche à répondre à ces deux questions : que serait une écoute du vécu sectaire qui ouvre un espace permettant à du sujet d'advenir ? La « dit-mention » du croire comme a priori conceptuel de l'écoute, peut-elle permettre d'écouter autrement qu'en imposant un sens extérieur aux personnes ?

#### **0.4.1- Éthique de recherche**

En faisant une relecture des débats entourant les sectes, nous souhaitons établir, dans les discours déjà présents, la pertinence d'inclure la dimension du croire dans l'étude du sectaire. Nous souhaitons également ouvrir un espace de recherche où il serait possible de développer une éthique de l'écoute permettant d'entendre et de lire, à même la parole, un sujet qui nous échappe, un désir inguérissable venu d'ailleurs, une passion ou une altérité unique. Notre recherche, parce qu'elle se situe dans le champ des sciences des religions et qu'elle s'appuie sur la dimension de l'inconscient, implique une condition de recherche particulière qui mène à son tour à une éthique de recherche. En effet, dans une logique de l'inconscient qui laisse place à la dimension du sujet parlant, il n'est pas possible de prétendre

maintenir une distance entre le chercheur et l'objet de sa recherche – ici le témoignage des personnes en cause dans le sectaire – pour fonder une méthodologie purement objective de l'écoute. En continuité avec la perspective du CINR, et en respectant la logique d'une perspective analytique, notre recherche assume l'idée selon laquelle l'écoute d'une expérience de croyance n'est pas neutre. Le chercheur est interpellé, parfois là où il ne s'y attend pas, par le fait que l'écoute de l'autre est un acte de sujet singulier qui concerne son propre désir et son rapport au croire.

Cela implique de considérer que, dans la présente thèse, la subjectivité n'est pas considérée comme un élément que l'on pourrait objectiver ou dont on pourrait prendre conscience dans le but de rendre compte objectivement de l'expérience d'un autre. Sans entrer dans le détail de la théorie lacanienne du sujet parlant, sur laquelle nous reviendrons, mentionnons dès maintenant que la notion de sujet parlant et désirant oriente un déplacement conceptuel dont il importe de comprendre l'importance dès maintenant.

En psychanalyse, le sujet est le sujet de l'inconscient. Ce clivage du sujet, que Lacan articule à partir de la *Spatlung* freudienne, non seulement fournit une perspective différente de la psychologie des profondeurs, mais soutient un savoir. Selon Lacan, le texte de Freud « avait pour but de rétablir la perspective exacte de l'excentricité du sujet par rapport au moi »<sup>67</sup>. De fait, le sujet n'est pas le moi conscient. Cela implique que le sujet n'a pas d'intériorité au sens strict du terme. Il naît de l'expérience du manque, à l'origine du sentiment du moi : « Le désir est la métonymie du manque à être »<sup>68</sup>. C'est donc dire que le manque à être est constitutif de l'aliénation propre du sujet parlant<sup>69</sup>. Suivant cette

---

<sup>67</sup> Jacques Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1977, p. 60.

<sup>68</sup> Jacques Lacan, « La direction de la cure », dans : *Écrits*, 1966, pp. 623 et 640.

<sup>69</sup> Jacques Lacan, « Compte rendu d'enseignement », *Ornicar?* 29, (1984), p. 14.



considération, le sujet de l'inconscient est un sujet divisé par le langage, d'où le terme freudien de *Spaltung*. Il est soumis au langage et ne peut émerger que d'un acte de parole<sup>70</sup>.

Cette conceptualisation du sujet parlant conduit à une logique de recherche soutenue par une position éthique. L'éthique dont il est question ici ne relève pas d'une éthique du bien ou de la morale. L'éthique qui prend en compte le sujet consiste d'abord à faire en sorte qu'il y ait du sujet qui puisse advenir. Mais comment articuler les liens entre sujet et éthique ? Lacan évoque une règle éthique fondamentale : « ne pas céder sur son désir »<sup>71</sup>. Pour comprendre la notion de désir, il importe de la situer dans le ternaire « besoin, désir, demande ». Quand Lacan parle de besoin, il parle de ce qui est de l'ordre de la biologie et de la physiologie, c'est-à-dire les sensations du corps. La demande renvoie à la mise en mot du besoin, à son articulation signifiante. Cela implique que la correspondance entre besoin et demande ne sera jamais parfaite, qu'il y aura toujours un écart entre les deux. La satisfaction des besoins est suspendue à l'appareil signifiant, elle morcelle et modèle les besoins au défilé du signifiant. De ce fait, la demande produit un reste : le désir. Le désir est donc ce qui se manifeste dans l'intervalle entre le besoin et la demande. Le désir s'ébauche dans la marge où la demande se détache du besoin : cette marge est celle de la demande, dont l'appel ne peut être inconditionnel qu'à l'endroit de l'Autre ; elle ouvre sous la forme du défaut possible qu'y peut apporter le besoin, de n'avoir pas de satisfaction universelle<sup>72</sup>.

Le désir est de ce fait indicible. Il passe entre les mots, entre les lignes : il n'est autre que ce sens qui déborde incessamment le signifiant. Les jeux du désir sont étranges. Ils se déploient là où nous ne les attendons pas, selon des modes que nous ignorons généralement. Souvent, ils empruntent les formes du leurre et s'habillent des couleurs de l'illusion. En prenant au sérieux la dimension du désir dans le champ de l'écoute, il appert qu'une pratique d'accompagnement ne peut être transmise dans son intégralité. De même, le savoir qui se

---

<sup>70</sup> Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans : *Écrits*, 1966, p. 835.

<sup>71</sup> Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse. Livre VII*, Paris, Seuil, 1987, p. 359.

<sup>72</sup> Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », p. 814.

construit au lieu de l'accompagnement apparaît comme une dimension qui se distingue radicalement de la vérité de ce que serait une expérience sectaire. Cet écart est imposé par la logique du signifiant mise en évidence par Jacques Lacan.

Selon cette logique, le langage n'est pas réductible à un message à décoder, pas plus qu'il ne se réduit à une visée informative où chaque mot renverrait à une chose particulière ou à un sens prédéterminé. Selon la définition que donne Lacan d'un signifiant : « Un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant »<sup>73</sup>, un signifiant ne se signifie pas de lui-même. Il n'a pas de sens propre. Il ne produit du sens que dans son rapport aux autres signifiants. Conséquemment, les représentations sont inadéquates pour transmettre la vérité. La vérité du désir est ce qui fait trou dans le savoir. Or, en admettant que le savoir issu de l'écoute ne soit pas réductible à des connaissances d'ordre intellectuel capable de dire le sens du sectaire, la question se pose de savoir comment élaborer du savoir à partir d'un acte d'écoute. Autrement dit, si l'écoute est un acte de sujet qui n'est pas exclusivement un savoir, mais aussi un engagement, un pari où le sujet se détermine, parfois même à son insu, comment développer une éthique capable de cerner le lieu de l'acte d'où émerge un trou de savoir que le savoir ne maîtrise pas ?

#### **0.4.2- Limite de notre perspective**

L'éthique de la psychanalyse, parce qu'elle s'appuie sur la dimension du sujet parlant, est une éthique du désir, un désir articulé à la jouissance au moyen de la parole. Cette posture éthique oriente l'articulation d'un savoir qui n'exclut pas la dimension du sujet, et qui se nourrit de la logique du désir inconscient. Il en résulte que, dans une approche discursive, le chercheur est interpellé, parfois là où il ne s'y attend pas, par le fait même que l'écoute de l'autre est un acte de sujet singulier qui met en jeu le désir du chercheur autant que celui de l'écouter. En engageant notre désir de savoir et notre responsabilité de chercheur face aux propos que nous soutenons, tant dans notre travail de relecture, dans l'analyse du verbatim

---

<sup>73</sup> Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », p. 835.

que dans notre compréhension des éléments culturels entourant le fait sectaire, notre recherche ne peut pas prétendre à une posture de neutralité objective. Autrement dit, notre thèse ne prétend pas mener à une analyse purement objective du sectaire et de ses influences sur la culture. Notre apport se limite à faire passer dans l'écriture ce qui s'entend d'une approche qui n'écarte pas le rapport au croire des personnes. De plus, le choix méthodologique de faire place au désir et au croire est une orientation qui a des conséquences. Ainsi, la question du comment faire, qui relève de la technique et de l'assurance professionnelle qu'elle pourrait donner, ne sera que peu ou pas abordée dans la présente thèse. Autrement dit, notre thèse ne constitue en aucun cas un guide pratique pour celui ou celle qui voudrait travailler dans le secteur de l'écoute auprès des personnes concernées par le sectaire. Dans les limites de la structure de l'expérience vécue au CINR, notre thèse s'interroge à savoir si le fait d'intégrer la dimension du désir dans l'acte d'écoute, et dans l'acte d'écriture qui consiste à la rapporter, pourrait permettre de préserver la singularité de chaque rencontre, et de la concilier avec la nécessité de repères généraux et révisables.

#### **0.5- Synthèse inductive et point d'entrée dans la démarche réflexive**

Le travail qui suit vise donc l'élaboration d'une thèse en sciences des religions dans le domaine du sectaire. Notre objectif général est d'ouvrir un espace de recherche pour que soit lu et reçu le dire des personnes ayant vécu une expérience sectaire dans une logique qui admet le croire. Cette question centrale sera explorée autour de trois axes : 1) les principaux concepts utilisés dans l'étude du sectaire, parce qu'ils mettent en scène la notion de dangerosité comme point pivot de l'analyse du sectaire, mènent à une exclusion de la dynamique du croire et de sa dimension particulière ; 2) le croire est une dynamique qui peut être saisie à travers une intelligibilité discursive sensible au statut particulier de l'énonciation et au jeu signifiant propre à la parole humaine ; 3) Une pratique d'écoute particulière, explicitée et sollicitée par une approche discursive acceptant la parole dans une logique du signifiant qui met en jeu le désir, peut offrir une alternative à une lecture construite comme réponse à une dangerosité supposée ou avérée du sectaire, en permettant d'incorporer la dimension du croire.



## **Première partie.**

### **Les abords du sectaire : enjeux méthodologiques et éthiques**

---

*Il n'y a qu'une méthode pour inventer, qui est d'imiter.  
Il n'y a qu'une méthode pour bien penser,  
qui est de continuer quelque pensée ancienne et éprouvée.<sup>74</sup>*

Rédiger une thèse sur le sujet de l'écoute du témoignage des personnes en cause dans le sectaire est une démarche épineuse à plusieurs égards. En effet, le fait sectaire constitue un horizon de recherche qui rassemble des chercheurs issus de champs d'études diversifiés. Conséquemment, l'objet sectaire se voit regardé sous la loupe d'un spécialiste en sciences des religions, en théologie, en sociologie, en histoire, en criminologie, en droit, en psychologie, en psychanalyse ou en anthropologie, ce qui lui donne des couleurs et des consonances très différentes. Découpé, analysé et étudié sous différents angles, le sectaire devient une problématique de recherche traversée par des enjeux épistémologiques propres à chaque domaine de recherche, qui le traduit dans une logique donnée et selon un système de concepts qui favorise une représentation particulière du monde. En plus de la diversité des approches mises de l'avant pour comprendre et donner à comprendre le sectaire, il y a la grande disparité des groupes et des tendances concernées par le vocable secte, comme le soulignent plusieurs chercheurs, dont Jean-François Mayer et Richard Bergeron<sup>75</sup>. Relevant

---

<sup>74</sup> Alain, *Propos sur l'éducation. LIV*, Paris, PUF, 1932, p. 106.

<sup>75</sup> Par exemple, les groupes les plus anciens comme les Témoins de Jéhovah, les groupes aux tendances ésotériques, ou secoupiques, le chamanisme moderne, la magie, la bioreligion, le champ du religieux se présenterait comme un marché ouvert tous azimuts où chacun peut puiser une spiritualité à la carte. Cela fait dire à Richard Bergeron que l'offre religieuse est régulée par la loi du marché qui introduit un climat de

lui aussi un tel éclatement, Jean-François Mayer en arrive à se demander si le champ d'études des nouvelles religions présente une quelconque cohérence<sup>76</sup>.

Soulever la polysémie des approches, des groupes et des personnes concernés par le sectaire ne veut pas dire que le fait sectaire dans son ensemble n'a pas de sens. Au contraire ! Notre recherche permet de montrer que le sectaire appelle une multiplicité de sens. Chacune des personnes liées au sectaire, intervenants, organismes, chercheurs et gens du grand public, peut donner un sens au sectaire, et chacun de ces sens peut être mis en rapport avec le contexte culturel et social du sectaire. Suivant cette considération, la question n'est pas tant de savoir si le sectaire a objectivement un sens précis, mais de tenter de faire converger les différents sens existants afin de mieux situer le contexte dans lequel émerge la problématique particulière de la réception des témoignages des anciens membres de groupes.

---

dégénérescence et de guerre interreligieuse. Voir : Richard Bergeron, *Vivre au risque des nouvelles religions*, p. 141.

<sup>76</sup> Jean-François Mayer, « L'étude des nouveaux mouvements religieux doit-elle devenir une discipline autonome? », dans : Jean Duhaime & Guy-Robert St-Arnaud (dir.), *La Peur des Sectes*, Montréal, Fides, 2001, pp. 203-210.

## Chapitre I

### Lieux et places du religieux en modernité

*Jamais les philosophes ne feront une secte de religion. Pourquoi ?  
C'est qu'ils n'écrivent point pour le peuple, et qu'ils sont sans enthousiasme.*<sup>77</sup>

*Il est difficile de chasser Dieu tout à fait.  
Toujours il revient humblement déguisé sous un nom ou sous un autre,  
et sous le nom que nous avons choisi, il se fait aimer sans qu'on le sache.*<sup>78</sup>

La prolifération des groupes et groupuscules religieux et spirituels aux croyances diverses est un phénomène qui émerge de et dans nos cultures modernes, qui ont osé croire, à un moment donné de leur histoire, qu'elles en avaient fini avec la question des croyances religieuses<sup>79</sup>. À l'heure où les calculs statistiques et le développement de la science devaient permettre de sortir de l'ère du religieux, au moment où certains auteurs annonçaient la fin des croyances et la mort de Dieu<sup>80</sup>, la multiplication des nouvelles croyances est venue bouleverser radicalement le regard que nous avons sur nos cultures modernes et sur la compréhension des individus qui les composent. Comme le mentionne

---

<sup>77</sup> Voltaire, « Lettres philosophique 1733. Lettre XIII sur M. Locke », dans : Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*. Mélanges 1, [http://www.voltaire-integral.com/Html/22/11\\_Lettre\\_13.html](http://www.voltaire-integral.com/Html/22/11_Lettre_13.html) (20/7/2011).

<sup>78</sup> Isaac Newton, *Écrits sur la religion*, Paris, Gallimard, 1996, p. 89.

<sup>79</sup> Voir : Jean-Bernard Paturet, *Incroyables religions. Une lecture psychanalytique du phénomène religieux*, Paris, Cerf, 2008, p. 12.

<sup>80</sup> « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous notre couteau. Qui nous lavera de ce sang ? Avec quelle eau pourrions-nous nous purifier ? Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux simplement - ne fût-ce que pour paraître dignes d'eux ? » Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Flammarion, 2000 [1882], p. 161.

Peter L. Berger, le cœur de la notion de sécularisation remonte à l'époque des Lumières et comporte l'idée selon laquelle : « la modernisation conduit de façon inéluctable au déclin de la religion, à la fois dans la société et dans l'esprit des individus »<sup>81</sup>. Or, c'est précisément cette notion clef de déclin que le fait sectaire et les nouvelles configurations religieuses sont venus réfuter.

Prenant acte de la méprise dans laquelle s'enlisaient certains courants, nombre de recherches récentes tentent de mieux comprendre par quels tours et détours le religieux arrive à reflourir en plein essor scientifique, en plein processus de sécularisation ou de laïcisation de nos sociétés. La méprise concernant l'espace de réflexion relatif à la place du religieux depuis l'époque des Lumières a des répercussions directes dans le champ d'études du sectaire, et dans la compréhension que nous avons de ce phénomène. Il suffit de se rappeler le massacre suicide de Jonestown, qui fut un choc violent<sup>82</sup> pour nos sociétés modernes. Pourquoi le religieux, que l'on croyait en déclin, a-t-il affirmé sa présence de manière aussi brutale et fracassante ? Comment concilier l'avènement de la science, la non-disparition du religieux et la quête de sens, alors que depuis les Lumières, on nous annonçait une modernité sans religion ?

Constatant que l'Occident « croit » toujours, fabrique ses dieux, redonne vie aux plus anciens et réveille parfois ses vieux démons et ses Léviathans endormis<sup>83</sup>, des chercheurs ont introduit le concept de « retour du religieux » pour essayer de comprendre les nouveaux mouvements du religieux en modernité. Or, cette expression soulève une équivoque qui ne

---

<sup>81</sup> Peter L. Berger, « La déséclularisation du monde : un point de vue global », dans : Peter L. Berger (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, p. 15.

<sup>82</sup> En 1978, 913 membres du groupe sectaire Le Temple du Peuple, dirigé par Jim Jones, sont décédés par suite de suicide ou de meurtre. Les événements de Jonestown ont constitué la plus grande perte de vie de civils américains jusqu'à ce que les incidents du 11 septembre 2001 surviennent, eux aussi liés au fanatisme religieux. Richard Rapaport, « Jonestown and City Hall Slayings Eerily Linked in Time and Memory », *San Francisco Chronicle*, 16 novembre 2003, p. 11.

<sup>83</sup> Comme l'écrit Bruno Latour : « est moderne celui qui croit ce que les autres croient », mais les modernes n'ont jamais cessé de croire dans leurs « dieux faitiches ». Voir : Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, France, Le Plessis-Robinsson, 1996, p. 26.



cesse elle-même de faire retour dans la compréhension du sectaire. Car si l'on y réfléchit bien, à quoi réfère l'expression de retour du religieux qui marque, dans sa formulation même, un avant et un après ? Ce retour est-il à situer dans un temps historique précis où le religieux ferait retour dans l'espace public après un certain laps de temps au cours duquel il aurait cessé d'être ? Ce retour serait-il plutôt lié au moment où des chercheurs ont cessé de croire qu'il était possible de se débarrasser du fait religieux et de la question des croyances dans le discours de la science ? Autrement dit, quelle est la nature de ce retour ? Quelle en est la structure ?

Nous observons que les chercheurs se situent de manière différente face à l'expression « retour du religieux ». Plus particulièrement, nous avons relevé trois modalités de compréhension du « retour du religieux » qu'il importe de présenter, puisque chacune des approches conduit à une interprétation différente du sectaire, en donnant un sens bien précis à son surgissement.

Un premier courant se serait produit au milieu des années 70, en plein cœur d'une ère marquée par la raison scientifique, technologique et médicale, alors que des sociologues avaient annoncé la fin des religions. L'expression « retour du religieux » est alors apparue dans le discours comme un terme qui rendrait compte d'un « bric-à-brac insaisissable de réminiscences et de rêves que les individus organisent, de façon subjective et privée [...], en fonction des situations concrètes auxquelles ils sont confrontés »<sup>84</sup>. Il est difficile de déterminer avec précision l'origine de cette lecture, mais cette expression, largement passée dans le discours courant, est fortement critiquée<sup>85</sup>. On lui reproche principalement d'associer l'expression à une nouvelle religiosité, une nouvelle sensibilité religieuse et

---

<sup>84</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 70.

<sup>85</sup> Selon Jean-Séguy, bien que l'expression soit largement passée dans le langage populaire, les chercheurs se disputeraient encore pour savoir d'où émerge cette expression malheureuse qui laisse entendre que le religieux aurait un jour disparu de la modernité. Voir : Jean Séguy, « Les spiritualités dans le catholicisme récent : projet de recherche », dans : Lilianne Voyer & Jean Rémy, *Figures des Dieux, rites et mouvement religieux, Hommage à Jean Rémy*, Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 248.

spirituelle, qui se développe en dehors des murs des églises<sup>86</sup>, chez des consciences et des âmes sécularisées<sup>87</sup> trop souvent associées aux nouveaux mouvements religieux et aux sectes. Il est pourtant vrai que, selon certaines perspectives, le « retour du religieux » représente un espoir pour une modernité en crise. Par exemple, pour Richard Bergeron<sup>88</sup> et Raymond Lemieux<sup>89</sup>, le sectaire est un phénomène qui traduit une quête de sens moderne. Cette quête de sens serait en fait une résistance ou une opposition à l'esprit scientifique, froid et capitaliste qui marque la modernité. Synonyme de quête de sens individuelle et collective, le sectaire est alors présenté comme une tentative de réenchantement d'un monde désenchanté<sup>90</sup> par la science et la vie moderne devenue une mécanique sans âme, comme un élan d'humanité et un chemin d'humanisation pour des individus sentant la subjectivité de leur humanité écrasée.

La deuxième voie de lecture est presque à l'opposé à la première. En effet, certains chercheurs, dont Marc Angenot<sup>91</sup> et Slavoj Žižek,<sup>92</sup> reprennent la thèse défendue par Marcel Gauchet selon laquelle la modernité n'est pas organisée de manière religieuse<sup>93</sup> et postulent que le processus de désenchantement réalisé au cours des millénaires de civilisation occidentale oriente une sortie de l'ère du religieux. De ce point de vue, le « retour du religieux » compris et annoncé sous l'angle d'un réenchantement du monde est une fausse croyance teintée d'espoir devant l'effacement de l'avenir. Le fait que nos

---

<sup>86</sup> Claude Labreque, *Une religion américaine : pistes de discernement chrétien sur les courants populaires du « Nouvel Âge »*, Montréal, Médiaspaul, 1994, 332 p.

<sup>87</sup> Richard Bergeron, *Renaitre à la spiritualité*, Montréal, Fides, 2002, p. 237.

<sup>88</sup> Richard Bergeron, *Renaitre à la spiritualité*, p. 100.

<sup>89</sup> Raymond Lemieux, « Mystère de la religion, grandeur du spirituel », Texte établi à partir d'une conférence au congrès *Événement 2000. Le bilan de santé du spirituel et du religieux*, Montréal, le 28 septembre 2000, [http://www.ftsr.ulaval.ca/chaire-rss/pdf/lemieux\\_misere.pdf](http://www.ftsr.ulaval.ca/chaire-rss/pdf/lemieux_misere.pdf) (23/05/2008).

<sup>90</sup> Pour une meilleure compréhension de la notion de réenchantement du monde, voir : Michel Maffesoli, *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table ronde, 2007, p. 206.

<sup>91</sup> Marc Angenot, *En quoi sommes-nous encore pieux? Sur l'état présent des croyances en Occident*, Montréal, Presse de l'Université Laval, 2009, p. 107.

<sup>92</sup> Slavoj Žižek, « La passion à l'ère de la croyance décaféinée », dans : *Fragile Absolu*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 159-174.

<sup>93</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 82.

cultures parlent autant du religieux témoignerait de la place ambivalente et contradictoire qu'occupe le religieux dans des sociétés qui ne sont plus croyantes. Dans cette perspective, dite de « sortie du religieux », la problématique sectaire est comprise comme l'avènement d'une néo-crédulité, à mettre en lien avec le déclin de la croyance religieuse, qui continuerait à être le signe de la modernité<sup>94</sup>. Au mieux, le fait sectaire est analysé comme une déclinaison du religieux qui permet de mettre en exergue les seuils d'intensité variables du relativisme des croyances modernes<sup>95</sup>. Au pire, sectes et nouvelles religions signeraient le retour à un temps archaïque d'avant le religieux, marqué par la magie et la superstition<sup>96</sup>.

La troisième orientation est développée par des chercheurs pour qui l'expression « retour du religieux » traduit, dans un vocabulaire maladroit, le renouveau de notre intérêt scientifique pour le religieux, sans rendre compte d'un mouvement social et culturel moderne. C'est ainsi que Jean-Claude Monod<sup>97</sup>, Roland Campiche<sup>98</sup>, Françoise Champion<sup>99</sup> et Frédéric Lenoir<sup>100</sup> estiment que nous ne sommes jamais sortis de la religion, et que la religion se transforme au contact de la modernité. Ce qui serait en œuvre dans la modernité, et dont témoigne la notion de sécularisation, c'est une recomposition et un « bris-collage »<sup>101</sup> du religieux, travaillé par la modernité, la science, la technologie et la

---

<sup>94</sup> Marc Angenot, *En quoi sommes-nous encore pieux? Sur l'état présent des croyances en Occident*, p. 108.

<sup>95</sup> Dans cette perspective, François Laplantine montre que, d'une manière générale, nous y croyons sans y croire, de manière relative, voir peu convaincue. Les sectes et autres mouvements religieux seraient alors une des déclinaisons d'intensité du religieux moderne, une façon de nommer ce qui va à contre-courant de l'état général de la conviction. François Laplantine. « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et société*, 27/1 (2003), pp. 11-33.

<sup>96</sup> Marc Angenot, *En quoi sommes-nous encore pieux? Sur l'état présent des croyances en Occident*, p. 109.

<sup>97</sup> Voir : Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

<sup>98</sup> Voir : Roland Campiche, « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives des sciences sociales des religions*, 81 (1993), pp. 117-131.

<sup>99</sup> Voir : Françoise Champion, « Recomposition du religieux », dans : Jean-Pierre Durand & François-Xavier Merrien (dir.), *Sortie de siècle. La France en mutation*, Paris, Vigot, 1991, pp. 167-191.

<sup>100</sup> Voir : Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. Les nouvelles spiritualités occidentales*, Paris, Plon, 2003, p. 59.

<sup>101</sup> Il importe de mentionner que le concept de bris-collage religieux est l'objet de critiques assez vives de certains auteurs selon lesquels, en se référant à cette notion, les nouveaux mouvements religieux apparaissent comme des mouvements incohérents, pluriels et éclatés, dans lesquels les contraintes logiques internes aux grandes religions seraient gommées. Par exemple, André Marty est d'avis que la notion de bricolage

mondialisation. Dans ces perspectives, l'expression retour du religieux apparaît comme le symptôme langagier du champ d'étude des sciences sociales, qui ne se sont pas occupées du religieux, et qui ont même annoncé son déclin et son effacement de la vie sociale. Suivant cette orientation, les sectes et nouveaux mouvements du religieux apparaissent comme des reconfigurations religieuses modernes témoignant à la fois d'un monde en pleine transformation et d'une quête de sens qui se sécularise en sortant des institutions pour se « magasiner à la carte »<sup>102</sup> dans le grand supermarché du religieux. Cette perspective conduit Jean-Claude Monod à proposer un modèle de « sécularisation-neutralisation » en vue de « [...] la constitution d'une cité favorisant la détermination la plus libre possible des formes de vie et de croyances »<sup>103</sup>.

Les termes de « retour », de « sortie » ou de « recomposition » du religieux, bien que différents dans leurs orientations conceptuelles, n'en demeurent pas moins des expressions modernes, qui interrogent chacune à leur manière le passage d'un avant et d'un après. Chacune de ces expressions met en scène le passage de l'ère de la religion à l'ère de la science, dans un langage qui articule le lieu, la place et le rythme du croire, dans une culture marquée par la coupure épistémologique<sup>104</sup> fondamentale qu'introduit l'avènement

---

développée par Claude Lévi-Strauss ne convient pas. Bien que longuement examinée (p. 45-99) par l'auteur, cette notion ne permettrait pas de rendre compte des transformations structurales, des métaphores et des métonymies qui « se déploient au sein d'un espace mythique homogène qui n'a pas d'orientation privilégiée ». Voir : André Mary, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Éboga (Gabon)*, Paris, l'Ehess, 1999, pp. 166.

<sup>102</sup> Voir : Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. Les nouvelles spiritualités occidentales*, p. 42.

<sup>103</sup> Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, p. 291.

<sup>104</sup> Cette notion, promue par Gaston Bachelard, suppose qu'il y a des moments ponctuels dans l'histoire de la culture où s'inventent des conceptions radicalement neuves (coupures épistémologiques majeures, qui affectent tous les champs du savoir humain). Pour Alexandre Kojève, il existe quatre coupures épistémologiques majeures. *La première* est celle par laquelle l'homme crée le langage, et se sépare ainsi du royaume de l'instinct animal. *La seconde* est celle par laquelle le peuple juif se sépare de la pensée mythologique en pensant à un seul Dieu. *La troisième* est celle de l'incarnation, par où Dieu est montré comme étant dans le monde et hors du monde en même temps. *La quatrième* est celle de la science moderne. Elle dépend des autres, puisqu'elle promeut la vérification expérimentale et l'abstraction mathématique, dans la conceptualisation d'un Dieu hors monde (abstraction), mais aussi dans le monde (le Christ, vérification expérimentale de l'idée abstraite). Voir : Alexandre Kojève, « L'origine chrétienne de la science moderne », dans : *L'aventure de l'esprit. Mélanges d'Alexandre Koyré*, Paris, Hermann, 1964, t. II, pp. 295-306.

de la science. Que ce soit sous l'angle du retour du religieux, de la sortie du religieux ou de sa recomposition, le religieux est posé dans un rapport d'opposition ou, à tout le moins, de tension vis-à-vis la science. Suivant cette considération, il est possible de postuler que, de manière sous-jacente et transversale à la problématique des sectes, la question de l'articulation des rapports entre science et religion oriente une question épistémologique fondamentale. Comment articuler les rapports entre religion et science ? Est-ce que le fait de prendre en considération la notion de « sujet de la science »<sup>105</sup>, tel que défini par Lacan, nous permettrait de proposer une articulation différente ?

Cette question est directement liée au sujet de notre thèse. Car, si le sectaire est un phénomène qui émerge de et dans nos cultures modernes, comment entendre et comprendre le récit qu'une personne fait de son expérience en tenant compte du sujet divisé entre science et religion ? Ici, il importe d'être précis. Il ne s'agit pas de dire qu'en s'abstenant de juger les questions soulevées par l'existence des anges, de Dieu ou des démons, le chercheur pourra s'assurer d'une certaine neutralité envers le contenu des croyances énoncées par une personne<sup>106</sup>. L'idéal de neutralité, aussi bienveillant soit-il, sert trop souvent de mythe réconfortant qui, en s'infiltrant dans l'amalgame un peu flou entre croyances, convictions, religions et spiritualité, permet au chercheur de ne pas considérer le discours d'une personne dans sa logique propre. Il ne s'agit pas non plus de tenter de faire

---

<sup>105</sup> Le sujet de la science est un concept lacanien paradoxal. En effet, pour Lacan : « le sujet sur lequel opère la psychanalyse ne peut être autre que le sujet de la science ». C'est-à-dire que la science moderne en tant que science et en tant que moderne oriente un nouveau mode de constitution du sujet. Le sujet de la science est le sujet nécessairement forclus du discours de la science. Ceci, parce que la science est réduite à ce que le discours logico-mathématique permet de démontrer. Jacques Lacan, « La science et la vérité », dans: Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 858.

<sup>106</sup> La neutralité signifie que le chercheur ne se place pas dans une position où il évaluerait les valeurs religieuses, éthiques ou sociopolitiques du patient ainsi que les comportements qui y seraient liés. Cette posture est régulièrement proposée comme posture idéale pour s'assurer que le chercheur ne contamine pas son matériel de recherche par ses propres convictions ou croyances. Voir : François Lefebvre, « La prise en compte des dimensions religieuse et spirituelle dans l'intervention psychosociale », *Théologiques*, 9/2 (2001), pp. 69-93.

entrer l'expérience sectaire dans le champ de la science, ou de l'exclure sous prétexte qu'elle serait à ce point particulière qu'elle devrait en être exclue.

Ce dont il s'agit, c'est de dégager des repères qui peuvent orienter la lecture du récit que des personnes font de leurs parcours dans un groupe dit sectaire, et d'ouvrir des perspectives d'observations et de théorisations qui tiennent compte du rapport au croire du sujet parlant. Autrement dit, serait-il possible, à l'intérieur du champ de la science, de porter attention à la dimension du sujet parlant, nécessairement divisée entre science et religion ? Une telle orientation pourrait-elle permettre d'ouvrir un espace de recherche pour que le dire des personnes sur leurs quêtes de sens, leurs croyances ou leurs religions soit pris en considération ?

Pour avancer sur ces questions, ce chapitre propose d'étudier la manière dont le fait sectaire est abordé du point de vue de la recherche scientifique actuelle et de situer les difficultés liées à l'étude de ce fait social et culturel. Ce parcours conduit, dans un premier temps, à réfléchir à la démarche scientifique et plus particulièrement à la manière dont elle comprend et donne à comprendre un fait culturel et social. Ensuite, nous aborderons la question de la définition de l'objet secte. La troisième partie de ce chapitre s'intéresse aux effets de la structuration des débats entourant le sectaire sur la réception des témoignages. La quatrième section s'attarde à la représentation des sectes dans les médias, alors que la cinquième se penche sur le discours médiatique relatif aux drames sectaires. La section six sera l'occasion de montrer les enjeux éthiques liés à des concepts et des typologies utilisées pour désigner les anciens membres de sectes.

### **1.1- L'équivoque sectaire : la démarche scientifique en questions**

En plus des questions situées en amont des discussions sur le sectaire qui traversent les débats et orientent les analyses, soulignons que la problématique sectaire est un horizon de recherche délicat puisqu'il concerne un objet sans définition précise. Généralement, une discipline scientifique se définit par l'ensemble des référentiels qu'elle utilise pour étudier un ensemble d'objets. Cela implique de considérer que chaque champ disciplinaire découpe son objet en regard des concepts qui le constituent, et en définit ainsi la nature de manière

systématique. Une des tâches des chercheurs consiste donc à élaborer le statut d'un objet, puis à l'organiser, le découper, l'ordonner et le distribuer selon des repères et des éléments capables de définir son unité et ses relations avec les autres objets du monde.

Comme le souligne Jacques Hamel, l'objet de la science n'est pas exposé définitivement tout d'un coup. C'est une construction épistémologique qui renvoie à « un état des faits défini de manière explicite par une réduction qui souscrit à un travail apte à en faire une forme prêtant à la connaissance que permet virtuellement la science »<sup>107</sup>. Mais toute science doit, au point de départ de son entreprise, définir son objet d'étude, et ce, même si le statut de cet objet est provisoire, car le savoir produit est évalué selon l'exactitude et la précision du contact qu'il produit avec l'objet. Or, l'objet sectaire, soit la secte, est un objet dont le statut est pour le moins problématique, du moins si l'on considère qu'à l'heure actuelle, « il n'existe pas de définitions unanimement admises » du terme secte.<sup>108</sup> Est-ce qu'un état moderne, en tenant compte de la laïcité et des libertés, se risquerait à déterminer les critères de ce qui relève ou non du sectaire ?<sup>109</sup>

Cette difficulté n'est pas étrangère au fait que, sociologiquement, le terme secte a été défini dans son rapport à la notion d'Église. S'il y a deux mots, sectes et Église, c'est que chacun des termes ne recouvre pas tout à fait la même chose. Dès lors, définir le terme secte suppose de définir le religieux en distinguant ce qu'est une Église et ce qu'est une secte. Un des critères de différenciation proposée est celui de la dangerosité<sup>110</sup>, qui

---

<sup>107</sup> Jacques Hamel, *Précis d'épistémologie de la sociologie*, Montréal, Hartman, 1997, p. 65.

<sup>108</sup> Élisabeth Campos, « Le droit pénal et la question des sectes. Quelques réflexions autour de la controverse », dans : Guy-Robert St-Arnaud & Jean Duhaime (dir.), *La peur des sectes*, p. 179.

<sup>109</sup> Comme le souligne Élisabeth Campos, le principe de laïcité implique que l'état ne peut pas s'immiscer dans les affaires religieuses tant que celles-ci ne constituent pas un danger pour la liberté ou la sécurité. Élisabeth Campos, « Le droit pénal et la question des sectes. Quelques réflexions autour de la controverse », p.181.

<sup>110</sup> Nous reviendrons de manière plus systématique dans le deuxième chapitre sur les enjeux spécifiques liés à une lecture du sectaire en termes de dangerosité. Pour l'instant, soulignons que, selon le père Trouslard, il est impératif de distinguer le terme de secte de celui de religions. Le critère de dangerosité est le seul qui apparaît

cependant recouvre un champ de risque très vaste. Si l'on admet un tel critère, la recherche de définition est d'emblée associée à une volonté de créer une législation spécifique sur les sectes<sup>111</sup>, ce qui signifie une régulation par l'État du domaine religieux. Dans des sociétés laïques et séculières, une telle orientation est non seulement difficile, mais aussi impossible dans la mesure où nos états modernes ont choisi la neutralité à l'endroit du religieux.

## 1.2- Recherche de définition de l'objet secte : considérations étymologiques

Cela dit, les difficultés actuelles à définir le terme secte ne sont pas étrangères à l'ambiguïté originelle de ce terme<sup>112</sup>, dont la double étymologie latine montre le double mouvement de lecture qu'impose le sectaire. En effet, le terme secte vient de *secte*, un substantif qui aurait pour origine deux verbes : *sequor*, qui signifie suivre, et *secare* qui veut dire couper<sup>113</sup>. Une lecture rapide conduit des auteurs à établir une définition de la secte qui reprend l'idée qu'une secte est un groupe qui se coupe d'une religion ou de la société pour suivre un maître, un gourou, ou une doctrine. À notre avis, l'orientation préconisée par une telle définition est insuffisante. D'une certaine façon, elle ne laisse pas place au double mouvement de lecture qu'impose le terme secte en jouant sur la duplicité du « suivre » et du « couper », autour de laquelle s'articulent les différentes voies d'analyses et se polarisent les discussions.

En suivant de près les perspectives de recherche sur les sectes, nous observons que la double étymologie qui marque le terme secte ne doit pas être prise à la légère, ni évacuée au

---

suffisant au père Trouslard. Voir : Jacques Trouslard, « Sectes, Religions », *Bulles* (Bulletin de liaison pour l'étude des sectes), 4 (1995), <http://www.prevensectes.com/jacquest.htm#note1> (21/01/2009).

<sup>111</sup> En fait, introduire les notions de dangerosité via des concepts telle la manipulation mentale, la notion de groupe coercitif, ou d'abus d'état de sujétion, compliquerait davantage la définition du terme secte qu'elle ne l'éclairerait. Élisabeth Campos, « Le droit pénal et la question des sectes. Quelques réflexions autour de la controverse », p. 187.

<sup>112</sup> Voir : Robert Schilling, « Le mot secta est-il lié à une ambiguïté originelle? », dans : Jean Granarolo, *De la préhistoire à Virgile : philologie, littératures et histoires anciennes. Hommage à René Braun*, Nice, Granarolo, 1990, pp. 245-251.

<sup>113</sup> Voir : Bernard Chouvier & Yves Morhain, « Position sectaire, croyance et emprise groupale », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 44 (2007), pp. 25-38.



profit d'une seule orientation. Premièrement, parce que les perspectives scientifiques et les discours usuels tendent à se diviser précisément au niveau de l'orientation de la lecture qui sera donnée au fait sectaire. Deuxièmement, et c'est le point sur lequel nous voulons insister, le terme secte n'est pas exclusivement marqué par le rapport à la coupure d'un point de vue étymologique : d'un point de vue conceptuel, on retrouve aussi la coupure sectaire à un triple niveau : secte/Église<sup>114</sup>, secte/religion<sup>115</sup>, secte/société<sup>116</sup>.

Ces trois coupures marquent chacune une distinction entre la secte et le lieu d'où elle émerge. La coupure est le plus souvent lue dans un rapport d'opposition. Par exemple, pour certains auteurs, la secte est un groupe qui se coupe de la société dont elle conteste les valeurs, pour se situer à l'écart d'un idéal dominant<sup>117</sup>. Considérant que les trois coupures, qui marquent chacune la conceptualisation de l'objet sectaire, fonctionnent de manière simultanée dans les discours courants et scientifiques, il n'est pas étonnant qu'autour de la notion même de secte se constitue un climat de confusion et de peur. Comment pourrait-il en être autrement ? Lorsque la notion de secte est posée dans un rapport d'opposition à l'Église, à la religion et à la société, les groupes sectaires peuvent-ils apparaître autrement que comme une menace ? Sur ce sujet, le cardinal Francis Arinze écrivait, en 1991 :

---

<sup>114</sup> Jean Vernet, *Les sectes*, Paris, PUF, 1990, p. 3.

<sup>115</sup> Pour nombre d'auteurs, la secte est un groupe qui s'est coupé d'une religion pour suivre un maître. Dans ce sens, le terme secte est posé dans un rapport d'opposition à la religion. Voir : Gilles LeBreton, *Interrogation sur l'évolution des droits fondamentaux de la personne*, Paris, l'Hartmann, 2000, p. 295.

Plus récemment, en s'opposant au terme de nouvelles religions utilisé en sociologie, des auteurs ont ramené cette distinction en insistant précisément sur le fait que le terme de secte doit être distingué de la notion de religion, ce que ne permettent pas les expressions nouvelles religions, religions minoritaires ou nouveaux mouvements religieux. Dans ce courant, la notion de dangerosité est présentée comme le seul repère qui permet de réaliser un discernement. Pour un exemple de cette perspective, voir : Jacques Trouslard, « Sectes? Religions? », <http://www.prevensectes.com/jacquest.htm#note1> (23/04/ 2008).

<sup>116</sup> Pour certains auteurs, dont Bernard Chouvier, Jean-Marie Abgrall et Lorraine Derocher, les sectes sont des groupes qui se coupent du reste de la société d'un point de vue mental, économique, langagier et sexuel. Voir : Bernard Chouvier, « Les avatars de l'idéal », pp. 224-238. Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, pp. 215-228. Lorraine Derocher, *Vivre son enfance au sein d'une secte religieuse : comprendre pour mieux intervenir*, Montréal, Presse de l'Université du Québec, 2007, pp. 11-26.

<sup>117</sup> Voir : Bernard Chouvier et Yves Morhain, « Position sectaire, croyance et emprise groupale », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 49/2 (2007), p. 32.

Malfaisants pour l'Église, malfaisants pour l'individu, ces groupes le sont aussi pour la société parce qu'ils ne se soucient pas d'enseigner à leurs membres à être des citoyens responsables qui s'efforcent de remplir leurs devoirs envers les autres.<sup>118</sup>

Ainsi, parce que les sectes sont perçues comme des groupes qui se coupent de l'Église, de la religion ou de la société pour suivre un maître, un gourou ou leurs propres voies, le terme secte a acquis une connotation négative. En voulant expliquer les causes et les raisons des séparations qu'induit le sectaire, des explications comme l'endoctrinement, le contrôle de la pensée, la dépendance, la sujétion, la destruction des familles, la destruction de l'appareil psychique des individus ont été évoquées. Rapidement, ces explications en sont venues à représenter le sectaire. Par exemple, pour Roger Ikor, le terme secte se définit de la manière suivante :

[Une secte est] un groupe totalitaire dans lequel le fondateur est celui qui sait tout, sans autre preuve que sa parole. Ses dirigeants jouissent de la vie et les adeptes travaillent, exploités comme des esclaves au mépris de toute législation sociale, quand ce n'est pas dans la misère psychologique. Le message généralement proposé dénonce les valeurs fondamentales de la civilisation moderne : esprit critique, tolérance, respect de la personne humaine, liberté démocratique, croyance en la volonté individuelle, l'initiative, l'action, le progrès.<sup>119</sup>

Une telle conception des sectes n'est pas étrangère au fait qu'en proposant une lecture de la coupure sur le seul versant de la séparation, les intervenants en viennent à construire une analyse du sectaire en termes d'opposition. Cette orientation n'est pas sans s'attirer un certain scepticisme des universitaires. Pour certains chercheurs, l'étymologie du terme secte (*secare*), est erronée<sup>120</sup>. Cette hypothèse conduit à relire la question des sectes dans un rapport de continuité historique. D'autres chercheurs s'opposent de manière catégorique à une lecture du sectaire qui oriente les discussions exclusivement en termes de séparation et

---

<sup>118</sup> Francis Arinze, « Le défi des sectes ou des nouveaux mouvements religieux : approche pastorale », Présentation au consistoire extraordinaire des cardinaux », *La Documentation catholique*, « Sectes et nouveaux mouvements religieux », 19 mai 1991, n° 2028, pp. 483-499.

<sup>119</sup> Roger Ikor, *Les sectes en France*, Brochure éditée par le centre contre les manipulations mentales, 1991. <http://prevensectes.com/ccmm.htm> (28/11/2009).

<sup>120</sup> Pascal Boulhol, « Secta : de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe », *Revue de l'histoire des religions*, 219/1 (2002), p. 6.

d'opposition<sup>121</sup>. En mettant de l'avant le rapport de continuité historique, sociale, culturelle et religieuse dans lequel s'inscrit effectivement la problématique sectaire<sup>122</sup>, les chercheurs en arrivent à présenter les groupes comme des groupes religieux qui témoignent d'une recomposition du religieux ou d'un retour du religieux dans une société en pleine mutation. Par exemple, Massimo Introvigne écrit :

Avant tout, les spécialistes en sciences religieuses n'acceptent pas la thèse selon laquelle il serait possible d'identifier une catégorie générale de « secte » définie comme des groupes qui se prétendent religieux, mais qui utilisent la religion pour accomplir des actions contraires à l'éthique. [...] Il est plus opportun de parler de nouveaux mouvements religieux et d'en distinguer différents types. [...] Si l'on souhaite donner un contenu précis à la catégorie de nouveaux mouvements religieux, il est nécessaire d'avoir recours à des critères de nature qualitative — cela en dépit de leur difficulté d'application, ne serait-ce que parce que les mouvements évoluent et modifient leurs idées et leurs comportements durant l'histoire.<sup>123</sup>

Les réserves des chercheurs devant des lectures du sectaire développées exclusivement sous l'angle de la coupure sont d'autant plus grandes que, dans une perspective sociologique, le concept de secte a un sens précis qui ne se saisit pas dans une logique d'opposition. Il renvoie plutôt à la typologie des formes de la chrétienté de Weber et Troeltsch, qui distinguent nettement les trois types Église<sup>124</sup>, secte<sup>125</sup>, et mysticisme<sup>126</sup>.

---

<sup>121</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage collectif écrit sous la direction de Massimo Introvigne et Gordon Melton rassemble des perspectives de chercheurs qui s'opposent à une lecture du sectaire construite dans un rapport d'opposition. Voir : Massimo Introvigne et Gordon Melton, *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Paris Devry, 1996, 355 p.

<sup>122</sup> La perspective développée par Richard Bergeron, par exemple, montre bien que les nouvelles religions sont des groupes dont l'existence s'inscrit dans la suite logique des développements sociaux culturels. Richard Bergeron, *Vivre au risque des nouvelles religions*, pp. 7-24.

<sup>123</sup> Massimo Introvigne, « Sectes et droit de persécution : les raisons d'une controverse », dans : Massimo Introvigne & Gordon Melton, *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Paris, Devry, 1996, p. 48.

<sup>124</sup> L'Église est une forme institutionnelle conservatrice de la religion dans laquelle l'appartenance religieuse est donnée d'emblée. Voir : Max Weber, *L'éthique protestante et esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.wem.eth> (18/11/2009).

<sup>125</sup> La secte se constitue d'une séparation avec l'institution dominante. Elle se démarque par sa radicalité et le fait que l'appartenance n'est pas donnée d'emblée. Elle découle d'un choix individuel et d'une reconnaissance par un groupe de la qualification morale de l'adepte. Voir : Max Weber, *L'éthique protestante et esprit du capitalisme*, p. 5.

Selon Troeltsch, l'articulation secte-Église-Mystique réfère à trois types d'organisations religieuses. Ces organisations se distinguent de trois manières : par la façon dont elles conçoivent la mise en œuvre pratique des préceptes de l'Évangile, par l'aporie immanente au christianisme, et par le caractère « supramondain »<sup>127</sup> des exigences : elles sont inséparables précisément parce qu'ensemble, elles inscrivent une lecture différentielle. Autrement dit, c'est parce que les trois types sont liés les uns aux autres qu'il devient possible de rendre compte d'une doctrine sociale chrétienne. Comme le souligne avec pertinence Annette Disselkamp, à suivre de près l'articulation de Troeltsch, sa typologie secte-église-mystique constitue une forme de résignation impliquant qu'aucune réforme de la théologie ne saura résoudre le débat théologique relatif à la place de l'interprétation des demandes éthiques en termes de « supramondain »<sup>128</sup>. Suivant cette considération, comment expliquer que cette typologie, construite sous forme de triade, soit réduite à une opposition entre les termes sectes et Église<sup>129</sup>?

---

<sup>126</sup> Le mysticisme concerne une expérience individuelle et intense avec le divin réalisée à la marge de l'Église et de la secte. Le mystique se montre essentiellement indifférent à l'ordre social. Cette attitude se fonde sur l'idée que la communication intime de l'âme avec le Suprême n'a pas à se manifester. La mystique, finalement, ne crée aucune « organisation », sinon le rapport, spirituel et intangible, des âmes sœurs. Voir : Ernst Troeltsch, « L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion », dans : Ernst Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie*, Paris, Cerf/Genève, Labor et Fides, 1996, p. 173.

<sup>127</sup> Le terme supramondain renvoie à l'affirmation du caractère supramondain des exigences et de leur inaptitude à déterminer effectivement la vie des hommes. Voir : Ernst Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie*, p. 11.

<sup>128</sup> Annette Disselkamp, « La typologie Église-Secte-Mystique selon Ernst Troeltsch », *Presse Universitaire de France*, 56/1 (2006), p. 474.

<sup>129</sup> Par exemple, la commission d'enquête sur les sectes, qui s'est tenue en France en 1995, écrivait dans son rapport : « La sociologie fournit quant à elle une définition de la secte par opposition à celle d'Église. C'est ainsi que Max Weber a procédé pour préciser ces deux notions l'une par rapport à l'autre : pour lui l'Église est une institution de salut qui privilégie l'extension de son influence, alors que la secte est un groupe contractuel qui met l'accent sur l'intensité de la vie de ses membres. Ernst Troeltsch, qui a poursuivi l'œuvre de Weber, a souligné que l'Église est prête, pour étendre son audience, à s'adapter à la société, à passer des compromis avec les États. La secte, au contraire, se situe en retrait par rapport à la société globale et tend à refuser tout lien avec elle, et même tout dialogue. Elle a une attitude identique à l'égard des autres religions, de sorte qu'en ce sens, l'œcuménisme pourrait servir de critère pour distinguer Église et secte ». Voir : Alain Gest et Jacques Guyard, *Rapport de la commission d'enquête sur les sectes*. <http://www.assemblee-nationale.fr/rap-enq/r2468.asp> (20/11/2009).

En regard des questions que suscitent la définition du terme secte et la logique de son articulation, il apparaît donc essentiel de ne pas perdre de vue l'ambiguïté originelle du terme secte, tout en portant une attention particulière à la séparation comme à la division que ne cesse de mettre en forme le terme secte. Cette démarche s'avère d'autant plus nécessaire que les développements précédents montrent que la recherche de définition et le déplacement de la logique du sens sociologique du terme secte mènent à une lecture du sectaire en termes d'opposition dans un rapport de dualité binaire. Pourtant, la logique mise de l'avant par la typologie de Weber et Troeltsch, que nous avons mise en perspective, invite à interroger de plus près le déplacement qui surgit de l'extension de cette articulation logique. Autrement dit, la seule manière d'articuler le sectaire en contexte de laïcité se réduit-elle à opposer les notions de sectes et de sociétés ? Prendre en considération le principe de coupure qui semble marquer le sectaire pourrait aussi permettre de mieux situer les convergences, et ouvrir ainsi de nouvelles perspectives de recherche. Car, après tout, si une coupure a vraiment pour effet de créer une séparation, de provoquer un écart, elle peut aussi faire lien. Par exemple, n'est-ce pas là ce qu'on peut attendre de la coupure entre les générations ? En séparant, en créant un écart, la coupure ouvre un espace nécessaire à l'inscription d'un discours. Certes, le discours est l'effet de cette coupure, la parole qui en émerge répond toujours un peu à côté en introduisant du nouveau, mais cette voie n'est-elle pas une inscription signifiante qui permet de mettre en scène un réel ?

### **1.3- D'une recherche de définition à une prise en compte de la structuration des débats. Quelle place pour le témoignage des personnes en cause ?**

On voit donc se dessiner deux orientations différentes, qui se nourrissent de l'étymologie même du terme secte. La première met l'accent sur un rapport de coupure avec le religieux et la seconde, sur un rapport de continuité avec le religieux, dans un rapport de recomposition. Suivant cette considération, la question se pose de savoir si, malgré les difficultés liées à l'utilisation du terme secte, il est nécessaire de bannir ce terme du vocabulaire pour donner une orientation différente aux analyses du sectaire. À cet égard, une lecture attentive des discussions permet de constater que sous l'angle de la continuité, la coupure sectaire ne cesse de faire retour. C'est-à-dire que, même en introduisant une

terminologie autre pour aborder le phénomène sectaire de manière différente, la problématique des sectes reste un sujet d'actualité communément présent dans les médias, une source de discussion pour les organismes chargés de la réception du sectaire, et une référence pour la population en général<sup>130</sup>.

Observant elles aussi que le terme secte subsiste malgré l'introduction de notions différentes, Martine Cohen et Françoise Champion relèvent que la situation actuelle ne fait qu'accentuer la différence de point de vue entre les universitaires et le public en général. Comme le soulignent les chercheuses, cet écart n'est pas sans conséquence, dans la mesure où il a pour effet de produire une division entre le sens courant du terme secte et son sens scientifique<sup>131</sup>. Ici, la coupure sectaire fait retour sous forme d'une division qui entoure le sens terminologique du mot secte. Cette division favorise un climat de discussion et de recherche à ce point polémique qu'il est de plus en plus difficile de réfléchir à la problématique sectaire sans se faire happer dans la controverse<sup>132</sup>. Pour Élisabeth Campos<sup>133</sup> par exemple, la passion qui se déchaîne dans la controverse sur les sectes pollue les débats à un point tel qu'il devient de plus en plus difficile pour les chercheurs de prendre la parole ou d'écrire sur le sujet des sectes sans se faire taxer de partisans pro-sectaires ou anti-sectes, ou de se voir discrédités dans les médias ou sur internet.

---

<sup>130</sup> James T. Richardson relevait déjà en 1996 que le terme secte, malgré qu'il soit réfuté par une majorité d'universitaires, continue d'être utilisé de manière régulière dans le langage commun. Voir : James T. Richardson, « Une critique des accusations de "lavage de cerveau" portées à l'encontre des nouveaux mouvements religieux », dans : Massimo Introvigne & Gordon Melton, *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Paris, Devry, 1996, p. 86.

<sup>131</sup> Martine Cohen & Françoise Champion, « Introduction », dans : Martine Cohen & Françoise Champion (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, pp. 5-56.

<sup>132</sup> C'en est au point que Martine Cohen et Françoise Champion estiment que les chercheurs doivent inclure la polémique, au risque, sinon, de sombrer dans une voie d'évitement. Voir : Martine Cohen et Françoise Champion, « Introduction », p. 19.

<sup>133</sup> Élisabeth Campos, « Le droit pénal et la question des sectes. Quelques réflexions autour de la controverse », p. 181.

Selon Roland Campiche<sup>134</sup>, les effets de la controverse sectaire se font durement sentir pour les sociologues et les experts en sciences des religions dont les travaux suscitent une méfiance qui produit un effet d'exclusion. En effet, le point de vue des chercheurs n'est retenu ni par les médias, ni par les organismes militants, ni par le gouvernement français. Par conséquent le savoir issu de ces travaux ne passe pas dans la sphère publique. Maurice Duval souligne que le climat de suspicion et de déraison qui entoure la recherche sur les sectes est à ce point exacerbé que la polémique sectaire risque tout simplement de mettre à mal le principe fondamental de la science, qui est de « comprendre avant de juger »<sup>135</sup>. Compte tenu du climat de recherche irraisonné qui entoure la problématique sectaire, Maurice Duval pense qu'il est plus que jamais nécessaire de déconstruire le mythe sectaire pour « amener les chercheurs sur le chemin de la raison, et non de la passion »<sup>136</sup>.

Comme on peut le constater, les débats qui entourent la recherche de définition du terme secte produisent des effets négatifs quant à la réception du savoir universitaire. Cette situation n'est pas sans interroger. Qu'est-ce qui cause autant de méfiance à l'endroit du travail des chercheurs ? C'est pour répondre à cette question que nous nous intéressons, dans les pages qui suivent, aux enjeux qui entourent la définition de l'objet secte. Cela dit, il doit être clair que les questions soulevées quant à la recherche de définition du terme secte ne sont pas traitées ici dans une logique tendant à fournir une meilleure définition du sectaire. Et ce, pour deux raisons. 1) En premier lieu, parce que, contrairement à certains points de vue, nous ne sommes pas d'avis que la controverse résulte uniquement du manque de définition du terme secte. Car, des définitions, il en existe. Comme nous l'avons montré, le terme secte a une définition sociologique précise, tout comme il évoque, dans le langage courant, un sens précis. 2) Ce choix de nous inscrire dans un registre différent

---

<sup>134</sup> Roland Campiche, *Quand les sectes affolent. Ordre du Temple Solaire, médias et fin de millénaire. Entretiens avec Cyril Dépraz*, Genève, Lausanne, Labor et Fides/Institut d'éthique sociale, 1995, p. 26.

<sup>135</sup> Maurice Duval, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une secte*, Paris, Presse universitaire de France, 2002, p. 44.

<sup>136</sup> Maurice Duval, *Un ethnologue au mandarom. Enquête à l'intérieur d'une secte*, p. 44.

s'impose aussi parce que nos propres recherches, attentives à la problématique du témoignage des personnes en cause dans le sectaire, permettent de relever que, pour les personnes qui disent avoir vécu une expérience sectaire et qui en témoignent, l'expression secte évoque quelque chose de précis. Or, notre objectif n'est pas de modifier la perception des personnes, ni leur vocabulaire, mais plutôt de vérifier comment le climat de controverse actuel oriente l'écoute du dire de ces personnes.

Cela dit, la mise en jeu des difficultés intrinsèques à un horizon de recherches pour le moins confus, dans lequel se situe la réception des témoignages d'anciens membres de groupe, poursuit un objectif particulier : celui d'ouvrir un espace de recherche différent. Pour avancer dans la poursuite de cet objectif, il nous a semblé important de considérer de près le contexte dans lequel sont diffusés les témoignages. Si le terme secte apparaît impossible à définir selon des critères et des repères universitaires précis, le contourner apparaît tout aussi impossible du point de vue de l'écoute des personnes en cause dans le sectaire. Pour ne pas s'enliser dans une voie d'évitement, nous proposons de porter attention à l'état général des discussions dans lequel s'insèrent les principaux présupposés de recherche. En effet, il nous apparaît important d'étudier la manière dont la mise en place des débats entourant la définition du sectaire oriente l'interprétation des témoignages des anciens membres de groupes qui affirment avoir vécu une expérience sectaire.

Pour cette raison, la présente thèse considère que l'horizon du sectaire implique un objet de recherche particulier dans la mesure où il est un fait de discours, avant même d'être un objet en face duquel une personne pense se trouver. Qu'est-ce à dire ? Que la secte n'est pas un objet mal ou non identifié, mais un signifiant sans signification précise. Autrement dit, pour avoir accès au fait sectaire, nous devons, comme chercheur, passer par l'analyse du discours des personnes concernées. Que ce soit le discours des membres, celui des fondateurs, celui des anciens membres, celui des proches de membres, celui des chercheurs ou celui des organismes chargés de la réception sociale du sectaire, ces dimensions sont des voies d'entrée majeures pour aborder le fait sectaire. Passer par une analyse discursive devient alors le premier pas à faire pour analyser, comprendre, et donner à comprendre le fait sectaire. Suivant cette considération, la question n'est pas tant de



savoir comment se définit conceptuellement la notion de secte. Il est davantage question de mieux situer comment, du point de vue de la recherche, il serait possible de passer d'une écoute visant à dégager une représentation de la secte à une écoute des possibilités significatives que le terme secte permet aux personnes d'évoquer.

#### **1.4- Représentation des sectes dans les médias**

L'analyse des rapports entre sectes et médias est une dimension de la problématique sectaire qui a retenu l'attention de plusieurs chercheurs, dont Roland Campiche<sup>137</sup>, Alain Bouchard<sup>138</sup>, Benjamin-Hugo Leblanc<sup>139</sup> et Jean-François Mayer<sup>140</sup>. Ces auteurs privilégient une analyse sémantique du discours médiatique sur les sectes afin de dégager la représentation des sectes diffusée par les médias. Observant que ceux-ci parlent des sectes uniquement lorsque des événements dramatiques surviennent, les chercheurs en arrivent à la conclusion que la représentation des sectes dans les médias est négative et péjorative, ce qui aurait pour effet d'alimenter un climat de peur des sectes. Ce constat conduit les auteurs à postuler que le discours médiatique sur les sectes manque de neutralité et d'objectivité.

Le manque de neutralité est observé au niveau des expressions langagières que les médias utilisent pour rendre compte d'un événement sectaire. Leurs analyses montrent que le champ lexical entourant la notion de secte dénote une interprétation des événements, de leurs causes et de leurs raisons, qui teinte la présentation même des événements. Alain Bouchard, notamment, a fait une analyse du contenu des journaux et des périodiques populaires francophones de 1972 à 1993<sup>141</sup>. Cette étude lui a permis de relever la

---

<sup>137</sup> Voir : Roland Campiche, *Quand les sectes affolent. Ordre du Temple Solaire, médias, et fin millénaire. Entretiens avec Cyril Dépraz*, p. 26.

<sup>138</sup> Voir : Alain Bouchard, « Les médias carburent au scandale comme les raéliens carburent au ... », *La peur des sectes*, pp. 49-62.

<sup>139</sup> Benjamin-Hugo Leblanc, « Les représentations des "sectes" dans les médias écrits en France », *La peur des sectes*, pp. 37-48.

<sup>140</sup> Voir : Jean-François Mayer, *Les mythes du Temple Solaire*, Genève, Georg, 1996.

<sup>141</sup> Voir : Alain Bouchard, « L'insoutenable légèreté des médias », (audiocassette), *Centre d'Information sur les Nouvelles Religions*, Montréal, 20 septembre 1995.

terminologie générale qui entoure la présentation des événements sectaires : « manipulation mentale », « exploitation financière », « abus de confiance », « fraude », « abus sexuel », « femmes dominées » et « enfants battus ». Cette observation conduit Alain Bouchard à conclure que les médias développent une image caricaturale, négative et péjorative des sectes. Ces résultats ont été confirmés par son étude de 2001 sur la représentation des sectes véhiculée par le discours médiatique sur les raëliens. Il montre à cette occasion que les sectes sont décrites comme des organisations « dangereuses », « malveillantes » et « manipulatrices », situées à l'extérieur de la société. Elles seraient dotées de pouvoirs « incroyables » et « terrifiants » et chercheraient à proliférer en grossissant sans fin le nombre de leurs adeptes<sup>142</sup>.

Pour sa part, Roland Campiche<sup>143</sup> s'est intéressé aux discours médiatiques qui ont suivi le massacre suicide des membres de l'Ordre du Temple Solaire (OTS) qui a secoué l'Europe et le Québec en 1994 et en 1995<sup>144</sup>. Le drame de l'OTS est directement lié à une augmentation significative de l'intérêt des médias français pour les sectes. Outre le côté scandaleux, scabreux et dramatique du sectaire qui fait vendre la nouvelle, Roland Campiche postule que l'intérêt des médias pour les sectes n'est pas sans liens avec le sentiment de culpabilité qu'éprouveraient des journalistes incapables de prévenir ce drame<sup>145</sup>. De ce point de vue, ce serait donc pour éviter que des drames ne surviennent de nouveau que les journalistes s'intéressent autant aux sectes. Mais l'intérêt porté aux sectes par les médias se répand aussi chez des personnes dépourvues de connaissance suffisante

---

<sup>142</sup> Alain Bouchard, « Les médias carburent au scandale comme les raëliens carburent au... », p. 61.

<sup>143</sup> Roland Campiche, *Quand les sectes affolent. Ordre du Temple Solaire, médias et fin de millénaire. Entretiens avec Cyril Dépraz*, pp. 5-36.

<sup>144</sup> *L'Ordre du Temple Solaire* était un groupe fondé par Luc Jouret. En 1994, à la suite d'une série de massacre-suicide dans trois pays, le Québec, la Suisse et la France, le groupe a été dissout. Les raisons ayant conduit à la mort des adeptes sont encore aujourd'hui nébuleuses : est-ce que le groupe s'est donné la mort pour un départ vers Sirius ? Est-ce que le drame serait plutôt lié à un complot de la mafia ? Pour une recension des hypothèses explicatives du drame de l'OTS, voir : Rosemarie Jaton, *OTS : en quête de vérité*, Genève, Slatkine, 1999.

<sup>145</sup> Roland Campiche, *Quand les sectes affolent. Ordre du Temple Solaire, médias et fin de millénaire. Entretiens avec Cyril Dépraz*, p. 33.

pour analyser et comprendre le phénomène. La méconnaissance n'est pas sans conséquence, puisque c'est précisément de là que prendraient naissance les amalgames qui font de toutes les sectes des dérives potentielles. Roland Campiche écrit :

À force de ne s'attarder qu'aux sectes qui dérivent, on en vient insensiblement à considérer la « secte » elle-même comme une dérive. Ce n'est pas une simple nuance, car on ne juge plus les actions d'un groupe, mais le groupe lui-même, et le mot secte perd du même coup sa propriété descriptive pour se transformer en accusation, en dénonciation.<sup>146</sup>

Jean-François Mayer abonde dans le même sens en affirmant que la représentation caricaturale des sectes est à la fois un phénomène de discrimination et une arme de suspicion qui nourrit les préjugés et alimente une inquiétude généralisée et injustifiée<sup>147</sup>. Pour Lorraine Derocher, le stéréotype sectaire correspondrait à une forme de racisme : « Le sectisme, que j'oserais définir comme l'expression plus ou moins radicale de la haine des sectes, est bel et bien réel dans nos sociétés contemporaines »<sup>148</sup>. Pour sa part, Christian St-Germain estime que l'image caricaturale des sectes témoigne d'une allergie à la dissidence :

L'allergie aux sectes est en fait provoquée par le désir des sociétés de se replier sur un quant-à-soi médiatique complet, sur une autostimulation de divertissement. Plus dangereuse que les sectes elles-mêmes serait leur disparition, cela signifierait qu'il n'est plus pensable de s'associer librement dans l'espace public.<sup>149</sup>

Comme on peut le constater, pour beaucoup de chercheurs, la non-neutralité du discours médiatique produit des effets directs sur la manière dont sont perçues et reçues les sectes dans nos sociétés. En ne s'attardant qu'aux sectes qui dérivent, et en présentant les

---

<sup>146</sup> Roland Campiche, *Quand les sectes affolent. Ordre du Temple Solaire, médias et fin de millénaire. Entretiens avec Cyril Dépraz*, p. 34.

<sup>147</sup> Jean-François Mayer, *Les mythes du Temple Solaire*, Genève, Georg, 1996, p. 123.

<sup>148</sup> Voir : Lorraine Derocher, « Le "secticisme" une nouvelle forme de racisme », CESNUR, septembre 2008, [http://www.cesnur.org/2004/waco\\_derocher.pdf](http://www.cesnur.org/2004/waco_derocher.pdf) (19/11/2009).

<sup>149</sup> Voir : « Des spécialistes plaident pour une perception plus juste des sectes », *Canoé*, 16 mai 2000, [http://lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/articles\\_pdf/canoe\\_sectes.pdf](http://lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/articles_pdf/canoe_sectes.pdf) (21/03/2008).

événements dans un langage stéréotypé, en confondant information et interprétation, les médias transmettraient une représentation négative des sectes. Construite à partir d'un amalgame négatif et péjoratif faisant de toutes les sectes de potentielles sources de drames, cette représentation orienterait une mise en forme de l'opinion publique<sup>150</sup> et imposerait une normalisation du champ du religieux, ce qui permet à Roland Campiche d'écrire :

Les médias développent un discours « religieusement correct », en lien avec les valeurs d'une société démocratique, avec le civisme, avec la moralité de base. Ils escamotent le fait que les phénomènes religieux sont aussi des ressorts et des reflets de la violence sociale.<sup>151</sup>

Devant le constat fait par la recherche, des chercheurs choisissent de prendre leurs distances avec le discours médiatique et privilégient le développement d'approches capables de présenter de manière objective et factuelle la réalité sectaire. Par exemple, dans une lettre adressée à Roland Campiche, Jean Baubérot écrit :

En se diversifiant, le religieux est de moins en moins expérimenté directement et de plus en plus perçu à travers le miroir (déformant ? grossissant ?) des médias. Peut-être que la démarche préalable à une approche sociologique consiste à permettre aux gens de se distancier de ce regard médiatique.<sup>152</sup>

D'autres chercheurs, constatant l'influence du discours médiatique sur l'opinion publique, marquent une distance en proposant une analyse contextuelle du déclin de l'information. C'est ainsi que l'étude sémantique du discours médiatique sur les sectes en France conduit Benjamin-Hugo Leblanc à souligner que le manque de neutralité des journalistes dans la présentation des faits sectaires s'explique par le fait que l'information a

---

<sup>150</sup> Benjamin-Hugo Leblanc, « Les représentations des "sectes" dans les médias écrits en France », p. 44.

<sup>151</sup> Roland Campiche, « Sectes, opinion publique et démocratie », dans : Françoise Champion & Martine Cohen (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, p. 298.

<sup>152</sup> Jean Baubérot, « Lettre du 20 décembre 1995 publiée dans : Roland Campiche, « Sectes, opinion publique et démocratie », *Sectes et démocratie*, p. 292.

acquis, en modernité, une valeur marchande<sup>153</sup>. Cette valeur économique attribuée à l'information produirait un effritement de la frontière entre presse d'information générale et presse de divertissement provoquant l'effacement de la distinction entre le monde du spectacle et le spectacle du monde<sup>154</sup>. Benjamin-Hugo Leblanc signale l'urgence pour les journalistes à réaliser le pouvoir de leur influence, et la nécessité de parfaire leur formation pour apprendre à rapporter l'information dans sa forme la plus brute possible<sup>155</sup>.

Les perspectives de recherche mises de l'avant par les chercheurs sont importantes, car elles permettent de prendre une distance critique nécessaire d'avec un certain type de discours médiatique qui tend à faire de toutes les sectes une dérive potentielle. En identifiant les limites d'un discours médiatique non neutre et non objectif, les chercheurs dessinent des voies de recherches visant à développer des moyens pour pallier ces difficultés. Certains proposent d'instaurer un code de déontologie plus strict pour éviter tout débordement du subjectif, tandis que d'autres estiment qu'il faut distribuer des connaissances sur le phénomène sectaire en rétablissant la réalité du portrait socioreligieux, afin de permettre aux gens d'acquérir une distance critique d'avec le discours médiatique. Or, en voulant tout de suite combler par la connaissance la béance qu'ouvre le discours médiatique, ne se prive-t-on pas de la possibilité de comprendre ce qui se joue dans le discours médiatique sur les sectes, et qui ne se réduit pas exclusivement à une mauvaise connaissance des journalistes ? En effet, si, par le discours médiatique, les drames sectaires deviennent des spectacles qui font vendre la nouvelle, il importe de s'interroger de plus près sur ce qui est dit et qui a suffisamment d'impact pour nous transformer en téléspectateurs avides d'information. Autrement dit, qu'est-ce qui nous fascine, nous

---

<sup>153</sup> Selon Benjamin-Hugo Leblanc, la valeur marchande de l'information est attestée, entre autres, par l'éclosion des nouvelles en continu et du journalisme d'enquête. Benjamin-Hugo Leblanc, « Les représentations des "sectes" dans les médias écrits en France », p. 44.

<sup>154</sup> Benjamin-Hugo Leblanc, « Les représentations des "sectes" dans les médias écrits en France », p. 46.

<sup>155</sup> Benjamin-Hugo Leblanc, « Les représentations des "sectes" dans les médias écrits en France », p. 51.

intrigue, nous inquiète et nous passionne dans le spectacle médiatique, au point de devenir des téléspectateurs avides de nouvelles sur les sectes ?

Non seulement le spectacle sectaire est-il exposé dans les médias, mais il est aussi regardé, entendu, reçu au point de devenir un élément de vente. L'on en vient à se demander quelle part de nous-mêmes est regardée dans le spectacle du monde qu'offre le discours médiatique sur les sectes. Formulée ainsi, la question ne concerne plus exclusivement le manque de neutralité du discours médiatique. Ce qui est questionné, c'est l'effet symbolique du langage dont on ne veut pas prendre la charge, mais qui, pourtant, agit et agite les discussions sur le sectaire par les médias : ça regarde et ça montre à l'endroit où, sous forme de glissement, un effet de sujet se démontre<sup>156</sup>. Ici, il ne s'agit pas de dire que les anciens membres de groupes ou les journalistes se font voir dans les médias. Il s'agit davantage de considérer et de prendre au sérieux le fait que, si le spectacle des sectes prend une valeur commerciale au point de faire vendre la nouvelle, il faut bien que sa diffusion massive produise quelque chose de profitable aussi pour ceux qui regardent. Dans ce contexte, il est important de déterminer ce qui se met en scène dans le discours médiatique sur les sectes.

Une telle perspective ne relève pas nécessairement d'une perspective psychanalytique. En effet, même en restant sur le versant référentiel du langage, Alain Bouchard perçoit bien que quelque chose d'autre se met en jeu dans le discours médiatique sur les sectes. Ce quelque chose, il l'associe à la création moderne d'un mythe sectaire où les sectes, en tant qu'organisations dangereuses pour nos sociétés et notre culture modernes,

---

<sup>156</sup> Jacques Lacan souligne que, dans la fonction de voir, le regard fait de nous des êtres regardés sans qu'on nous le montre. En ce sens, le spectacle du monde écrit apparaît comme omnivoyeur : « Le monde est omnivoyeur, mais [...] il ne provoque pas notre regard. Quand il commence à le provoquer, alors commence aussi le sentiment d'étrangeté. Qu'est-ce à dire? – sinon que, dans l'état de veille, il y a élision du regard, élision de ceci que, non seulement ça regarde, mais *ça montre* ». Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 88.

agiraient comme des cristallisateurs d'idéaux sociaux et culturels<sup>157</sup>. Mais il s'agit de bien autre chose encore, pour que le spectacle fasse autant jaser, car il faut bien que le désir des personnes y trouve aussi son compte. En tenant compte du fait que la vie du sujet parlant se déploie à l'intérieur de la structure du langage, l'interrogation du mythe sectaire construit par le discours médiatique pourrait-il permettre d'appréhender de manière différente la réception du sectaire dans les médias ?

### **1.5- D'une critique du discours médiatique à une relecture de nos drames de civilisation : l'énigme suscitée par la mort de certains adeptes.**

Le parcours effectué permet de considérer que les rapports entre secte et médias ne se saisissent pas sans l'intervention du discours des chercheurs intéressés à la question à un point ou l'autre de la mise en forme de la réflexion. Par le fait même que des chercheurs étudient le discours médiatique, qu'ils en articulent la logique mercantile ou coupable, qu'ils en dégagent des incidences sociales, culturelles et individuelles et qu'ils orientent, partant de là, des perspectives de recherches, leur discours savant participe à l'élaboration de ce qu'Alain Bouchard appelle le mythe sectaire<sup>158</sup>. Autrement dit, on ne peut oublier que le travail des chercheurs n'est pas sans effet. Par conséquent, la question des rapports entre sectes et médias implique aussi de considérer ce troisième joueur, soit le discours savant qui analyse le discours médiatique sur les sectes et qui communique les résultats de ces recherches. Ce qui pose la question de l'impact des repères mis de l'avant par la recherche dans la structuration des discussions sur le sectaire.

Pour cheminer dans cette direction, il importe de prendre au sérieux les avancées de la recherche et de considérer que les rapports entre sectes, médias et recherche sont irrémédiablement liés aux drames individuels et collectifs qui ont secoué nos cultures

---

<sup>157</sup> Fait important à souligner, cette démarche conduit Alain Bouchard à montrer que « le grand perdant de cette vision des sectes serait l'adepte qui est présenté comme un être faible et sans ressource, un illuminé, un doux sauté porté sur le sexe, un malade dans un état de dépendance totale et absolue, une proie facile ». Alain Bouchard, « Les médias carburent au scandale... », p. 6.

<sup>158</sup> Alain Bouchard, « Les médias carburent au scandale... », p. 58.

modernes. Cette orientation n'implique pas nécessairement une réflexion critique sur l'effet produit par la diffusion massive des événements sectaires sur notre perception collective de ce phénomène. Elle ne vise pas non plus à réaliser une critique en bloc du travail des chercheurs dont les travaux font régulièrement l'objet de méfiance en raison d'une tendance nette de la recherche à minimiser les drames sectaires. En rapportant que les drames sectaires sont peu fréquents, les travaux des chercheurs issus du domaine des sciences sociales ont démontré que tous les groupes minoritaires, toutes les sectes, tous les adeptes et toutes les croyances ne sont pas à risque de se donner volontairement la mort au nom de croyances religieuses. À notre avis, cette perspective mise de l'avant par la recherche est fondamentale, car elle permet de dénoncer les amalgames et de travailler les préjugés qui découlent de la généralisation outrancière, qui fait de toutes les sectes des groupes dangereux, et de tous les groupes minoritaires des sectes dangereuses. Mais force est aussi de constater qu'on ne peut pas non plus minimiser ou nier l'impact des drames sectaires. En fait, à suivre les débats, il semble que les drames sectaires, aussi exceptionnels soient-ils, sont précisément ce qui marque le champ d'études du sectaire. Un peu comme si l'exception était élevée au rang d'intérêt public, et acquérait ainsi un statut d'incontournable. Mais alors, comment prendre en charge l'exception, sans exacerber son étrangeté au point d'en faire un point de fascination, et sans non plus la passer sous silence ?

Selon le célèbre théoricien de l'exception, Carl Schmitt, l'exception est un fait qui se situe dans une frange ambiguë et qui constitue un point de déséquilibre entre le droit et le politique, et entre la théorie et la pratique. Le lieu de l'exception, soit ce qui excède, apparaît avec le phénomène de la violence<sup>159</sup>, et produit un innommable et indicible rebelle au langage de la connaissance, qui n'est développé dans aucune chaîne signifiante. N'est-ce

---

<sup>159</sup> Il importe de souligner que, pour Carl Schmitt, la violence se situe en lien avec le droit, alors que, pour Walter Benjamin qui a repris les travaux de Schmitt, l'existence d'une « violence pure » se situe à l'extérieur ou au-delà du droit. Voir : Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, [1922], p. 182. Walter Benjamin, « Critique de la violence », dans : *Oeuvres I*, Paris, Folio Essai, 2000, pp. 210-243.



pas précisément autour de ce point de réel difficilement cernable, là où la mort se noue à la croyance, au sacré, à la sexualité, au désir et à la parole, que les débats sur les sectes achoppent, tournent à la polémique, et divisent les intervenants en partisans pro- et anti-sectes ?

En effet, comment encore prétendre à la neutralité quand une personne comme Gabrielle Lavallée témoigne de son parcours en enfer dans les griffes du diable, de la violence qu'elle a subie, quand elle parle de sa chair mutilée par son gourou<sup>160</sup>? Peut-on prétendre rester insensible lorsque les fils de son gourou, quelque dix ans plus tard, racontent comment, dès leur petite enfance, leur sang a coulé sous les coups et qu'ils expliquent comment ils ont à leur tour fait couler le sang en enlevant les testicules d'un homme et le scrotum d'un autre<sup>161</sup>? En regard de ces récits, évoquer une dramatisation éhontée de la mise en forme de l'information ou prétendre à une tentative de récupération du dire des personnes par des courants dits anti-sectes<sup>162</sup>, ne relève pas seulement d'un déni, mais aussi d'un rejet, voire d'un refus foncièrement énigmatique de ne rien vouloir savoir de ces événements. De même, peut-on encore minimiser le versant morbide du sectaire lorsque des médias rapportent des événements comme les techniques d'évangélisation des Enfants de Dieu dite du *flirty fishing*<sup>163</sup> et la mort d'un jeune homme

---

<sup>160</sup> Gabrielle Lavallée, *L'alliance de la brebis. Douze ans dans l'enfer d'une secte*, Montréal, J'ai lu, 1999.

<sup>161</sup> Roch Sylvain et François Thériault, *Frère de sang. Les fils de Moïse*, Montréal, La semaine, 2009.

<sup>162</sup> Massimo Introvigne est d'avis que Gabrielle Lavallée a été récupérée par les organismes anti-sectes. Pour une discussion sur ce sujet voir : Guy-Robert St-Arnaud, « Une clinique du sectaire en danger », *La peur des sectes*, pp. 108-115.

<sup>163</sup> Cette technique d'évangélisation associée à la prostitution sainte a été développée par les Enfants de Dieu. Selon le fondateur, David Brand Berg, si le Christ a offert sa vie pour sauver l'humanité, les femmes peuvent bien offrir leur corps pour ramener sur le droit chemin les brebis égarées. Suivant ce principe, des femmes et des adolescentes à peine sorties de l'enfance étaient amenées à se prostituer pour évangéliser. Lorraine Derocher, *Vivre son enfance au sein d'une secte religieuse*, p.153.

qui a fait le choix, au nom de ses convictions religieuses, de refuser une greffe ou une transfusion sanguine en sachant très bien que la mort sera l'issue<sup>164</sup>?

Reconnaître l'événement historique que constituent les drames sectaires permet de commencer à mesurer à quel point le récit de ces événements ne nous laisse pas neutres. Comment le pourrait-il ? Bordé de crainte, le récit de ces événements, largement diffusé par les médias, déchaîne l'excitation que suscite le pouvoir de l'horreur<sup>165</sup>. Ne trouvant ni réponses satisfaisantes, ni explications convaincantes, l'horreur des drames sectaires ne nous laisse comme possibilité que la réaction devant l'abject<sup>166</sup>. C'est dire que la diffusion des drames sectaires nous conduit, malgré nous, à la lisière d'un système symbolique que nous ne pouvons, ni ne voulons intégrer en vue d'y répondre. Comme le souligne avec beaucoup de perspicacité Denis Duclos, les drames sectaires nous atteignent individuellement et collectivement directement à ce point « in-humain » où des groupes se sont rassemblés autour d'un idéal et ont basculé dans la violence et la mort<sup>167</sup>. À ce point d'inhumanité, les drames sectaires ne concernent plus exclusivement l'ère de la raison, ni le retour du religieux<sup>168</sup>, mais le fondement même de la civilisation. Ils révèlent les angoisses spécifiques d'un monde qui se mondialise et se globalise en poursuivant avec force un idéal de plus en plus difficilement cernable<sup>169</sup>.

---

<sup>164</sup> Jean-Claude Lavoie, un jeune homme de 26 ans, est décédé suite à un refus de transfusion sanguine en 2007. Depuis sa mort, son frère, Jonathan Lavoie mène une véritable croisade contre les Témoins de Jéhovah. *Ma lutte contre les Témoins de Jéhovah* [http://pages.usherbrooke.ca/sodrus/pdf/pdf\\_dossiers/tj\\_trans44.pdf](http://pages.usherbrooke.ca/sodrus/pdf/pdf_dossiers/tj_trans44.pdf) (21/09/2009).

<sup>165</sup> Voir : Julia Kristeva, *Pouvoir de l'horreur*, Paris, Seuil, 1980, 247 p.

<sup>166</sup> Les travaux de Julia Kristeva sur le pouvoir de l'horreur montrent comment l'être de l'humain est sollicité par l'abjection au point où le rapport intérieur/extérieur ne relève plus d'une frontière étanche : « Il y a dans l'abjection, une de ces violentes et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui lui paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant, jeté à côté du possible, du tolérable, du pensable. C'est là tout près, mais inassimilable. Ça sollicite, inquiète, fascine le désir qui ne se laisse pas séduire. Apeuré, il se détourne. Écœuré, il rejette ». Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, p. 15

<sup>167</sup> Denis Duclos, « De la manipulation mentale à la secte globale », *Le Monde diplomatique*, août 2000, pp. 24-25, <http://www.monde-diplomatique.fr/2000/08/DUCLOS/14115> (21/09/2009).

<sup>168</sup> Denis Duclos, « De la manipulation mentale à la secte globale », p. 24.

<sup>169</sup> Denis Duclos, « De la manipulation mentale à la secte globale », p. 25.

Le refus d'admettre que les membres d'une société, même si celle-ci se constitue de manière microscopique, s'associent et meurent, ne serait donc pas étranger à la question angoissante que ces événements posent à la modernité, et qui révèle une tendance tragique dans la poursuite d'un idéal commun absolutisé. Les difficultés à articuler les rapports entre secte et modernité, à recevoir les événements dramatiques, à les penser et les réfléchir, ne sont pas étrangères au fait que nos sociétés modernes refusent de se confronter à leurs tendances autodestructrices. Sur ce sujet, Denis Duclos écrit :

Lorsque l'on refoule le concept même de suicide collectif, en lui préférant la rassurante « manipulation mentale », c'est au fond qu'il suggère que le collectif planétaire pourrait être... une forme ultime de la secte. Mais comment reconnaître que l'humanité entière puisse jouer avec la ruine ou chercher à se supprimer ?<sup>170</sup>

Suivant cette considération, le fait que les médias fassent du sectaire un spectacle permanent ne concerne pas seulement la tendance moderne de dramatisation de l'information. Le ressac en boucle des événements témoigne aussi de l'urgence qu'il y a à intégrer, dans notre compréhension du vivant, le rapport à la pulsion de mort<sup>171</sup>. Mais ce défi n'est pas des moindres. Comment, du point de vue de la recherche, prendre en compte cette pulsion de mort qui marque d'un trait une caractéristique typiquement humaine : la possibilité de se donner la mort, le fait de savoir qu'on va mourir, et la recherche d'un sens qui pourrait nouer la vie et la mort ? La question a son importance, du moins si l'on considère, à la suite de Lacan, que la pulsion de mort est directement liée à la dimension du symbolique, et plus particulièrement de la reconnaissance du symbolique :

C'est ici que nous débouchons sur l'ordre symbolique, qui n'est pas l'ordre libidinal où s'inscrivent aussi bien le moi que toutes les pulsions. Il tend au-delà du principe

---

<sup>170</sup> Denis Duclos, « De la manipulation mentale à la secte globale », p. 24.

<sup>171</sup> En psychanalyse, la pulsion de mort ne se réduit pas à une tendance à l'autodestruction ou à un désir de mort. La notion de pulsion de mort constitue le principe le plus radical de l'économie psychique, dans la mesure où Freud la situe au-delà du principe de plaisir. Chez Freud, la pulsion de mort concerne à la fois la tendance à la répétition, la réduction des tensions à zéro et la tendance à la destruction. Voir : Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1968, pp. 7-22.

du plaisir, hors des limites de la vie, et c'est pourquoi Freud l'identifie à l'instinct de mort. Vous relirez le texte, et vous verrez s'il vous semble digne d'être approuvé. L'ordre symbolique est rejeté de l'ordre libidinal qui inclut tout le domaine de l'imaginaire, y compris la structure du moi. Et l'instinct de mort n'est que le masque de l'ordre symbolique, en tant – Freud l'écrit – qu'il est muet, c'est-à-dire en tant qu'il ne s'est pas réalisé. Tant que la reconnaissance symbolique ne s'est pas établie, par définition, l'ordre symbolique est muet. L'ordre symbolique à la fois non-étant et insistant pour être, voilà ce que Freud vise quand il nous parle de l'instinct de mort comme de ce qu'il y a de plus fondamental, – un ordre symbolique en germe, en train de venir, insistant pour être réalisé.<sup>172</sup>

Si la pulsion de mort est à comprendre comme une tentative du symbolique pour fabriquer une représentation là où le réel lui échappe, il est de mise de ne pas perdre de vue que le travail de la pulsion, par définition, échoue. La pulsion contourne le réel pour le faire entrer dans son cercle, mais, chaque fois, quelque chose de nouveau intervient qui le laisse échapper<sup>173</sup>. Selon Freud, le travail de la civilisation impose de mettre un frein à cette pulsion insatiable. Et c'est précisément au cœur de cette civilisation que les drames sectaires interviennent, en nous confrontant aux limites de notre condition de vivant : ils nous parlent d'un monde qui cherche à repousser ses limites toujours un peu plus loin, voire à les effacer. En nouant la dimension de l'être, du sacré, du croire, du désir, de la vie et de la mort, la problématique des sectes produit une symbolisation au-delà de la liberté de religion, où la religiosité fait retour sous forme de violence dite inhumaine. N'est-ce pas au cœur de ce point de défaillance de savoir insensé que se manifeste le tabou sectaire et que se réitère, sous différentes formes, une interrogation majeure : comment la croyance, dont on avait pourtant annoncé la fin du règne, en est-elle venue à rejoindre, au cœur de la modernité, la vie quotidienne dans ses aspects les plus triviaux, au point de mettre à l'épreuve notre culture moderne ?

---

<sup>172</sup> Jacques Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, p. 447.

<sup>173</sup> Ici, il s'agit de considérer que la répétition n'est pas seulement la stéréotypie de la conduite, ni une reproduction de l'identique. La répétition est une pulsation qui se produit par rapport à quelque chose de toujours manqué. Précisément parce que le réel achoppe, la répétition, pour se produire, demande du nouveau. La nouveauté sera la condition de la jouissance. Voir : Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, pp. 59-60.

L'effroi que suscitent les drames sectaires qui sont d'emblée dits inhumains, amplifié par leur diffusion, doit être mis en corrélation avec le fait relevé précédemment, à savoir que l'accès aux informations sur les événements implique un matériel de recherche bien humain, soit le dire des personnes concernées. Dès lors, les témoignages occupent un espace particulier : ils viennent nous rappeler que les drames sectaires que l'on dit inhumains ne sont en fait pas si inhumains. Ce sont des drames humains, vécus par des humains, racontés par des humains, qui produisent des effets sur l'humain et dans le monde des humains. Avec les témoignages diffusés dans les médias et la publication de biographies des rescapés de sectes, l'inhumain n'est plus posé à l'extérieur du genre humain, il est situé au cœur de l'homme : non seulement seul l'homme peut être inhumain, mais l'inhumain devient le propre de l'humain. Si le surgissement des drames sectaires est aussi violent, c'est précisément parce qu'il parle du retour d'une jouissance qui occupe le cœur de l'homme, d'une violence exacerbée des pulsions non domptées qui a comme possibilité un retour toujours possible.

Comme le signale Jean-Marie Sauret, ce qui protège l'humain contre l'inhumain, ce n'est que du symbolique, soit une Loi qui n'est faite que de langage. Le drame, c'est que « le sujet ne dispose que de ce piètre système symbolique pour se défendre contre l'inhumain qui permet de tracer une limite identificatoire »<sup>174</sup>. Or, si l'inhumain est ce qui permet de tracer une limite identificatoire, dont la fonction est de se défendre contre la violence de la pulsion de mort, et que l'inhumain du sectaire est une dimension parlée et discutée par le témoignage de personnes qui ont vécu la violence dans leur cœur et dans leur chair, la question de la réception du dire des personnes en cause dans le sectaire prend une tournure pour le moins dramatique. Comment recevoir le dire des personnes en cause

---

<sup>174</sup> Jean-Marie Sauret, *Psychanalyse et politique, huit questions de la psychanalyse au politique*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 2005, p. 150.

dans le sectaire dans un contexte sociopolitique où la démocratie de l'opinion<sup>175</sup> s'expose à la liberté de jugement de chacun ? Comment entendre publiquement leur récit, au-delà des raisons économiques ou politiques du sectaire si, au fond, leur dire est le reflet de l'échec de l'intégration du symbolique dans nos sociétés sécularisées ?

#### **1.6- Sectes, médias et recherche : quelle place pour le dire des anciens adeptes ?**

Un premier temps de lecture nous a permis de démontrer qu'une des critiques faites au discours médiatique concerne la représentation des sectes et des anciens membres. Du point de vue des auteurs consultés, les discours médiatiques sur les sectes ont pour effet de présenter les anciens membres comme des survivants des sectes, des victimes manipulées, des faibles d'esprit portés sur le sexe<sup>176</sup>. Ces représentations ne correspondent pas à l'ensemble des données recueillies par les chercheurs. Leurs travaux montrent en effet que certains anciens membres de groupes quittent leurs groupes tranquillement, sans éprouver de sentiment négatif à l'endroit de leurs parcours, et sans avoir besoin de partir en croisade contre leur ancien groupe. Puisqu'à l'intérieur d'un même groupe, il y a différents types de récits de sortie racontés, des chercheurs ont formulé l'hypothèse que des éléments extérieurs à la réalité de la dynamique de groupe devaient influencer la mise en forme des discours<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> La démocratie d'opinion est un concept qui s'oppose à celui de démocratie représentative. Il décrit une variante de la démocratie qui désigne un modèle de régime dans lequel la transparence et l'information doivent être totales, où les citoyens sont sans cesse interrogés par le biais des enquêtes d'opinion. Cette démocratie aurait pour effet de déplacer le fondement de la légitimité démocratique du pouvoir de la souveraineté du peuple à celle d'une opinion publique imaginaire créée par les médias. Voir : Pierre Bourdieu, *Sur la télévision, suivi de L'emprise du journalisme*, Paris, Liber-raison d'agir, 1996, p. 77.

<sup>176</sup> Alain Bouchard, « Les médias carburent au scandale comme les raëliens carburent au... », *La peur des sectes*, p. 59.

<sup>177</sup> Voir : Bryan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

À partir de la recherche des facteurs orientant, parfois à l'intérieur d'un même groupe, différents récits de sorties, des chercheurs, dont Massimo Introvigne<sup>178</sup>, David G. Bromley<sup>179</sup> et Stuart Wright<sup>180</sup>, en sont venus à construire une typologie des anciens membres qui tient compte des types de récits de sortie de groupes et de leurs interactions dynamiques avec l'environnement social, culturel et politique qui les reçoit. L'analyse de Massimo Introvigne des travaux de Bromley et Wright comme de ses propres recherches le conduit à repérer trois modalités différentes de séparation : les membres démissionnaires, les sortants ordinaires et les apostats.

Les sortants ordinaires sont le type le plus fréquent. Ces anciens membres ne ressentent aucun lien d'attachement affectif particulier à l'endroit de leur ancien groupe. Le témoignage de ces anciens membres est prisé par les chercheurs qui croient ces anciens membres capables de faire le bilan objectif des aspects positifs et négatifs du groupe auxquels ils ont participé<sup>181</sup>.

Les membres démissionnaires sont les anciens adeptes qui construisent leur récit de sortie comme une démission volontaire. Le démissionnaire a négocié son départ avec les autorités du groupe et a reçu leur autorisation. Sa sortie est vécue comme un échec personnel : il aurait tendance à prendre l'entière responsabilité de son départ en affirmant

---

<sup>178</sup> Voir : Massimo Introvigne, « Démissionnaire, partants ordinaires et apostats : une étude quantitative auprès d'anciens membres de Nouvelle Acropole en France », conférence présentée au colloque de l'*American Academy of Religion*, 23 novembre 1997, <http://www.cesnur.org/testi/Acropole.htm> (21/09/2009).

<sup>179</sup> Voir : David G. Bromley (dir.), *The Politics of Religious Apostasy : The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Westport, Praeger, 1998.

<sup>180</sup> Voir : Stuart A. Wright, « Post-Involvement Attitudes of Voluntary Defectors from Controversial New Religious Movements », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23 (1984), pp. 172-182.

<sup>181</sup> Massimo Introvigne, « Démissionnaire, partants ordinaires et apostats : une étude quantitative auprès d'anciens membres de Nouvelle Acropole en France ».

avoir essayé de s'intégrer sans y parvenir. Comme le souligne Bromley, le démissionnaire exprime des regrets à quitter un groupe qu'il considère encore comme bienfaisant<sup>182</sup>.

La catégorie des apostats est celle qui offre la plus grande visibilité, tant dans les médias que dans la littérature produite par les organismes dits « anti-sectes ». Mais, comme le souligne Massimo Introvigne, il ne faut pas confondre visibilité et prédominance. Certes, la grande visibilité dont jouissent les apostats donne l'impression qu'une majorité d'anciens membres sortent difficilement d'un groupe. Cependant, statistiquement, les apostats constitueraient en réalité l'infime minorité des anciens membres de groupes<sup>183</sup>. David G. Bromley observe deux sous-groupes d'apostats : ceux qui sont sortis de force d'un groupe dit sectaire<sup>184</sup>, et ceux qui ont quitté leur groupe, mais en gardant une haute dose de frustration à l'encontre de leur groupe. Malgré cette différence, ils ont en commun de construire leur récit de sortie sous l'angle d'une séparation traumatisante. Cette structure de récit s'expliquerait par le fait que les apostats seraient animés par un fort désir de vengeance pour parvenir à faire le deuil de leur parcours et à intégrer leur expérience. Dans un contexte de « croisade contre les minorités spirituelles », les apostats seraient soutenus dans leur quête de vengeance par les outils théoriques « prêts à l'emploi » utilisés par les organismes dits « anti-sectes » pour expliquer le rôle diabolique de la secte dans son asservissement et pour décrire les moyens qu'elle utilise pour priver ses membres de leur volonté propre<sup>185</sup>. Certains auteurs n'hésitent pas à affirmer que le témoignage des anciens membres est influencé et remis en forme par un matériel prêt à l'emploi – notions de

---

<sup>182</sup> David G. Bromley, « The Social Construction of Contested Exit Roles : Defectors, Whistleblowers, and Apostates », dans : David G. Bromley (dir.), *Politics of Religious Apostasy : The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Westport, Praeger, 1998, p. 37.

<sup>183</sup> Massimo Introvigne, « Démissionnaire, partants ordinaires et apostats : une étude quantitative auprès d'anciens membres de Nouvelle Acropole en France ».

<sup>184</sup> On peut ici penser aux personnes ayant subi la violence des techniques de déprogrammation et d'exit counseling. Voir : David G. Bromley & James T. Richardson, *The Brainwashing/Deprogramming Controversy : Sociological*, New York, The Edwin Mellen Press, 1983.

<sup>185</sup> James T. Richardson, « Apostates, Defectors, Law, and Social Control », dans : James T. Richardson & David G. Bromley (dir.), *The Politics of Religious Apostasy : the Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, New York. Praeger, 1998, p. 171.



manipulation mentale et de dépendance- pour être distribué par les regroupements dit antisectes<sup>186</sup>.

Cette critique apparaît comme un contre-sens dans un contexte où les médias et l'opinion publique considèrent que le dire des apostats est « révélateur du véritable danger des sectes ». <sup>187</sup> Loin de calmer la hargne « anti-secte », cette critique contribue à creuser un écart entre le discours scientifique et le discours populaire sur les sectes en créant une polémique qui concerne le témoignage des personnes en lui-même. Certes, comme l'a montré la recherche, les anciens membres ne sont pas des experts des sectes du seul fait qu'ils ont vécu une expérience sectaire. Mais les raisons pour expliquer la différence entre un discours scientifique et celui d'un ancien adepte questionnent. En effet, deux raisons principales sont évoquées pour expliquer cette différence.

La première concerne le manque d'objectivité des témoignages d'apostats qui est mis en parallèle avec une objectivité scientifique. Cette différence conduit des chercheurs à insister sur le fait que beaucoup d'anciens membres de sectes ne sont pas capables de poser un regard objectif sur leur parcours<sup>188</sup>. Relevant que les témoignages sont empreints de rancœurs, de frustrations et de souffrances non intégrées, des experts comme Massimo Introvigne insistent sur le fait que les témoignages d'apostats ne peuvent pas fournir une information factuelle pertinente pour comprendre les groupes et leurs dynamiques. Cette non-objectivité opposée à une objectivité scientifique permettrait-elle de donner une information objective sur les groupes ? Est-ce que les témoignages doivent vraiment être entendus comme une source d'information sur les groupes ? Autrement dit, est-ce que le

---

<sup>186</sup> Massimo Introvigne, « Démissionnaire, partants ordinaires et apostats : une étude quantitative auprès d'anciens membres de Nouvelle Acropole en France ».

<sup>187</sup> Massimo Introvigne, « Démissionnaires, partants ordinaires et apostats : une étude quantitative auprès d'anciens membres de Nouvelle Acropole en France ».

<sup>188</sup> Pour James T. Richardson, le récit des apostats se construit à partir de documents prouvant le fondement essentiellement mauvais du groupe, d'aspects personnels et subjectifs. Ces éléments seraient émaillés dans un récit de capture sur la façon dont l'ancien membre aurait été endoctriné, se serait échappé ou a été sauvé. James. T. Richardson, « Apostates, Defectors, Law and Social Control », pp. 171-187.

problème est celui du témoignage en tant que tel ou la manière dont nous voulons l'entendre ? Choisir d'écouter un témoignage non pas comme s'il visait à fournir une information, mais pour ce qu'il est, soit le récit d'une expérience. Cette voie pourrait-elle permettre de préserver les témoignages ?

Ces questions nous conduisent à porter attention à la seconde raison qui est évoquée pour expliquer le manque d'objectivité du discours des anciens adeptes. Poussant la critique du manque d'objectivité à l'extrême, des chercheurs vont jusqu'à soupçonner les apostats de mentir. Cette critique est extrême, dans la mesure où elle invalide la possibilité même de référer aux témoignages comme matériel de recherche. Le déploiement de ce soupçon de mensonge repose sur le fait que la recherche a permis de montrer que lorsque d'anciens membres deviennent des « apostats », ils tendent à transformer leurs sentiments de déception en trahison en tenant le groupe pour seul responsable de leurs déceptions. S'il est possible à d'anciens membres de rejeter l'entière responsabilité sur les groupes, il est aussi possible que dans ce mouvement des personnes en arrivent à « [...] raconter d'incroyables mensonges dans le but de porter atteinte à leur religion »<sup>189</sup>. Sur cet aspect de la problématique, le sociologue Bryan Wilson écrit :

L'apostat a généralement besoin de se justifier lui-même. Il n'est donc pas rare qu'il apprenne à se forger une histoire atroce afin d'exprimer comment, par la manipulation mentale, la tromperie, la coercition, ou des supercheries, on l'a amené à rejoindre, ou on l'a empêché de quitter une organisation qu'il désavoue et condamne aujourd'hui. [...] Les apostats dont les récits sont rendus sensationnels par la presse cherchent quelquefois à tirer profit de leurs expériences en vendant leurs récits à la presse ou en publiant des livres parfois écrits par des nègres.<sup>190</sup>

Que des chercheurs prennent le risque d'une réflexion sur la place qu'occupe le témoignage des victimes dans les médias et dans nos sociétés modernes est certes pertinent,

---

<sup>189</sup> Leonie D. Kliever, *The Reliability of Apostate Testimony About New Religious Movements*, Los Angeles, Freedom Publishing, 1995, p. 7.

<sup>190</sup> Bryan Wilson, *Les dimensions sociales du sectarisme*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 19.

voire incontournable. Mais à notre avis, et c'est là toute la difficulté d'une telle entreprise, il importe aussi de porter attention à la manière dont nous orientons la discussion. Nous ne sommes pas les premiers à émettre une certaine réserve sur une telle approche, d'autant lorsqu'elle discrédite d'emblée le matériel de recherche que constitue le témoignage des personnes. Par exemple, Jean-Louis Schlegel, entre autres, est très sévère à l'endroit de l'approche qui consiste à qualifier d'apostat le témoignage d'anciens membres de groupe. Sur la perspective de Bryan Wilson, il écrit :

Je ne comprends pas comment Bryan Wilson, un sociologue anglais de renom, peut désigner ceux qui ont quitté les sectes comme des « apostats » — c'est-à-dire du nom employé par les groupes religieux eux-mêmes pour stigmatiser ceux qui sont partis. Une bonne partie de sa contribution consiste à déprécier leur témoignage : [...] je considère, contrairement à lui, que les adeptes partis ou exclus, souvent dans des conditions très difficiles, peuvent, loin du sensationnalisme, apporter une information irremplaçable sur le fonctionnement interne des groupes auxquels ils ont appartenu.<sup>191</sup>

Nous partageons le constat selon lequel l'approche critique développée envers le témoignage des anciens membres qualifiés d'apostats est dépréciatrice. Mais nos réserves ne concernent pas tant le rapport à l'information que nous pouvons tirer du dire des personnes, que la manière dont la recherche tend à traiter la parole des personnes. C'est-à-dire que lorsque la recherche accepte d'écouter les personnes exclusivement dans le but d'en tirer une information sur autre chose que ce que dit leur récit, et que ce qui est dit ne corrobore pas à nos paradigmes universitaires, le témoignage des personnes est discrédité. Par exemple, des chercheurs, à juste titre, s'élèvent contre une représentation de la secte véhiculée par les médias, en insistant sur le fait que ces représentations ont pour effet de stigmatiser l'adepte comme un être manipulé, faible d'esprit, crédule et sans discernement. Mais lorsque ces données sont utilisées pour construire une typologie des adeptes, on assiste alors à une double stigmatisation des adeptes.

---

<sup>191</sup> Jean-Louis Schlegel, « Pourquoi on n'en finit pas avec les sectes », *Esprit*, 233 (1997), pp. 107-112.

Par exemple, s'appuyant sur la typologie des apostats, Joël Labruyère<sup>192</sup> écrit : « toute la problématique des sectes étalée dans les médias est issue de témoignages d'apostats que les inquisiteurs présentent comme les « victimes des sectes »<sup>193</sup>. Il illustre très bien le risque qu'il y a à prêter foi au témoignage de certains membres de groupes et à se lancer dans une chasse aux sorcières suite à la réception d'un témoignage, en se référant à celui d'Isabelle Sebagh<sup>194</sup> :

- Isabelle Sebagh a besoin d'argent et de reconnaissance sociale.<sup>195</sup>

- À partir de ces pratiques tantriques, Isabelle Sebagh invente un scénario délirant, où elle devient une héroïne subissant des sévices directement sortis de son cerveau.<sup>196</sup>

- Cette vengeance froidement mûrie pendant 12 ans est en marche et c'est le combat sans risque puisque ses anciens amis n'ont pas les moyens médiatiques de se défendre dans un contexte d'hystérie contre les sectes.<sup>197</sup>

- Victime de son père, des hommes, du gourou, de la secte, de la justice, de la drogue et de la société qui ne lui a pas donné sa chance..., cette femme est surtout victime d'elle-même, d'un mal-être profond et d'une instabilité chronique due à une enfance difficile dont elle rend compte dans son ouvrage avec une sorte de délectation morbide.<sup>198</sup>

- Beaucoup de ces anciens membres estiment que la réaction d'Isabelle a pour origine un déséquilibre qu'ils avaient pu observer. En fait, les victimes professionnelles sont

---

<sup>192</sup> Joël Labruyère est le président de l'Omnium des libertés individuelles, un organisme de défense des individus victimes de discrimination en raison de leurs choix spirituels. <http://omnium.chez.com> (17/01/2009).

<sup>193</sup> Joël Labruyère, *L'état inquisiteur. La spiritualité en danger*, France, Des Trois Mont, 1999, 271 p.

<sup>194</sup> Isabelle Sebagh est une ancienne adepte du groupe ufologique Iso-Zen Galacteus. Elle est entrée dans le groupe alors qu'elle avait 17 ans. Son histoire a été largement diffusée en France, surtout après que son témoignage, pourtant sensé demeuré confidentiel, fait à la commission parlementaire sur les sectes a été dévoilé publiquement. Voir : Isabelle Sebagh, *L'Adepte. Sept ans dans l'enfer d'une secte*, Paris, Le comptoir, 1996.

<sup>195</sup> Joël Labruyère, *L'état inquisiteur. La spiritualité en danger*, p. 225.

<sup>196</sup> Joël Labruyère, *L'état inquisiteur. La spiritualité en danger*, p. 226.

<sup>197</sup> Joël Labruyère, *L'état inquisiteur. La spiritualité en danger*, p. 227.

<sup>198</sup> Joël Labruyère, *L'état inquisiteur. La spiritualité en danger*, p. 227.

rare sur le marché : en avoir une sous la main, connaissant bien son rôle, représente pour les médias une valeur ajoutée d'émotion indispensable.<sup>199</sup>

- Après quelque temps passé avec les membres de ce mouvement, on ressent une certaine irritation envers « l'adepte » et ses pleurnicheries programmées.<sup>200</sup>

- Pourquoi donner plus de crédit à la parole d'une instable qui a toujours berné son monde plutôt qu'aux centaines de personnes fiables qui demeurent fidèles à un instrument qui ne les a pas déçus depuis près de 30 ans ?<sup>201</sup>

Si Joël Labruyère parvient à démontrer que l'hystérie médiatique sème l'effroi en diffusant des délires imaginaires et des montages « idiots visuels »<sup>202</sup>, la question du prix de sa démonstration est incontournable. Loin d'être réhabilitée socialement, son adepte devient la victime d'une folie sans nom, encore plus pernicieuse que la maladie spirituelle que soupçonnent les médias. Sous la plume de Labruyère, Isabelle Sebagh se trouve réduite au rang de victime d'elle-même, une instable chronique, qui se serait faite victime professionnelle pour se venger d'un groupe innocent. Une telle lecture contribue certes à préserver les sectes de l'abject qui détermine ce terme, mais c'est au prix de jeter le doute sur la crédibilité du récit d'Isabelle Sebagh qui serait, selon cet auteur, instrumentalisé pour faire d'elle une victime professionnelle. Dès lors, la seule possibilité n'est-elle pas de déprogrammer Isabelle, non pas de son groupe, mais du fantasme maladif qu'elle étalerait au grand jour ?

Comme on peut le constater, le prix de la démonstration de Joël Labruyère, déployée pour redonner un espace de liberté aux membres des groupes, n'est pas des moindres. Ce qu'il en coûte de son interprétation, c'est le dire même d'Isabelle. Car, en réduisant un témoignage pour montrer les risques d'un discours médiatique, sous prétexte qu'une personne pourrait être motivée par des désirs de vengeance, Joël Labruyère ne laisse plus place à l'énonciation singulière de celle-ci. Dès lors, la réception du dire des personnes ne

---

<sup>199</sup> Joël Labruyère, *L'état inquisiteur. La spiritualité en danger*, p. 228.

<sup>200</sup> Joël Labruyère, *L'état inquisiteur. La spiritualité en danger*, p. 229.

<sup>201</sup> Joël Labruyère, *L'état inquisiteur. La spiritualité en danger*, p. 230.

<sup>202</sup> Joël Labruyère, *L'état inquisiteur. La spiritualité en danger*, p. 219.

tient pas compte de la logique propre de chaque parcours, déplaçant la question de la vérité dans un strict rapport de correspondance à l'objectivité. Cette réception du dire ne peut plus s'effectuer que dans le champ de la croyance, les témoignages apparaissant vraisemblables ou non, crédibles ou non, l'ancien membre étant réduit à devoir sans cesse faire la preuve qu'il dit la vérité. Une telle orientation risque de compromettre la réalisation des entrevues avec les personnes sortant des sectes. Car quel adepte acceptera encore de travailler avec des chercheurs qui les stigmatisent d'emblée comme des personnes malades ? Serait-il possible de développer une approche qui admette l'écoute du témoignage des personnes dans leur propre logique interne ?

### **1.7- Conclusion**

Ce premier temps de réflexion a voulu porter attention à la manière dont la réception de la problématique sectaire en modernité oriente l'écoute et la compréhension du témoignage des personnes. En analysant la manière dont se développent les rapports entre sectes, médias et recherches, nous avons observé que, depuis l'avènement de drames sectaires mortels, le témoignage des anciens membres de groupe occupe un espace particulièrement polémique. La controverse n'est pas étrangère au fait que les témoignages diffusés dans les médias ne laissent pas neutre. Dès qu'un ancien membre parle de la manière dont son expérience sectaire a mis en jeu sa liberté, sa santé physique et mentale, dès qu'il évoque le viol psychique, la manipulation ou la dépendance pour articuler la manière dont sa croyance s'est nouée à la sexualité, à la violence, au sacré et au divin, une angoisse diffuse traverse les cultures modernes. Comment comprendre qu'un groupe, qui s'est rassemblé autour d'un idéal, bascule dans la violence, l'abus et parfois même dans la mort ? Comment comprendre que des personnes se soient laissés abuser des années durant pour des croyances religieuses ?

Devant l'horreur de certains récits, tenter de donner du sens apparaît comme la seule réaction possible. Mais l'histoire récente démontre que trop souvent nos explications ne suffisent pas. Cette insuffisance n'est pas sans soulever la question du rapport au sens. Plus particulièrement, il s'agit de poser la question : à qui appartient le sens donné à un

témoignage par une personne qui parle de ce récit ? S'agit-il du sens qui appartient aux personnes qui prennent le risque de témoigner de leurs parcours ? Ne devient-il pas plutôt celui des journalistes, des organismes ou des chercheurs qui mettent en forme les témoignages reçus par des montages audiovisuels ou qui orientent le discours de la personne en fonction de questions cibles ? N'est-il pas aussi celui des personnes qui reçoivent les témoignages de leurs radios, de leurs télévisions, de leurs journaux ou d'un livre, et qui réagissent après coup ?

La question du sens a son importance. En effet, notre analyse a permis de relever que, du sens donné aux témoignages diffusés dans les médias, émergent deux types de réactions suscitées par la réception du dire. La première attitude, généralement adoptée par des médias, considère que les témoignages des anciens membres, parce qu'ils relèvent d'une expérience vraie, vécue par une personne qui parle de son expérience, constituent un savoir de premier plan qui doit être diffusé le plus largement possible, afin d'informer la population sur le danger des sectes. Une telle orientation risque d'exacerber le témoignage ou les événements dramatiques, dans le but de dénoncer le danger des groupes sectaires. La seconde attitude, mise de l'avant par certains chercheurs issus du domaine des sciences sociales, consiste à dénoncer les amalgames hâtifs réalisés par les médias à partir d'un seul témoignage. De ce point de vue, les témoignages sont considérés comme étant des données expérientielles qui ne recèlent pas des connaissances valables sur les groupes. Certains auteurs issus de ce courant vont même jusqu'à soulever la possibilité que d'anciens adeptes peuvent même mentir, volontairement ou non, pour nuire à leurs anciens groupes. Or, que des chercheurs questionnent l'importance sociologique, politique ou médiatique qu'occupe le témoignage des adeptes est une chose. Que d'autres questionnent les lieux où certaines personnes mettent en forme leur parcours, passe encore. Mais qu'on en arrive à créer une typologie ou une catégorie sociologique dont l'effet est de discréditer le témoignage des personnes nous apparaît comme une utilisation inquiétante du savoir, parce qu'elle questionne la possibilité de continuer de se référer au matériel de recherche constitué par le témoignage des personnes en cause dans le sectaire.

Leurs témoignages sont des données de recherche fondamentale pour aborder le sectaire. En effet, comme nous l'avons montré, le sectaire n'est pas un objet de la réalité que l'on peut étudier en le passant aux rayons X. Le sectaire est un fait de discours, plus particulièrement un champ de recherche qui se constitue du discours qui fait tenir le terme secte dans une chaîne discursive particulière. Or, compte tenu de la polémique qui entoure la réception du dire des personnes, n'y a-t-il pas un risque à cloisonner l'espace de recherche, au point qu'il ne serait plus possible de se référer au matériel de recherche que constitue le témoignage des personnes ? Élisabeth Campos a aussi soulevé cette problématique<sup>203</sup>. Mais pour elle, la controverse qui entoure la réception du témoignage des anciens membres de groupe tient au fait que certains chercheurs se documentent auprès d'adeptes insatisfaits qui ont été membres de groupes fermés, tandis que d'autres utilisent le témoignage des adeptes satisfaits qui ne faisaient pas partie de groupes nocifs. La difficulté ne viendrait donc pas tant de la réception des témoignages en eux-mêmes que du manque de données factuelles permettant d'évaluer et de comptabiliser empiriquement les données d'évaluation permettant de déterminer le risque sectaire.

Or, pour avoir une idée précise de ce phénomène et prendre la mesure de son importance et de ses impacts sur la société et les individus, il apparaîtrait plus judicieux d'examiner l'ensemble des témoignages et de la documentation existante sur le sujet, qu'elle émane ou non d'adeptes satisfaits toujours engagés dans de tels mouvements, que les seuls témoignages d'anciens fidèles déçus et/ou qui font état d'un certain nombre de griefs à l'encontre de leur ancien mouvement d'appartenance. L'expertise des associations dites anti-sectes est aussi à prendre en compte tout comme les avis des différents spécialistes universitaires et des praticiens qui se sont penchés sur le sujet.<sup>204</sup>

Bien que cette perspective soit pertinente pour dresser un portrait de la mouvance sectaire, elle laisse de côté la logique propre de leurs témoignages. Ils sont analysés,

---

<sup>203</sup> Elisabeth Campos, « Le droit pénal et la question des sectes. Quelques réflexions autour de la controverse », p. 180.

<sup>204</sup> Élisabeth Campos, « Le droit pénal et la question des sectes. Quelques réflexions autour de la controverse », p. 179.



interprétés en regard de la notion de dangerosité. Dans cette approche, il ne s'agit pas d'écouter la satisfaction ou l'insatisfaction éprouvée par des personnes comme une dimension propre à leur parcours, mais de traiter cette donnée comme une information permettant d'en apprendre davantage sur la question de la nocivité supposée ou avérée des groupes. Ainsi, malgré les préoccupations de la chercheuse concernant la situation des témoignages, le dire des personnes se voit réduit à une donnée informative dont la fonction est de permettre aux chercheurs de recueillir des connaissances et de mesurer scientifiquement la dangerosité sectaire.

Ainsi, loin d'être une évidence allant de soi, la question de la réception du dire des personnes ouvre un axe de réflexion important qui concerne la convergence des présupposés de recherches utilisés pour aborder le témoignage des personnes en cause dans le sectaire. L'analyse des témoignages en est alors réduite à une logique informative. Elle devrait rendre compte d'une représentation d'objet, dont la concordance à la réalité peut être mesurée et illustrée. Dès lors, la vérité n'est pas à chercher à l'intérieur du dire des personnes. Ce dont il s'agit, c'est de mesurer la véracité du témoignage selon des critères de bonne foi<sup>205</sup> et d'évaluer les risques qu'il y a à croire le dire d'une personne, jusqu'à choisir de lancer une opération policière suite à l'écoute d'une autre personne. Nous reviendrons sur cet aspect dans la seconde partie de cette thèse. Pour l'instant, nous soulevons seulement la question de savoir s'il serait possible de suivre, dans l'écoute, le rapport d'un sujet à sa parole, rapport qui comporte, indissociablement noué à sa vérité, le mensonge comme possibilité. Une telle orientation pourrait-elle orienter différemment lecture du dire des personnes concernées ?

En résumé, notre parcours permet de montrer que chacune des personnes concernées par la réception d'un témoignage se trouve concernée dans sa chair, dans son âme, dans son

---

<sup>205</sup> Comme nous l'avons montré, une bonne part des discussions autour des témoignages d'apostats est celle de savoir si on peut croire le témoignage d'une personne animée d'un désir de vengeance, ou celui d'une personne vivant difficilement sa séparation d'avec un groupe.

moi, par ce qui est dit, en même temps qu'il en est exclu. En effet, le récit des anciens membres, en même temps qu'il fascine, nous permet de tracer une limite identificatoire dont la fonction est de se défendre contre la violence de la pulsion de mort. Suivant cette considération, il apparaît que la subjectivité n'est pas une dimension qui concerne exclusivement celui ou celle qui parle de son parcours. Elle concerne aussi le lieu de réception du dire de celui qui prend le risque d'en parler. Cette observation introduit une question importante pour la suite de notre thèse : comment concilier la dimension subjective liée au rapport à la parole avec l'objectivité nécessaire à l'opération de mise au savoir ?

## **Chapitre II**

### **Le danger sectaire en question : analyse d'un malaise moderne**

*Si les sectes doivent leur existence à la faillite de nos institutions politiques, économiques et juridiques, c'est que notre société se comporte elle-même comme une machine déshumanisante. L'homme y perd ses repères par l'arbitraire engendré par le cynisme: « l'implacable logique du profit ».<sup>206</sup>*

Considérant que les témoignages de personnes en cause dans le sectaire deviennent des éléments contribuant à alimenter les débats sur la dangerosité sectaire, il importe de mieux dégager les enjeux éthiques et méthodologiques que recouvrent les débats émergeant de l'association entre secte et danger. Ce parcours nous semble important, car, comme nous l'avons observé, la polarisation des débats autour du terme secte a pour effet de diviser les discours en deux camps : les chercheurs d'un côté et les médias ainsi que les organismes chargés de la réception sociale de l'autre. Or cette division est directement liée à l'introduction du critère de dangerosité comme repère devant permettre de définir et de distinguer les sectes des religions. De ce fait, les trois coupures qui orientent la définition du terme secte, soit secte/Église, secte/religion, secte/société, se polarisent dans un mouvement d'opposition entre ce qui est dangereux et ce qui ne l'est pas. Dès lors, la séparation que trace le sectaire ne peut plus être lue qu'en termes de bon ou de mauvais objet, ce qui rend les frontières – et lesquelles ? – de plus en plus ténues et indistinctes, puisque les critères de dangerosité devant servir à de distinction, sont eux-mêmes flous et

---

<sup>206</sup> Bernard Fillaire, *Les sectes*, Paris, Flammarion, 1993, p.87

mouvants. Comment, alors, la confusion des repères pourrait-elle orienter les débats méthodologiques concernant la réception des témoignages des anciens membres ?

## 2.1- Omniprésence du concept de dangerosité

La notion de danger a été introduite dans les discussions sur les sectes dans la foulée du massacre-suicide survenu à Jonestown en 1978<sup>207</sup>. Du point de vue de la recherche, cet apport est fondamental, car il signe les premières interprétations laïques du sectaire<sup>208</sup>. Avant l'introduction de la notion de dangerosité, le sectaire se construisait dans un rapport à l'Église/ Secte, et la dangerosité concernait des groupes propageant de fausses croyances, généralement perçues comme une hérésie religieuse. L'introduction sociologique de la notion de dangerosité a conduit à une ouverture du champ d'études du sectaire aussi distinct que la criminologie, l'anthropologie, la psychologie, la psychiatrie, la psychanalyse et le droit, chacun apportant sa perception particulière du phénomène. Cet élargissement a été rendu possible parce qu'avec la notion de dangerosité, le sectaire n'était plus seulement perçu comme une question religieuse, mais une problématique pensable dans un univers laïc comme un risque pour les individus, la société, les institutions publiques. Ce déplacement a fait de la notion de dangerosité un référentiel intrinsèque à la question des sectes et une balise importante en ce qui concerne la gestion sociale de ce phénomène<sup>209</sup>. On a pu en effet constater que, pour de nombreux États et intervenants, le seul critère valide pour qualifier un mouvement de secte est sa nocivité ou son extrême dangerosité pour l'individu.

Pourtant, comme le souligne Eileen Baker, ce repère est problématique. En effet, aucune étude portant sur des sujets comme la pédophilie, l'abus de faiblesse, la violence,

---

<sup>207</sup> Emerson Giumbelli, « "Sectes" surveillées, "religions" reconnues : Observations sur une controverse sociale en France », *Vibrant*, 3/2 (2002), p. 116.

<sup>208</sup> Eileen Barker, « Religious Movements : Cult and Anti-Cult Since Jonestown », *Annual Review of Sociology*, 39/12 (1986), p. 46.

<sup>209</sup> Voir : Élisabeth Campos, « Le droit pénal français et la question des sectes. Quelques réflexions autour d'une controverse », pp. 177-200.

etc., ne montre que les sectes sont un foyer de dangerosité plus important que le reste des phénomènes sociaux<sup>210</sup>. La notion de dangerosité sectaire ne peut, par conséquent, se qualifier scientifiquement en elle-même : elle requiert un procédé de mesure par comparaison ou par interprétation. Il faut comparer la dynamique et le comportement des groupes sectaires supposés dangereux à d'autres types de groupes sociaux que l'on sait criminellement dangereux<sup>211</sup>. Suivant cette perspective, les croyances, les dynamiques de groupe, la satisfaction ou l'insatisfaction des adeptes ne sont plus comprises dans leur logique propre, mais plutôt comme des indices permettant de mesurer le risque de dangerosité. Des notions interprétatives aussi floues que la manipulation mentale<sup>212</sup>, le viol psychique<sup>213</sup>, l'abus de faiblesse et la mise en état de sujétion<sup>214</sup>, la dépendance<sup>215</sup> et

---

<sup>210</sup> Eileen Barker, « What Should we do About the Cults? Policies, Information, and the Perspective of INFORM », dans : Pauline Côté & Jeremy Gunn (dir.), *The New Religious Question: State Regulation or State Interference?*, New York, Peter Lang, 2006, pp. 371-394.

<sup>211</sup> Eileen Barker, Présentation faite au colloque : *Sectes : fléau social ou bouc émissaire?* [http://www.sectes-infos.net/Actes\\_Colloque\\_2007.htm](http://www.sectes-infos.net/Actes_Colloque_2007.htm) (12/12/ 2009).

<sup>212</sup> La manipulation mentale serait une technique de contrôle de l'esprit et du comportement utilisée par des groupes dans le but de créer ou d'exploiter la dépendance psychologique ou physique des personnes afin d'en altérer le jugement, de contourner leur sens critique et de les rendre totalement dépendantes de leur groupe. Voir : Jean-Marie Abrall, *La mécanique des sectes*, Paris, Payot, 1996. Cette notion est abondamment critiquée par des chercheurs qui ne la trouve pas suffisamment objective, et trop vague. Par exemple, voir : James T. Richardson, « Une critique des accusations de lavage de cerveau portées à l'encontre des nouveaux mouvements religieux ; questions d'éthiques et de preuve », p. 86.

<sup>213</sup> Le terme de viol psychique est souvent associé à celui de violeur d'âme. Il exprime la violence que constitue la vampirisation de l'identité de l'adepte par son gourou ou son thérapeute. Selon Jean-Pierre Morin, il s'agit en fait d'une expression qui rend compte de l'infraction que constitue la manipulation mentale, en tenant compte de l'effet produit par cet acte criminel pour les victimes. Jean-Pierre Morin, « Le viol psychique, un projet de définition juridique », *Revue internationale de Criminologie et de Police technique*, 31/3 (1987), pp. 3-14.

<sup>214</sup> Les notions d'abus de faiblesse et de mise en état de sujétion ont été introduites dans la loi française contre les sectes en remplacement de la notion de manipulation mentale, trop controversée. Le délit est défini dans le Code pénal comme suit :

Art. 223-15-2. - Est puni de trois ans d'emprisonnement et de 375000 euros d'amende l'abus frauduleux de l'état d'ignorance ou de la situation de faiblesse soit d'un mineur, soit d'une personne dont la particulière vulnérabilité, due à son âge, à une maladie, à une infirmité, à une déficience physique ou psychique ou à un état de grossesse, est apparente et connue de son auteur, soit d'une personne en état de sujétion psychologique ou physique résultant de l'exercice de pressions graves ou répétées ou de techniques propres à altérer son jugement, pour conduire ce mineur ou cette personne à un acte ou à une abstention qui lui sont gravement préjudiciables.

l'aliénation<sup>216</sup> deviennent alors des critères permettant de mesurer le risque sectaire au même titre que des descriptions de méthodes, de fonctionnement et d'effets de la menace que pourraient représenter les sectes dangereuses pour la société et les individus. Dans le même mouvement, l'énumération des critères de dangerosité est elle-même sujette à débat et s'accompagne toujours de la possibilité, pourtant extrêmement improbable, qu'un seul groupe présente tous ces critères. Cette perspective pose la question de savoir combien de ces traits, et lesquels, sont nécessaires pour affirmer qu'un groupe est dangereux. Aussi, le flou qui entoure certains critères n'est pas sans soulever la question de savoir de quel danger il est question dans le sectaire. Par exemple, qu'est-ce qui peut être qualifié de technique de manipulation et qu'est-ce qui relèverait plutôt d'un abus d'état de faiblesse ?

Conséquemment, la notion de dangerosité sectaire, qu'elle soit supposée ou avérée, vraie ou fausse, ne cesse de surgir à un moment ou l'autre des discussions. Même lorsque des recherches tentent de minimiser cette dimension – par exemple en affirmant que, d'un point de vue statistique, le nombre de groupes dans lesquels surviennent des dérives est minoritaire<sup>217</sup>, ou veulent même l'exclure, en introduisant une lecture qui ne tient pas compte des critères de dangerosité –, le danger sectaire ne disparaît pas des perspectives : il

---

[http://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=18439AABD1A446C9267FF27F2E265D74.tpdjo\\_06v\\_1?idSectionTA=LEGISCTA000006165293&cidTexte=LEGITEXT000006070719&dateTexte=20120420](http://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=18439AABD1A446C9267FF27F2E265D74.tpdjo_06v_1?idSectionTA=LEGISCTA000006165293&cidTexte=LEGITEXT000006070719&dateTexte=20120420) (24/3/2011).

<sup>215</sup> La notion de dépendance ou d'addiction a été introduite dans les débats d'abord pour rendre compte de manière scientifique des effets produits par l'application des techniques de manipulation mentale. Voir : Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, p. 289. Ensuite, des chercheurs ont introduit la notion d'addiction comme nosographie psychiatrique afin de sortir de l'impasse ouverte par le manque de scientificité des notions de manipulation mentale. Dans cette perspective, voir : Jean-Yves Roy, *Le syndrome du berger. Essais sur les dogmatismes contemporains*, Québec, Boréal, 1998.

<sup>216</sup> L'aliénation sectaire se définit comme un syndrome ethnique pervers rendu possible dans un contexte culturel de mondialisation. L'aliénation serait rendue possible parce que les gourous et les sectes détruiraient l'héritage culturel, familial de l'adepte, ce qui aurait pour effet de produire une attaque généralisée de la pensée et des liens. Le processus de désubjectivation assujettirait entièrement l'adepte à une idéologie minoritaire. Voir : Emmanuel Diet, « L'aliénation sectaire, syndrome ethnique dans la mondialisation libérale », *Le coq Héron*, 190 (2007), pp. 103-117.

<sup>217</sup> Emerson Giumbelli, « "Sectes" surveillées, "religions" reconnues : Observations sur une controverse sociale en France », *Vibrant*, 3/2 (2002), p. 116.

persiste et insiste à faire entendre un malaise. La recherche associe cette insistance au discours des organismes militants et des médias qui ne cessent de réaffirmer le danger sectaire dans la population en général<sup>218</sup>. Devant le constat de l'insuffisance de la raison scientifique à faire taire la rumeur d'un risque sectaire, des chercheurs ont déplacé le lieu de la dangerosité sectaire. Ainsi, ce danger ne proviendrait plus tant des groupes que l'on dit sectaires, mais des « sectes anti-sectes » elles-mêmes, dont le discours aurait pour effet de créer un sentiment de peur. C'est la perspective d'auteurs comme Richard Bergeron et Christian St-Germain lorsqu'ils dénoncent le danger des approches dites « anti-sectes » et la violence des notions de manipulation mentale, sous prétexte que ces notions sont plus dangereuses que les sectes mêmes parce qu'elles favorisent l'avènement d'une chasse aux sorcières contre des groupes inoffensifs, une restriction de la liberté de religion et du droit d'association<sup>219</sup>.

Pour sa part, Massimo Introvigne n'hésite pas à qualifier « d'ennemis des sectes » les organismes d'aide aux victimes, et il a abondamment dénoncé le risque que constituent ces organismes. Anne Morelli, dans sa lettre ouverte aux adversaires des sectes, va jusqu'à qualifier de « sectes adversaires des sectes » les organismes chargés de la réception sociale du sectaire :

Une autre pratique de désinformation menée par la « secte des adversaires des sectes » est de gonfler les chiffres des adhérents à ces religions minoritaires. [...] Ces chiffres, après douze années d'enquêtes dans ces milieux, je suis plus que jamais incapable de les préciser.<sup>220</sup>

Suivre les discussions sur les sectes permet de découvrir l'omniprésence de la notion de dangerosité sectaire. Ainsi, même lorsque des chercheurs veulent prouver que les sectes ne sont pas toutes dangereuses, ils en arrivent à réaffirmer la dangerosité sectaire en

---

<sup>218</sup> Dick Anthony, « Pseudoscience and Minority Religions : An Evaluation of the Brainwashing Theories of Jean-Marie Abgrall », *Social Justice Research*, 12/4 (1999), pp. 421-456.

<sup>219</sup> Voir : Richard Bergeron, *Vivre au risque des Nouvelles Religions*, pp. 153-155.

<sup>220</sup> Anne Morelli, *Lettre ouverte à la secte des adversaires des sectes*, Bruxelles, Labor, 1998.

qualifiant de « dangereuses sectes anti-sectes » les organismes militants chargés de la réception sociale du sectaire. Loin d'épargner les sectes d'une dangerosité supposée ou avérée, la structuration des discours savants déplace la question de la dangerosité sectaire au lieu même des organismes chargés de la réception sociale du sectaire. Cette orientation a pour effet de juxtaposer, dans le discours sur la dangerosité, un énoncé et son contraire : les groupes religieux que l'on appelle des sectes ne sont pas dangereux, mais les « sectes anti-sectes », elles, deviennent dangereuses en raison des manipulations, des mensonges et des fraudes qu'elles commettent en dénonçant le danger sectaire. Déplacer ainsi la dangerosité sectaire est loin de la faire disparaître des débats : elle n'en devient que plus présente et ne cesse d'alimenter les discussions. Cette observation invite à considérer que, ce qui est en jeu dans la notion de dangerosité sectaire, ce n'est pas le nombre de groupes, ni le nombre de leurs dérives potentielles ou avérées. Ce qui est mis en scène dans ce mythe, c'est une dimension dont il n'est pas certain qu'on en ait pris la mesure, et qui implique, comme nous l'avons vu, notre rapport à la finitude et à l'horreur.

Cela dit, prendre en considération l'omniprésence de la notion de dangerosité permet d'apporter une précision importante sur la manière dont se construit la polémique sectaire. En effet, notre lecture permet d'observer que la notion de dangerosité, même lorsqu'elle est associée au sens péjoratif du terme secte, et qu'elle est dénoncée comme axe de lecture négatif, est tout de même présente dans les discussions. Elle reste associée au sectaire par le fait même qu'elle est introduite par des chercheurs qui réfèrent à cet indice pour mesurer le risque des « sectes anti-sectes ». De cette façon, le critère de dangerosité, introduit dans les discussions comme un axe d'interprétation, et qui a permis une ouverture sans précédent du champ d'études du sectaire à des disciplines issues d'horizons de recherche multiples, en arrive maintenant à recouvrir autant le sens scientifique que le sens courant du terme secte, en orientant d'emblée les débats dans une polémique où il revient au chercheur de trancher la question du bon et du mauvais objet.

Compte tenu de l'omniprésence de la notion de dangerosité, il importe de mieux situer par quel procédé un indice de recherche mis de l'avant pour prendre une mesure du risque en est venu à recouvrir le sens du sectaire, au point de faire du terme secte un



synonyme de danger intrinsèque. Le terme secte étant ainsi d'emblée associé à un danger, la question n'est plus de savoir si les sectes sont dangereuses. La problématique est plutôt de situer le lieu où sera appliquée la mesure des indices de dangerosité sectaire. Par exemple, les groupes minoritaires, autant que les organismes chargés de la réception du sectaire en arrivent à être suspectés de dangerosité. Et selon que le discours insiste sur la dangerosité des sectes ou des organismes, l'émetteur sera identifié comme étant un partisan pro ou anti-sectaire. Suivant cette logique, les médias et les organismes chargés de la réception sociale du sectaire en sont réduits à un discours anti-secte. Ils sont alors largement critiqués et dénoncés par des chercheurs qui voient dans ces approches une orientation subjective visant à mettre en forme des témoignages des anciens membres pour créer une chasse aux sorcières visant à éradiquer certains groupes religieux minoritaires et à restreindre la liberté de religion<sup>221</sup>.

Le discours universitaire est alors forcément associé à une position « pro-sectaire », et il est à son tour largement critiqué et dénoncé par des intervenants pour qui la « pseudo objectivité » des chercheurs les conduirait à prendre systématiquement la défense des groupes, au détriment des victimes des sectes, afin de protéger la liberté de religion<sup>222</sup>. Roger Gonnet, par exemple, publie sur son site une critique de l'argumentaire statistique, abondamment utilisé par des chercheurs, pour minimiser l'impact de la sensation de peur des sectes produite par l'avènement des drames sectaires :

Selon le Cesnur, repris par Henri Tincq, on assisterait à une sorte de « panique morale » au sujet du problème des sectes. Des milliers de morts dus aux sectes peuvent effectivement déclencher une panique morale tout à fait légitime. Que des vies brisées, des familles rompues, des fortunes envolées, sont autant de bonnes

---

<sup>221</sup> Pour une critique du discours dit anti-secte et ses motivations cachées, voir : James T. Richardson, « Une critique des accusations de lavage de cerveau portées à l'encontre des nouveaux mouvements religieux; questions d'éthiques et de preuve », p. 86.

<sup>222</sup> Roger Gonnet, *Les personnalités pro-secte. Les apologistes des sectes, d'Info-Secte*, <http://www.info-sectes.ch/tribune-palisson.htm> (12/09/2009).

raisons à « paniquer » et à entreprendre quelques actions de surveillance ou de lutte?<sup>223</sup>

## 2.2- La crédibilité de la recherche et du chercheur en question

La prise en compte de la tension actuelle conduit des chercheurs comme Élisabeth Campos à souligner que la mise en forme du terrain de recherche qu'est le sectaire constitue une menace pour tous les intervenants, à risque de se faire taxer de partisan pro ou anti-sectaire<sup>224</sup>. Si l'on prend au sérieux cette affirmation, il importe d'en dégager les conséquences. Car, ce qui est en péril dans cette représentation de la mise en forme des débats, c'est l'espace de recherche nécessaire pour étudier le sectaire. Et l'on voit poindre dans les discussions des éléments inquiétants, qui cloisonnent l'espace de recherche au point qu'on peut en toute légitimité se demander s'il est encore possible – et à quel prix – d'inscrire une recherche dans l'horizon du sectaire, dans un contexte où l'être du chercheur comme la validité des résultats sont remis en question. Ces remises en question ne portent pas tant sur la méthodologie de recherche ou les données épistémologiques, que sur des données subjectives qui tendent à réduire les données de recherche à une opinion subjective comme une autre. Par exemple, il n'est plus rare de voir diffuser sur internet des listes de noms de chercheurs qualifiés d'apologistes des sectes<sup>225</sup>. Ces chercheurs sont accusés de pactiser avec des sectes, et voient leurs histoires de vie passées au crible par des intervenants qui décortiquent leurs appartenances religieuses, sociales ou politiques, et la

---

<sup>223</sup> Roger Gonnet, *Critique des positions du Journal le Monde vis-à-vis des sectes*, <http://www.antisectes.net/lemonde-tincq.htm> (12/09/2009).

<sup>224</sup> Élisabeth Campos, « Le droit pénal français et la question des sectes. Quelques réflexions autour d'une controverse », p. 177.

<sup>225</sup> Selon la définition reconnue, un apologiste est une personne qui occupe une position appréciable dans un secteur d'activité (politique, universitaire, médiatique...) et qui, en parole ou par ses écrits, prend systématiquement la défense des groupes. Voir : Arnaud Palisson, « Le pro-sectarisme par l'exemple ou les errements de la loi française sur les sectes : démonstration par l'absurde d'une ~~non-juriste non française~~ sociologue canadienne », *Anti-Secte.net*, 2007, <http://www.antisectes.net/critique-susan-palmer.pdf> (26/11/2009).

diffusent sur le web pour prouver que leurs points de vue ne sont ni neutres, ni objectifs, mais au contraire empreints d'une subjectivité partisane en faveur des sectes<sup>226</sup>.

La crédibilité des chercheurs est aussi mise en doute par des allégations selon lesquelles des travaux et recherches favorables aux sectes seraient financés par des groupes sectaires dont les intérêts influenceraient les résultats<sup>227</sup>. Le climat de suspicion qui entoure les modalités de financement de ces travaux n'est pas dû qu'aux seuls militants dits « anti-sectes ». Des chercheurs, inquiets de l'état actuel du financement de la recherche, soutiennent aussi ces allégations. Par exemple, Benjamin Beit-Hallahmi estime que le contexte moderne de sous-financement de la recherche n'est pas étranger aux choix que font certains chercheurs de s'associer à des groupes dits sectaires<sup>228</sup>.

La tournure que prennent les débats est radicale. Elle implique la problématique majeure du sous-financement de la recherche et des universités, dont les effets devraient être étudiés de beaucoup plus près, en raison du trafic d'influence dont sont de plus en plus suspectés les universitaires<sup>229</sup>. Compte tenu de ce contexte, la réaction de certains chercheurs devant de telles critiques laisse dubitatif. En effet, relevant les accusations

---

<sup>226</sup> Par exemple, le lecteur pourra suivre en direct sur internet les nombreuses accusations qui ont été portées contre Massimo Introvigne, qui a vu sa vie de famille, ses appartenances religieuses et son travail au CESNUR passé au crible par des intervenants qui l'ont accusé de révisionnisme. Voir : Xavier Martin Dupont, *Les lobbies des sectes*, <http://www.prevensectes.com/lobbies.htm> (29/11/2009).

Cela dit, Massimo n'est pas le seul chercheur à avoir été happé dans la controverse. La vie d'autres chercheurs est aussi sous enquête afin de discréditer leurs résultats de recherches. Des exemples pourront être consultés dans l'article suivant : Serge Garde, « Les liaisons dangereuses des universités lyonnaises », *Le Journal de l'humanité*, 27 juin 2001, <http://www.info-sectes.org/entree/cesnur.htm> (28/11/2009).

<sup>227</sup> Roger Gonnet, « Les questions souvent posées à propos des apologistes des sectes », <http://www.antisectes.net/apos-faq.htm> (28/11/2009).

<sup>228</sup> Benjamin Beit Hallahmi, *Dear colleagues: integrity and suspicion in NRM research*, document présenté au congrès annuel de la société pour l'étude scientifique de la religion, p. 1.

<sup>229</sup> Nombre de chercheurs et d'auteurs s'inquiètent de la liberté académique dans un contexte économique où les sources de financement de la recherche exercent une influence de plus en plus déterminante sur les orientations et les objectifs de recherches. Voir : Cécile Sabourin, « La recherche universitaire sous influence », *À Babord, revue sociale et politique*, 26, octobre 2008. <http://www.ababord.org/spip.php?article767> (2/11/2009).

portées contre certains chercheurs associés aux apologistes, Massimo Introvigne écrit aux chercheurs concernés :

Ignorez les critiques qui vous qualifient d'apologiste des sectes. (...) Les services secrets français ont été plutôt actifs en matière de propagation de rumeurs (notamment par sites web) visant à discréditer les universitaires internationaux et les activistes de la liberté religieuse en les présentant comme de simples mercenaires au service des sectes. En retour, plutôt que de répondre point par point à ces insinuations quant à vos sources de financement ou votre vie privée, ignorez ces portes-flingues des services secrets français, même lorsqu'ils s'avancent derrière un quelconque masque universitaire.<sup>230</sup>

Une telle perspective a de quoi surprendre, surtout de la part d'un défenseur du dialogue, et dans un contexte mondial où le financement de la recherche en science humaine est de plus en plus soumis à des contraintes susceptibles de remettre en question la liberté du chercheur. Cela dit, il faut tout de même admettre que, trop souvent, la question du financement de la recherche est réduite à un argumentaire utilisé pour jeter le discrédit sur le contexte de recherche et les résultats qui en découlent<sup>231</sup>. Cette tournure que prennent les débats est dramatique, car elle rend difficile le discernement. Il ne s'agit pas seulement de dire que les orientations de recherches sont déterminées par des sources de financements. Ce qui est mis en jeu, c'est le crédit accordé aux résultats de la recherche, qui deviennent suspects d'être sous influence. De ce point de vue, la pleine divulgation des liens financiers

---

<sup>230</sup> « When you take the above steps, you will be accused of being a "cult apologist". French secret services have been quite active in supporting rumour mills (and Web sites) aimed at discrediting international scholars and religious liberty activists as simple hired guns for the cults. In turn, rather than answering verse by verse innuendos about your sources of income or private lives, ignore altogether hired guns for the French secret services, even when they come with some sort of academic cloak. They are not only internationally discredited, they have proved to be remarkably ineffective », dans : Massimo Introvigne, « Seven Things You Can Do Immediately About the French Law: A Manifesto », CESNUR, 2001, [http://www.cesnur.org/2001/fr\\_may30\\_mi.htm](http://www.cesnur.org/2001/fr_may30_mi.htm) (27/11/2009).

<sup>231</sup> Les doutes sur l'intégrité de la recherche produite par des chercheurs universitaires sont diffusés sur des sites internet qui ne sont pas nécessairement liés à la controverse sectaire. Par exemple, voir l'article sur Wikipédia : [http://en.wikipedia.org/wiki/Cult\\_apologist](http://en.wikipedia.org/wiki/Cult_apologist) (28/11/2009).

entre toutes les organisations concernées par le sectaire améliorerait l'intégrité de la recherche<sup>232</sup>.

En ce qui est du financement, un des obstacles principaux pour parvenir à progresser réside dans le secret dont s'entoure la recherche sur les nouveaux mouvements religieux. La sociologie des religions ne peut plus éviter la question éthique déplaisante que voici : qu'en est-il des grosses sommes pompées dans les finances mêmes des groupes NMR qui sont étudiés, et, dans de moindres proportions, de celles financées par les opposants ? Qu'il s'agisse d'une forme de subvention pour frais de recherche, de subvention pour publications, d'occasions d'être commandité et de participer à des conférences, voire d'honoraires pour services rendus, les finances ici ne sont pas rien et leur influence sur les résultats des recherches et la position des universitaires est très peu connue. Je ne dis pas qu'il soit nécessairement injuste d'accepter d'être payé par les parties en présence, qu'elles soient pour ou contre, mais je crois qu'il faut savoir d'où vient l'argent et connaître les sécurités en place pour s'assurer que ces finances n'interféreront pas avec l'objectivité scientifique.<sup>233</sup>

Au-delà de la question du financement, le glissement qui se produit entre la question du financement de la recherche et l'intégrité du chercheur financé a pour effet de propulser la question de sa subjectivité à l'avant-scène des débats. Par cette voie, les travaux de recherche, tout comme les propos des intervenants œuvrant dans des organismes chargés de la réception sociale du sectaire, se voient réduits à un même pied d'égalité : il s'agit d'opinions militantes dont l'objectif est de démontrer que les sectes sont, ou non, dangereuses, chacun des intervenants accusant l'autre de manquer de neutralité et d'être subjectif. L'effet d'indistinction de cette logique n'est pas sans conséquence puisque, dans les deux cas, la dimension subjective en arrive à fonctionner comme un critère de non-scientificité qui réduit le travail des personnes à une opinion générale sur les sectes. Du point de vue du savoir, cette logique ouvre à un curieux paradoxe qui concerne la question

---

<sup>232</sup> Voir : Benjamin Beit-Hallahmi, « "O Truant Muse" : Collaborationism and Research Integrity », dans : Benjamin Zabloski & Tim Robins (dir.), *Misunderstanding Cults : Searching for Objectivity in a Controversial Field*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, pp. 35-70.

<sup>233</sup> Benjamin Zablocki, « The Blacklisting of a Concept. The Strange History of the Brainwashing Conjecture in the Sociology of Religion », *Nova Religio : The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 1/1 (1997), pp. 96-121.

des rapports entre objectivité et subjectivité. Plus particulièrement, l'enjeu est de savoir comment gérer la dimension subjective qui surgit à un point ou l'autre des travaux universitaires, pourtant censés être objectifs. Autrement dit, que faisons-nous de l'encombrante subjectivité dans l'univers de la connaissance, et comment la prendre en charge ?

À ce sujet, les travaux de maîtrise de Lionel Mariani portant sur la gestion de la dangerosité sectaire sont intéressants. En effet, dès l'ouverture de son mémoire, il annonce vouloir contribuer à la recherche sur le sectaire en faisant le pari d'une objectivation qui permettrait de trancher la question de la dangerosité sectaire. Comme il le souligne, cet objectif, dans le champ d'études du sectaire, constitue un risque :

De multiples biais risquent à tout moment de faire trébucher le chercheur dans une analyse teintée de subjectivité et hantée par des sortes de fantômes qui nous défigurent le véritable aspect des choses et que nous prenons pourtant pour les choses mêmes : les prénotions.<sup>234</sup>

Aussi, pour tenter de s'approcher le plus possible d'une connaissance du fait sectaire la plus objective possible, Lionel Mariani estime qu'en référant à une vigilance épistémologique qui tient compte du récit de vie du chercheur :

[...] le chercheur se porte garant de l'objectivité de son travail, même si celle-ci « n'est jamais acquise » et impose une « forme de schizophrénie (en moins maladif) » entre « [un] rôle professionnel et [un] rôle citoyen ou politique.<sup>235</sup>

Une telle perspective peut apparaître surprenante, d'autant plus si l'on tient compte du fait que Lionel Mariani cherche à instaurer une « rupture » avec les entraves pouvant nuire à une saisie objective de la situation des sectes en France. Pour ce faire, il propose, dans son premier chapitre de mémoire, de retracer de manière socio-analytique les éléments

---

<sup>234</sup> Lionel Mariani, *Les réponses politiques à la question des sectes. L'exemple français de l'impossible tolérance*, Mémoire de recherche, Toulouse, Institut d'études politiques, 2007, p. 14.

<sup>235</sup> Lionel Mariani, *Les réponses politiques à la question des sectes. L'exemple français de l'impossible tolérance*, p. 24.

de son propre récit de vie qui pourrait interférer avec une saisie objective du fait sectaire. L'idée a son intérêt, dans la mesure où, rapportant son parcours de vie, Lionel Mariani met lui-même en évidence des données qui pourraient se voir exposées sur internet. Mais cette précaution n'a pas empêché des intervenants d'associer la différence de point de vue sur la dangerosité sectaire aux éléments du parcours de vie du chercheur<sup>236</sup>.

Lionel Mariani inscrit ses travaux dans une perspective bourdieusienne. Pierre Bourdieu postule que, pour que la recherche puisse avoir une chance d'accéder à la vérité, la vigilance épistémologique doit passer par une auto-analyse des chercheurs<sup>237</sup>. De la même façon, Lionel Mariani estime que la problématique sectaire ne peut pas être objectivée, à moins d'être construite et médiatisée par une objectivation de la subjectivité du chercheur<sup>238</sup>. Cette perspective a donc pour objectif de développer une méthodologie de science humaine qui permettrait de « cerner l'objectivation participante » pour « objectiver le monde social » et le « sujet objectivant » afin de faire progresser la connaissance.

Comme on peut le constater, les embûches liées à une recherche d'objectivité ne sont donc pas une problématique exclusivement associée à la problématique sectaire. Cette difficulté apparaît exacerbée dans l'horizon de recherche du sectaire, notamment en raison de la passion que suscite la question des sectes en modernité. Notre parcours nous amène à souligner deux attitudes principales, en rapport avec la problématique de la subjectivité, qui se dessinent dans la recherche sur les sectes.

---

<sup>236</sup> Par exemple, voir la critique du CICNS (Centre d'information et de conseil des nouvelles spiritualités), qui souligne la qualité du travail descriptif de Mariani mais relève sa difficulté à décrire l'action de la *Mivilude*. Selon l'organisme, cette position peu convaincante serait attribuable aux liens d'amitié évoqués par Mariani pour des gens de la *Mivilude*. [http://www.sectes-infos.net/Memoire\\_Mariani\\_Politique\\_Sectes.htm](http://www.sectes-infos.net/Memoire_Mariani_Politique_Sectes.htm) (21/01/2009).

<sup>237</sup> L'auto-analyse serait, selon Bourdieu, « [...] un moyen particulièrement efficace de renforcer les chances d'accéder à la vérité en renforçant les censures mutuelles et en fournissant les principes d'une critique technique, qui permet de contrôler plus attentivement les facteurs propres à biaiser la recherche. » Voir : Pierre Bourdieu, « L'objectivation du sujet objectivant », *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 179.

<sup>238</sup> Pierre Bourdieu, « Post-scriptum : sur l'objectivation participante », *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2003, pp. 398-403.

La première consiste à objectiver la subjectivité afin de s'assurer que cet aspect n'interfère pas dans la production de connaissances savantes objectives. Dans cette logique, l'auto-connaissance de soi est mise au profit de la connaissance comme un moyen de vigilance épistémologique. Ici, cependant, la dimension subjective ne tient pas compte des éléments oubliés ou des mécanismes inconnus qui président les actes, les perceptions ou la pensée, pas plus qu'elle ne tient compte du rapport du sujet au langage. Or, comme le montrent Martine Cohen et Françoise Champion, le langage en lui-même n'est certainement pas neutre dans l'horizon de recherche du sectaire. Le seul fait de choisir de parler de l'objet de recherche en termes de secte ou de religion implique déjà un choix subjectif de la part du chercheur<sup>239</sup>. Cette limitation mène directement à la question de savoir si la subjectivité peut se réduire aux éléments d'un récit de vie que l'on pourrait objectiver pour mieux abolir le sujet?

La seconde approche, mise de l'avant par des chercheurs comme James T. Richardson<sup>240</sup> et Massimo Introvigne<sup>241</sup>, consiste à distinguer le travail des chercheurs de celui des organismes chargés de la réception sociale du sectaire, en disant que le travail des chercheurs est objectif, car il s'appuie sur des données factuelles, alors que celui des organismes est subjectif, puisqu'il s'appuie sur des objectifs militants qui sont subjectifs. Mais cette orientation est inadéquate, du moins si l'on considère, comme Jean-François Mayer<sup>242</sup>, que dans l'horizon de recherche du sectaire, il est plus difficile encore d'atteindre l'objectivité, notamment en raison de la controverse entourant la question de la dangerosité

---

<sup>239</sup> Pour Martine Cohen et Françoise Champion, parler d'un groupe en termes de secte impliquerait une condamnation implicite du groupe, tandis que choisir le terme de nouveau mouvement religieux orienterait une forme de légitimation sociale de l'objet de recherche. Martine Cohen & Françoise Champion, « Introduction », p. 24.

<sup>240</sup> James T. Richardson, « Une critique des accusations de lavage de cerveau portées à l'encontre des nouveaux mouvements religieux; questions d'éthiques et de preuve », p. 86.

<sup>241</sup> Massimo Introvigne, « Les mouvements anti-sectes aux États-Unis et en France : parallèles et différences », CESNUR, 1999, <http://www.cesnur.org/testi/bordeaux.htm> (21/09/2009).

<sup>242</sup> Jean-François Mayer, « L'étude des nouveaux mouvements religieux doit-elle devenir une discipline autonome? », p. 209.



sectaire. Ce constat le conduit d'ailleurs à distinguer la position du chercheur selon le rôle et la place que ses propos occupent dans la controverse. Plus particulièrement, il s'agirait de distinguer ce qui relève de la recherche scientifique, dont l'objectif est de produire des connaissances, et ce qui découle de l'intervention du chercheur, incarné dans le monde et qui devient acteur dans une controverse. Afin de bien maintenir cette distinction, Jean-François Mayer croit que le chercheur, dans sa pratique universitaire, ne doit pas s'occuper de la question de la dangerosité sectaire. Il devrait plutôt se contenter d'analyser, de comprendre et de donner à comprendre les faits sociaux et la dynamique des acteurs qui y participent, dans un rapport de neutralité :

L'analyse académique ne cause pas de dégâts si par malheur le chercheur se trompe : en revanche, que doit-il répondre quand un policier lui demande s'il est en mesure d'identifier des groupes à risque ? [...] Le chercheur assume alors une responsabilité tout autre.<sup>243</sup>

Le maintien d'un écart entre le débat social et l'avancée de la recherche en matière de secte et de nouveau mouvement religieux peut se comprendre, si l'on considère que les objectifs de recherche ne se réduisent pas à la gestion sociale de ce phénomène. Mais notre parcours montre que les choses ne sont pas si simples. En effet, est-il si évident que la recherche se construit à l'écart de la notion de dangerosité ? Celle-ci ne risque-t-elle pas de faire retour dans les discussions ? Sur ce sujet, Martine Cohen et Françoise Champion soulignent qu'un clivage entre le rôle professionnel du chercheur et son rôle de citoyen politique n'est pas possible dans le climat de controverse qui entoure la question des sectes, parce que son travail de recherche ne concerne pas exclusivement un débat entre chercheurs, et qu'il a des incidences sur le discours courant :

Le chercheur ne peut et ne doit pas, là, esquiver toute référence à ses propres valeurs et s'abstraire de tout jugement. Cette référence explicite à ces valeurs au nom desquelles est condamnée telle ou telle secte n'est généralement pas explicitée [...]. Et

---

<sup>243</sup> Jean-François Mayer, « L'étude des nouveaux mouvements religieux doit-elle devenir une discipline autonome? », p. 209.

face à des conduites non illégales, mais communément jugées regrettables, une société démocratique et respectueuse des droits individuels ne peut que les tolérer ; même si l'on peut aussi s'efforcer de transformer ces conduites, avec des moyens dignes de nos valeurs démocratiques : le débat, la discussion avec les personnes concernées.<sup>244</sup>

Comme on peut le constater, Martine Cohen et de Françoise Champion conçoivent la subjectivité comme une dimension qui concerne le positionnement du chercheur par rapport à son objet de recherche. Dans cette perspective, les mots en arrivent à se chosifier, non pas en regard du sens de leurs définitions ou de leurs articulations logiques, mais par le sens dessiné par la polémique sectaire. Ainsi, le mot secte, sans égard à sa définition sociologique, n'est plus représentatif d'un groupe, mais de la position subjective d'un chercheur par rapport à un groupe. De même, le mot religion n'est plus représentatif de la religion, mais devient le représentant de la position de recherche qui serait favorable aux sectes. Dans un contexte où les mots représentent la chose, ils deviennent en eux-mêmes passionnels et parlent à la place des chercheurs de leurs positions subjectives (positive ou négative) par rapport à leur objet de recherche. Placés devant un sens préexistant à recevoir, les chercheurs n'auraient pas d'autres choix que de justifier les raisons qui les conduisent à faire un choix discursif.

Ainsi que nous venons de le montrer, le mot devient objectivement subjectif ; il désigne un contenu produit de l'imagination. Il devient le représentant de l'objet qui fascine et passionne le sujet. Le sujet, bien entendu, s'indigne d'être ainsi passivement soumis au pouvoir du mot-chose dont il tente de renverser la subjectivité par un travail de justification régulé par l'ajout de sens des définitions. Cela conduit des chercheurs comme Martine Cohen et Françoise Champion, Lionel Mariani et Jean-François Mayer à vouloir répondre de leurs positionnements subjectifs, en le justifiant soit par des normes éthiques et sociales, soit par leurs histoires de vie, soit par le choix d'un mot. De fait, ce n'est plus

---

<sup>244</sup> Martine Cohen et Françoise Champion, « Introduction », p. 22.

exclusivement la rigueur méthodologique de la démarche qui sert à évaluer la qualité d'une recherche, mais aussi des règles morales et éthiques ou des récits de vie qui servent de critère d'évaluation. Ces nouveaux éléments, qualifiés de « moyens de vigilance épistémologiques », ne deviennent-ils pas des exigences justificatives qui fonctionnent alors en surimposition des règles épistémologiques, comme un moyen de défense contre la passion qui anime les débats sur les sectes ?

### **2.3- L'impossible écriture des rapports entre secte et religion : une invitation à reconnaître la différence ?**

Comme nous pouvons le constater, le champ d'études du sectaire a cette particularité de se construire autour d'un objet de recherche chargé de tellement de superposition de sens qu'il ne peut que se constituer en excluant le sujet de sa saisie. Une telle logique est aliénante : avant même que le chercheur parle, le sens d'un terme déjà parle pour lui. Mis devant un sens à recevoir, il ne lui reste que la possibilité d'exclure l'un ou l'autre des termes de secte et de religion, et de justifier son choix. Peut-on résoudre cette équivoque ? Pour avancer sur cette question, il importe de rappeler que la division entre secte et religion, identifiée par Martine Cohen et Françoise Champion comme un élément de jugement de valeur, ne se réduit pas à cette dimension. En effet, comme nous l'avons souligné, la saisie du terme secte dans son rapport au religieux correspond aussi à une conceptualisation sociologique où le type secte était saisi dans une typologie des formes issues de la chrétienté. Dans son rapport au type mystique et au type Église, le sens du terme secte n'est pas péjoratif, il signifie seulement que l'un n'est pas l'autre, mais que l'un et l'autre ne sont pas sans lien.

Mais dans un contexte de sécularisation et plus particulièrement depuis l'avènement des drames sectaires, le terme secte est chargé d'un sens qui semble d'emblée lié à la notion

de dangerosité<sup>245</sup>. Ce sens accolé au terme secte conduit des chercheurs à affirmer que ce mot est devenu inutilisable tant que la dangerosité d'un groupe n'a pas été prouvée. Qu'un terme dit péjoratif soit censuré, voire élevé au rang de tabou, n'est pas un fait nouveau. Nombre d'auteurs soulignent qu'à l'ère du « politiquement correct » et de la langue de bois, les mots doivent s'aseptiser pour ne pas choquer ou exclure, pour éviter les discriminations et, si possible, revaloriser ce qui a acquis une connotation péjorative<sup>246</sup>. Mais cette orientation paraît bien constituer une donnée particulière à l'étude du sectaire, par certains égards étonnante. Est-ce que le changement terminologique apporte vraiment un changement dans l'approche que nous développons du phénomène en question ? Par exemple, serait-il moins pénible pour les personnes concernées de quitter une nouvelle religion ou un nouveau mouvement religieux que de quitter une secte ?

Loin d'être aseptiques, ces mots sont investis d'un tel surplus de sens que les repères permettant une distinction sont de plus en plus flous. Ce rapport d'imprécision est soulevé entre autres dans le débat qui entoure la question de savoir s'il est préférable de parler de secte ou de nouveau mouvement religieux. Cela dit, le rapprochement entre secte et religion n'est pas sans conséquence, dans la mesure où l'on peut se demander si, au fil des débats, les deux notions n'en arrivent pas à se recouvrir l'une et l'autre, en effaçant les repères de distinctions fondamentaux. À ce sujet, Jeanine Tavernier, l'ancienne présidente de l'ADFI<sup>247</sup>, dans une préface expliquant les raisons de sa démission, mentionne que, parce que la distinction entre secte dangereuse et nouveaux mouvements religieux inoffensifs n'a

---

<sup>245</sup> Selon Massimo Introvigne, les premières interprétations laïques du sectaire émergent des associations dites anti-sectes, voir : Massimo Introvigne, « Les mouvements anti-sectes en France et aux États-Unis, parallèle et différences », 1999, <http://www.cesnur.org/testi/bordeaux.htm> (31/01/ 2010).

<sup>246</sup> Voir : Claude Allègre, *Toute vérité est bonne à dire*, Paris, Robert Laffont, 2000.

<sup>247</sup> Union Nationale des Association de Défense des Familles et de l'Individu victimes de sectes. <http://www.prevensectes.com/padfi.htm> (21/11/2009).

pas été retenue, il se produit maintenant un effet de confusion tel que, rapidement, tout le champ du religieux devient suspect d'abomination<sup>248</sup>.

En procédant ainsi, on a laissé supposer que tous les nouveaux mouvements religieux étaient des sectes, ce qui n'est absolument pas le cas. Par manque de rigueur, on en est donc venu à confondre des groupes inoffensifs avec d'autres qui présentaient un réel danger et se livraient à du prosélytisme pour recruter de nouveaux adeptes. Ce flou, cette imprécision, fait qu'aujourd'hui on est plongé dans la confusion la plus totale.<sup>249</sup>

Pour sa part, le chroniqueur Richard Martineau s'exprime ainsi :

Vous me direz que c'est bien fait : après tout, les raëliens forment une secte, et les sectes sont dangereuses. Mais faisons-nous l'avocat du diable. Oui, la théorie mise de l'avant par l'ex-journaliste sportif Claude Vorilhon (à savoir que l'homme a été créé en laboratoire par des extraterrestres) est complètement farfelue. Mais qu'en est-il de l'islam, du bouddhisme, du judaïsme ou du catholicisme ? La réincarnation fait-elle plus de sens ? La résurrection de Jésus ? L'Immaculée Conception ? L'apparition de l'ange Gabriel à Mahomet ? Tout ça a une base scientifique ? Tout ça doit être pris au sérieux ? Comme l'a déjà dit le philosophe Ernest Renan, qui s'est attiré la colère de l'Église catholique en osant dire que la Bible devait être soumise à un examen critique comme n'importe quel autre document historique : « Une religion, c'est une secte qui a réussie ».<sup>250</sup>

Dans un contexte de sécularisation où il n'est plus possible de faire des distinctions à partir du contenu des croyances, le relativisme se fait norme : tout se vaut et tout est mis sur un même pied d'égalité, toutes les opinions s'équivalent<sup>251</sup>. L'ironie et la dévalorisation deviennent le mode d'expression par excellence au sujet des croyances, dont on se demande à quoi elles peuvent bien servir. Réduites à un statut d'objet, les sectes et les religions sont présentées comme des objets de consommation, des fonctions sociales, quand elles ne se

---

<sup>248</sup> Jeanine Tavernier, « Préface ». Dans : *Sectes sur ordonnance. Les roses Croix témoignent*, Serge Toussaint (dir.), Le Neubourg, Éditions Rosicruciennes, 2006, p. 10, <http://www.sectes-infos.net/liberte-monde-33.htm> (21/11/2009).

<sup>249</sup> Jeanine Tavernier, « Préface », *Sectes sur ordonnance. Les roses Croix témoignent*, p. 10.

<sup>250</sup> Richard Martineau, « À la défense du capitaine cosmos », *Le Journal de Montréal*, 7 mars 2008, p. 17.

<sup>251</sup> Sur cette facette de la modernité liée à la sécularisation, voir : Jacques Grand'Maison, *Quand le jugement fout le camp. Essai sur la déculturation*, Montréal, Fides, 2004.

transforment pas en spectacle divertissant. Dès lors, le seul critère de distinction possible semble être celui de la dangerosité. Suivant ces considérations, la problématique soulevée par la question de savoir s'il est préférable de parler de secte ou de religion se construit dans une logique juridique qui inclut aussi le débat portant sur une éventuelle législation du religieux. Notre parcours permet de montrer que cette orientation ne se réduit pas à une réaction de peur des sectes, ni à une recherche de légitimation du religieux correct. Elle implique aussi, et de manière un peu plus globale, la recherche d'une écriture de la différence, que la défaillance de nos cadres conceptuels rend de plus en plus ténue, et dont il importe de prendre acte.

### **2.3.1- De la secte au nouveau mouvement religieux**

Lorsque la notion de nouveau mouvement religieux a été introduite au début des années 1980, elle visait à proposer une alternative à la montée d'une interprétation laïque du sectaire construite sur une lecture du sectaire en termes de dangerosité. Par opposition, tout ce que comprenait le terme secte a été réduit à une dimension de dangerosité ne représentant plus une composante du religieux, mais une escroquerie sociale<sup>252</sup> ou un trouble à l'ordre public<sup>253</sup>. En cherchant à analyser le sectaire sous l'angle comportemental, sans avoir à tenir compte des croyances, certaines interprétations laïques du sectaire ont été jusqu'à nier les rapports entre secte et religion, pour postuler que la secte est un mouvement qui pratique la déstabilisation mentale<sup>254</sup>.

En réaction à cette tendance, qui nie les rapports entre secte et religion, pour ne considérer le sectaire que du seul point de vue de la dangerosité, des chercheurs, dont

---

<sup>252</sup> Sur ce point, voir : James T. Richardson, « Une critique des accusations de "lavage de cerveau" portées à l'encontre des nouveaux mouvements religieux. Questions d'éthique et de preuve », pp. 85-97.

<sup>253</sup> Jacques Trouslard, « Une secte se caractérise par sa nocivité », interview par Félix Chiocca, *Témoignage Chrétien*, 26 janvier 1996, pp. 11-18.

<sup>254</sup> Margaret Singer, « Interview », *Spiritual Counterfeits Newsletter*, 12/2 (1984), p. 6.

Eileen Barker<sup>255</sup> et Massimo Introvigne<sup>256</sup> ont introduit la notion de nouveau mouvement religieux précisément pour inclure la dimension religieuse dans le sectaire, et annihiler la portée péjorative du terme secte. Pour ces chercheurs, ce terme générique paraît définir objectivement un groupe sans le stigmatiser d'emblée en termes de dangerosité. Richard Bergeron, quant à lui, a privilégié la notion de nouvelle religion pour mettre l'accent sur le fait que : « Les nouvelles religions sont spécifiquement des voies spirituelles et religieuses et il faut les aborder comme tel »<sup>257</sup>.

Suivant cette différence de langage, on comprend mieux les débats qui ont émergé entre les associations d'aide aux victimes des sectes et les chercheurs en sciences sociales. Car, en réintroduisant le sectaire dans le domaine du religieux, les approches scientifiques n'infirmant pas seulement l'idée d'une dangerosité sectaire : en reconnaissant une dimension religieuse intrinsèque aux sectes, elles déplacent aussi le débat sur la dangerosité sectaire dans le champ du religieux en rendant techniquement impossible une législation du sectaire par les états modernes. En effet, comme le souligne Danièle Hervieu-Léger, en contexte de laïcité, les croyances religieuses échappent au fait public, sous réserve des restrictions liées au respect de l'ordre public, puisque le fait religieux relève des seuls individus, de la seule sphère privée des citoyens<sup>258</sup>. Dans ce contexte, quel état laïc se risquerait à normaliser le champ du religieux en décrétant ce qui relève du religieusement correct ou non ?

Cette observation a conduit des auteurs, dont Martine Cohen et Françoise Champion<sup>259</sup>, Jérôme Souty<sup>260</sup> et Jean-Marie Abgrall<sup>261</sup>, à souligner qu'en introduisant la

---

<sup>255</sup> Eileen Baker, *Of Gods and Men : New Religious Movements in the West* Mercer, Georgie, University Press Macon, 1984, p. 147.

<sup>256</sup> « Nouveaux mouvements religieux : une expression dépassée? », Interview de Massimo Introvigne, *Relioscope*, 2002, [http://www.relioscope.com/info/notes/2002\\_031\\_nmr\\_usage.htm](http://www.relioscope.com/info/notes/2002_031_nmr_usage.htm) (24/11/2009).

<sup>257</sup> Richard Bergeron, *Vivre au risque des Nouvelles Religion*, p. 33.

<sup>258</sup> Voir : Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miette ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, pp. 180-203.

<sup>259</sup> Françoise Champion & Martine Cohen, « Introduction », p. 23.

notion de religion, les chercheurs n'ont pas fait un choix neutre. Ils auraient aussi offert à des groupes un brevet de respectabilité qui s'avère aussi critiquable que l'étiquette d'anormalité attribuée au terme de sectes. Ce qu'il importe de considérer, c'est qu'en dénonçant la légitimation sociale qu'offrirait l'appellation de religion à des groupes par ailleurs dits sectaires, ces chercheurs postulent que la religion est une dimension positive qui a ses lettres de noblesse. Un tel présupposé de recherche n'est pas fondamentalement faux, dans la mesure où nos sociétés laïques protègent la liberté de religion qu'ils reconnaissent comme une institution sociale particulière. Mais une question demeure : est-il si certain qu'en contexte de modernité le fait religieux jouisse d'emblée d'une perception favorable lui permettant d'occuper un espace social et culturel reconnu positivement par les citoyens ?

Depuis l'époque de la grande noirceur<sup>262</sup>, avec ses débats sur la place de la religion dans l'espace public<sup>263</sup>, les discussions sur les accommodements raisonnables<sup>264</sup> ne sont pas sans témoigner d'une certaine méfiance, voire d'une répulsion certaine de la population face aux religions instituées. Le religieux étant trop souvent réduit à une perception sous

---

<sup>260</sup> Jérôme Souty, « Les sectes : religiosité dévoyée ou religions du futur? », *Revue de Sciences humaines*, 122 (2001), pp. 16-20.

<sup>261</sup> Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, Paris, Payot, 1996, p. 16.

<sup>262</sup> En contexte québécois, la grande noirceur, associée à Duplessis et au pouvoir de la religion catholique, est perçue comme une époque sombre dominée par le pouvoir religieux. Selon certains observateurs, cette époque fonctionne souvent comme un mythe collectif permettant au peuple québécois d'affirmer son identité. Plus particulièrement, pour les Québécois, en finir avec la religion, c'est aussi en finir avec l'infamie d'être canadien-français. Voir : Jean-Philippe Warren, « L'Église comme épouvantail », *Relations*, 704 (2005), pp. 28-30.

<sup>263</sup> La modernité ne cesse d'interroger les rapports entre religions et espace public autour de deux axes contradictoires : la reconnaissance et la marginalisation. Voir : « Solange Lefebvre, « Introduction. La religion dans la sphère publique entre reconnaissance et marginalisation », dans : Solange Lefebvre (dir.), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presse de l'Université de Montréal, 2005, pp. 5-8.

<sup>264</sup> La question de la gestion de la diversité religieuse est une problématique typiquement moderne qui traverse tous les États occidentaux. Au Québec, cette problématique a, entre autres, été traitée par une commission nationale mise sur pied par le gouvernement de Jean Charest, la commission Bouchard Taylor, dont le rapport a été publié : Gérard Bouchard & Charles Taylor, *Fonder l'avenir un temps de conciliation*. <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf> (21/11/ 2009).



l'angle du conflit, du fanatisme et de la guerre<sup>265</sup>, on peut en toute légitimité questionner le présupposé selon lequel les notions de nouveaux mouvements religieux confèreraient d'emblée une interprétation différente de celle déployée en termes de sectes. Non seulement s'agit-il de relativiser ce présupposé, mais également de se demander si l'indistinction des repères entre sectes et religions ne risque pas de créer un climat de confusion encore plus prégnant, qui aurait pour effet d'augmenter davantage la suspicion envers le religieux. Si la présente thèse ne peut répondre de manière systématique à ces questions, les mettre en jeu permet de considérer que, si les termes de sectes et de religion fonctionnent parfois comme des synonymes, ces deux concepts ne recouvrent pas les mêmes dimensions. Or, en introduisant le terme de nouveau mouvement religieux, les chercheurs n'ont pas seulement remplacé un terme par un autre, ils ont aussi effectué un déplacement : au sens séculier qui a associé le sectaire à la dangerosité et à des comportements jugés dangereux, la notion de nouveaux mouvements religieux a remis au goût du jour la dimension du religieux, ce qui a eu pour effet de donner de nouveaux sens au phénomène étudié<sup>266</sup>.

Pour conclure sur ce point, mentionnons encore que ce déplacement est pour le moins étonnant, car il révèle que, sous les apparences de constitution de deux conceptualisations soutenant chacune deux approches diamétralement opposées, les perspectives développées en termes de nouveaux mouvements religieux et de sectes recouvrent des enjeux épistémologiques qui ne sont pas fondamentalement différents. En effet, le terme secte, en sociologie, tirait sa logique d'un ancrage dans le champ du

---

<sup>265</sup> Sur cet aspect, voir : Jean-Paul Willaime, « la culture religieuse des Français », *La religion, un enjeu pour les sociétés*, 1 (2003), pp. 21-27.

<sup>266</sup> Le lecteur pourra retrouver les nouvelles dimensions de sens émergentes, suite de la réintroduction de la dimension religieuse, en parcourant les différentes typologies développées pour classifier les types de groupes selon des normes différentes : les liens des groupes avec la culture, avec la société, par nombre d'adeptes, ou par type de croyance. Voir entre autres, Jean-Guy Vaillancourt & Martin Geoffroy, « Typologie et théorie de l'organisation religieuse au XXe siècle : de l'institution au Mouvement social », dans: Louis Guay, Pierre Hamel, Dominique Masson & Jean-Guy Vaillancourt (dir.), *Mouvement sociaux et changement institutionnel*, Ste-Foy, Les Presses de l'Université du Québec, 2005, pp. 2-42.

religieux. Comme nous l'avons montré, l'introduction de la notion de dangerosité a orienté une laïcisation du terme secte en lui donnant une articulation dans une logique juridique séculière. C'est donc dire que le sens du terme secte est marqué par le passage d'une logique religieuse à une logique séculière. En introduisant des termes comme ceux de nouveau mouvement religieux ou de nouvelle religion, les chercheurs ont renvoyé l'étude du sectaire dans le champ du religieux. Or, ce retour n'est pas un simple retour en arrière. Le passage d'une logique religieuse à une logique séculière marque l'introduction de nouvelles terminologies qui signent le retour dans le champ du religieux, mais de manière telle que, si le sectaire est compris comme un fait religieux, la logique méthodologique qui permet de l'aborder n'est pas religieuse.

### **2.3.2- Secte et nouveau mouvement religieux : enjeux d'une logique d'opposition**

Pour avancer sur les traces de ce déplacement qui oriente une lecture du sectaire en termes d'opposition dans un rapport de dualité binaire, il importe de rappeler que, dans une perspective sociologique, nombre de chercheurs développent des typologies en extension à celle de Weber et Troeltsch, précisément pour éviter de réduire les sectes à d'inquiétantes étrangetés<sup>267</sup>, dangereuses pour la société et les individus. C'est donc avant tout parce que l'articulation du concept de secte dans une logique séculière fait problème, que l'introduction des notions de nouveaux mouvements religieux a été rendue possible. Mais il importe alors de se souvenir que l'introduction de cette terminologie est articulée dans une logique qui veut considérer le religieux, sans pour autant être religieuse. Autrement dit, les nouveaux mouvements religieux ne sont pas articulés dans une typologie religieuse comme

---

<sup>267</sup> L'inquiétante étrangeté est un concept forgé par Freud qui renvoie à l'effroi suscité par des choses pourtant connues depuis longtemps et de tout temps familières. Bien sûr, tout ce qui est nouveau ne suscite pas la sensation d'inquiétante étrangeté. Cela conduit Freud à dire que, serait une inquiétante étrangeté tout ce qui devait rester un secret dans l'ombre et qui en est ressorti. Il écrit : « L'inquiétante étrangeté prend naissance dans la vie réelle lorsque des complexes infantiles refoulés sont ranimés par quelque impression extérieure, ou bien lorsque de primitives convictions surmontées semblent de nouveau être confirmées ». Sigmund Freud, *Une inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Folio, 1987 [1933], p. 30.

celle de Weber et Troeltsch, mais en extension, dans un contexte autre, celui de la laïcité de la société civile.

Ce déplacement conduit à l'élaboration de plusieurs typologies mises de l'avant pour comprendre le sectaire en tenant compte du niveau de tension que des groupes entretiennent avec la société,<sup>268</sup> la culture<sup>269</sup> ou avec les crises culturelles<sup>270</sup>. Malgré leurs distinctions conceptuelles et leurs apports respectifs, aucune de ces typologies ne parvient à faire consensus<sup>271</sup>. Selon Jean Guy Vaillancourt, cette situation serait attribuable au fait qu'en sociologie, la secte ne peut se comprendre qu'en réaction à la typologie classique de Weber et Troeltsch, d'où la difficulté suivante :

Le problème des typologies est qu'elles sont essentiellement des extensions de l'approche dichotomique de la typologie « Église-secte », ce qui fait qu'elles ne prennent pas en considération les aspects originaux de l'organisation en réseaux des nouveaux mouvements religieux et du Nouvel Age qui ne se décrivent pas comme des religions.<sup>272</sup>

À notre avis, l'impasse sectaire actuelle est véritablement provoquée par ce retour du sens scientifique du terme secte, que les uns refusent en affirmant que les sectes ne sont pas des

---

<sup>268</sup> Rodney Stark et William Bainbridge proposent une typologie basée sur le niveau de tension que les groupes religieux entretiennent avec la société. Elle se construit de la manière suivante : une « différence à l'égard de la norme établie », un « antagonisme ou rejet mutuel » ou une « séparation totale ». Voir : Rodney Stark & William Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 19-22.

<sup>269</sup> Collin Campbell est d'avis que les sectes émergent du mouvement de contre-culture et se caractérisent par leur nature individualiste et expérientielle. Collin Campbell, « The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5 (1972), pp. 119-136.

<sup>270</sup> Allan Eister développe une typologie à partir de la réaction des sectes face à une crise culturelle. Ces réactions peuvent être syncrétiques et innovatrices, et elles peuvent combiner des éléments conventionnels de la religion avec des idées et des pratiques essentiellement non religieuses ou même ésotériques. Elles peuvent rechercher des solutions individualistes comme la prise de conscience et la réalisation de soi, comme elles peuvent aussi devenir apocalyptiques. Allan Eister, « An Outline of a Structural Theory of Cults », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11/4 (1972), pp. 320-331.

<sup>271</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miette ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Levy, 2001, p. 173.

<sup>272</sup> Jean-Guy Vaillancourt & Martin Geoffroy, « Typologie et théorie de l'organisation religieuse au XXe siècle : de l'institution au Mouvement social », p. 20.

religions au sens strict du terme, et que les autres maintiennent en soutenant que les sectes signent un « retour du religieux » en modernité. Les discussions autour de l'utilisation de la notion de nouveau mouvement religieux permettent d'épingler cette difficulté à un double niveau.

La première difficulté est sémantique. Selon des auteurs comme Massimo Introvigne et Élisabeth Campos, il n'est pas tout à fait juste de soutenir que tous les groupes dits sectaires peuvent être d'emblée inclus dans le champ du religieux. Ici, la difficulté ne provient pas tant du fait que tous les groupes ne partagent pas des croyances religieuses que du fait que, pour réintroduire les groupes dans le champ du religieux, les auteurs ont eu besoin de qualifier les mouvements modernes de religieux. Or, selon certains auteurs, il semblerait que l'adjectif « nouveau », inclus dans la nomination de nouveaux mouvements religieux, produirait à son tour un effet de distinction problématique. En effet, si la catégorie de nouveaux mouvements religieux veut reconnaître les groupes par ailleurs dits sectaires comme des dimensions du religieux, sans pour autant adhérer à une logique comparative religieuse, le terme de nouveau tend à marquer une différence dans la logique comparative historique où des religions ont occupé une place prédominante. Ce constat fait dire à Massimo Introvigne que l'adjectif nouveau fait problème parce que, d'un point de vue logique et historique, ce qualificatif ne peut se comprendre qu'en comparaison avec une structure ecclésiale dominante établie depuis longtemps<sup>273</sup>. Pour sa part, Élisabeth Campos souligne que le terme de nouveau mouvement religieux fait problème parce qu'il

---

<sup>273</sup> Massimo Introvigne affirme que le terme de nouveau n'a de sens que si l'on situe le phénomène des nouveaux mouvements religieux dans un rapport à une église dominante. De ce point de vue, pour garder le sens de la proposition originelle qui est de nommer le phénomène en question sans jugement de valeur, il faudrait supprimer l'adjectif nouveau et appeler les groupes « mouvements religieux ». Voir : « Nouveaux mouvements religieux : une expression dépassée? ».

placerait d'emblée les groupes dans un rapport de nouveauté, alors que tous les groupes de sont pas nouveaux<sup>274</sup>.

Le second point de discussion concerne la difficulté qu'il y a à associer au domaine du religieux tous les groupes en cause dans le sectaire (notamment ceux issus des réseaux de potentiel humain et du Nouvel-Age – NA). Sur cet aspect de la question, les travaux de Martine Cohen et de Françoise Champion montrent que le Nouvel-Age constitue une « nébuleuse » qui ne cadre, comme nous le verrons plus loin, ni avec les catégories habituelles réservées au sectaire, ni avec les définitions traditionnelles du religieux<sup>275</sup>. Reprendre notre lecture rétroactivement, en tenant compte de cet événement nébuleux que le Nouvel-Age constitue, qui échappe à la fois aux catégories habituelles du sectaire et à celle du religieux, pourrait-il permettre de considérer sous un angle nouveau la logique dans laquelle se construisent les débats entre secte et religion ?

Dans cette logique, les termes de sectes et de nouveau mouvement religieux apparaissent comme deux faces, l'une positive, l'autre négative, d'un même phénomène. Or, la question des rapports entre ces deux notions ne peut se réduire à cette simple binarité d'une même réalité. Les débats actuels soulèvent la question de l'espace de lisibilité d'une expérience et l'horizon du sens où celle-ci se déploiera, se mettra en forme et pourra ou non permettre à une personne de parler de son parcours. En effet, à suivre de près les

---

<sup>274</sup> Ici, Élisabeth Campos questionne le rapport de datation de ce qui serait nouveau. Elle donne en exemple un groupe comme les Témoins de Jéhovah, qui a vu le jour en 1870, et se demande à partir de combien d'années d'existence un groupe ne serait plus considéré comme un nouveau mouvement religieux, mais comme une religion à part entière. Élisabeth Campos, « Le droit pénal français et la question des sectes. Quelques réflexions autour d'une controverse », p. 186.

<sup>275</sup> Plus particulièrement, le Nouvel-Age se constituerait autour de sept catégories principales : 1- la dimension expérientielle comme point central, 2- l'objectif de la transformation de soi conçu, 3- un contenu de croyance construit selon les critères dominants de la société actuelle, 4- une vision moniste qui s'oppose au postulat dualiste des religions traditionnelles, 5- un optimisme à la fois certain et mesuré face au développement humain, 6- une éthique de l'amour qui commence par l'amour de soi, 7- l'importance du charisme chez les leaders et les porte-parole du Nouvel-Age. Françoise Champion & Martine Cohen, « Recompositions, décompositions. Le Renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis les années soixante-dix », *Le débat*, 75 (1993), pp. 81-89.

discussions en cours, la logique d'opposition forcée dans laquelle nous plonge cette écriture, recouvre des enjeux majeurs qui, eux, concernent directement la question de l'écoute des témoignages des personnes en cause dans le sectaire dans une perspective séculière. La question qui se pose depuis le passage d'une laïcisation des approches utilisées pour aborder le sectaire, c'est d'abord de savoir si les personnes seront entendues sous le registre juridique. Or cela implique que l'on puisse prouver que l'adepte a été victime d'une manipulation mentale, d'une escroquerie – ou pire d'une folie sans nom –, ou bien qu'il a vécu une expérience religieuse à comprendre et à analyser sous un angle culturel, social, spirituel, psychologique, psychanalytique ou autre. Suivant l'une ou l'autre de ces perspectives, c'est donc le lieu du sens d'où sera entendu et compris le dire de cette personne. Autrement dit, ni les termes de sectes, ni les termes de nouveaux mouvements religieux ne sont neutres. Chacun ouvre un horizon de sens différent. Or, quelle signification sera donnée aux discours des anciens membres ? Leur expérience sera-t-elle d'emblée qualifiée de religieuse ou de sectaire ? Quel espace de subjectivation l'un ou l'autre des sens ouvre-t-il à l'ancien membre pour qu'il puisse mettre en forme son parcours ?

#### **2.4- Le Nouvel-Age, une catégorie qui échappe aux catégories de secte et de religion**

La structure d'opposition binaire dans laquelle nous plonge les débats entre secte et religion n'est pas sans interroger. En effet, comme nous l'avons montré, cette opposition est rendue possible seulement, et seulement si, sortant de la logique conceptuelle de Weber et Troeltsch, chacun de ses termes est articulé dans une logique d'opposition binaire. Rappelons que, dans la typologie classique, le type mystique servait de troisième terme pour articuler la conceptualisation de la typologie des formes de la chrétienté. Il importe, dans une perspective séculière, de travailler de plus près ce qui s'apparente à la mystique du

point de vue de la recherche, soit le Nouvel-Age<sup>276</sup>. Or, la recherche associe ce courant à une expérience spirituelle mystique, catégorie qui précisément se situe à la marge des catégories de sectes et de religions<sup>277</sup>. Cette concordance est à considérer de plus près. En portant attention à ce que manifestent les discussions sur le Nouvel-Age, sera-t-il possible d'avancer sur la problématique de l'articulation des rapports entre religion et secte dans une logique qui admette l'écriture d'une différence ? En cernant cette différence, qui échappe à la fois aux catégories de sectes et de religions, tout en les traversant l'une et l'autre sans s'y réduire, pourrions-nous trouver une alternative qui puisse permettre de décloisonner l'horizon du sens où se déploie l'écoute des personnes en cause dans le sectaire ?

#### **2.4.1- Le Nouvel-Age : une approche théologique**

Les groupes de type Nouvel-Age, dont les thérapies transpersonnelles, les mouvements de potentiel humain et les médecines alternatives, sont de plus en plus fréquents en contexte de modernité. Leur avènement a soulevé la question de la catégorisation de ces nouveaux mouvements du croire, car ces croyances sont en effet difficilement assimilables au religieux ou aux sectes, dans la mesure où elles n'impliquent pas ou alors très rarement la constitution de groupe ou d'institution<sup>278</sup>. De même, ces mouvements ne réfèrent pas d'emblée à la catégorie de Dieu, et lorsqu'ils le font, ils en rejettent les définitions traditionnelles ou doctrinales, pour préférer une absence de définition<sup>279</sup>. Le Nouvel-Age est plutôt décrit comme un courant spirituel concomitant avec

---

<sup>276</sup> Richard Bergeron, « Le monde spirituel du Nouvel-Age », dans : Richard Bergeron, Alain Bouchard & Pierre Pelletier (dir.), *Le Nouvel-Age en question*, Montréal, MédiasPaul, 1992, p. 73.

<sup>277</sup> Françoise Champion & Martine Cohen, « Recompositions, décompositions. Le Renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis les années soixante-dix », *Le débat*, p. 87.

<sup>278</sup> Parce qu'il ne se constitue pas en groupe ou en réseau, le Nouvel-Age est parfois présenté comme une religiosité post-moderne qui se construit en réseau informel pacifique marqué par le travail sur soi et une utopie d'amour planétaire. Voir : Anna Kubiak, « Le Nouvel Âge, conspiration post-moderne », *Social Compass*, 46/2 (1999), pp. 135-143.

<sup>279</sup> Les pratiquants du Nouvel-Age ne veulent pas donner de définitions à Dieu, car dans cette logique, il ne s'agit pas de croire en Dieu, mais bien de faire l'expérience de Dieu. S'ils parlent de Dieu, ce sera en termes d'énergie, « d'océan d'unité », « d'esprit infini », de « courant primordial », de « principe universel » ou « essence unique », qui veut ouvrir le champ de l'expérience sans restriction de représentation. Wouter

l'avènement de croyances diffuses, qui se forment dans un langage médical, scientifique et psychologique, et qui visent autant la guérison du corps et de l'âme, que la vie de l'esprit.

Ces quelques considérations préliminaires nous aident à mieux comprendre la difficulté qu'il y a à inclure le mouvement du Nouvel-Age dans les typologies classiques des nouveaux mouvements religieux. Cette limite typologique n'est cependant pas nouvelle. Elle a d'abord été relevée en 1984 par Richard Bergeron, qui avait soulevé la question de savoir comment classer, dans sa typologie des nouvelles religions, les groupes issus du potentiel humain, des thérapies alternatives et du Nouvel-Age<sup>280</sup>. Ses interrogations l'ont conduit à observer que les adeptes de ces groupes étaient, comme ceux des autres groupes, des êtres en quête de sens, et que le sens qu'ils recherchaient était fondamentalement spirituel<sup>281</sup>. Selon lui, la spiritualité du Nouvel-Age est mystique, parce qu'elle vise une transformation du monde par une transformation de la conscience individuelle, et l'harmonisation de l'espace intérieur et extérieur<sup>282</sup>. Ces observations l'ont conduit à faire le choix d'intégrer les mouvements Nouvel-Age à sa typologie sur les nouvelles religions.

À l'instar de Richard Bergeron, John Saliba<sup>283</sup> et Bertrand Ouellet<sup>284</sup> ont aussi choisi d'aborder le Nouvel-Age dans une perspective théologique fondamentalement distincte des

---

Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, New, York, State University of New York Press, 1998, p. 183.

<sup>280</sup> Richard Bergeron, *Le cortège des fous de Dieu. Un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montréal, Paulines, 1982.

<sup>281</sup> Dans la perspective développée par Richard Bergeron, la quête de sens est une composante majeure de la spiritualité, et la spiritualité, une dimension de la religion. Ce raisonnement explique son choix d'inclure les courants du Nouvel-Age, du potentiel humain et des thérapies alternatives sous l'égide de l'appellation de nouvelles religions. Richard Bergeron, *Le cortège des fous de Dieu. Un chrétien scrute les nouvelles religions*, pp.17-35.

<sup>282</sup> Selon Richard Bergeron, la vie spirituelle des adeptes du Nouvel-Age ne vise pas l'accroissement des vertus et de l'amour de Dieu, ni la réalisation de la volonté divine ; elle est un élargissement de la conscience. Voir : Richard Bergeron, « le monde spirituel du Nouvel-Age », p.73

<sup>283</sup> John Saliba, *Au carrefour des vérités : une approche chrétienne des nouvelles religions*, Fides, Québec, 1994.



approches laïques. Pour cela, ils ont posé l'hypothèse qu'aborder les nouvelles religions, dont le Nouvel-Age, depuis l'intérieur de sa propre tradition religieuse, permettrait de mieux comprendre la « quête de sens », la rencontre avec les « mystères insondables de Dieu » et l'expérience spirituelle vécue par des personnes dans des groupes minoritaires aux croyances en apparence bizarres. À partir de cette hypothèse, ces chercheurs ont construit une approche de dialogue interreligieux avec les nouvelles religions dans une perspective d'interpellation mutuelle. Pour Richard Bergeron, cette ouverture aux nouvelles religions, qui inclut le Nouvel-Age, est possible. En effet, selon lui, les chrétiens, en tant que sujets croyants, seraient en mesure de comprendre l'expérience d'un autre, parce qu'elle ressemble à celle qu'ils vivent dans leur tradition chrétienne<sup>285</sup>. Mais c'est précisément parce que son approche est théologique et qu'elle implique le point de vue d'un chrétien engagé qu'elle peut se charger de la dimension spirituelle dans le Nouvel-Age.

Nous avons la conviction qu'un phénomène religieux ne se révèle comme tel qu'à la condition d'être appréhendé dans sa modalité propre, c'est-à-dire en tant qu'il est religieux. Toutes les autres approches, pour valables qu'elles soient, laissent échapper justement ce qu'il y a de spécifique, d'unique et d'irréductible dans le phénomène, nous voulons dire son caractère sacré.<sup>286</sup>

Pourtant, si la perspective de Bergeron puise ses ancrages dans une tradition religieuse particulière, elle cherche aussi à éviter de tenir pour universel une option particulière de foi. Pour cette raison, il s'est fait proche des perspectives issues des sciences sociales, tout en tenant une certaine distance lui permettant d'accorder une attention toute particulière à la quête de sens des personnes qui adhèrent aux nouveaux mouvements du

---

<sup>284</sup> Bertrand Ouellet, « Les voies spirituelles balisées par les nouvelles religions : invitation et défi pour une synthèse chrétienne », dans : Camil Ménard & Florent Villeneuve (dir.), *Spiritualité contemporaine : défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides, 1996, pp. 67-81.

<sup>285</sup> Richard Bergeron. *Le cortège des fous de Dieu. Un chrétien scrute les nouvelles religions*, p. 15.

<sup>286</sup> Richard Bergeron. *Vivre au risque des nouvelles religions*, p. 14.

religieux<sup>287</sup>. Mais, il ajoute que cette ouverture multidisciplinaire est incapable à elle seule de prendre en compte le spécifique du vécu des personnes qui choisissent de passer dans des groupes minoritaires, précisément parce que ces parcours témoignent d'une expérience spirituelle. La spiritualité est donc posée comme une dimension irréductible, qui ne peut être abordée que dans le champ de la théologie ou de la religion. Il propose donc de l'aborder dans une perspective critique de dialogue interreligieux, dans laquelle chacun parle de sa spiritualité pour mieux comprendre l'autre et ses croyances et mieux vivre ensemble la diversité religieuse. Ainsi, le dialogue et la sympathie envers les nouvelles religions deviennent, toujours selon Richard Bergeron, une interpellation à laquelle ne peuvent se dérober les chrétiens et chrétiennes. Ceux-ci sont conviés à marcher sur le terrain du pluralisme religieux en communiquant et en communiant avec la spiritualité de l'autre. Cette exigence va loin, puisque pour lui, « toutes fermées à l'œcuménisme et au dialogue que soient les nouvelles religions, le spirituel chrétien pluraliste ne doit pas avoir moins de sympathie religieuse et déployer envers elles un esprit ouvert, tolérant et dialogal »<sup>288</sup>.

#### **2.4.2- Le Nouvel-Age : perspective sociologique**

Ce malaise, d'abord relevé par Bergeron, fait retour quelques trentaines d'années après sa première articulation. En effet, Martin Geoffroy, dans un texte de 2001, a identifié deux limites à l'inclusion du Nouvel-Age dans la typologie de Bergeron sur les nouvelles religions. La première difficulté concerne ce que Geoffroy qualifie de lien un peu rapide entre quêtes de sens, spiritualité et religion. Selon Martin Geoffroy, si dans les années 80 un

---

<sup>287</sup> Le dialogue interreligieux est une forme de dialogue organisée entre des participants de différentes traditions religieuses ou de spiritualité diverses. Cela dit, toutes les rencontres entre des croyants de différentes traditions religieuses ne relèvent pas nécessairement du dialogue. Le dialogue se définit comme une rencontre qui devient parole humanisante par le respect et l'écoute réciproques des enjeux existentiels impliqués dans le religieux. Voir : Geneviève Comeau. *Le dialogue interreligieux?*, Namur, Fidélité, 2005, p. 8.

<sup>288</sup> Richard Bergeron. *Hors de l'Église, plein de salut. Pour une théologie dialogale et une spiritualité interreligieuse*, Montréal, MédiasPaul, 2004, p. 165.

tel lien était plausible, depuis les années 2000, il ne serait plus possible de lier ensemble quête de sens, spiritualité, car la recherche tente précisément de distinguer les deux mouvements. Par exemple, pour certains auteurs nous serions sortis de l'ère de la religion pour entrer dans un temps de spiritualité laïque<sup>289</sup>. Cette lecture est rendue possible en raison d'une distinction entre la spiritualité comprise comme un mouvement de l'esprit et la religion posée comme une institutionnalisation de la spiritualité existant dans le but de combler les besoins spirituels<sup>290</sup>. Martin Geoffroy émet des réserves sur ce courant de recherche dont la typologie inclut d'emblée le Nouvel-Age dans une typologie des nouvelles religions. Selon Martin Geoffroy, il est important de considérer cette limite, d'autant que les adeptes insistent pour réfuter leur appartenance à une religion alors qu'ils accepteraient plus facilement de parler d'une expérience spirituelle. La seconde difficulté relevée par Martin Geoffroy concerne le fait que la perspective théologique mise de l'avant par Richard Bergeron prend des repères de discernement chrétiens pour analyser, classer et comprendre la spiritualité moderne, dont le Nouvel-Age. Selon Martin Geoffroy, la perspective chrétienne de Richard Bergeron dans son approche du Nouvel-Age ne serait pas objective : elle camouflerait mal les jugements religieux sur les croyances de types Nouvel-Age<sup>291</sup>.

Compte tenu des limites qu'il relève, Martin Geoffroy propose de comprendre le Nouvel-Age dans une logique typologique qui permettrait de mieux prendre en charge la dimension spirituelle. Plus particulièrement, Martin Geoffroy propose, pour éviter d'évaluer le Nouvel-Age dans une logique comparative, d'établir une typologie des

---

<sup>289</sup> Pour certains auteurs comme Luc Ferry, nous sommes sortis de la religion. Ce constat le conduit à proposer une spiritualité laïque qui réhabilite le concept de la sagesse antique qu'est la « vie bonne », mais en la situant par-delà la morale et la religion, dans une logique humaniste. Voir : Luc Ferry, *L'homme-dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, pp. 36, 59, 76, 166, 471, 481.

<sup>290</sup> Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu : La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon 2003, p. 65.

<sup>291</sup> Martin Geoffroy, « Le mouvement Nouvel-Age », dans : Jean-Marc Larouche & Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec*, Québec, PUL/Corporation canadienne des sciences religieuses, 2001, pp. 227-235.

manifestations idéales et réelles du Nouvel-Age. En situant ses travaux en continuité avec plusieurs recherches issues du domaine des sciences sociales, dont celles de Françoise Champion<sup>292</sup>, Martine Tessier<sup>293</sup>, Véronique Vaillancourt<sup>294</sup> et Anne Kubiack<sup>295</sup>, Martin Geoffroy situe le Nouvel-Age comme un réseau social<sup>296</sup> qui témoignerait des plus récentes mutations des systèmes de sens ultimes et de la société moderne<sup>297</sup>.

Présenté ainsi, le Nouvel-Age est appréhendé comme un mouvement social qui se nourrit de la dissolution de l'unité moderne, tout en s'inscrivant dans le processus de recomposition de l'unité de la société<sup>298</sup>. En tant que tel, ce mouvement aurait la capacité de remettre en question l'ordre social, de défendre les espaces sociaux, de favoriser la création d'identités collectives, et enfin d'élargir les espaces d'autonomies à l'intérieur de la société civile. Ce point de vue conduit Martin Geoffroy à analyser de près les stratégies sociales du mouvement social que représentent ces réseaux<sup>299</sup>. Dans cette logique, le fait que le discours Nouvel-Age se construise dans une terminologie scientifique et thérapeutique n'apparaît pas comme une recherche d'humanisation de la science, comme c'est le cas dans la perspective de Bergeron. Ce langage « pseudoscientifique » apparaît

---

<sup>292</sup> Françoise Champion. « La nébuleuse New Age », *Études*, 14 (1995), pp. 233-242.

<sup>293</sup> Martine Tessier, *Le déplacement du sacré dans l'expression de l'idéologie du Nouvel Âge*, mémoire de maîtrise (sociologie), UQAM, 1998.

<sup>294</sup> Véronique Vaillancourt, *Challenging Modernity: The New Age Movement as a Form of Postmodern Religiosity*, Senior Sociology thesis. Vassar College, New York, 1993, 521 p.

<sup>295</sup> Anne Kubiak, « Le Nouvel Âge, conspiration post-moderne », *Social Compass*, 46/2 (1999), pp. 135-143.

<sup>296</sup> La notion de réseaux sociaux a été introduite par Danièle Tessier pour montrer que le Nouvel-Age relève d'une spiritualité areligieuse irréductible au concept de religion. Ces réseaux reposeraient sur une croyance consciente issue de l'expérience émotionnelle et personnelle, des relations interpersonnelles, et de l'intuition de la raison. Martine Tessier, *Le déplacement du sacré dans l'expression de l'idéologie du Nouvel Âge*.

<sup>297</sup> Les groupes sociaux de type Nouvel-Age se construiraient autour de trois dimensions sociales : holisme, écologie et pacifisme. Martin Geoffroy, « Pour une typologie du Nouvel-Age », *Cahiers de recherches sociologiques*, Montréal, UQAM, (1999), pp. 51-83.

<sup>298</sup> Martin Geoffroy. « Le mouvement Nouvel-Age » *L'étude de la religion au Québec*, Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), [http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livrel4\\_div22.htm](http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livrel4_div22.htm) (16/11/2011) p. 235.

<sup>299</sup> Il y aurait, selon Martin Geoffroy, quatre stratégies de légitimation sociale utilisées par le Nouvel Age. La première consisterait à institutionnaliser le discours du Nouvel-Age, la seconde à s'appropriier le langage scientifique, la troisième à mobiliser les institutions déjà présentes, et la quatrième à former de nouvelles institutions de types Nouvel-Age. Voir : Martin Geoffroy, « Pour une typologie du Nouvel-Age », *Cahiers de recherches sociologiques*, p. 11.

plutôt comme une stratégie sociale dûment utilisée pour renverser l'ordre social, ce qui fait dire à Martin Geoffroy :

Comme nous avons pu le constater plus haut, l'appropriation du langage scientifique par les tenants du NA [Nouvel-Age] est le premier élément d'une stratégie globale de légitimation sociale d'un discours qui est fondamentalement anti-scientifique.<sup>300</sup>

Comme on peut l'observer, la tendance est donc de déplacer le centre d'analyse critique du point de vue religieux au point de vue social. Alors que la perspective de Bergeron proposait un discernement chrétien permettant d'analyser le Nouvel-Age, l'approche de Martin Geoffroy l'amène à privilégier une analyse sociale qui serait, de son point de vue, beaucoup plus objective qu'une approche théologique. Certes, le Nouvel-Age émerge de nos cultures modernes, il s'y construit et y participe. Mais qu'advient-il du spécifique des expériences de croyance vécues dans le Nouvel-Age, lorsque ce mouvement a une dimension culturelle ou se réfère à un réseau social ? Autrement dit, à quelle compréhension de la quête spirituelle ouvre une lecture exclusivement sociologique du Nouvel-Age ? À cet égard, une lecture attentive des travaux de Martin Geoffroy montre que la mécanisation et l'instrumentalisation de la dimension spirituelle du discours du Nouvel-Age, pour en étudier objectivement les stratégies sociales, ne peuvent apparaître que comme une menace pour la société telle que nous la connaissons. En effet, pour lui, le Nouvel-Age est situé à la marge de la science et de la religion, et apparaît alors comme « une idéologie comme les autres », ou comme un mouvement social « dangereux pour l'évolution de l'humanité »<sup>301</sup>. Cette hypothèse le conduit à réduire la quête de sens des personnes qui participent au Nouvel-Age à un « mécanisme utilisé pour déjouer la vigilance du commun des mortels à la recherche de réponses à des questions existentielles »<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> Martin Geoffroy, « Le processus d'institutionnalisation du mouvement du Nouvel-Age », *Religiologiques*, 22 (2000), p. 14.

<sup>301</sup> Martin Geoffroy, « Le processus d'institutionnalisation du mouvement du Nouvel-Age », p. 20.

<sup>302</sup> Martin Geoffroy, « Le processus d'institutionnalisation du mouvement du Nouvel-Age », p. 21.

L'affirmation d'après laquelle la position du théologien serait subjective parce qu'elle tient compte de la spiritualité, tandis que celle du sociologue serait plus objective, évoque la division constitutive du mouvement dit « anti-secte ». En effet, comme le soulignent Massimo Introvigne<sup>303</sup> et Richard Bergeron<sup>304</sup>, les intervenants qui occupent la position d'ennemis des sectes ne forment pas un groupe unitaire. Il y aurait d'un côté les organismes dits « anti-sectes » qui ne tiennent pas compte des croyances afin d'évaluer le danger sectaire en regard de la notion de dangerosité et de l'autre, les groupes dits, « contre les sectes » qui appréhendent le sectaire dans une logique religieuse en considérant le danger que constitueraient les croyances hérétiques pour le salut de l'humanité<sup>305</sup>. Ainsi, ce qui sépare les deux mouvements serait précisément la problématique de la prise en compte des croyances. Considérant cette divergence de point de vue, Massimo Introvigne en arrive à postuler que, si la perspective axée sur la chasse aux sorcières contre les groupes minoritaires ne connaît pas le même succès en Amérique du Nord qu'en Europe, c'est précisément parce que ces deux mouvements n'ont pas réussi à concilier leurs différences<sup>306</sup>.

Pour notre part, nous ne souhaitons pas ici discuter de la position du mouvement anti-secte. Il y a effectivement deux approches dites « anti-sectes » fondamentalement différentes, l'une religieuse et l'autre laïque, utilisées pour aborder le sectaire. Cette observation peut être mise en parallèle avec l'écart qui surgit du point de vue de la recherche dans laquelle une perspective théologique se distingue d'une perspective sociologique. En effet, en raison de l'attention de l'une à la dimension des croyances, cette observation permet seulement de valider l'idée selon laquelle il y a une différence importante d'interprétation selon que le point de vue privilégié pour comprendre le sectaire

---

<sup>303</sup> Massimo Introvigne, « L'évolution du "mouvement contre les sectes" chrétien 1978-1993 », *Social Compass*, 42/2 (1995), pp. 237-247.

<sup>304</sup> Richard Bergeron, *Les nouvelles religions - Guide pastoral*, Montréal, Fides, 1995, p. 29.

<sup>305</sup> Voir : Richard Bergeron, *Les nouvelles religions - Guide pastoral*, p. 29.

<sup>306</sup> Massimo Introvigne, « Les mouvements anti-sectes en France et aux États-Unis. Parallèles et différences ».

est religieux ou laïc. Notre parcours montre que cette différence ne se réduit pas à une question de position subjective ou objective de la part des intervenants. Il montre aussi la difficulté d'intégrer la dimension du croire, tant dans une perspective laïque que dans une approche à connotation religieuse. Confiner la dimension du croire à une composante sociale ou à une composante religieuse, pour la comparer à d'autres croyances, réduit du même coup l'expérience des personnes à une affirmation qui n'a pas de particularité propre<sup>307</sup>. Comment donc aborder la particularité d'une expérience de croyance sans la réduire d'emblée à une donnée religieuse ou à une composante sociale ?

## 2.5- Conclusion

Dans son sens sociologique, le terme secte, qui renvoie à une des formes de la chrétienté, est originellement inscrit dans une logique ternaire secte/mystique/Église. Mais dans le processus de laïcisation de l'appellation secte, le troisième terme a été oublié – pour ne pas dire éludé – au profit d'une compréhension binaire dans laquelle la compréhension du sectaire est construite dans un rapport d'opposition : secte/religion, secte/société, sectes/nouveaux mouvements religieux, etc. Suivant cette considération, il y a lieu d'interroger de plus près le lieu qui a été oublié dans la construction moderne de la typologie sectaire. Pourquoi le terme secte, construit dans une logique ternaire, en est-il devenu en modernité un terme qui se construit dans une logique binaire fondée sur le principe d'opposition ?

Ainsi que nous l'avons montré, le processus de laïcisation du savoir sur les sectes, en éludant la dimension mystique de la compréhension du sectaire, ne garde que son rapport aux religions. Ce faisant, il produit un défaut d'articulation, ce dont témoigne la difficile

---

<sup>307</sup> Ici, il importe de souligner que Martin Geoffroy n'est pas le seul chercheur à ne pas considérer la dimension du croire dans sa particularité propre. Nombre de chercheurs issus du domaine des sciences humaines, y compris du point de vue de la clinique du sectaire, privilégient aussi de ne pas s'encombrer de la question du croire et des croyances. Par exemple, voir : Jean-Yves Roy, *Le syndrome du berger. Essai sur les dogmatismes contemporains*.

inclusion du Nouvel-Age. Ainsi, ce n'est donc pas tant le concept de mystique qui manquerait dans les débats actuels, mais bien l'articulation logique prenant en compte une approche ternaire. En réintroduisant un troisième terme, qui aurait la propriété de n'être ni tout à fait le sectaire, ni tout à fait le religieux, et qui se situerait en lien avec l'une et l'autre des catégories, serait-il possible de proposer une alternative à la logique binaire actuelle qui conduit à éliminer soit la notion de secte, soit celle de religion, pour ne conserver que l'un des deux termes ?

Cette question nous conduit à l'hypothèse suivante : l'aporie des débats résulterait du fait que le sens du mot secte est construit en rapport au second terme, celui de religion. Sur ce versant, l'articulation entre les deux se réduit à une logique d'opposition. Les sectes sont vues soit comme des religions, ce que marque le terme de nouveaux mouvements religieux, soit comme des escroqueries sociales et non des religions, des groupes qui se distinguent par leur dangerosité. Conséquemment, le chercheur est forcé de choisir entre le terme de secte ou celui de religion, et de justifier son choix en regard de ses valeurs et de ses présupposés ou de son histoire de vie. Nous avons déjà montré que ce choix exclusif d'un terme ou de l'autre est réducteur, puisqu'il n'englobe pas la catégorie du Nouvel-Age, lui-même fortement lié à la spiritualité. En effet, comme le montre Alain Bouchard, le courant du Nouvel-Age est profondément marqué par la volonté de trouver des points de convergence entre sciences et religions<sup>308</sup>. Relevant d'une spiritualité humaine qui concerne à la fois la recherche de réalisation de soi, l'harmonie avec le monde extérieur et la responsabilité historique, le mouvement se construit en donnant une primauté à l'expérience destinée à contribuer à l'élargissement des consciences. Cette considération permet de soulever la question suivante : introduire la dimension spirituelle dans l'analyse du sectaire permettrait-il de sortir de cette logique d'opposition conduisant à une division

---

<sup>308</sup> Alain Bouchard, « Le Nouvel-Age au Québec », dans : Alain Bouchard, Richard Bergeron & Pierre Pelletier (dir.), *Le Nouvel Age en question*, Montréal, Paulines, 1992, pp. 9-60.



entre positions pro et anti-sectaire autour des notions de nouveaux mouvements religieux et de sectes ?

Un survol des tours et détours des débats et des polémiques autour de la recherche de définition du terme secte montrent qu'il est loin d'être certain que la notion de spiritualité permettra de décloisonner les discussions théoriques entourant le sectaire. D'une part, bien que notre parcours insiste pour montrer que la spiritualité est une donnée constitutive du sectaire, du Nouvel-Age et du religieux, il ne permet pas pour autant de proposer de nouvelles définitions du terme secte. Tout au plus peut-il souligner que le souci de définir ce terme relève moins souvent d'une recherche de clarté que d'une fuite devant un mystère à la fois fascinant et inquiétant. En effet, le terme secte, pris comme objet, se construit comme un Autre au sens où Maurice Duval l'a bien cerné. C'est soit une inquiétante étrangeté qui est, soit extrêmement fascinante parce que son étude est l'occasion pour un chercheur d'assister à la création d'une religion sur le vif<sup>309</sup>, soit un objet hautement diabolisé représentant les forces les plus obscures de l'humanité. Construit entre fascination et répulsion, l'objet sectaire attire ou répulse, mais on peut se demander si c'est encore de l'objet secte dont il s'agit, ou de la jouissance que procure la séduction éblouissante de son mythe.

D'autre part, retenir la spiritualité comme une composante majeure du Nouvel-Age, et constater que cette dimension échappe aux catégories de sectes et de religions, bien qu'elle n'y est pas étrangère, amènent à réfléchir à ce qui échappe aux débats actuels. Il est intéressant d'interroger la manière dont la dimension spirituelle est située dans des logiques différentes, tant d'un point de vue théologique que sociologique. En effet, nous avons pu observer que, dans le champ d'études du sectaire, la spiritualité est, soit réduite à une donnée sociologique comprenant la spiritualité comme un réseau d'organisation sociale,

---

<sup>309</sup> Maurice Duval, « Deux catégories de l'Altérité : entre fascination et répulsion », *Ethnologie comparée*, 1 (2000), pp. 1-9.

soit considérée comme une donnée religieuse. Or, réduire la vie spirituelle à un contenu de croyance permettant de fournir une donnée informative sur les croyances d'un groupe ou le réseau d'où elle émerge, mais laisse de côté le rapport à la vérité qui affecte le rapport au croire des personnes.

Les perspectives théologiques comme celle de Richard Bergeron insistent pour rappeler que, pour les croyants, le contenu des croyances et la variation des figures qui supportent leurs énoncés présupposent une lisibilité de l'existentiel et d'un être qui existe dans la variation de ces figures. L'avantage de ces perspectives réside dans leur perspicacité de rappeler que les croyances ne sont pas secondaires, ni réductibles à une fonction socioculturelle. Mais le fait que cette articulation signe une irréductibilité de la vie spirituelle, qui devient une dimension ne pouvant être entendue et comprise que dans une perspective de dialogue interreligieux, constitue une limite importante. En effet, comment incorporer l'expérience spirituelle des personnes dans une logique qui admette la donnée existentielle, à la fois singulière et commune de la vie spirituelle d'un point de vue laïc ?

La mise au jour de cette difficulté, et la question qu'elle suscite, permettent cependant d'orienter la suite de notre travail, en considérant le jalon éthique qui en découle dans une perspective d'écoute. En effet, en deçà des enjeux théoriques, ce qui est cause, c'est la possibilité d'écouter le récit qu'une personne fait de son parcours, en tenant compte de la dimension spirituelle qui concerne à la fois des croyances et une modalité du croire différentes, selon qu'elles sont vécues en contexte sectaire, dans le Nouvel-Age comme dans la religion. Il apparaît évident que notre parcours ne nous permet pas, pour l'instant, de dégager suffisamment d'éléments pour situer de manière précise cette différence relative aux modalités du croire différentes qu'appelle le contexte dans lequel est vécu une expérience sectaire.

Cela dit, en réalisant que l'objet secte se construit parce que des personnes parlent de leurs expériences en se référant à ce terme, notre parcours propose une avancée, en ouvrant la recherche à une perspective différente. En effet, en montrant avec insistance que la notion de secte circule dans le langage courant, on souligne le fait qu'elle échappe à une

saisie conceptuelle formelle qui serait admise unanimement, précisément parce que son articulation se donne à entendre et à lire dans une parole et des écrits qui réfèrent à cette notion de lieux d'énonciations, chaque fois différents, qui construisent et reconstruisent les frontières du sectaire. Autrement dit, le sectaire est un signifiant sans signification précise qui se construit dans chacun des discours qui appellent ce terme. La recherche savante construit un discours qui multiplie les termes pour dire le phénomène, et démultiplie les repères pour le cerner, alors que, chaque fois, l'objet échappe à toute saisie objective. Suivant cette logique, la difficulté à définir l'objet secte n'est pas attribuable à un manque de repères pour déterminer ce qui relèverait de l'objet sectaire de ce qui ne le serait pas. Ce qui semble davantage se jouer, c'est plutôt le flou inhérent à un procédé discursif opposant deux termes, secte/religion, secte/société, dans une logique binaire qui a pour effet de rendre les repères indiscernables.

Comme nous l'avons montré, ce manque de clarté n'est pas sans conséquence, puisque des chercheurs en arrivent à se demander si le champ d'études du religieux et des nouveaux mouvements religieux ne serait pas dépourvu de cohérence<sup>310</sup>. Une telle interrogation n'est pas sans impact. Elle démontre que le sectaire interroge les chercheurs au point le plus vif de leur travail : le statut du discours universitaire qui construit des objets de connaissances découpés et façonnés selon l'épistémologie de chaque champ disciplinaire. Cette problématique est abordée dans la recherche actuelle dans les discussions qui entourent la question de la gestion de la subjectivité du chercheur. Notre parcours permet de montrer qu'une des approches mises de l'avant pour prendre en compte cette dimension consiste à poser la subjectivité comme une donnée ontologique déjà-là, qui concernerait des éléments tels que les valeurs, les croyances, l'histoire ou les rencontres qui façonnent la vie personnelle d'un chercheur. Le principe de la subjectivité qui apparaît est celui de la certitude de l'auto-conscience de soi et de sa raison. Dans cette perspective, la

---

<sup>310</sup> Jean-François Mayer, « L'étude des nouveaux mouvements religieux doit-elle devenir une discipline autonome? », *La Peur des Sectes*, pp. 203-210.

subjectivité est réduite à une dimension qui va contre la rationalité scientifique, voulue et objective. La question qui accompagne son énoncé est celle de la maîtrise de cette part du vivant qui pourrait biaiser ou tronquer les résultats de recherche. Ne serait-il pas possible de fonder un discours scientifique qui ne chosifie pas la subjectivité elle-même ? Ce faisant, pourrait-on ne pas chosifier l'altérité radicale de la personne qui prend le risque de parler de son parcours dans un groupe dit sectaire, sans la ravalier d'emblée à une donnée de la controverse ?

On touche ici à un problème central sur lequel notre thèse veut se pencher. En effet, c'est au cœur de cette faille du savoir, ouvert par la chosification rationnelle de la dimension subjective, que s'engouffrent et s'enlisent les polémiques sur le sectaire qui divise chercheurs et organismes. La division ne concerne pas seulement la rencontre de deux savoirs différents. Elle se construit sur des épistémologies différentes qui mettent chacune en scène la question des témoignages à partir d'une cohérence propre. Mais invariablement, il appert que les témoignages construits racontés par les personnes sont trop singuliers pour être généralisés, à moins de prendre le risque de faire de toutes les sectes des lieux dangereux, ou de faire de toutes les sectes des groupes religieux. Dans les deux cas, chaque récit que font des personnes de leurs parcours dans un groupe sectaire, comme les drames sectaires eux-mêmes, se voit exclu des savoirs qui bordent le champ d'études du sectaire.

La multidisciplinarité des approches utilisées pour aborder le sectaire implique la problématique d'une connaissance toujours plus exigeante et galopante dont l'écriture régule l'essentiel de notre monde, en excluant précisément de son énoncé le lieu du sujet pour le chosifier dans une donnée référentielle qui parle de lui. Ainsi, dès lors que l'expérience devient trop singulière pour être comptabilisée, elle devient l'exception d'un savoir toujours plus technique sur le sectaire. N'est-ce pas au cœur de cet espace laissé vacant par l'exception à la règle du savoir sur les sectes que surgit la difficulté à entendre et ne pas laisser lettre morte la particularité d'une expérience spirituelle apparemment vécue par des personnes parlant de leur expérience sectaire ? Chose certaine, notre parcours révèle une situation paradoxale. D'un côté, la recherche développe un savoir de plus en plus

rigoureux et des connaissances précieuses sur les groupes et les sectes. De l'autre se multiplient les pratiques communautaires qui, pour dénoncer l'objectivité d'un savoir globalisant, font d'une exception sectaire la règle générale de toutes les sectes. Dans tous les cas, n'est-ce pas le sujet concerné par une expérience sectaire qui se trouve nié au profit d'une controverse qui ne lui laisse plus de place, sinon celle de se soumettre à l'un ou l'autre des pôles de savoir qui le concerne ? Peut-on alors envisager de créer un espace de recherche permettant le développement d'un savoir qui laisse émerger une pensée en acte, un discours qui ne se réduit pas à une subjectivité, mais qui implique d'emblée une place pour le sujet parlant ?



### **Chapitre III**

## **Secte-religion et spiritualité :**

# **l'écoute d'une expérience spirituelle, exploration d'une alternative.**

*Peut-on être saint sans Dieu ?  
C'est le seul problème concret que je connaisse aujourd'hui.*<sup>311</sup>

*La laïcité, c'est la disponibilité universelle du patrimoine humain,  
c'est la loi qui veut que chaque homme soit maître de son bien  
et que son bien se trouve partout où il y a des hommes.*<sup>312</sup>

Les questions déjà soulevées durant notre parcours permettent de tracer des jalons méthodologiques permettant d'ouvrir, conceptuellement, un espace de recherche admettant la dimension spirituelle dans l'écoute de ces témoignages. Même si tout semble vouloir désigner la vie spirituelle comme élément constitutif du sectaire, l'écoute de l'expérience spirituelle des personnes ne vont pas de soi. Une principale difficulté concerne le fait que la vie spirituelle est généralement abordée dans une logique religieuse qui tend à poser l'expérience spirituelle comme une dimension irréductible. Cette irréductibilité de la vie spirituelle est abordée par les chercheurs de deux manières différentes. La première implique l'universalisme d'une tradition religieuse qui organise la réception du sens de la vie spirituelle. La seconde propose de prendre en charge la dimension spirituelle et de la mettre en partage dans un dialogue interreligieux. Cette seconde voie, malgré l'intérêt certain qu'elle comporte dans l'étude du sectaire, suppose que la réception de la vie

---

<sup>311</sup> Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 276.

<sup>312</sup> Robert Escarpit, *École laïque, école du peuple*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 658.

spirituelle ne peut s'effectuer que dans une logique religieuse, puisque c'est à partir de sa propre expérience spirituelle qu'il est possible d'amorcer un dialogue critique avec l'autre. Cette considération soulève la question suivante : la seule voie possible pour écouter, entendre et comprendre le parcours sectaire d'une personne repose-t-elle sur le fait d'avoir soi-même vécu une expérience spirituelle ?

Notre perspective se situe dans le champ des sciences des religions. Pour cette raison, l'approche que nous souhaitons développer se veut laïque. Mais, comme nous l'avons montré, situer une perspective comme étant laïque n'est pas une solution en soi. En effet, lorsque les témoignages sont reçus et compris dans cette logique laïque, ils deviennent d'emblée posés comme des objets de connaissances, et se font ravalier au rang d'une controverse sectaire qui prend forme autour de la question de la dangerosité sectaire. Pris dans cette controverse, les témoignages ne peuvent plus être considérés dans leurs structures propres. Ils sont réduits à devoir donner, sans délai, une information sur l'objet d'étude en fonction duquel se boucle le sens d'un parcours sectaire. En restant lié à une recherche de sens, le dire des personnes n'est plus compris dans sa logique propre : il se construit en fonction des questions de l'interlocuteur, dont l'écoute est centrée sur la recherche du sens manquant du sectaire dans la personne qui témoigne de son parcours. Dès lors, l'étude des témoignages produit un reste. C'est-à-dire que le sens produit dans l'univers de la connaissance exclut la dimension de vérité de celui qui parle, pour construire une connaissance générale et généralisable. Mais comment ne pas voir que cette connaissance produit une démultiplication des sens fonctionnant à double sens ? Elle restitue le dire de ces personnes dans une représentation du sectaire dont on peut faire un double emploi : ou bien s'en servir dans une perspective dite pro-sectaire, ou bien s'en servir dans une perspective dite anti-sectaire. Comment porter alors une attention particulière à la vie spirituelle de ces personnes sans la réduire à une dangerosité supposée ou avérée ? À partir de quels repères ? Serait-il possible de proposer une mise au savoir du vécu des personnes qui ont participé à un groupe sectaire sans réduire ce savoir à une connaissance qui relève du rapport au sens ? Pour avancer sur cette question, il importe de mieux situer la spiritualité sur deux plans.



D'abord, d'un point de vue conceptuel, il s'agit d'interroger le statut de la spiritualité dans la compréhension typologique du sectaire. Est-ce que la spiritualité pourrait occuper l'espace ouvert entre sectes/religion, et sectes/société, afin de sortir définitivement de la logique binaire actuelle dans laquelle s'appréhende le sectaire ? Autrement dit, est-ce que, dans une perspective culturelle, il serait possible de penser une typologie qui inclut les types sectes-religions-spiritualité ? Est-ce qu'en situant le sectaire sur ce plan, il serait possible d'ouvrir des points de vue d'observations et de théorisations qui permettraient une compréhension des mouvements du religieux moderne ? Cette avenue permettrait-elle de révéler, avant toute construction religieuse ou sectaire et à l'intérieur de la sécularisation, combien la dimension du croire est constitutive du sujet parlant ? Parallèlement à cette compréhension, il s'agit ensuite d'interroger de plus près les enjeux propres à une spiritualité moderne, et d'en faire ressortir les incidences éthiques et méthodologiques. Une des voies de réflexion qui alimentera le présent chapitre est celle de la spiritualité laïque. Plus précisément, il s'agira de questionner la manière dont la prise en compte de la spiritualité laïque, présentée par certains auteurs, dont André Compte-Sponville, comme une expérience unificatrice vécue sans référence à Dieu, pourrait orienter de manière différente ce type d'écoute.

### **3.1- Du mystique au spirituel : une mystification moderne ?**

Comme nous l'avons souligné dans le deuxième chapitre, le type mystique a été introduit dans la typologie des formes de la chrétienté de Weber et Troeltsch. Généralement, la recherche se contente de situer le type mystique comme une religiosité intime et personnelle qui a des affinités avec la culture<sup>313</sup>. En lien avec cette compréhension, Danièle Hervieux-Léger souligne que, ce qui se rapprocherait le plus du type mystique en contexte de modernité, c'est le type de religiosité spirituelle diffuse qui

---

<sup>313</sup> Voir : Camille Froidevaux, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, PUF, 1999, pp. 271-272. [http://www.religioscope.com/info/notes/2002\\_031\\_nmr\\_usage.htm](http://www.religioscope.com/info/notes/2002_031_nmr_usage.htm) (24/11/2009).

émerge et se constitue dans nos sociétés modernes<sup>314</sup>. Cette hypothèse est aussi considérée par des chercheurs comme Martine Cohen, Françoise Champion<sup>315</sup> et Richard Bergeron<sup>316</sup>. Il importe donc d'interroger comment cette compréhension d'une spiritualité diffuse et séculière peut orienter une compréhension différente du vécu. Autrement dit, est-ce que considérer la spiritualité des personnes vivant une expérience dite sectaire pourrait permettre de décroquer les débats, en introduisant un mouvement de lecture différent dans l'analyse du sectaire, qui admette l'écoute du sujet parlant ?

Il importe ici de ne pas se précipiter pour postuler d'emblée que le concept de spiritualité conduit à appréhender d'une manière différente le vécu sectaire parce qu'il repose sur une base laïque. Certes, il y a des différences entre une posture laïque et une posture religieuse de l'écoute. Mais en ce qui a trait à la structuration des discours, il importe d'être attentif aux déplacements discursifs. Il faut d'abord questionner ce qui rend possible, en modernité, des rapprochements entre une expérience spirituelle et une expérience mystique. Il apparaît pertinent de commencer par étudier de plus près les déplacements qui orientent la saisie de l'expérience mystique chrétienne dans une logique séculière qui se pose comme étant révélatrice de la véritable nature de cette mystique, à savoir une spiritualité athée, libérée de Dieu<sup>317</sup>. Ce premier temps de réflexion s'avère d'autant plus important que, ce qui semble être en jeu dans l'établissement des liens entre

---

<sup>314</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miette ou la question des sectes*, p. 102.

<sup>315</sup> Martine Cohen et Françoise Champion, « Introduction », p. 35.

<sup>316</sup> Richard Bergeron, *Vivre au risque des nouvelles religions*, p. 7

<sup>317</sup> Comme nous le verrons, cette hypothèse est soutenue par André Compte-Sponville. Pour lui, le passage du mystique au spirituel oriente une saisie de l'expérience mystique comme une pure expérience de l'être, souvent indicible, une expérience du mystère derrière la transparence des explications, une sensation éblouissante et merveilleuse. Voir : André Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, pp. 146-154.

spiritualité et mystique, c'est précisément le statut d'une expérience de croyance et de son rapport à la subjectivité<sup>318</sup>.

Nous reviendrons sur cet aspect de la problématique. Pour l'instant, mentionnons qu'un parcours de la littérature montre que, dans l'épistémè<sup>319</sup> contemporaine, l'intérêt pour l'expérience est certain, mais son articulation ne va pas de soi. En effet, comme le souligne Michel Cornuz, les rapprochements récents entre mystique et spiritualité ont eu pour effet de disqualifier la mystique et sa logique propre, en la réduisant à une quête d'absolu moderne qui participe au ré-enchantement du monde :

Il serait dommage, voire dommageable, par méconnaissance de banaliser la mystique et d'en faire une simple technique de développement personnel, de n'en goûter que l'émotion esthétique superficielle, au lieu d'entrer dans une démarche exigeante de transformation intérieure dont les mystiques sont les témoins privilégiés.<sup>320</sup>

Relevant lui aussi les difficultés qu'il y a à aborder la mystique en modernité, Henri Laux souligne qu'un bon nombre d'analyses récentes de la mystique réduisent la mystique à une donnée expérientielle. Cette simplification aurait comme effet invariable de donner lieu à une disqualification de la mystique :

Les définitions de la mystique issues des lexiques de philosophie soulignent le plus souvent l'irrationnel de ses procédures, le culte du subjectivisme et, dans des cas aussi extrêmes que fréquents, les délires pathologiques ; la mystique est circonscrite aux marges de l'expérience, voire dans l'hétérodoxie du discours religieux.<sup>321</sup>

---

<sup>318</sup> Voir les travaux de Danielle Thibault, qui portent précisément sur la question du mystique et la difficile saisie de ce mouvement du croire dans un contexte où l'être de l'homme se réduit à une ontologie expérientielle saisissable objectivement. Danielle Thibault, *La mystique chrétienne : du désir d'unité au désir de l'Autre, une conversion épistémologique*, Thèse de doctorat, Faculté de Théologie et de Sciences religieuses, Université Laval, Québec, 2004.

<sup>319</sup> Michel Foucault défend comme thèse que les conditions du discours changent au cours du temps, selon des césures parfois relatives, parfois brutales. Il désigne ces conditions par le terme d'épistémè : « ce sont tous les phénomènes de rapport entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémè d'une époque ». Voir : Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome 1, Paris, Gallimard, 2001, p. 1239.

<sup>320</sup> Michel Cornuz, *Le ciel est en toi. Introduction à la mystique chrétienne*, Genève, Labor Fides, 2001, p. 12.

<sup>321</sup> Henri Laux, « La raison mystique », *Topique*, 85/4 (2003), p. 64.

Selon Henri Laux, l'incompréhension dont est victime la mystique serait imputable à la diversité des points de vue qui lui sont attachés. Pour pallier les difficultés générées par la confusion ambiante, il propose de retrouver le réel de la logique mystique. Cette préoccupation le conduit à postuler que la mystique est un « secret engendrement de la parole libre ». Il fait de cette définition un « tiers concept »<sup>322</sup>, soit un concept qui met l'accent sur le fait que la mystique ne se réduit pas à l'analyse d'une intensité religieuse, mais consiste plutôt en : « une dimension spécifique de la foi religieuse et de la philosophie indiquant en une et en l'autre un certain avènement d'existence »<sup>323</sup>.

À partir de là, Henri Laux réfute les travaux issus du domaine de la philosophie qui analyse la mystique sous forme d'aphasie, c'est-à-dire comme une expérience intense qui se constitue dans une absence de langage. Pour lui, la mystique en tant que « secret engendrement de la parole libre » est une dimension qui affecte le langage autant qu'elle est affectée par le langage en portant la parole jusqu'à l'expérience. La mystique reconstruit la parole sous forme négative, elle la remet en jeu sans cesse, pour ne pas qu'elle s'épuise. C'est par là que la parole mystique rejoint l'humanité : elle apporte une cohérence qui peut faire corps avec l'histoire ou devenir le corps du savoir. Vue sous cet angle, la parole mystique est une parole libre, elle franchit des limites infranchissables et par là, elle recompose l'ordinaire en conjoignant le dire et le faire et en produisant une œuvre.

Un autre chercheur, Denys Turner<sup>324</sup>, aborde lui aussi la mystique par le biais du langage. Il privilégie cette voie d'entrée pour éviter de faire de l'expérience une pathologie. De son point de vue, les problèmes qui gravitent autour de la recherche d'une définition du mot mystique sont inscrits dans les différents emplois du mot mystique qui se décline dans

---

<sup>322</sup> La notion de « Tiers concept » veut par-delà le dualisme et la différence des disciplines permettre d'identifier en des logiques singulières le point nodal d'une identité mystique à hauteur d'absolu. Voir : Henri-Laux, « La raison mystique », p. 65.

<sup>323</sup> Henri Laux, « Mystique et philosophie », *Études*, (1993), p.64.

<sup>324</sup> Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

les formes suivantes : le mystique, la mystique et l'expérience mystique. Cette observation conduit Denys Turner à postuler que la notion de mystique ne peut se saisir qu'en regard des autres notions qui déterminent ce terme. Partant de là, l'auteur souligne qu'en modernité la mystique se détermine principalement en regard de l'expérience. Mais l'emphase mise sur la dimension expérientielle soulève un certain nombre de problèmes, entre autres en regard de l'apophatisme<sup>325</sup>. Cette compréhension de la mystique serait problématique parce qu'elle relève d'une erreur d'interprétation majeure :

That in so far as the word 'mysticism' has a contemporary meaning; and that in so far as that contemporary meaning links 'mysticism' to the cultivation of certain kinds of experience – of 'inwardness', 'ascent' and 'union' – then the mediaeval 'mystic' offers an *anti-mysticism*. For though the mediaeval Christian neoplatonist used that same language of interiority, ascent and 'oneness', he or she did so precisely in order to deny that they were terms descriptive of 'experiences'. And the central metaphor of this negativity, of this restraint of 'experience', was the apophatic metaphor of 'light' and 'darkness', of the 'cloud of unknowing'.<sup>326</sup>

Comme le souligne Denys Turner, si l'on remplace le discours mystique par la notion d'expérience, la mystique en est réduite à une ontologie expérientielle qui écarte le discours mystique, mais privilégie la dimension subjective. Il ne va cependant pas de soi de distinguer la mystique de l'expérience du vide en raison de la théologie négative qui supporte la mystique. C'est-à-dire que l'expérience de la négativité et la négativité de l'expérience peuvent facilement être confondues, surtout dans un contexte de modernité où l'existentialisme et l'humanisme règnent<sup>327</sup>. Relevant le combat de Denys Turner contre une lecture expérimentaliste de la mystique, Danielle Thibault montre comment la modernité juxtapose parfois sans discernement deux compréhensions de la mystique fondamentalement différentes l'une de l'autre : la première, l'apophatisme, niant la possibilité de l'expérience du transcendant par le sujet ; la seconde, issue du

---

<sup>325</sup> François Boespflug, « Apophatisme théologique et abstinence figurative. Sur l'irreprésentabilité de Dieu (le Père) », *Revue des sciences religieuses*, 72/4 (1998), pp. 425-447.

<sup>326</sup> Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, p.4

<sup>327</sup> Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, pp. 5-8.

psychologisme, admettant la possibilité de cette expérience par le sujet et la mettant même en valeur<sup>328</sup>.

À notre avis, cette juxtaposition n'est pas étrangère au contexte de laïcisation actuel qui impose un déplacement logique dans la compréhension de la mystique. Le passage d'une appréhension théologique de la mystique à une compréhension laïque coïncide avec le déplacement d'un discours mystique à une expérience mystique. C'est en raison de ce déplacement que la spiritualité laïque moderne, qui se définit d'abord et avant tout comme une expérience subjective, peut être associée à la mystique. Mais en montrant que les rapprochements récents entre mystique et spiritualité ont pour effet d'entraîner une disqualification de la mystique et de sa logique, il est possible d'entrevoir que, d'un point de vue méthodologique, la définition de la mystique est directement liée à la définition anthropologique du sujet et du rapport que celui-ci entretient avec l'expérience. Ce repère devient une donnée majeure à considérer pour notre thèse, puisqu'il soulève la question des présupposés de recherche dans le rapport à l'écoute d'une expérience sectaire. Quelle différence y a-t-il entre une conception du mystique saisi de manière phénoménologique comme l'expérience d'un Moi, révélée par des éléments tels que le mode de vie, les appartenances, et les réalisations, et une considération de l'expérience mystique comme expérience de discours qui se personnalise dans un langage et dans une écriture au « je » ? Quelle conception anthropologique du sujet et de l'humain sous-tend ces déplacements ?

### **3.1.1- La mystique dans la perspective de Michel de Certeau : une attention à la dimension singulière du discours mystique**

Du point de vue de l'étude de la mystique, les travaux de Michel de Certeau sont incontournables, car ils permettent de relever la nouveauté que constitue l'émergence du discours mystique. En étudiant l'histoire du mot mystique, Michel de Certeau a repéré un

---

<sup>328</sup> Danielle Thibault, *La mystique chrétienne : du désir d'unité au désir de l'Autre, une conversion épistémologique*, p.114.

déplacement de sens de l'adjectif mystique. Pendant la période patristique, le mot faisait référence au mystère et à la contemplation<sup>329</sup>. Au Moyen âge, l'adjectif *mystique* aurait cédé la place au substantif *mystique* qui indique autre chose, que Michel de Certeau associe à une mise en scène de l'énonciation, soit l'acte de discours. C'est ainsi que, dans cette perspective, le discours énoncé figure l'énonciation elle-même, permettant « l'entrée première du sujet d'énonciation sous et dans la parole »<sup>330</sup>.

Suivant la considération de Michel de Certeau, la manière même de parler du mystique mène à un déplacement de sens. Sur ce point, sa perspective rejoint l'intuition de Laux, Cormuz et Turner. Pour eux, le passage plus récent du substantif *mystique* au nom commun *mystique*, qui désigne les personnes comme des mystiques, signifie le passage d'une compréhension de la mystique ancrée dans l'apophatisme, discours soutenu par une énonciation par la négative, à une donnée expérientielle relevant de la spiritualité<sup>331</sup>. Michel de Certeau abonde dans ce sens lorsqu'il écrit :

Depuis que la culture européenne ne se définit plus comme chrétienne, c'est-à-dire depuis le XVI<sup>e</sup> ou le XVII<sup>e</sup> siècle, on ne désigne plus comme mystique le mode d'une sagesse élevée à la pleine reconnaissance du mystère déjà vécu et annoncé en des croyances communes, mais une connaissance expérimentale qui s'est lentement détaché de la théologie traditionnelle ou des institutions ecclésiales, et qui se caractérise par la conscience d'une passivité comblante où le moi se perd en Dieu.<sup>332</sup>

Nous reviendrons de manière plus particulière sur la façon dont le déplacement de la mystique envisagée comme expérience peut moduler une compréhension de l'expérience spirituelle. Pour l'instant, il s'agit de souligner que, pour Michel de Certeau, interroger

---

<sup>329</sup> Le travail de transformation de la mystique, marqué par le passage de l'adjectif à celui du substantif, s'effectue dans le travail même de la langue. La question du discours, des manières de parler, du style, de la métaphore, devient le lieu de la mystique. Sur ce sujet, voir : François Martin, *Pour une théologie de la lettre*, Paris, Du Cerf, 1996, p. 169.

<sup>330</sup> Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 223.

<sup>331</sup> Ce passage a entre autres été souligné par Danielle Thibault. Elle relève bien comment, en modernité, le mystique est lié à un être psychologique. Voir : Danielle Thibault, *La mystique chrétienne : du désir d'unité au désir de l'Autre, une conversion épistémologique*, p. 78.

<sup>332</sup> Michel de Certeau, *La fable mystique*, p. 1032.

l'histoire mystique, ce n'est pas décrire un geste, un acte, un comportement. Il ne s'agit pas non plus de saisir phénoménologiquement le langage mystique ou l'expérience mystique. En repérant l'expérience mystique dans la structure du langage et de l'écriture, Michel de Certeau propose une lecture des textes qui ne se réduit pas à une simple saisie de l'objet mystique. Il maintient la tension entre la nécessité de penser la pratique mystique et l'impossible écriture de celle-ci dans une logique qui rendrait compte exactement de la pratique. Dans cette perspective, l'écriture se situe davantage du côté de la stratégie que du compte rendu.

Aussi, en s'appuyant sur les travaux de la linguistique dont ceux d'Émile Benveniste et de John L. Austin, Michel de Certeau en arrive à désigner le discours mystique comme un discours novateur, caractérisé par une prise de parole qui se dit à la première personne et qui tente d'arracher à l'objectivité du discours de la théologie une possibilité de parler de Dieu autrement qu'en le réduisant à un savoir scientifique<sup>333</sup>. Cette perspective le conduit à énoncer la parole mystique, à en dire l'interminable prolifération, à cerner l'altération, et à identifier le point de fuite à même l'énonciation d'un discours qui se fait parole mystique<sup>334</sup>. En portant attention aux modes d'énonciation d'un discours mystique qui permet à une personne d'assumer un mode énonciatif de l'insaisissable subjectivité, Certeau ne fait pas que situer le discours mystique dans la foi chrétienne. Il fait de cette expérience un fondement à partir duquel il devient possible de parler de l'altérité sans la réduire<sup>335</sup>. Ce qui rend possible la non-réduction de l'altérité dans le discours mystique, c'est le fait qu'il se construit dans une théologie négative qui implique la nécessaire et impossible manifestation d'un absent pour rendre possible le discours.

---

<sup>333</sup> François Dosse, « La rencontre tardive entre Ricoeur et Certeau », dans : Christian de Lacroix, François Dosse, Patrick Garcia & Michel Trebitsch (dir.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, , Bruxelles, Complexe, p. 173.

<sup>334</sup> Daniel Vidal, « Figure de la mystique : le dit de Michel de Certeau », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 58, n°58, 1984, pp. 187-194.

<sup>335</sup> Patrick Royannais, « Michel de Certeau : L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », *Recherche en sciences religieuses*, 9/4 (2003), pp. 499-533.



Selon Certeau, l'absent rend possible le discours, mais il ne peut pas en être l'objet. Autrement dit, l'énoncé mystique, en proférant le *je* initial, ne renvoie pas à un *moi* psychologique, mais à la faille constitutive du sujet qui autorise le discours. Par cette voie, l'énonciation du discours mystique témoigne d'une parole blessée qui, à chaque fois, n'arrive pas à dire l'ineffable, à énoncer la dissidence de l'être et du paraître dans un acte de parole qui implique sa pulvérisation. Le discours mystique concerne donc à la fois ce dont on ne peut parler et ce dont on ne peut pas ne pas parler<sup>336</sup>. Par exemple, dans sa quête de Dieu, le mystique veille à ne pas trouver celui qu'il cherche de peur de ne plus avoir à le chercher. Ce n'est pas tant par anti-intellectualisme que par le refus de réduire ce dont il parle à ce qu'il en connaît ou à ce qu'il expérimente, que le dire mystique se retire pour rendre sa quête possible : « Quelle que soit l'expérience mystique, ce n'est jamais ça »<sup>337</sup>.

Sans chercher à fixer un contenu définitif à la notion de mystique, qui n'est pas l'objet de cette thèse, le repérage de ce qu'évoque ce terme permet de faire ressortir clairement que la difficulté à définir la mystique n'est pas étrangère à la problématique de l'appréhension du mystique comme une expérience. Que l'expérience mystique soit abordée comme étant « subjectivement objective » où comme étant une expérience « objectivement subjective », les auteurs consultés en arrivent à la conclusion que ce n'est pas tout à fait ça. En situant le discours mystique comme une structure discursive, il est possible de décrire la mystique comme l'expérience d'un sujet privé de son expérience subjective la plus intime. C'est-à-dire que le « ce n'est pas ça » mystique démontre que le sujet ne peut jamais consciemment faire l'expérience et assumer un rapport à la transcendance autrement que par la négative<sup>338</sup>. Suivant cette considération, la question est de savoir si, et comment, les rapprochements entre mystique et spiritualité, si chers à la

---

336 Michel de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973, p. 76.

337 Selon Certeau, « La *perception*, la vision, l'extase, le dépouillement, la pourriture même sont tour à tour coupés d'un "ce n'est pas ça", de sorte que le discours de Jean de la Croix est une série indéfinie de pas ça, pas ça, pas ça » Voir : Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1982, p. 162.

338 Voir : Michel de Certeau, *L'absent de l'histoire*, pp. 74-79.

modernité, proposent d'appréhender le discours d'une expérience spirituelle dite mystique. Autrement dit, à partir de quelle conception de la dimension expérientielle l'écriture des rapprochements entre l'expérience spirituelle et la mystique est-elle rendue possible en modernité ?

### **3.1.2- De la religion séculière au développement d'une spiritualité laïque : mise en perspective d'une spiritualité mystique en modernité**

Comme nous avons eu l'occasion de le montrer, le processus de sécularisation de nos sociétés modernes provoque un changement de paradigme majeur dans la compréhension du religieux et de la spiritualité. La pensée historique et politique du 20<sup>e</sup> siècle a vu naître les concepts de religions séculières<sup>339</sup>, de religions civiles<sup>340</sup> et de « religion politique »<sup>341</sup>, qui montrent bien le développement de la pensée en regard de la place du religieux. Chacune de ces notions montre le passage d'une société religieuse à une religion d'État qui se constitue autour d'institutions civiles et séculières donnant à croire. Par exemple, l'implantation et la prolifération de symboles, de figures héroïques, participeraient à une vie sociopolitique croyante forgée en fonction des réalités culturelles et sociales modernes. Selon Marc Angenot, le principe de laïcité serait précisément né de ce refus d'une religion séculière. Les discussions récentes sur la spiritualité permettent de poser l'hypothèse que c'est précisément à partir de cette laïcité, rendue possible par le refus collectif d'une religion politique, qu'émerge le discours moderne sur la spiritualité laïque, que certains chercheurs n'hésitent pas à rapprocher de la mystique. Mais qu'est-ce que la spiritualité laïque et en quoi se rapproche-t-elle de la mystique ?

---

<sup>339</sup> Voir : Martin Marty, *The New Shape of American Religion*. New York, Harper, 1959.

<sup>340</sup> Selon la thèse d'Herberg, la religion civile serait une religion au sens le plus strict du terme, car en elle, la vie nationale deviendrait une apothéose les valeurs nationales des valeurs religieuses, et l'histoire nationale une histoire de rédemption dans laquelle les héros nationaux sont divinisés. Wil Herberg, *Protestant, Catholic, Jew. An essay in American religious sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, p. 58.

<sup>341</sup> Marc Angenot, « Gnose et millénarisme, deux concepts pour le 20<sup>e</sup> siècle », *Discours social*, 29 (2008), pp. 9-38.

Dans un article portant sur la spiritualité du 21<sup>e</sup> siècle, Richard Bergeron se penche sur « l'ébullition spirituelle » de la fin du siècle dernier pour tenter de cerner les principales caractéristiques de la spiritualité du troisième millénaire<sup>342</sup>. Selon ses observations, la modernité a ouvert la porte à une spiritualité libre qui s'expérimente et s'éprouve en dehors des institutions religieuses et sociopolitiques, donc au sein de l'individu. Ce mouvement impliquerait un retournement de l'être vers l'intérieur :

Il ne s'agit pas de croire parce que le pape, l'Église ou le Christ l'enseignent, mais de « croire » parce que c'est vrai, parce qu'on l'a expérimenté, senti, éprouvé dans son être personnel. La vie spirituelle est un retournement du regard vers l'intérieur ; elle est une entrée dans le dedans, un itinéraire vers le Centre, une odyssée vers le Soi, une descente vers le Fond.<sup>343</sup>

Selon Richard Bergeron, c'est précisément parce que l'expérience spirituelle moderne trouve ses sources au cœur de l'expérience subjective qu'elle devient à la fois séculière et mystique. Selon Richard Bergeron, le passage d'une spiritualité religieuse à une spiritualité mystique séculière ne serait possible que par l'intériorisation du concept de Dieu dans l'homme. C'est donc dire que l'expérience spirituelle moderne est l'expérience d'une nature humaine divinisée dans son fondement, et que cette expérience est mise au profit d'une réalisation de soi :

La spiritualité ne vise pas à définir le rapport de soi à Dieu, mais le rapport de soi à soi ; elle s'occupe avant tout du rapport avec soi-même. Dans cette quête de soi, la spiritualité inviterait à prendre soin du divin en-soi, c'est-à-dire qu'elle proposerait des chemins d'amour, de liberté et de compassion qui vise la libération de l'homme de ses composantes de violence et de domination.<sup>344</sup>

---

<sup>342</sup> Richard Bergeron, « Pour une spiritualité du troisième millénaire », *Religiologiques*, 20 (1999), pp. 231-246.

<sup>343</sup> Richard Bergeron, « Pour une spiritualité du troisième millénaire », p. 232.

<sup>344</sup> Richard Bergeron, « Pour une spiritualité du troisième millénaire », p. 235.

### **3.1.3- De l'homme-dieu au cœur de la vie spirituelle moderne à l'expérience subjective du Tout : la spiritualité laïque de Luc Ferry et d'André Comte-Sponville**

L'idée selon laquelle la spiritualité laïque est rendue possible grâce à un processus de divinisation de l'humain est une notion clé pour comprendre les enjeux relatifs à une spiritualité moderne qui se construit dans un élan humaniste où le rapport à Dieu est intériorisé de manière sans précédent. Par exemple, selon Luc Ferry, un auteur majeur qui a développé le thème de la spiritualité laïque, pour donner un sens aux expériences de l'existence, à la souffrance, à la mort, à l'amour, au bien et au mal, l'homme moderne a besoin de transcendance. Et cette transcendance, selon Luc Ferry, ce n'est plus celle d'un Dieu qui s'impose à nous de l'extérieur. La transcendance moderne serait une révélation qui partirait de l'homme lui-même et à laquelle l'humanisme donnerait le sens. Parce que la spiritualité moderne parle de l'expérience de l'homme, elle serait une spiritualité authentique, enracinée dans l'homme, faite pour l'homme et par l'homme. Fort de cette affirmation, Ferry développe la question moderne du sens de la vie à partir d'un double processus.

Le premier part de l'idée selon laquelle l'Homme-Dieu<sup>345</sup> est une pensée qui émergerait directement du christianisme. Le message du christianisme, humanisé par Jésus, un homme exceptionnel, mais humain, aurait permis l'inscription d'une logique de l'amour dans nos sociétés occidentales. Autrement dit, avec Jésus, l'amour serait devenu l'affaire des hommes. L'humanité serait ainsi entrée dans l'ère de la raison, mais une raison désenchantée marquée par la peur de la mort. Cependant, parce que le message d'amour du christianisme a gagné, et que l'amour est devenu l'affaire des hommes, il est possible, selon Ferry, de réagir à cette peur, voire de redécouvrir une existence libérée de la peur, en développant une spiritualité laïque tournée vers le respect de l'autre, de la raison et de la liberté.

---

<sup>345</sup> Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1997.

Cette réinterprétation du christianisme dans une vision humaniste conduit Luc Ferry à postuler que l'homme-dieu est le point de départ et l'efficacité propre du processus de spiritualité à partir duquel l'homme, conscient de sa mort, peut émerger dans un mouvement de conscience délivré des dogmes imposés de l'extérieur : « La spiritualité authentique est débarrassée de ses oripeaux théologiques, elle est enracinée dans l'homme et non dans la représentation dogmatique »<sup>346</sup>. Pour cette raison, elle se présenterait comme une ouverture raisonnable à une universalisation concrète. La spiritualité proposée par Ferry n'est plus habitée par un désir mystique d'éternité. Elle est soutenue par un désir d'élargir la dimension du monde et de l'histoire en regard des exigences modernes de la transcendance, qui serait « donnée, hors de tout argument d'autorité, dans l'immanence du vécu subjectif et à partir de lui »<sup>347</sup>. Cette prémisse conduit Luc Ferry à différencier spiritualité et religion : la religion impliquerait un rapport d'extériorité avec des autorités religieuses et des dogmes, alors que la quête spirituelle répondrait aux exigences de liberté et d'autonomie.

Le second volet de la démarche de Luc Ferry concerne le rapport à l'éthique. Pour lui, en prenant conscience de sa nature divine, l'humain moderne serait davantage porté à réinvestir sa responsabilité dans le monde. C'est-à-dire qu'en découvrant dans les événements, les dialogues et les rencontres, « des réponses sécularisées à la question du sens »<sup>348</sup>, l'humain développerait des aspirations éthiques tournées vers l'autre. Cette attention nouvelle serait rendue possible parce que le concept d'amour a évolué au fil des siècles. Autrefois réservé à la divinité, l'amour se serait humanisé jusqu'à réconcilier l'égoïsme et l'altruisme. En raison de cette évolution de l'amour, et par l'influence des concepts démocratiques, dont la charte des droits et libertés, l'homme ne pourrait plus rester insensible aux malheurs des autres. Selon cet auteur, le souci éthique tourné vers

---

<sup>346</sup> Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 34.

<sup>347</sup> Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 40.

<sup>348</sup> Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 36

l'autre serait rendu possible, parce qu'en contexte de spiritualité laïque, le sacrifice de soi ne s'exerce plus au nom de Dieu, de la patrie ou d'une idéologie quelconque. Ce sacrifice nécessaire à la vie en société serait désormais « librement consenti et ressenti comme une nécessité intérieure »<sup>349</sup>. Cette lecture conduit Luc Ferry à postuler que le sacrifice, qui se manifeste par le souci de l'autre, agirait comme un indispensable contrepoids au seul souci de soi dont est porteuse la spiritualité issue de l'homme-dieu.

Dans une perspective quelque peu différente, André Compte-Sponville propose de construire la spiritualité laïque moderne dans une perspective philosophique<sup>350</sup>. Cela le conduit à se porter en faux contre une lecture qui attribue à la chrétienté la logique d'une spiritualité laïque. De ce point de vue, parce que la philosophie a depuis longtemps travaillé la question de Dieu, la seule conclusion logique possible pour la modernité, est un « je crois que Dieu n'existe pas »<sup>351</sup>. Sur la base de cette croyance, André Compte-Sponville propose de développer une spiritualité débarrassée de l'idée de Dieu, une vraie mystique athée dont l'expérience ouvrirait au mystère du tout<sup>352</sup>. Cette spiritualité prend elle aussi ses sources dans l'expérience de l'être. Cependant, l'être de Compte-Sponville n'est pas divinisé comme chez Bergeron et Ferry : sa misère est trop grande pour que cela soit même pensable. Pour lui, l'être de l'homme est rationnellement humain, un animal vivant foncièrement médiocre :

C'est parce que les hommes sont des animaux qu'il est vain de les haïr, et même de les mépriser. Comme copie de Dieu, nous serions dérisoires ou inquiétants. Comme animaux produits par la nature, nous ne sommes pas sans qualité, ni sans mérites.<sup>353</sup>

---

<sup>349</sup> Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 202.

<sup>350</sup> André Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à la spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.

<sup>351</sup> André Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à la spiritualité sans Dieu*, p. 112

<sup>352</sup> André Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à la spiritualité sans Dieu*, p. 101.

<sup>353</sup> André Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à la spiritualité sans Dieu*, p. 128.

Selon André Compte-Sponville, la spiritualité laïque concerne le cœur de la nature humaine et contribue à l'humanisation de l'esprit. En tant que telle, elle aurait comme propriété de mettre l'esprit en rapport avec l'infini, l'éternité et l'absolu. Ce faisant, elle nourrirait l'esprit de sensations, d'émotions et de silences et ouvrirait à une nouvelle dimension de la vie. C'est pour cela qu'André Compte-Sponville décrit l'expérience spirituelle laïque comme un « sentiment océanique »<sup>354</sup>, qui se définit comme : « [...] l'expérience d'une intériorité (mais qui ne me contient pas, et que je ne contiens pas), d'une immanence, d'une unité, d'une immersion, d'un dedans »<sup>355</sup>. La spiritualité laïque conduirait aussi à vivre l'expérience de la suspension du manque sous toutes les formes de manque, et non pas seulement comme manque de soi et de désir<sup>356</sup>. Ainsi, toutes les interrogations, toutes les questions, tous les problèmes non résolus ne se poseraient plus dès lors que l'être de l'humain devient « un avec le tout »<sup>357</sup>.

Bien que sommaire, ce parcours permet de prendre acte que le développement de la spiritualité laïque concerne la dimension expérientielle de la vie, de l'esprit et de la subjectivité humaine. Dans les perspectives des auteurs consultés, la spiritualité laïque est présentée comme une expérience de l'être, divinisé ou non, mais dans tous les cas comme une expérience qui s'enracine dans le besoin universel de sens ultime. Elle s'expérimente dans l'émotivité d'une expérience subjective du soi. Ainsi, comme amalgame de la vie intérieure, de la vie de l'esprit et de l'émotion, la spiritualité laïque est présentée comme une recherche immédiate et fusionnelle avec l'événement fondateur. L'expérience spirituelle laïque vise l'absolu totalisé et se fait très près du sentiment océanique d'un Romain Rolland. Mais, quelles illusions, pour reprendre ici le terme freudien<sup>358</sup>, recèlent le

---

<sup>354</sup> André Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à la spiritualité sans Dieu*, p. 166.

<sup>355</sup> André Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à la spiritualité sans Dieu*, p. 166.

<sup>356</sup> André Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à la spiritualité sans Dieu*, p. 179.

<sup>357</sup> Pour une lecture critique de la proposition d'André Compte-Sponville qui conduit à nier la souffrance et le mal, voir : Hubert Hausemer, « André Compte-Sponville ou la disparition du Mal », *Philosophie*, 264/5 (2007), pp. 50-56.

<sup>358</sup> Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, pp. 9-27.

retour d'une spiritualité universelle qui se propose comme l'expérience ultime d'une quête de sens ?

### **3.1.4- L'expérience spirituelle laïque, un repli imaginaire servant l'idéal global ?**

Malgré des visions différentes de la spiritualité laïque, que Luc Ferry, André Comte-Sponville et Richard Bergeron défendent chacun dans des styles très différents, il est possible d'en relever un point commun : chacune construit une spiritualité laïque en distinguant la vie spirituelle de la religion. Les religions seraient donc des institutions destinées à répondre aux besoins spirituels en les maintenant sous un carcan dogmatique et moralisateur, voire sous le joug de l'idée de Dieu. À l'inverse, la spiritualité laïque serait la voie par laquelle l'expérience subjective pourrait se libérer et laisser place aux pleins potentiels de l'être. Ce déplacement n'est pas sans effet, car il n'est possible qu'au prix d'une réduction de la vie de l'esprit à une fonction expérientielle purement subjective, qui participe à la sacralisation d'un salut expérimenté au présent dans un vécu immédiat du Moi. Suivant cette orientation, seule l'expérience de l'émotion compte, puisque seule cette dimension est considérée comme vraie.

Le philosophe Slavoj Žižek développe une critique sans concession de ce qu'il définit comme le mirage d'une spiritualité spéculaire issue d'une spiritualité qui se sépare du religieux. Du point de vue de Žižek, la spiritualité laïque ouverte à l'expérience est le symptôme par excellence d'une conscience qui croit pouvoir se comprendre elle-même. C'est-à-dire qu'en accentuant l'importance des sentiments, de l'identité personnelle, de la conscience de soi et de l'émotion, la spiritualité tous azimuts attiserait l'imagination pour mieux servir l'idéologie dominante capitaliste :

L'un des effets les plus déplorables de notre époque postmoderne et sa prétendue « pensée » tiennent au « retour du religieux » sous toutes ses formes : des intégrismes chrétiens et autres, en passant par la multitude des spiritualismes New Age, jusqu'à



l'émergence d'une sensibilité religieuse au sein de la déconstruction elle-même autoproclamée pensée « postséculaire ».<sup>359</sup>

Selon Žižek, l'émergence de la spiritualité moderne serait rendue possible en raison de la confusion qui s'insinue entre la culture de soi, le souci de soi et l'expérience spirituelle. L'indistinction de ces notions reposerait sur une conception romantique de l'amour *agape* qui se prétend mystique, mais qui participerait en fait à une mystification de l'esprit. En fait, la spiritualité officiellement laïcisée n'échapperait pas au spectre obscène de la matière spiritualisée, ce dont témoigne la matérialisation dans des « pseudo-matières a-substantielles »<sup>360</sup> (fantôme, mort vivant, chakra, esprit). Comme le souligne Žižek, la présence de plus en plus fréquente de ces matières participerait à l'essor du marché du religieux, aux plaisirs post-modernes vécus à l'aune du relativisme contemporain, dépourvu de passion et de désir en raison de sa préférence pour les cadavres plutôt que pour les vivants<sup>361</sup>.

C'est pour cela que le philosophe postule que la spiritualité moderne, comme les croyances qui la constituent, participe autant qu'elles soutiennent l'idéologie dominante capitaliste. Pour cette raison, les croyances modernes issues de la laïcisation de la spiritualité ne peuvent s'inscrire dans un rapport responsable aux phénomènes qui structurent notre vision de la vie, puisqu'elles ne permettent pas d'accéder au symbolique, un registre qui nécessite de définir un Autre que nous-mêmes. Parce que l'Altérité véritable fait défaut dans nos représentations collectives, l'humain se replierait dans un monde imaginaire où tout semble se fondre pacifiquement dans un Moi qui ne trouve plus rien à faire ou à penser, mais qui doit ressentir. La réalité virtuelle généraliserait ce principe, qui consiste à offrir un produit vidé de sa substance, privé de son noyau de réel, de résistance matérielle. Tel le café décaféiné qui a le goût et l'odeur du café sans en être vraiment, la

---

<sup>359</sup> Slavoj Žižek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climat, p. 56.

<sup>360</sup> Slavoj Žižek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climat, p. 57.

<sup>361</sup> Slavoj Žižek, « La passion à l'ère de la croyance décaféinée », dans : Slavoj Žižek, *La subjectivité à venir*, Paris, Flammarion, pp. 159-175.

croissance serait devenue, en modernité, vidée de sa substance : on croit sans vraiment y croire, sans s'engager, sans déranger :

Ce à quoi la tolérance politiquement correcte nous conduit est une croyance décaféinée : une croyance qui ne blesse ni n'engage personne et encore moins nous-mêmes. Tout est permis aujourd'hui au dernier homme hédoniste : profitez de tous les plaisirs, mais à la condition qu'ils soient privés de la substance qui les rend dangereux.<sup>362</sup>

Il poursuit en affirmant qu'au sein d'une société de plus en plus aseptisée, - où tout enjeu politique finit par être exclu, où toute croyance finit par être vidée de sa substance, le risque est que l'humain se laisse de plus en plus aller à l'« interpassivité ». Lorsque le monde est virtualisé et que plus rien n'a de sens, en effet, les hommes renoncent progressivement à toute forme d'interactivité avec le réel. Cela conduit Žižek à construire un véritable plaidoyer en faveur de l'intolérance. C'est dans cette logique que Žižek en arrive à critiquer de manière parfois féroce l'idéologie multiculturaliste libérale de la tolérance, qui aurait pour effet de niveler toutes les idées au profit d'un monde totalement désidéologisé :

Le multiculturalisme, naturellement, est la forme idéale de l'idéologie de ce capitalisme planétaire, l'attitude qui, d'une sorte de position globale vide, traite chaque culture locale à la manière du colon traitant une population colonisée – comme des indigènes, dont les mœurs doivent être précautionneusement étudiées et respectées.<sup>363</sup>

---

<sup>362</sup> L'expression décaféiné fait référence au paradoxe moderne qui a créé le café décaféiné pour que l'homme moderne ne soit plus obligé de boire du café avec modération, mais obligé de boire autant de café que possible parce que celui-ci est décaféiné, donc privé de la substance qui en fait du café. Au travers ce paradoxe, Žižek découvre le plaisir refoulé à partir d'une coïncidence immédiate des opposés, où le produit contient l'agent de sa propre négation. Cette articulation permet à Žižek de mettre au jour deux faces de l'attitude libérale tolérante qui envahit l'univers de la spiritualité : le respect de l'Altérité radicale de l'autre et la peur obsédante du harcèlement. « En somme l'Autre ne pose aucun problème, mais dans la mesure où sa présence n'est pas intrusive, dans la mesure en fait où l'Autre n'est pas vraiment Autre ». Slavoj Žižek, « La passion à l'ère de la croyance décaféinée », *Fragile Absolu*, p. 163.

<sup>363</sup> Slavoj Žižek, *Fragile Absolu*, p. 74.

Marc Angenot abonde dans le même sens quand il affirme que la spiritualité moderne, qui propose de réenchanter le monde, relève d'une néo-crédulité qui prend forme dans une civilisation marquée par le déclin de la pensée critique. De ce point de vue, dans un contexte où l'information est confondue avec la connaissance, et où le relativisme et le culturalisme s'entendent pour désavouer la raison, les métamorphoses du croire ne peuvent qu'annoncer le passage de la croyance à une crédulité spirituelle servant les intérêts du marché. D'ailleurs les crédulités spirituelles modernes seraient, selon lui, concomitantes avec l'avènement d'économies fondées sur des pratiques néo-tantriques, zen oriental, pratiques magiques, astrologiques, occultistes et satanistes, qui formeraient un nouveau marché irrationnel. En interprétant ces nouveaux marchés comme une décomposition régressive davantage que comme une reviviscence spiritualiste, Marc Angenot postule que l'avènement d'une spiritualité qui veut réenchanter le monde est une tendance qui relève d'une profonde angoisse devant la perte des idéologies totales. Il estime qu'il ne faut pas se réjouir, mais s'inquiéter de ce mouvement qui témoignerait d'une peur désormais dépourvue d'espoir<sup>364</sup>.

Bien que sommaires, ces considérations permettent de poser l'hypothèse que la recherche de distinction entre les termes religion et spiritualité coïncide avec un mouvement sociopolitique qui permet à la vie politique de se retirer du religieux, et à la spiritualité de s'en dégager pour affirmer leur autonomie et leur affiliation avec l'individu moderne. Le rapport entre politique et spirituel serait-il inscrit dans un rapport de continuité de l'État avec la religion qui témoignerait d'une recherche de retour à une idéologie totalisante ? Ce serait un peu comme si la faillite du croire, qui traverse à la fois nos institutions politiques, économiques, religieuses, familiales et sociales, était combattue par la croissance d'une spiritualité laïque qui puisse soutenir le pacte social en ne proposant

---

<sup>364</sup> Ici, Marc Angenot fait référence à la pensée de Comte-Sponville et de Ferry pour qui le développement d'une spiritualité laïque est présenté comme une pure expérience subjective de l'être. Pour Marc Angenot, ce repli vers l'être est une perspective dépourvue d'espoir devant l'à venir. Marc Angenot, *En quoi sommes-nous encore pieux? Sur l'état présent des croyances en Occident*, p.107.

rien de moins qu'une humanisation de l'homme dans une conception romantique de l'homme-dieu, un homme sans passion, sans pulsion, sans désir.

Il convient dès lors d'être prudent face à l'engouement pour le spirituel et son récent rapprochement avec la mystique, ce qui implique de reconnaître que le discours spirituel n'est pas le discours mystique. Il est le discours d'une subjectivité vécue à l'état pur, le discours d'un espace moïque qui ne peut se saisir que dans une conscience de soi-même, et s'éprouver comme radicalement différent de l'autre. Dans cette idéologie expérientielle, la « vraie » croyance se réduit à ce que les choses semblent être grâce à l'expérience. Quelle que soit cette apparence, le discernement ne peut pas concerner l'autre, il ne concerne qu'un Moi. Cette logique permet à André Compte-Sponville d'écrire :

Simplicité. Sérénité. Allégresse. Ces deux derniers mots semblent contradictoires, mais ils ne sont pas des mots, c'était une expérience, c'était un silence, c'était une harmonie. Cela faisait comme un point d'orgue, mais éternel, sur un accord parfaitement juste, qui serait le monde. J'étais bien. J'étais étonnamment bien ! Tellement bien que je n'éprouvais plus le besoin de me dire, ni même le désir que cela continue. Plus de mots, plus de manque, plus d'attente : plus présent de la présence. ...]. L'univers était rendu à lui-même. Fini ? Infini ? La question ne se posait pas. Il n'y avait plus de question. Comment y aurait-il eu des réponses ? Il n'y avait que l'évidence. Il y avait des silences. Il n'y avait que la vérité, mais sans phrases. Que le monde, mais sans signification ni but. Que l'immanence, mais sans contraire. Que le réel, mais sans les autres. Pas de foi. Pas d'espérance. Pas de promesse. Il n'y avait que tout et la présence de tout. Cela suffisait.<sup>365</sup>

### **3.2- La vie spirituelle laïque au tournant du 20e siècle : une expérience d'humanisation orientée par et vers la quête de santé**

Comme nous pouvons le constater, la spiritualité laïque séculière est traversée par des enjeux sociaux et culturels dont elle émerge et auxquels elle participe. Ces enjeux concernent la question de la santé, de la médecine, de la guérison et de l'intervention.

---

<sup>365</sup> André Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, p. 166.

Puisque, dans l'horizon de recherche sur les sectes, les notions de spiritualité et de mystique sont le plus souvent mises en lien avec les mouvements issus du Nouvel-Age, on ne peut ignorer les enjeux spécifiques qui concernent la spiritualité diffuse issue de ce mouvement. La recherche qui porte sur ces pratiques montre que la spiritualité propre à ce mouvement tisse et métisse des liens entre spiritualité et santé, espérance et guérison. Sous l'angle de la guérison, les croyances du Nouvel-Age s'allient à des pratiques thérapeutiques, langagières, corporelles ou artistiques qui offrent aux consommateurs en quête de bien-être des techniques de croissance personnelle, de psychologie spirituelle, de massothérapie, des chakras ou thérapie énergétique. Allant du behaviorisme au cognitivisme, en passant par le mouvement de potentiel humain, le cri primal (appelé *rebirth* en anglais), la biologie totale, la gestalt-thérapie, aux pratiques de croissances d'influence orientale, psychologique, ou scientifique, les offres de chemin de guérison personnelles et transpersonnelles se multiplient pour présenter de nouvelles espérances et de nouvelles voies de guérisons<sup>366</sup>.

L'observation des liens privilégiés entre la « nébuleuse mystique ésotérique » et l'horizon de la quête de guérison a conduit des chercheurs comme Régis Dericquebourg<sup>367</sup> et Roy Wallis<sup>368</sup> à étudier le Nouvel-Age sous l'angle de la mystagogie<sup>369</sup>, soit comme une série de mouvements qui proposent un contact avec le surnaturel et la magie pour remédier aux épreuves de la vie. De son côté, Valérie Rocchi présente le Nouvel-Age comme un système de pratiques symboliques construit autour d'une demande thérapeutique de guérison forte. Pour elle, les liens entre spiritualités et Nouvel-Age sont à ce point important dans le Nouvel-Age que le terme de « nébuleuse psycho-mystique » serait le plus

---

<sup>366</sup> Sur ce sujet, voir : Pierre Pelletier, *Les thérapies transpersonnelles*, Montréal, Fides, 1996,

<sup>367</sup> Voir: Roy Wallis, « The Aetherius Society : A Case Study in the Formation of a Mystagogic Congregation », *The Sociological Review*, 22/1 (1974), pp. 27-44.

<sup>368</sup> Voir : Régis Dericquebourg, « Mystagogie et religion de guérison : Max Weber revisité », *Archive de science sociale des religions*, 13 (2001), pp. 149-158.

<sup>369</sup> Dans les perspectives consultées, la mystagogie renvoie à une phase transitionnelle entre la magie et le prophétisme qui se saisit par une série de démarcation et de rapprochement avec le prophétisme, la magie et le gourou. Voir : Régis Dericquebourg, « Mystagogie et religion de guérison : Max Weber revisité », p. 150.

approprié à rendre compte de la quête moderne de l'individu qui cherche une alternative aux modèles allopathiques traditionnels<sup>370</sup>.

Cela dit, il ne faudrait pas penser que les liens entre santé et spiritualité ne sont vécus que dans les courants du Nouvel-Age. Un bref parcours de la littérature chrétienne permet d'observer que de plus en plus d'ouvrages religieux proposent maintenant des parcours spirituels orientés vers la guérison intérieure du corps, de l'âme et de l'esprit<sup>371</sup>, dans lesquels s'entremêlent des notions psychologiques, religieuses, médicales et spirituelles. Dans la foulée, des centres religieux de formation, influencés par la théologie des profondeurs<sup>372</sup> et des chambres de guérisons<sup>373</sup>, offrent des services d'accompagnement spirituel, psychologique et corporel destinés à aider les personnes à vaincre différents problèmes médicaux, conjugaux, toxicomaniaques, spirituels ou autres.

Cela montre que, du point de vue de la problématique sectaire, la question des rapports entre croyances et quête de guérison est une dimension qui prend plus en plus d'importance. À cet égard, les travaux de Tobie Nathan et de Jean-Luc Swertvaegher mettent en lumière que de nombreuses adhésions à des groupes dits sectaires sont motivées par une recherche de guérison. En raison de cette tendance, de plus en plus de groupes seraient animés par des projets semblables à ceux que l'on rencontre dans le champ de la psychologie, et par un langage qui reprend les notions propres au domaine thérapeutique. Cette observation conduit les auteurs à postuler que les sectes sont en quelque sorte le

---

<sup>370</sup> Valérie Rocchi, *Du religieux aux thérapeutiques : étude sociologique des réseaux psycho-mystiques contemporains*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris V, 1999, p. 26.

<sup>371</sup> Par exemple, voir : Myriam Fourchaud, « Seigneur dis une seule Parole et je serai guéri », dans : T. Fourchaud & M. Fourchaud, *Un chemin de guérison intérieure : corps âme et esprit*, Saint-Denis du Maine, Marie-reine de la paix, 2006, 288 p.

<sup>372</sup> Par exemple, à Montréal le *Centre le Pèlerin* soutenu par le diocèse de Montréal et influencé par l'évangélisation des profondeurs de la fondation Bethesda et de Simone Pacot offre des services d'accompagnement spirituel dans une visée thérapeutique aux personnes qui en font la demande. <http://www.lepelerin.org> (1/11/2009).

<sup>373</sup> Les chambres de guérisons sont des lieux d'accueil des malades formés en vue d'aider la personne souffrante à obtenir la guérison à travers le corps du Christ. Voir le site de *l'Association internationale des ministères de guérison* : <http://www.laguerrison.org> (21/29/2009).

miroir grimaçant de la psychothérapie. Elles visent à répondre à une demande d'aide, en proposant aux adeptes une démarche de guérison où l'expérience prévaut sur la connaissance<sup>374</sup>.

De plus, comme nous aurons l'occasion de le déployer, la création récente de la profession d'intervenants en soins spirituels montre bien que la spiritualité laïque n'est pas sans être, elle aussi, traversée par des enjeux qui concernent le rapport à la santé et à la guérison. La création de cette profession est liée à la conviction selon laquelle la médecine moderne, en s'intéressant exclusivement au corps comme objet de soins, n'est pas parvenue à une conception holistique de la santé. Pour pallier ce manque, la spiritualité apparaît comme une voie privilégiée pour unifier les soins corporels et les soins de l'esprit, ce qui nécessite aussi de porter attention aux valeurs et aux buts de la vie.

Les travaux portant sur le Nouvel-Age permettent de montrer la façon dont la quête spirituelle des tenants de cette pratique est modulée par la quête de guérison. Il faut y adjoindre la perspective de chercheurs intéressés par la question des soins spirituels, ainsi que celles portant sur les liens entre la problématique sectaire et ses rapports avec la médecine. Les étudier permet de relever ceci : dans l'horizon de la santé, la quête spirituelle commence lorsque l'humain rencontre une limite comme la maladie ou la mort. Dans un tel contexte, cette quête se présente comme un besoin fondamental qui ne peut être éludé. Cette observation permet d'interroger les rapports entre la vie spirituelle et la guérison autrement que comme une menace pour l'ordre social. Mais elle ne nous épargne pas la tâche de tenir compte des limites certaines que comporte une conception de la spiritualité mise au profit d'une logique économique capitaliste, qui sert les intérêts du marché et de l'idéal de santé pour tous. Ce qui retiendra particulièrement notre attention, c'est l'incidence d'une quête spirituelle traversée par des tensions et des enjeux éthiques, qui concernent l'individu moderne pris dans le rapport à son corps, à sa parole et à son âme, et

---

<sup>374</sup>Tobie Nathan & Jean-Luc Swervaegher, *Sortir d'une secte*, pp. 220-224.

sur la dimension plus spécifique de l'écoute des personnes. Autrement dit, comment l'écoute de ces personnes est-elle traversée par les enjeux liés de la santé ? Comment ceux-ci orientent-ils la réception du dire des personnes ?

### **3.2.1- Spiritualité et guérison : mise en contexte d'une problématique moderne**

Avant même de déployer les liens entre spiritualité et santé, il importe de souligner que ces liens ne sont pas tout à fait nouveaux. Comme le notent Régis Dericquebourg<sup>375</sup>, Raymond Lemieux<sup>376</sup> et Noël Simard<sup>377</sup>, déjà dans l'antiquité grecque, les soins étaient placés sous les auspices d'Asclépios, le dieu de la médecine devenu Esculape chez les Romains. De même, comme le rappelle avec beaucoup de pertinence Régis Dericquebourg, dans certaines sociétés traditionnelles, les chamans et les « médecine-men », après avoir atteint l'extase par différents procédés, se rendaient aux enfers pour arracher l'âme des malades aux esprits et aux démons<sup>378</sup>. En plus de ces quelques exemples, il faut rappeler que le langage garde les traces des rapports étroits entre spiritualité et santé. En effet, selon Régis Dericquebourg, la liaison entre les soins et le sacré se traduit aussi sur le plan sémantique :

Therapneuma en grec ancien signifie à la fois culte de la divinité, soin du corps, remède et marque d'égard. Le thérapeuthès est celui qui prend soin à la fois d'être serviteur d'un Dieu et soucieux du corps.<sup>379</sup>

Pourtant, même si la langue garde des traces des rapports entre religion et guérison, le rapprochement entre spiritualité et santé est plutôt une dynamique inscrite dans une problématique typiquement moderne, si l'on suit les travaux de certains chercheurs comme

---

<sup>375</sup> Voir : Régis Dericquebourg, « Les religions de guérison. Perspective sur une recherche », *Religiologiques*, 18 (1998), pp. 113-132.

<sup>376</sup> Voir : Raymond Lemieux, « Enjeux de sens et quête de santé », *Possible*, 29/1 (2005), pp.45-60

<sup>377</sup> Voir : Noël Simard, « Spiritualité et santé », *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, pp. 107-126.

<sup>378</sup> Voir : Régis Dericquebourg, « La guérison par la religion », *Revue Française de Psychanalyse*, 97/3 (1997), pp. 965-979.

<sup>379</sup> Régis Dericquebourg, « Les religions de guérison. Perspective sur une recherche », p. 115.



Jean-Marc Charron<sup>380</sup>, Françoise Champion<sup>381</sup> et Valérie Rocchi<sup>382</sup>. Selon eux, les rapports entre spiritualité et santé émergent dans un contexte socioculturel de laïcité où la quête spirituelle se déplace de l'institution religieuse à l'univers du particulier, de l'intime compris dans la notion d'individu. La dimension spirituelle y est présentée comme une voie d'humanisation qui permettrait à l'individu moderne de prendre en charge le sens de sa propre existence, à partir de repères qui incluent des éléments biologiques, psychiques, scientifiques et culturels. Dans sa thèse, Valérie Rocchi montre précisément le déplacement de la spiritualité vers l'univers de la santé qui se produit sous le versant thérapeutique dans un mouvement de globalisation des soins médicaux<sup>383</sup>.

Observant lui aussi la nouveauté que constituent les rapports récents entre croire et guérir, Régis Dericquebourg affirme qu'une des caractéristiques de la spiritualité moderne, vécue sous l'angle de la santé, est de créer un rapport d'opposition entre la médecine et la spiritualité du point de vue de la légitimité de chacune : « Leurs conceptions de la maladie et du traitement puisent dans deux vérités opposées : la vérité religieuse et la vérité scientifique »<sup>384</sup>. Cette situation n'est pas étrangère à la rupture épistémologique entre science et religion, qui a provoqué une désacralisation du monde. Depuis, la médecine est présentée comme une science rationnelle qui s'occupe des causes de la maladie, donc du corps des malades et de la psyché pathologique, par différents moyens techniques visant la guérison. Devant la grandeur et les promesses de la science, la religion, dont la tâche était de s'occuper du salut des âmes et des béatitudes éternelles, a été relayée au rang des illusions. Mais avec l'avènement de la science et l'émergence de la médecine, cette

---

<sup>380</sup> Jean-Marc Charron, *L'âme à la dérive. Culture psychiatrique et sensibilité thérapeutique*, Montréal, Fides, 1992, 63 p.

<sup>381</sup> Françoise Champion, « La nébuleuse mystique-ésotérique », dans : Françoise Champion & Danièle Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1993, pp. 18-69.

<sup>382</sup> Valérie Rocchi, *Du religieux aux thérapeutiques : étude sociologique des réseaux psycho-mystiques contemporains*.

<sup>383</sup> Valérie Rocchi, *Du religieux aux thérapeutiques : étude sociologique des réseaux psycho-mystiques contemporains*, p. 400.

<sup>384</sup> Régis Dericquebourg, « Les religions de guérison. Perspective sur une recherche », p. 124.

dernière s'est fondamentalement métamorphosée. La médecine moderne est traversée par des enjeux scientifiques, techniques, économiques et culturels tels que, pour certains auteurs, nos sociétés sont entrées dans un processus de médicalisation incapable de répondre aux attentes et aux espoirs de guérison que la médecine a pourtant suscités.

Selon Michael Nüchtern, la montée du Nouvel-Age et des thérapies alternatives produit des effets directs sur la perception que nous avons de la médecine-science<sup>385</sup>. En effet, si l'individu moderne ne trouve plus de consolations dans les religions traditionnelles,

Il cherche la sécurité et les certitudes par les expériences intérieures et le vécu personnel. Un marché très étendu de moyens et de consultants propose son aide. Le domaine de la thérapie offre le moyen de maîtriser les crises individuelles dans un contexte de crise générale.<sup>386</sup>

Une lecture attentive de la quête de sens moderne et des critiques que les mouvements du Nouvel-Age portent à l'endroit de la médecine permet de dégager que la spiritualité moderne est porteuse d'une vision du monde, de l'humain et de la vie qui s'éloigne de la médecine scientifique<sup>387</sup>. En effet, la quête de spiritualité qui anime le Nouvel-Age et les spiritualités modernes est présentée comme une interpellation à la

---

<sup>385</sup> Michael Nüchtern, « Critique de la médecine scientifique et attrait des méthodes thérapeutiques alternatives en occident », *Concilium*, 278 (1998), pp. 29-30.

<sup>386</sup> Michael Nüchtern, « Critique de la médecine scientifique et attrait des méthodes thérapeutiques alternatives en occident », p. 31.

<sup>387</sup> La médicalisation est un processus dynamique par lequel des problèmes jusque-là considérés comme non médicaux sont définis et traités en termes de maladies et de dysfonctionnement. La plupart des chercheurs qui s'intéressent à la médicalisation de nos sociétés ne voient pas ce phénomène d'un bon œil. Par exemple, pour Sarbin, la médicalisation sociale et culturelle est directement liée à l'augmentation de la détresse psychologique. Voir : Thomas Sarbin, « On the Futility of Psychiatric Diagnostic Manuals (DSM) and the Return of Personal Agency », *Applied and Preventive Psychology*, 6/4 (1997), pp. 233-243. Ivan Illich pour sa part pense que la médicalisation de nos sociétés est symptomatique d'une crise idéologique plus large, qui serait entre autres marquée par la déresponsabilisation des individus face à leurs détresses, et la recherche incessante, voir obsessionnelle, d'explications médicales et de traitements médicaux, même si ceux-ci ne sont ni probants, ni efficaces. Voir : Ivan Illich, *Némésis médicale : l'expropriation de la médecine*, Paris, Seuil, 1975. Petr Skrabanek, l'un des plus virulents critiques de ces tendances de la médecine moderne, écrit : « Les chemins qui mènent à la perte des libertés sont innombrables. L'un d'eux porte l'indication "santé pour tous" ». Voir : Petr Skrabanek, *La fin de la médecine à visage humain*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 25.

médecine scientifique, qui restreint le corps à une mécanique à soigner<sup>388</sup>. La médecine réduirait le corps vivant à un objet de soins et l'instrumentaliserait pour faire des découvertes médicales et organiser des traitements. Bien que cette orientation se veuille garante des corps, sa démarche scientifique exclurait tout ce qui n'entre pas dans sa démarche étiologique, y compris les questions de sens, les quêtes existentielles et le rapport des individus à la vie<sup>389</sup>.

Si l'on accepte cette interprétation de la médecine scientifique, il devient possible de dire que le discours des spiritualités modernes se forge à la lisière du religieux et de la science pour émerger au cœur des enjeux délaissés par une approche médicale empirique mise en place depuis Claude Bernard<sup>390</sup>. Certes, les spiritualités contestent la médecine scientifique en raison de son silence sur les questions existentielles. Mais en proposant des théories de la spiritualité qui comprennent des représentations de la maladie, de la mort et de l'humain, les spiritualités modernes n'entrent pas seulement en conflit avec les théories médicales officielles. Elles visent aussi à proposer une alternative de soin qui englobe les troubles physiques et psychiques dans une vision de l'humain et de la vie<sup>391</sup>. Elles élargissent les notions de santé, de maladie, de guérison et ouvrent un espace de réflexion qui tente de comprendre l'être de l'homme dans sa dimension expérientielle. Ces éléments issus d'une lecture critique ne sont pas à considérer à la légère, puisque les préoccupations spirituelles de nos contemporains ont pour effet d'ouvrir un espace éthique de questions et de réflexion qui incluent tant les troubles physiques et psychiques qu'une vision anthropologique de l'humain.

---

<sup>388</sup> Voir : Raymond Lemieux, « La spiritualité guérit-elle? », Texte publié par la Chaire religion santé et spiritualité, 6 novembre 2003, [http://www.crss.ulaval.ca/docs/lemieux\\_11.03\\_CHS.pdf](http://www.crss.ulaval.ca/docs/lemieux_11.03_CHS.pdf) (1/12 2009).

<sup>389</sup> Voir : Raymond Lemieux, « La spiritualité guérit-elle? » (1/12/2009).

<sup>390</sup> Voir : Raymond Lemieux, « La spiritualité guérit-elle? » (1/12/2009).

<sup>391</sup> Michael Nüchtern, « Critique de la médecine scientifique et attrait des méthodes thérapeutiques alternatives en occident », p. 38.

### 3.2.2- La professionnalisation des soins spirituels

C'est dans ce contexte, et en lien avec cette recherche de sens, que la profession d'intervenants en soins spirituels est née et s'est développée. Cette pratique, encore jeune, révèle le double mouvement qui traverse le domaine spirituel. C'est une profession qui émerge au sein même du processus de laïcisation de nos cultures modernes. Elle est mise de l'avant pour remplacer l'aumônerie en hôpital, qui était une pratique pastorale. En se dégageant d'une approche chrétienne et religieuse pour offrir des soins spirituels, les intervenants en soins spirituels proposent un espace d'écoute et de ritualisation qui cherche à concilier la dimension spirituelle, le corps et le discours scientifique et technique médical des soins. Les intervenants en soins spirituels ont pour mandat de participer aux soins des malades en répondant à leurs besoins spirituels. Pour y répondre, ils incluent des valeurs humanistes de compassion et de sollicitude qui permettent d'être attentif à l'être souffrant et à sa quête de sens. De ce point de vue, la pratique de soins spirituels est importante, car elle se présente comme un espace éthique par où les soins peuvent et doivent s'humaniser<sup>392</sup>.

Ainsi, pour Noël Simard, l'intégration de la dimension spirituelle dans les soins médicaux serait rendue nécessaire précisément parce que le but primordial de la spiritualité est de répondre à la question du sens de la vie et de soutenir la relation au sacré, aux autres et à Dieu, qu'Il soit explicitement nommé, ou non. Mais cette intégration ne pourra être réussie que si, et seulement si, nous apprenons à maintenir « [...] une distinction opératoire entre les champs spirituels et thérapeutiques qui ont chacun leurs aires de pertinence. Il s'agit d'associer ces approches en s'appuyant sur la complémentarité de leur dynamique

---

<sup>392</sup> Claude Rougeron, « La dimension spirituelle dans le soin, besoin et chemin d'expression du patient, mission des accompagnateurs », *Buddhaline*, <http://www.buddhaline.net/spip.php?article891> (20/11/ 2009).

respective »<sup>393</sup>. Cette mise en garde laisse entendre qu'à l'intérieur même de cette pratique, la distinction entre les soins spirituels et l'horizon de la thérapie ne semble pas si évidente.

Garder à l'esprit ce possible écueil conduit à supposer que l'intégration de la dimension spirituelle du soin en milieu hospitalier n'a pas qu'une visée d'humanisation de la pratique médicale. Une lecture attentive des quelques travaux portant sur le sujet de l'intervention en soins spirituels donne à penser que la logique interprétative qui balise les rapports entre spiritualité et santé n'est pas sans liens avec l'étrange pouvoir de guérison que certaines études récentes, majoritairement américaines, attribuent à la vie spirituelle. En effet, celles-ci soutiennent la thèse de l'existence d'un lien entre santé/guérison et spiritualité, cherchent à en démontrer les bienfaits et à déterminer la nature de ces liens. Les travaux de Paul Mueller, Davis Plevak et Teresa Rummans, par exemple, insistent avant tout sur le fait que les besoins spirituels des gens augmentent à l'annonce de maladie. Prendre en charge ces besoins pourrait accroître leurs chances de guérison<sup>394</sup>. Un autre chercheur, Harold Koenig<sup>395</sup>, montre dans son étude quantitative que la spiritualité aurait aussi une visée préventive. Les personnes qui ont une pratique spirituelle auraient un style de vie plus sain, feraient moins appel aux soins de santé, disposeraient d'une meilleure santé physique et mentale, et réagiraient mieux au stress. Faut-il alors prêter des vertus thérapeutiques à la spiritualité<sup>396</sup>?

---

<sup>393</sup> Noël Simard, « Spiritualité et santé », *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, 12/1, (2006), p. 123.

<sup>394</sup> Paul Mueller, David Plevak & Teresa Rummans, « Religious Involvement, Spirituality, and Medicine: Implications for Clinical Practice », *Mayo Clinic Proceedings*, 76 (2001), pp. 1225-1235.

<sup>395</sup> Harold Koenig, « Religion, Spirituality and Medicine: Applications to Clinical Practice », *Journal of American Medical Association*, 284 (2000), p. 1708.

<sup>396</sup> Sans entrer ici de manière spécifique dans le débat, soulignons que certains auteurs contestent la validité scientifique des études précédemment citées qui tendent à démontrer l'effet thérapeutique de la spiritualité et ses bienfaits sur la santé. De ce point de vue, ces études ne sont pas neutres, car elles ne prennent que la spiritualité en compte dans leurs études, et aucun autre facteur. Voir : Richard Sloan & Emilia Bagiella « Religion, Spirituality and Medicine », *The Lancet*, 353 (1999), pp. 666-667.

Sur cette question, certains auteurs, dont Sloan, Bagiella et Powell sont d'avis qu'un lien trop étroit entre la spiritualité et la santé de la part des professionnels de la santé soulève des questions éthiques comme l'abus de pouvoir, les limites de l'intervention médicale et la possibilité de causer du tort aux malades<sup>397</sup>. Ces limites laissent entrevoir la logique interprétative qui balise le rapport à la spiritualité dans ses rapports à la santé. En effet, selon Raymond Lemieux, lorsque la spiritualité est interprétée en congruence avec la recherche de santé sous l'angle de l'efficacité, cette dimension tend à être instrumentalisée, soit comme un élément faisant concurrence, ou bien comme un appui aux techniques médicales traditionnelles visant la guérison. Lorsque l'efficacité spirituelle est calculée selon les effets de ses opérations, le risque est d'en modéliser les stratégies d'intervention, quitte à dénaturer ses fondements en la posant comme adjuvant fonctionnel des technologies de la santé<sup>398</sup>. Ces considérations soulèvent un certain nombre de questions. La réduction la vie spirituelle à une technique visant l'efficacité thérapeutique médicale ne mène-t-elle pas une normalisation du rapport à la spiritualité des personnes ? En insistant sur le mystère d'une efficacité spirituelle, le risque n'est-il pas de rendre de plus en plus ténues les distinctions entre spiritualité et magie ? Comment penser le rapport à la spiritualité dans une pratique hospitalière sans la réduire à une efficace supposée ou avérée ?

Notre parcours permet de montrer qu'une des techniques à laquelle risque d'être réduite la vie spirituelle par une professionnalisation des soins spirituels est celle de l'efficacité thérapeutique. Or, si cette profession peut être reconnue comme une pratique favorisant le soin, c'est précisément parce qu'elle conçoit la spiritualité comme un besoin fondamental de l'être, dont la prise en compte ouvre vers des préoccupations éthiques et existentielles fondamentales. En voulant professionnaliser et objectiver la pratique des soins spirituels, ne risque-t-on pas de réduire l'espace de liberté et de créativité des

---

<sup>397</sup> Richard Sloan & Emilia Bagiella, « Religion, Spirituality and Medicine », p. 665.

<sup>398</sup> Raymond Lemieux, « La spiritualité guérit-elle? » (1/12/2009).

intervenants en soins spirituels par une modélisation de leur pratique selon des règles et des repères déterminés objectivement ? Dans une logique laïque, comment préserver l'articulation signifiante de la raison croyante, qui trouvait son sens dans une théologie systématique, sans la réduire à une efficacité thérapeutique, tout en préservant la dimension éthique et existentielle dont est porteuse la spiritualité ?

### **3.3- Passage d'une mystique spirituelle à une spiritualité laïque : la découverte d'un besoin spirituel à prendre en charge. Enjeux et perspectives**

Comme le soulignent Luc Ferry et André Compte-Sponville à propos de leur élaboration d'une conceptualisation de la spiritualité laïque dans l'horizon de la santé, la spiritualité est une dimension distincte de la religion. Mais, comme le fait remarquer Noël Simard, le terme de spiritualité, une fois cette distinction faite, relève d'une réalité polysémique parfois source de confusion<sup>399</sup>. Selon lui, cette disparité serait attribuable au fait qu'en modernité, la spiritualité renvoie à une expérience individuelle qui peut être définie de multiples façons et qui comporte des intensités diverses. Ainsi, pour les uns, la spiritualité évoque une expérience mystique profonde, alors que d'autres y incluent des sentiments communs et accessibles, tel celui de l'émerveillement éprouvé lors d'une excursion dans la nature, tandis que d'autres encore y voient une tentative d'unification de l'être. Cela dit, malgré des contours un peu flous en raison des multiples repères mis de l'avant pour la décrire, un point commun apparaît dans les différentes conceptions : la spiritualité est inévitablement présentée comme un besoin constitutif de l'être humain qui cherche à unifier son expérience de vie dans la réalisation et le dépassement de soi<sup>400</sup>.

La notion de besoin spirituel émerge au cœur des enjeux d'une médecine scientifique et du processus de médicalisation des sociétés modernes sous deux versants différents, mais non pas étrangers l'un à l'autre. Le premier concerne la montée du Nouvel-Age dans

---

<sup>399</sup> Noël Simard, « Spiritualité et santé », p. 109.

<sup>400</sup> Daniel P. Sulmasy, « A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life », p. 26.

laquelle la spiritualité est soutenue par des croyances porteuses d'une vision du monde, de l'humain, de la vie. Ces croyances interpellent la médecine, notamment en raison de l'humanisation des soins que ces visions véhiculent. Le second s'apparente à une volonté de structuration du besoin spirituel à l'intérieur d'une référence médicale dans laquelle les croyances peuvent être instrumentalisées au profit d'une efficacité thérapeutique. Cette orientation, mise en parallèle avec l'émergence, au début des années 2000, d'une « clinique du sectaire »<sup>401</sup>, apparaît symptomatique d'une structuration de la vie spirituelle à l'intérieur d'une référence médicale.

En effet, la croyance selon laquelle la dimension spirituelle pourrait contribuer à la guérison des personnes ou, au contraire, au côté pathologique de certaines quêtes spirituelles vécues dans des groupes dits sectaires, a aussi son pendant. C'est-à-dire que, lorsque la quête spirituelle orientée vers la santé est vécue dans des groupes sectaires, dans des pratiques magiques ou dans des réseaux Nouvel-Age, les compréhensions de la dimension spirituelle sont le plus souvent développées en termes de pathologie. Sur quoi se fonder pour que le besoin spirituel soit considéré comme sain ? Quand il est pris en charge à l'intérieur du milieu médical pour participer à la guérison des personnes ? Au contraire, doit-on le considérer comme pathologique quand il est vécu de manière marginale, dans des groupes thérapeutiques ou sectaires ? Cette question nous laisse croire que le contexte de médicalisation culturelle moderne oriente une normalisation des croyances basées sur des critères et des repères dérivés du domaine de la santé et de la pathologie.

À cet égard, nos travaux de maîtrise portant sur l'introduction du concept d'addiction dans le champ d'études du sectaire ont permis de faire ressortir que certains auteurs, tels Bernard Chouvier<sup>402</sup> et Jean-Yves Roy<sup>403</sup>, présentent le besoin de croire comme une

---

<sup>401</sup> Cette expression est introduite par Guy-Robert St-Arnaud. Voir : Guy-Robert St-Arnaud, « Une clinique du sectaire en danger », pp. 105- 123.

<sup>402</sup> Bernard Chouvier privilégie de comprendre les croyances et la spiritualité du seul point de vue de la réalité psychique. Ce postulat le conduit à poser l'hypothèse que l'addiction religieuse intervient lorsque survient une



dérégulation de la vie spirituelle que la clinique propose de réguler par une intervention psychiatrique. Dans cette logique, le renversement d'un rapport au croire sain à un rapport au croire pathologique se produirait lorsque la quête spirituelle se transforme en besoin spirituel. C'est-à-dire que, selon ces perspectives, le besoin spirituel est problématique en soit, puisqu'il proviendrait de souffrances passées. Le problème inhérent à une spiritualité devenue, par processus de réduction conceptuel, un besoin, c'est que les croyances sont posées comme nécessaires au point où leurs expérimentations ne relèvent plus d'un choix ou d'un vécu. Elles sont posées dans l'ordre de la nécessité par la notion même de besoin et, en tant que tel, s'oppose à la liberté de choix qui est pourtant une notion fondamentale de la laïcité. Ce caractère de nécessité découle du fait que la satisfaction des besoins spirituels issus d'une souffrance passée ou actuelle est supposée calmer la souffrance en produisant des états altérés de conscience ou des effets sensitifs extatiques capables de la geler<sup>404</sup>. Ainsi, d'après cette théorie, c'est parce que les croyances pourraient combler le manque produit par la souffrance que certaines quêtes spirituelles seraient vécues sous le mode de l'assuétude, de la dépendance.

Nous n'irons pas plus loin dans cette perspective spécifique de l'addiction religieuse<sup>405</sup>. Il fallait cependant mentionner cette conceptualisation présente dans les discussions entourant le sectaire, car le renversement qui s'est opéré au niveau de la gestion du besoin spirituel pose directement la question de l'intervention auprès des personnes du

---

« prise au miroir de la spiritualité idéale d'une personne et d'un groupe » qui oriente un « rapport d'objet total » ne pouvant être vécu que sous l'aune de l'addiction. Il écrit : « L'impétrant se place en position de dépendance relative voire de dépendance absolue ; il se laisse littéralement investir par la secte conformément à son besoin manifeste ». Voir Bernard Chouvier, « Les avatars de l'idéal », p. 231.

<sup>403</sup> Jean-Yves Roy, pour sa part, privilégie le terme de dogmatisme contemporain aux notions de sectes, de religions ou de spiritualité parce que, pour lui, le type ou le genre de courant religieux n'a pas d'importance d'un point de vue clinique, car : « la différence entre mystiques diverses s'estompe dans la réalité ». Voir : Jean-Yves Roy, *Le syndrome du berger. Essai sur les dogmatismes contemporains*, p. 21.

<sup>404</sup> Jean-Yves Roy, *Le syndrome du berger. Essai sur les dogmatismes contemporains*, p. 21.

<sup>405</sup> Pour une démonstration d'une saisie de la dimension spirituelle dans une logique pathologique qui a pour effet d'inscrire la maladie spirituelle dans le corps des personnes, voir : Marie-Ève Garand, *Analyse du concept d'addiction dans l'étude des phénomènes sectaires. Comment passer d'une recherche de signification à une logique du signifiant?*

point de vue de l'écoute d'une dimension spirituelle. En effet, les prémisses selon lesquelles le besoin spirituel des personnes émergent lorsque l'individu est confronté à une expérience de souffrance comme la maladie ou la mort conduisent à une curieuse opposition : la vie spirituelle en tant que dimension liée au besoin spirituel peut être analysée comme source de guérison, ou bien comme pathologie du croire. Deux questions découlent de cette observation.

La première est celle de savoir si la dimension spirituelle ne peut prendre sa source que dans la souffrance. Par exemple, est-ce que le besoin spirituel, si tant est que la spiritualité se réduise à un besoin, ne pourrait pas aussi se construire en lien avec l'esthétique ou l'amour ? La question a son importance puisque, car elle concerne le statut de la vie spirituelle. En faisant de la spiritualité un produit du malheur et de la souffrance, cette dimension peut-elle apparaître autrement que la recherche d'une libération par l'irréel, par l'illusion ? Auquel cas, la spiritualité apparaît comme une excroissance malade issue de la souffrance. Suivre ce raisonnement conduit à se demander si la souffrance est une source de la vie spirituelle ou un problème de la vie spirituelle.

La seconde consiste à questionner les prémisses qui permettent de réduire le besoin spirituel à une dimension trouvant sa source dans la souffrance. Les avancées de la recherche qui empruntent une voie montrant que la spiritualité peut devenir soit pathologique, soit un chemin de guérison, interrogent directement la posture de celui qui écoute ou accompagne l'être qui se dit souffrant. En effet, cette voie y introduit la dimension du sens. Par exemple, sur le registre de la gestion du besoin spirituel, qu'est-ce qui distinguerait un accompagnement à risque de devenir une accoutumance, d'un accompagnement ayant des vertus de guérison ?

### **3.4- Spiritualité et crise : la crise spirituelle en question**

En cherchant à montrer que la spiritualité est un besoin qui surgit dans des situations de crise, de souffrances, dans lesquelles l'humain rencontre une limite, on peut se demander si les perspectives évoquées ne réduisent pas la dimension spirituelle à une émanation humaine issue tout droit d'un traumatisme. S'il ne s'agissait que de mettre fin à la douleur,

le problème des soins serait vite résolu par des médicaments appropriés. Or, les perspectives de l'addiction religieuse, autant que les perspectives issues du domaine des soins spirituels, montrent que la souffrance se distingue de la douleur<sup>406</sup>. La douleur est un terme généralement réservé à la dimension corporelle, alors que la souffrance comporte une dimension plus globale, qui concerne l'ensemble des insatisfactions particulièrement pénibles que rencontre une personne, qu'elles soient d'ordre physique, psychique ou spirituel. Comme le souligne Tanguy Châtel, l'humain peut souffrir dans son corps, dans son esprit, dans son âme sans avoir mal, mais il ne peut avoir mal sans souffrir<sup>407</sup>. Le rôle de la spiritualité dans cette optique est donc bien associé à une dimension psychique qui concerne le champ de la psychiatrie et de la psychologie.

C'est dire que la souffrance est une notion complexe, difficile à définir. D'une part, parce que le verbe souffrir s'applique de manière globale à la notion de douleur et de souffrance. Ensuite, parce que la souffrance est un terme qui s'emploie avec le verbe être, ce que traduit l'expression « je suis souffrant ». Cela pourrait suggérer que la souffrance est une dimension liée au Moi, c'est-à-dire au Moi s'éprouvant comme souffrant.

L'étymologie du terme souffrance est révélatrice. Le mot souffrance vient de deux mots latins : *sub* qui signifie en dessous et le verbe *ferre* qui signifie porter. La souffrance est donc ce qui se porte en dessous. Un fardeau que traîne l'être durant un temps, mais un fardeau qu'il est possible de déposer précisément parce qu'il n'est pas constitutif de l'être, mais surajouté. La souffrance est donc une dimension directement liée au temps : la personne souffre durant un temps, mais lorsqu'elle déposera son fardeau, sa souffrance s'atténuera ou disparaîtra.

---

<sup>406</sup> Tanguy Châtel, *Place de la souffrance spirituelle dans l'accompagnement des mourants en France : doctrine et pratiques laïques actuelles*, Mémoire de DEA de sciences sociales des religions, Paris, École pratique des Hautes Études, juin 2004, p. 41.

<sup>407</sup> Tanguy Châtel, *Place de la souffrance spirituelle dans l'accompagnement des mourants en France : doctrine et pratiques laïques actuelles*, p. 24.

Dans la souffrance gît le labeur qui consiste à porter un poids avec soi pour aller de-ci de-là *dans le temps*. Celui qui porte une charge sur son dos *n'est pas* la charge qu'il porte. Cela veut dire aussi que la souffrance, quelle que soit sa durée, ne dure *qu'un temps* et qu'elle est en définitive seulement traversée. La souffrance a besoin du temps, la souffrance est portée par l'identification au temps.<sup>408</sup>

Lorsque la spiritualité est appelée à intervenir au lieu de la souffrance psychique, le sens qui s'en dégage sert soit à combler un besoin, soit à accompagner l'individu souffrant dans sa traversée de la souffrance, en l'aidant à trouver un sens dans ce temps de chaos. Dans un cas comme dans l'autre, l'instrumentalisation de la spiritualité conduit, après avoir souligné le malaise de l'autre, à donner un sens à son parcours. Cependant, *donner* un sens à la souffrance n'équivaut pas nécessairement à *découvrir* son véritable sens. Car, dans la dialectique de la souffrance, vouloir le bien de l'autre implique de questionner la nature du bien que l'intervenant désire vraiment. Si l'on considère que la souffrance est liée à un fardeau que l'humain porte en dessous de lui, la nature du bien de l'autre apparaît comme une dimension que nous aurons à interroger de plus près. Qu'est-ce qu'écouter l'autre en voulant ou en recherchant son bien ? Quelle est la nature de ce bien en partage dans l'expérience spirituelle ?

### 3.5- Conclusion

Les réflexions portant sur les mouvances spirituelles modernes permettent de dégager quelques repères concernant la conception de la spiritualité en modernité. Ce qui ne manque pas de retenir notre attention, c'est le déplacement du religieux traditionnel à une spiritualité laïque. En effet, alors que Marcel Gauchet parle de « sortie de la religion », que Luc Ferry parle du christianisme de « la religion de la sortie de la religion », notre analyse montre que ce que les auteurs qualifient de sortie du religieux est en fait un déplacement de la religion vers une spiritualité laïque. Or, quelles sont les conséquences de cette métamorphose du religieux en spiritualité ? À lire de nombreux auteurs, la spiritualité est

---

<sup>408</sup> Serge Carfantan, « Le sens de la souffrance », *Philosophie et spiritualité*, 2007, <http://sergecar.perso.neuf.fr/cours/bonheur2.htm> (9/12/2009).

présentée comme un besoin universel auquel les sectes, les religions et même l'univers médical tenteraient de répondre. En effet, lorsqu'elle est élevée au rang de besoin universel, la spiritualité entretient des rapports privilégiés avec le monde de la santé et de la guérison. La spiritualité acquiert alors un statut ambigu. Elle est présentée à la fois comme une source potentielle de guérison et comme un lieu d'investissement pouvant favoriser le développement d'une addiction. Compte tenu de ce double statut, la spiritualité, comprise comme un besoin, est sans cesse à risque d'être instrumentalisée pour servir le bien-être des individus. Cette considération mène à la question suivante : est-il possible de réduire la spiritualité à un besoin, sans l'absolutiser ou l'utiliser pour asseoir un ordre hiérarchique dont la fonction serait de soumettre les individus ?

Cela dit, notre relecture montre que la spiritualité n'est pas seulement un besoin universel. En modernité, la spiritualité est aussi un courant de croyances spécifique qui émerge du Nouvel-Age et qui est porteuse d'une conception de l'humain, de la vie, de la mort et de l'amour. La voie spirituelle et les conceptions de l'humain qui en émerge sont désormais passées dans le discours courant et servent de plus en plus de chemin de guérison et de méditation positive. Que cette spiritualité surgisse de, et au cœur de, nos sociétés laïques n'est pas sans interroger, d'autant que cette spiritualité est elle-même traversée par les enjeux culturels qui la rendent possible, en même temps qu'elle traverse les sphères politiques, économiques, scientifiques et médicales de nos cultures scientifiques. Ce mouvement rend les repères de discernement de plus en plus mouvants et ténus, avec l'expérience comme seul lieu de vérité.

Cette situation est liée au fait que la vie spirituelle tend à être réduite aux intuitions émotives conscientes d'un individu déifié ou non. Ainsi, pour Luc Ferry, l'idée de Dieu fonctionne comme reste exclu et fait retour dans une multiplication de sens irréductibles et sans consistance, mais considérée comme vraie, parce qu'expérimentée en toute conscience par des personnes. Pour André Compte-Sponville, la spiritualité est liée à l'expérience d'un Moi qui s'éprouve dans son unité dans un rapport à l'universel ou au tout, au point que cette dimension se vit dans le silence de l'intimité la plus totale et la plus extatique possible. Cela dit, qu'elle fasse de l'homme un Dieu ou un animal, la spiritualité laïque,

comme le Nouvel-Age, se constitue de l'expérience d'un Moi qui s'éprouve dans toutes les splendeurs de la conscience de son état. De ce point de vue, seule l'expérience subjective à une valeur d'autorité, voire de vérité. On en arrive alors à présenter la spiritualité comme une dimension qui ne peut se réaliser en modernité que si l'humain accepte de se couper de ce qui le constitue comme vivant, à savoir sa parole pour se replier dans son moi individuel. Or, si l'expérience est effectivement une dimension qui ne pourra jamais être toute dite, faut-il vraiment renoncer à chercher, dans et par la parole à cerner sa vérité ? Or, n'est-ce pas précisément cette part inaccessible et indicible que manifeste le discours mystique en s'écrivant dans le « pas ça » ?

Postuler ceci montre qu'il se produit, avec la spiritualité moderne, un reversement de la mystique : alors que le discours mystique émerge de l'impossibilité qu'il y a à faire consciemment l'expérience de Dieu et d'assumer le fantasme constitutif de son être, le discours spirituel moderne exige la conscience d'une expérience du Moi pleine et entière, totalement satisfaisante au point où les gens n'auraient même plus besoin de parler. Ils n'auraient qu'à ressentir ou à se mettre au service de la collectivité dans un esprit de sacrifice tourné vers l'autre. Une telle conception voue au silence ce qui permet au lien social de se constituer, à savoir la parole. En élevant la vie intérieure au rang de vertu fascinante, les mouvements spirituels modernes ne contribuent-ils pas à rendre l'individu sans défense au regard des sensations qui proviennent de l'intérieur ? En situant la spiritualité au-dehors de ce qui permet à la vie collective de circuler, de se lier et se délier dans un langage où se constitue le lien social, qu'advient-il de la valeur de l'échange ?

Ces questions sur la spiritualité permettent de commencer à mesurer la difficulté qu'il y a à saisir conceptuellement la spiritualité en modernité. En effet, une lecture attentive des sources montre que le contour des bords que dessine notre parcours est ténu. Par exemple, en analysant de près le Nouvel-Age et la spiritualité laïque qui en émerge, nous avons montré que la spiritualité se présente comme une mouvance qui n'appartient ni aux sectes, ni aux religions, mais qui se situe dans un mouvement différent. La différence est située sur deux plans. La première implique de considérer que, traditionnellement, le Nouvel-Age est davantage apparenté à un réseau social qu'à un groupe déterminé proposant une voie,

laïque ou non, pour répondre au besoin de sens. La seconde implique de considérer que, du point de vue du Nouvel-Age, la religion est perçue comme une institution autoritaire et dogmatique qui ordonne le besoin spirituel qui, lui, serait universel et dépendant d'une autorité extérieure, Dieu, le plus souvent. À l'inverse de ce rapport fondé sur une autorité extérieure, la spiritualité laïque propose de mettre l'expérience individuelle au cœur de son discours. Le Nouvel-Age se présente aussi comme un courant distinct du sectaire en affirmant que ce mouvement à l'inverse des sectes est pacifiste, mettant l'accent sur la paix, la liberté des personnes et l'expérience individuelle. Cela dit, si les adeptes du Nouvel-Age insistent généralement pour se distancier des sectes et des religions, certains auteurs et organismes n'hésitent pas à affirmer que la spiritualité Nouvel-Age est une stratégie discursive destinée à infiltrer les sociétés occidentales – et éventuellement le monde.

Sans abonder dans le sens d'une tentative planifiée d'intervention, l'articulation de la vie spirituelle et du besoin spirituel, construit en modernité sous l'angle de l'universalité, n'est pas sans interroger. En effet, un peu comme le Nouvel-Age, la spiritualité laïque cherche à se distinguer des catégories des sectes et des religions. Mais, en se présentant comme un courant socioculturel distinct visant à répondre à un besoin universel de quête de sens<sup>409</sup>, une ambiguïté se forge autour de la notion de spiritualité : elle oscille constamment entre mouvement social et besoin individuel universel. Cette ambiguïté constitue autant d'écueils particuliers qui guettent l'avènement d'un réseau de spiritualité laïque où les croyants sont sans cesse attirés par l'attrait de la religiosité et la séduction de la secte.

Outre la difficulté à circonscrire et à distinguer la spiritualité laïque du Nouvel-Age, le Nouvel-Age des sectes et les sectes des religions, il importe de porter une attention particulière aux rapports entre secte, religion et spiritualité. Cela permet de mieux comprendre l'articulation entre ces trois types de croyances. Nous voulons étudier en parallèle la manière par laquelle une recherche d'articulation des liens entre secte et

---

<sup>409</sup> André Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 9.

religion conduit à une lecture sous forme d'opposition. Notre recherche vise aussi à étudier la façon avec laquelle pourrait s'articuler la définition, classique en sociologie, du terme secte, qui appréhende le sectaire selon une typologie qui inclut trois types : le type secte, le type mystique et le type Église. Nous avons déjà démontré que l'articulation tripartite avait l'avantage de permettre une saisie globale de la chrétienté dans une logique qui admet la différence. Cette indication, jumelée à l'observation de liens de plus en plus courants entre spiritualité et mystique dans la littérature actuelle, nous conduit à vouloir interroger plus spécifiquement la prise en compte de la mouvance spirituelle. Comment orienter une articulation logique du sectaire qui ne se cantonne pas à une opposition secte/religion ou secte/société, qui semble être le lot de l'articulation du sectaire ?

Tenir compte de cette difficulté et la mettre en lien avec notre parcours nous conduisent à poser une hypothèse : les notions de sectes, de religions et de spiritualité renvoient à une typologie des modalités du croire en modernité. C'est donc dire que les croyances sectaires, religieuses ou spirituelles exploiteraient et favoriseraient chacune des modalités précises du croire dont rendrait compte chacun des types sectes, religions et spiritualité. Cette hypothèse a le mérite de considérer que les termes secte, religion et spiritualité ne recouvrent pas exclusivement des croyances aux formes et aux contenus multiples qui se modifient et se métamorphosent au gré de la culture. En situant les sectes, les religions et les spiritualités comme des mouvements sociaux et culturels qui concernent le champ spécifique du croire, notre hypothèse refuse de réduire ces trois entités à des réalités factuelles que l'on pourrait observer et décortiquer objectivement. Ainsi appréhendées comme trois modalités du croire, les sectes, les religions et les spiritualités modernes concernent aussi un discours contenant, dans son articulation même, un sujet qui parle de son expérience en affirmant un : « je crois à », « je crois en » « j'ai cru », un « je ne crois pas » ou un « je crois que je ne crois pas » et qui pose des distinctions, des limites. Ces limites permettent au sujet qui l'énonce de situer ses expériences, même si cette saisie se fait parfois par la négative. Autrement dit, notre hypothèse implique de considérer qu'en tant que modalité du croire particulière, le sectaire introduit *de facto* le sujet parlant dans son être au monde d'une expérience qui pourra être un foyer de culture ou à l'inverse de



destructivité, ce qu'exprime une lecture spirituelle construite sous le versant de la pathologie ou de la guérison.

Cette perspective déplace une saisie du sectaire. Le sectaire n'apparaît plus exclusivement non plus comme phénomène social, mais aussi comme l'expression d'une modalité de rapport au croire qui se dit sectaire par une personne impliquée dans son corps et dans son esprit, dans sa parole, par un acte de sujet singulier : croire. Dire cela implique de considérer que le sujet concerné par le croire n'est pas seulement celui ou celle qui parle de son parcours dans un groupe dit sectaire, c'est aussi celui qui est concerné dans sa chair et dans son esprit dans l'écoute d'une expérience sectaire dont il parle. Or, comment s'organise la réception du croire du point de vue de celui qui écoute dans une logique scientifique ?



## **Chapitre IV**

### **Le croire en questions : passage du collectif au singulier**

*Si je me trompe, je suis. Qui n'est pas,  
ne peut se tromper ; donc je suis si je me trompe.  
Or, puisque je suis, si je me trompe, comment me tromperais-je  
à croire que je suis, puisque si je me trompe je suis ?<sup>410</sup>*

Ce chapitre se veut une transition. Il est construit comme un pont entre la première partie consacrée à situer les enjeux épistémologiques, méthodologiques et éthiques des discours où se forgent les frontières du sectaire ainsi que l'abord de ce phénomène moderne, et la seconde partie qui portera sur la question particulière d'une pratique singulière d'écoute d'une expérience de croyance. Ce temps de réflexion nous apparaît nécessaire pour deux raisons. En premier lieu, il permet de déterminer comment le croire se constitue comme un champ d'études particulier pouvant permettre d'orienter, dans une logique culturelle, une compréhension différente des liens entre secte, religion et spiritualité. En second lieu, il fournit l'occasion de montrer comment le croire et les croyances sont des dimensions qui ne se réduisent pas à une entité culturelle ou sociale. En effet, le croire est une expérience parlée traversée à la fois par un langage culturel et par une énonciation particulière. Or, pour que ce double versant du croire ne soit pas réduit à une analyse qui comprendrait exclusivement le croire comme une donnée culturelle, ou comme une donnée langagière communicationnelle, il importe de vérifier comment le

---

<sup>410</sup> Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XI, chap. 26.

croire est en lui-même porteur d'une articulation où se lie l'individuel et le collectif ainsi que l'universel et le particulier.

Compte tenu de la particularité de ce chapitre et de sa logique transitionnelle, il importe de souligner l'importance du croire dans notre démarche. D'abord, rappelons que notre analyse a permis de constater que les sectes constituent un objet de recherche non identifié d'un point de vue juridique. À l'heure actuelle, malgré les nombreuses tentatives visant à définir le sectaire par rapport à la notion de dangerosité, les États laïcs ne se risquent pas à définir le sectaire, car ce serait là faire une gestion de la diversité religieuse. En considérant le climat polémique qui entoure la recherche d'une définition du terme secte, et en observant l'introduction de termes connexes à celui de secte, comme les notions de nouvelles religions ou de nouveaux mouvements religieux par exemple, nous avons interrogé de plus près les effets de la disqualification du terme secte sur la réception des témoignages des personnes qui disent avoir vécu une expérience sectaire. Cette attention nous a permis de montrer que la controverse actuelle, qui divise les intervenants en partisans dits pro-sectaires ou anti-sectaires, n'est pas liée exclusivement à la seule recherche de définition ou de nomination du fait sectaire. Elle concerne aussi la réception de ces témoignages particuliers.

En effet, le sectaire, avant même d'être un objet matériel que nous pourrions palper ou toucher est un terme utilisé dans le discours de ceux et celles qui sont concernés par une expérience de croyances qu'ils disent sectaire. Autrement dit, le terme secte existe d'abord parce que des personnes témoignent de leurs parcours dans des groupes qu'ils disent sectaires. Mais aussi parce que des chercheurs et des organismes entendent la souffrance de certains témoins, et essaient de comprendre ce qui semble en être la raison en expliquant de manière causale le rapport d'un sujet à un objet, la secte. Cette considération nous a conduit à formuler l'hypothèse que la secte, avant même d'être un groupe particulier, est une dimension discursive, un signifiant sans signification précise. Partant de là, nous avons développé une relecture des discours qui entourent les sectes et par lesquels le sectaire se détermine, plutôt que de nous centrer sur l'objet secte en tant que tel. Cette approche entraîne un déplacement du rapport d'objet et permet de tenir compte de cette observation,

à savoir que des personnes ayant pourtant participé à un même groupe, qualifient leurs expériences de sectaires, de spirituelles ou de religieuses. Autrement dit, ce qui est en jeu ici, c'est la trahison d'une expérience vécue dont il est impossible de rendre parfaitement compte, qui implique une réduction nécessaire d'un récit d'une expérience de croyance qui ne peut faire autrement que de se traduire dans une culture donnée avec son système de représentation du monde.

Comme nous pouvons l'observer, notre relecture n'épuise pas les difficultés liées à une compréhension du sectaire. Elle permet tout au plus de commencer à mesurer la difficulté à prendre en compte le sectaire dans une logique qui ne réduit pas son émergence à sa dimension sociale ou politique, mais qui ne l'exclut pas non plus pour autant. Elle ne l'exclut pas, parce que dans un contexte culturel où le sectaire se discute sur la place publique par le biais des médias, la construction discursive où se construit et se déploie le sectaire prend parfois la forme d'un mythe. En rendant omniprésente la question de la dangerosité, le mythe sectaire montre qu'il n'y a pas un langage neutre qui permettrait d'énoncer adéquatement le sectaire. De fait, parler du sectaire inscrit celui qui en parle dans son sillon, il devient une métaphore de celui qui parle. Dès lors, parler du sectaire conduit à inscrire le sujet dans une histoire symbolique qui signe la singularité de celui qui parle, et qui prend le risque de révéler la valeur contingente de sa compréhension, dont le sens ne peut pas valoir pour tous les groupes dits sectaires.

Notre perspective est aussi limitée. Elle propose d'aborder le sectaire en portant une attention plus particulière au rapport au croire des personnes en cause dans le sectaire à partir d'une approche discursive du dire des personnes. Suivant cette considération, le croire apparaît donc comme le point référentiel où s'articule la logique de celui qui parle de son parcours. Mais s'agit-il pour autant de produire du sens, de donner du sens au sectaire en mettant au jour la manière dont il oriente le rapport au croire ? Notre hypothèse est que le croire, par sa structure même, peut orienter une lecture qui ne se situe pas exclusivement sur le versant référentiel, mais qui peut aussi mener à une prise en compte de la dimension signifiante d'une expérience du croire racontée par un sujet. Cette hypothèse implique donc de porter une attention spécifique à la dimension du croire, et de mieux définir comment le

mouvement du croire, en tant que construction discursive supportée par une énonciation, peut permettre d'appréhender un point indicible d'où un sujet peut émerger dans une parole qui laisse à désirer.

De plus, afin de mieux situer le statut particulier du croire, nous analyserons de près les rapports entre croire et croyance, pour dégager les enjeux épistémologiques et éthiques liés à leur prise en compte du point de vue du savoir. Cette étape est importante, dans la mesure où ces rapports rendent compte des limites d'une approche qui veut tenir compte de l'acte de croire à partir des objets du croire que seraient les croyances. Si une telle logique se soutient dans une perspective où l'acte d'un sujet et son objet seraient parfaitement liés l'un à l'autre, dans une perspective comme la nôtre, elle ne tient plus. En effet, notre choix repose d'emblée sur le rapport à la parole. Parce que le sujet doit nécessairement passer par le rapport à la parole, il ne saurait y avoir d'adéquation possible entre un sujet et son objet, pas plus qu'il n'y en a entre une pratique et la théorie, entre l'acte et le discours sur cet acte, ou entre le croire et la croyance. À partir de cette considération, comment articuler les liens entre croire et croyance du point de vue du savoir ?

C'est autour de cette question que nous avons structuré ce chapitre, qui se veut un pont entre une relecture scientifique et culturelle du sectaire et la question particulière de l'acte d'écoute d'une expérience de croyance vécue dans un cadre sectaire. Cette transition se déroulera en trois mouvements. La première section concerne la tension des rapports entre croire et savoir en modernité. Il s'agira ici de préciser la manière dont les rapports entre croire et savoir orientent une compréhension des croyances comprise comme objet du croire, en s'arrêtant aux définitions du croire issues du dictionnaire, de l'étymologie de Benveniste et de celle développée par Marc-François Lacan. La deuxième section s'attachera à situer le croire dans sa dimension d'acte sous un angle différent, celui de l'inconscient, afin de dégager la place du croire dans l'intime de l'humain. La troisième section, s'appuyant sur les conclusions dégagées dans les deux sections précédentes, relancera la question de l'articulation des rapports entre croire, savoir et croyance dans une perspective qui implique le rapport à l'énonciation, en se basant sur les travaux de Michel de Certeau cette fois. En poursuivant la lecture de Certeau en lien avec l'objectif de notre

thèse, qui est de situer les enjeux liés à une pratique d'écoute du croire et qui prend en compte le sujet parlant, nous en arrivons à commencer à situer un postulat méthodologique fondamental pour le développement d'une approche discursive, soit l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole. Parce qu'il s'agira de situer la notion de sujet à croire sur parole, en tenant compte de la tension des rapports entre croire et savoir, nous distinguerons la notion de sujet à croire sur parole de celle de sujet supposé croire. Ce temps de réflexion nous permettra de dégager quelques repères nécessaires à l'élaboration de la seconde partie de notre thèse, soit celle de l'écoute d'un sujet à croire sur parole.

#### **4.1- L'inscription du croire en modernité comme révélation d'une difficulté à prendre en compte la dimension du sujet.**

Dans un essai de 1739, Hume soulignait, dans une note de bas de page, qu'il suffit de réfléchir un peu à la question du croire pour en arriver au constat que :

This operation of the mind, which forms the belief of any matter of fact, seems hitherto to have been one of the greatest mysteries of philosophy; tho' no one has so much as suspected, that there was any difficulty in the case; and that even when I think I understand the subject perfectly, I am at a loss for terms to express my meaning.<sup>411</sup>

Plus de deux cents ans plus tard, force est de constater que la dimension du croire est toujours aussi difficilement saisissable. Une telle difficulté n'est pas étrangère au fait que la compréhension du croire est traversée par des enjeux historiques fondamentaux. En effet, comme le souligne Pierre Gisel, en modernité, le croire est l'héritier d'un dispositif particulier :

[...] nous héritons des problématisations dont il a été l'objet. [...] Tout particulièrement, ce qui se noue ou ne se noue plus avec le croire en terme de sujet au cœur du social d'une part (non sans interrogation à conduire touchant une pente homogénéisante interne aux sociétés contemporaines), de ce qu'il en est de l'institution et de l'adhésion qu'il réclame ou secrète d'autre part (non sans une

---

<sup>411</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Londres, Penguin Books, 1985, (1739), p. 82.

interrogation à ouvrir à propos d'une neutralisation propre aux sociétés d'aujourd'hui, fonctionnelle et se développant à l'ombre d'un échec des formes qu'une certaine modernité avait pu vouloir substituer au religieux en terme d'Église).<sup>412</sup>

En raison de l'histoire du croire et des enjeux épistémologiques qui y sont liés, l'articulation des rapports entre croire et savoir constitue un défi de taille pour une culture moderne qui se fonde sur une coupure épistémologique entre science et religion. En effet, qu'en est-il du croire dans une culture qui ne se dit plus religieuse ? Le croire se serait-il laïcisé en même temps que la culture ? Serait-il plutôt resté confiné aux groupes religieux ? Mais la problématique du croire a un autre versant. En effet, selon Pierre Gisel, une des façons d'aborder le croire consiste à distinguer le croire en tant qu'acte de sujet, de la croyance comme objet du croire. Selon lui, cette distinction est devenue nécessaire, parce que l'épistémologie moderne impose de faire une distinction entre l'acte de croire et son objet, la croyance. Mais comme il le souligne très bien, cette distinction ne va pas de soi, du fait même que le croire et les croyances sont intrinsèquement liés au point d'être difficilement discernables l'un de l'autre. Comme il l'écrit :

Les plans du croire et de la croyance sont à distinguer. Mais ils sont liés également. C'est que d'un côté, il n'y a pas de croire – d'acte assumable en subjectivité, réflexive et objet de problématisations propres – en dehors des croyances communes, partagées et institutionnalisées, au moins implicitement. Le croire n'est pas un acte pur, d'expérience spirituelle ou mystique quasi déconditionnée. [...] Tout croire est débordé par les croyances effectives et ce qui s'y joue ; et les croyances sont inquiétées par une dramatique qui, inscrite sur leur corps social, les traverse et en dit un statut irrémédiablement contingent, du coup limité, même si le fait en est irréductible et requis pour l'émergence même du croire.<sup>413</sup>

Comme on peut le constater, en modernité, l'acte de croire apparaît comme une donnée expérientielle difficilement saisissable en dehors de l'objectivation des phénomènes

---

<sup>412</sup> Pierre Gisel, « Ouverture et présentation », dans : Pierre Gisel & Serge Margel (dir.), *Les constellations du croire. Dispositif hérité, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor Fides, 2009, p. 9.

<sup>413</sup> Pierre Gisel, « Diverses facettes de la thématique du croire. Données et problématiques d'ensemble », dans : Pierre Gisel & Serge Margel (dir.), *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destins contemporains*, pp. 25-67.



de croyances, parmi lesquelles les croyances sectaires, religieuses et spirituelles se situent. Pourtant, les croyances ne rendent pas directement compte du rapport au croire des personnes, précisément en raison du fait que le processus de mise au savoir entraîne nécessairement une objectivation des croyances. Sur ce sujet, le sociologue Jean-Paul Willaime soutient l'hypothèse que la difficulté à prendre en compte le croire des personnes relève du fait que le croire est une affirmation langagière qui rend difficile, voire impossible, la saisie de la logique de l'acteur qui parle de son croire. De ce point de vue, la principale difficulté tient à ce que l'objectivation sociologique des phénomènes de croyances confronte le chercheur à la langue même, en tant qu'elle fait corps avec une certaine construction sociale de la réalité :

On saisit ici une certaine pratique sociale du croire qui est loin de la croyance comme représentation, comme contenu de conscience auquel adhérerait le sujet ; une construction du croire qui nous renvoie aux constructions pragmatiques à travers lesquelles les énoncés font sens dans des situations diverses d'énonciations.<sup>414</sup>

Cette donnée est importante à considérer. Elle montre précisément toute la difficulté que représente la dimension du croire du point de vue du savoir, sans toutefois la réduire à un contenu de croyance. Cette problématique concerne directement la place du sujet parlant qui se trouve exclu *ipso facto* d'une compréhension scientifique de l'acte de croire. Cette exclusion ne se justifie-t-elle pas précisément en raison des processus méthodologiques qui sont construits pour élever la croyance au rang de savoir ? Un peu comme si cette difficulté que le croire apporte comme dimension d'acte nécessairement singulier orientait le développement d'approches scientifiques où les croyances deviennent des objets de recherche permettant d'extirper un savoir sur la société, sur la culture ou sur les individus et leurs processus psychiques à partir des énoncés de croyances. L'enjeu ici est de savoir comment prendre en compte la singularité d'un acte en le conciliant avec la nécessité de repères généraux.

---

<sup>414</sup> Jean-Paul Willaime, « Le croire, l'acteur et le chercheur. Introduction au dossier croire en modernité », *Archive de science sociale des religions*, 81 (1993), pp. 7-16.

#### 4.1.2- Le croire en tension : rapport entre croire et savoir

La difficulté inhérente à la prise en compte du croire du point de vue du savoir n'est pas étrangère au fait qu'en modernité la question du croire se déploie dans un discours où la croyance est d'emblée posée dans un rapport d'opposition à la connaissance<sup>415</sup>. Ce présupposé repose sur l'idée selon laquelle croire et savoir ne concerne pas le même rapport à la vérité<sup>416</sup>. Le savoir concernerait le rapport à une vérité objective, ce que révèle le registre de la connaissance qui appartient à une logique de la raison. Tandis que le croire impliquerait une vérité subjective, mise en scène dans des contenus de croyance imaginaire, illusoire, fantasmatique et religieuse, à partir desquels se modulerait une expérience émotive et vulnérable.

Plusieurs auteurs, dont Yvon Lafrance et Bernard Williams, signalent que cette compréhension moderne du croire est l'héritière de la philosophie grecque où la croyance (*doxa*) était distinguée de la connaissance et la foi (*pistis*) du savoir<sup>417</sup>. Selon ces auteurs, la perspective platonicienne présente la foi comme une certitude sensible des réalités qui apparaissent comme des entités pleines et entières<sup>418</sup>, tandis que la raison concerne le logos qui se situe sous le double versant de la raison et de l'art oratoire<sup>419</sup>. Platon aurait fondé rationnellement la croyance en instituant une distinction entre une connaissance rationnelle (*teoria*) construite selon une logique rationnelle issue de la déduction mathématique, et les croyances qui se transmettent dans le champ social ambiant : les idées, les rumeurs, les superstitions et les opinions. Avec cette distinction, la croyance a été relayée à une

---

<sup>415</sup> Pierre Gisel, « Ouverture et présentation », dans: Pierre Gisel & Serge Margel (dir.), *Les constellations du croire. Dispositif hérité, problématisations, destin contemporain*, p. 9.

<sup>416</sup> Jean-Bernard Paturet, *Incroiables religions. Une lecture psychanalytique du phénomène religieux*, Paris, Cerf, 2008, p. 7.

<sup>417</sup> Bernard Williams, *Platon. L'invention de la philosophie*, Paris, Seuil, 2000, p. 4.

<sup>418</sup> Yvon Lafrance, *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI, 509 d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin, 1994, p. 402.

<sup>419</sup> Dans la philosophie platonicienne, le « logos » signifie le discours et la raison du monde contenant en soi les idées éternelles, archétypes de toutes choses. Il est aussi un concept oratoire qui relève de l'art oratoire, de la raison, de l'argumentation et de la démonstration. Voir : André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presse Universitaire de France, Quadrige, Paris, 2002, p. 879.

catégorie du savoir, sous la forme d'une catégorie dégénérée et affaiblie, comparée à la rigueur rationnelle.

Selon les auteurs consultés, la modernité serait essentiellement héritière de cette compréhension de la croyance et de ses rapports à la connaissance. Prendre acte de l'évolution de la compréhension de la croyance permet de commencer à mesurer la tension entre croire et savoir. En effet, dans son rapport au savoir, le croire peut être compris comme un mouvement qui détermine la possibilité même de savoir, en imposant un élan vers la connaissance. Mais le croire peut tout aussi bien freiner le savoir. Sur ce versant, « le manège du croire » paralyserait l'expérience « symbolico charnelle » que le sujet tisse par sa parole et par son acte parce que le croire refuserait de sortir de l'évidence de la représentation qui surgit comme configuration symbolique du manque<sup>420</sup>. Suivant ce double aspect sur lequel peut se vivre et s'appréhender le croire dans ses rapports au savoir, il y a lieu de distinguer le croire et le savoir, en émettant l'hypothèse que le croire est un mouvement qui précède le savoir. Mais la question demeure : comment appréhender les rapports entre croire et savoir en maintenant la tension entre les deux ?

À cet égard, les travaux de Lambertus Marie de Rijx montrent qu'il existe deux façons principales de nier les rapports entre croire et savoir<sup>421</sup>. La première orientation dite de réduction consiste à cesser d'opposer croire et savoir en situant le croire comme une dimension du savoir ou la connaissance comme une croyance. Ici, le croire et le savoir ne sont pas distingués, ils relèvent l'un de l'autre. La seconde orientation, dite de non-réduction, oppose croire et savoir comme étant deux dimensions inconciliables. Par exemple, l'argument selon lequel la connaissance serait rationnelle, mais non le croire constitue une voie de non-réduction. Selon Lambertus Marie de Rijx, ces deux orientations

---

<sup>420</sup> Jean-Toussaint Desanti, *Un destin philosophique ou le piège des croyances*, Paris, Gallimard, 2008, p. 98.

<sup>421</sup> Lambertus Marie de Rijx, *La philosophie au Moyen-âge*, Belgique, J. Brill, 1985, pp. 105-108.

sont problématiques, car elles conduisent toutes deux à nier les véritables rapports entre croire et savoir<sup>422</sup>.

S'il est si facile de nier la tension entre croire et savoir, ce serait parce que, depuis l'âge médiéval, ces deux mouvements recouvrent deux démarches différentes, mais intimement liées l'une à l'autre. En effet, comme le montre l'auteur, pour les philosophes de l'Antiquité, dont Platon et Aristote, le croire renvoyait à l'adhésion à une conception de l'existence qui implique une représentation de ce qui est cru. Cette représentation permettait aux chrétiens de rejeter les représentations de Dieu fausse ou inadéquate, et de répondre par un « rien » à la question « qui est Dieu ? ». S'il était possible de soutenir une représentation dans un rapport au croire, c'est, selon Lambertus Marie de Rijx, parce qu'à l'époque, on ne croyait pas en Dieu ou à Dieu : on avait un savoir à propos de Dieu. Le savoir était juxtaposé au croire et permettait à l'individu d'être à ce point persuadé de l'état d'une chose qu'il devenait possible de fonder rationnellement une connaissance comme inéluctable<sup>423</sup>.

À partir de constat, Lambertus Marie de Rijx postule que les liens entre le croire et le savoir se situent dans l'aspect conceptuel et cognitif de l'acte de croire<sup>424</sup>. Pour lui, l'acte de croire est soutenu par une représentation extérieure aux personnes, et cette représentation fondamentale soutiendrait à la fois la croyance et la connaissance produite par le savoir rationnel. Transposée à la modernité, cette modalité des rapports entre croire et savoir implique d'accepter que l'acte de croire met en scène une représentation ontologique de l'être qui soutient la connaissance produite par le savoir scientifique. Autrement dit, la connaissance moderne, y compris l'argumentation logique axiomatique, ne serait pas fondamentalement différente de la connaissance issue d'une représentation de Dieu, parce

---

<sup>422</sup> Voir : Lambertus Marie de Rijx, *La philosophie au Moyen-âge*, p. 109.

<sup>423</sup> Voir : Lambertus Marie de Rijx, *La philosophie au Moyen-âge*, pp. 108-110.

<sup>424</sup> Voir : Lambertus Marie de Rijx, *La philosophie au Moyen-âge*, p. 111.

que le discours scientifique a nécessairement besoin d'un point de référence extérieur, d'une représentation, pour soutenir son articulation<sup>425</sup>.

Ainsi, selon l'auteur, c'est précisément en raison de l'intériorisation de cette représentation externe dans la notion d'être que la modernité peut situer conceptuellement le croire et le savoir comme étant deux mouvements différents, simplement juxtaposés. Cette négation du croire comme mouvement précédant le savoir a des conséquences cognitives importantes, car selon Lambertus Marie de Rijx, c'est ce procédé de négation qui permet au savoir rationnel et scientifique de s'imposer comme vérité. Mais, dans ce contexte, la vérité rationnelle ne se constitue que par la négation du croire comme espace cognitif. Conséquemment, le risque d'un procédé de mise au savoir fondé sur une négation serait de sombrer dans un processus de rationalisation de l'être qui ne permet plus de prendre en charge l'espace conceptuel et cognitif de l'acte de croire posé par une personne. En refusant de reconnaître le mouvement du croire qui précède le savoir, la raison moderne risque de perdre le mouvement de la pensée de liaison/dé-liaison, consistant à faire passer du croire-savoir au savoir-croire. Or, c'est ce mouvement qui permet à l'humain de s'aventurer dans de nouvelles quêtes et d'ouvrir de nouveaux horizons.

Cette préoccupation rejoint le fil de notre questionnement. En, effet, il s'agit ici de considérer qu'une des manières de maintenir l'écart entre le croire et le savoir consiste précisément à prendre en considération la représentation ontologique du sens qui permet une mise au savoir. Autrement dit, de postuler que, préalablement à toute science positive et à toute physique, s'affirme une conception plus ou moins consciente de l'être, une sorte d'ontologie spontanée qui sert de cadre général pour la compréhension des faits. La mise au jour de cette limite du savoir est une mise en garde méthodologique importante pour notre thèse qui devra être attentive à développer une approche permettant de maintenir la tension entre croire et savoir afin de ne pas enfermer le discours de l'autre dans une orientation qui

---

<sup>425</sup> Voir : Lambertus Marie de Rijx, *La philosophie au Moyen-âge*, p. 110.

aurait pour objectif de définir le sens de l'être par l'analyse de son dire au regard d'une anthropologie de l'humain.

Jean-Toussaint Desanti s'intéresse lui aussi à la tension entre croire et savoir, en interrogeant la dimension conceptuelle et cognitive du croire, mais dans une perspective différente de celle de Lambertus Marie de Rijx. Du point de vue de ce philosophe, maintenir la tension entre croire et savoir ne va pas de soi, parce que le point de contact entre croire et savoir se situe dans l'aspect conceptuel et discursif de l'acte de croire<sup>426</sup>. Selon Desanti, le croire et le savoir sont des phénomènes récurrents, vides et indéterminés<sup>427</sup>. C'est-à-dire que l'humain ne peut pas ne pas croire, pas plus qu'il ne peut pas ne pas chercher à savoir. Cette prémisse le conduit à postuler que croire et savoir seraient deux mouvements fondamentaux à la vie humaine, mais deux mouvements indéterminés, vides en eux-mêmes. Ainsi, pour saisir les variables indéterminées que sont le croire et le savoir, il serait nécessaire de passer par le langage qui met en exergue l'objet du croire et du savoir sur lequel se focalise l'attention.

L'hypothèse de Desanti le conduit à définir les liens entre croire et savoir, en tenant compte du rapport au langage qui est ici considéré sous un versant communicationnel. Dans cette perspective, la seule détermination possible du croire et du savoir se situe donc dans la communication, où les nuances qualitatives sont des *indices* permettant de reconnaître un signe qui, lui, peut être défini positivement, relativement à une pensée ou une représentation. Cette orientation conduit l'auteur à montrer qu'au niveau même du langage, du discours, la marge entre croire et savoir est mince. Il insiste sur la confusion courante des expressions « je crois » et « je sais », dont la seule distinction possible se situerait dans les intersections communicationnelles différentes :

---

<sup>426</sup> Jean-Toussaint Desanti, *Un destin philosophique ou le piège des croyances*, p. 35.

<sup>427</sup> Jean-Toussaint Desanti, *Un destin philosophique ou le piège des croyances*, p. 47.

Les deux formules, « je sais que » et je « crois que » ont une intersection communicationnelle différente [...]. [L]a seconde est indexée de doute, la première d'assurance. Mais eu égard à l'interlocuteur, « je crois que » l'entraîne à aller du doute à la certitude, alors que je « sais que » l'inviterait plutôt à passer de l'assurance au doute.<sup>428</sup>

Comme on peut le voir, du point de vue d'une théorie du langage comme moyen de communication, les modalités du croire et du savoir ne se réduisent pas aux énoncés qui suivent l'affirmation d'un « je crois » ou d'un « je sais ». Dans cette perspective, l'effet dissymétrique, entre une croyance ou un savoir, n'est saisissable, dans le fait de dire, que dans l'effet produit chez celui qui l'entend. Cette observation est intéressante, car elle permet aussi de réaliser que la dimension du croire pose d'emblée la question de la réception du dire de la personne. Par conséquent, cette limite est une donnée importante à considérer de près, car situer le croire sous une modalité interrelationnelle centre l'enjeu sur la problématique de l'écoute et de la réception d'une affirmation croyante.

Une fois cet écueil posé, on peut entrer au cœur de l'objet de notre thèse, soit la dimension de l'écoute du récit d'une expérience sectaire. Car, si le croire implique une quête appuyée et relancée par sa propre énonciation interne et par ses questionnements, la question se pose de l'effet produit par l'écoute d'une expérience de croyance chez celui qui parle de son parcours. En effet, la personne qui témoigne de ses croyances passées ne parle pas exclusivement d'un croire vécu sous le mode de la certitude, elle parle aussi de sa vision du monde, elle met en jeu son rapport au monde et à sa vérité sous une modalité du doute. En effet, dès lors que l'écoute s'organise à partir du présupposé selon lequel les croyances sectaires sont crues de manière certaine par celui qui en parle, les significations introduites orientent la compréhension de celui qui écoute, en laissant en plan ce qui était en jeu pour le sujet, – y compris à son insu. Et si ce qui est dit plonge l'interlocuteur dans le doute, cette dynamique n'est pas étrangère au fait que l'écoute du croire tend à prendre

---

<sup>428</sup> Jean-Toussaint Desanti, *Un destin philosophique ou le piège des croyances*, p. 38.

pour acquis que les croyances sont crues de manière sure et certaine par celui qui affirme un « je crois » – alors qu’il est loin d’être évident que ce soit le cas hors de tout doute raisonnable –.

Cet aspect de la problématique a aussi été repéré par des chercheurs issus du domaine de l’ethnographie, dont Rodney Needham, qui a étudié les Nuers<sup>429</sup> et Jean Pouillon<sup>430</sup>, qui s’est intéressé aux Margaï. En effet, chacun des auteurs a montré que le concept de croire est une notion occidentale, qui conduit les ethnologues à présupposer du croire chez les primitifs. Les conséquences de ces études ne sont pas anodines. Montrer que l’immédiateté du croire n’est pas donnée d’emblée dans un rapport d’objet, soulève la question de savoir comment la science peut appréhender les phénomènes de croyance tout en restituant une logique du croire qui prend en compte la dimension du sujet<sup>431</sup>. Ce qui fait retour ici, comme dans les perspectives de Lambertus Marie de Rijx et de Jean Toussaint Desantin, n’est-ce pas précisément la problématique de l’articulation des rapports entre croire et croyance et leur rapport au savoir ? Autrement dit, comment aborder le rapport au croire d’une personne sans réduire d’emblée la croyance à un objet analysable au regard d’un sens ontologique ?

#### **4.1.3- Recherche de définitions du croire**

Une fois situés quelques enjeux historiques et épistémologiques qui traversent le champ du croire en modernité, il importe de mieux déterminer ce qu’il en est du croire et de son objet pour distinguer cet acte des croyances et des savoirs. Pour ce faire, nous proposons, comme point de départ, de s’arrêter à la structure même du verbe croire, telle qu’elle se construit dans la langue française. Cette dimension, qui n’a pas été considérée par

---

<sup>429</sup> Voir : Rodney Needham, *Belief, Language and Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

<sup>430</sup> Jean Pouillon, « Remarque sur le verbe croire », dans : Michel Izard & Pierre Smith (dir.), *La fonction symbolique. Essai d’anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 43-51.

<sup>431</sup> Cette problématique de recherche a été soulevée par Jean-Paul Willaime, « Le croire, l’acteur et le chercheur. Introduction croire en modernité », *Archive de Sciences sociales des religions*, 1983, p. 7.



les auteurs intéressés à une perspective historique, pourrait-elle permettre d'orienter une compréhension du croire qui ne réduit pas le croire à un acte dont la croyance serait l'objet ?

La définition du verbe croire dans le dictionnaire Larousse met l'accent sur le fait que le croire est un verbe pouvant être employé de façon transitive ou intransitive. Avant même d'être une constellation empirique saisissable phénoménologiquement, croire est donc un verbe qui implique directement la posture du sujet. En effet, sous sa forme transitive, le verbe croire module le rapport d'un sujet à un point extérieur à lui, de manière directe ou indirecte.

- verbe croire sous une forme transitive directe : 1. Tenir quelque chose pour vrai, admettre comme réel, certain. *Croire une histoire. Je crois ce que vous me dites.* 2. Tenir quelqu'un pour sincère. *On a cru les témoins.* 3. En croire quelqu'un, quelque chose, se rapporter à quelqu'un, à quelque chose, s'y fier. *À l'en croire, il sait tout faire. Ne pas en croire ses yeux, ses oreilles.* 4. Croire que : tenir quelque chose pour possible, probable ; penser. *Je crois qu'il viendra. Je crois que non.* 5. Imaginer, supposer quelque chose ; considérer quelqu'un comme. *Je n'aurais jamais cru cela de sa part. Je le croyais plus intelligent.*
- verbe croire sous une forme transitive indirecte : 1. (*à*). Tenir pour certaine l'existence de quelqu'un, de quelque chose ; avoir foi en sa véracité, son efficacité ; s'y fier. *Croire à la sincérité de quelqu'un. Elle croit à son projet.* – *Fam.* Croire au père Noël : être naïf. 2. (*en*). Avoir confiance en quelqu'un ; reconnaître son existence. *Croire en ses amis. Croire en Dieu.*

Ainsi, à suivre les sens du dictionnaire, le croire sous sa forme transitive est un verbe organisé autour d'une double signification, située sur un triple versant. Le croire implique un contenu croyable lié aux idées et aux croyances religieuses, et chacun de ces contenus s'articulent dans un rapport qui concerne à la fois la certitude, le doute et le lien social. Jacques Pouillon a montré que chacun des niveaux de croyance se décline en degré et en

forme en fonction du détail propositionnel de l'article énonciatif de l'acte de croire. Ainsi, *croire à*, *croire en*, *croire que*<sup>432</sup> ne sont pas équivalents. Chacune des formulations introduit le sujet dans un discours croyant marqué par une sorte de mosaïque flottante des rapports au croire suscités par l'énonciation, et non pas exclusivement par le rapport d'objet :

La sémantique des attitudes propositionnelles découpe une signification lexicale du verbe français « croire » à l'intérieur d'un champ sémantique plus vaste, qui exprime la conjecture et l'hypothèse, la simple apparition d'une idée ou l'adhésion intellectuelle, le plausible et le vraisemblable, le doute comme la confiance donnée.<sup>433</sup>

L'étude de Jean Pouillon le conduit à conclure que la polysémie du croire est irréductible, parce que son utilisation ne renvoie à aucun sens privilégié, mais plutôt à l'utilisation de sens paradoxaux et contradictoires<sup>434</sup>. Pour notre part, soulignons que son analyse permet de soulever l'hypothèse que les modalités de rapport au croire dépendent du rôle du sujet parlant qui dit quelque chose de son rapport au croire, dans une affirmation qui ouvre un horizon croyable, possible ou non. Croire implique donc un acte insaisissable en tant que tel. En affirmant un croire plus ou moins intensément, l'acte est déjà médiatisé par la parole qui ne peut pas rendre compte exactement de l'acte en tant que tel.

Ainsi, ce qui détermine le rapport d'intensité est à lire dans l'énonciation même du rapport d'objet, par la préposition qui introduit le complément d'objet direct ou indirect suivant le croire<sup>435</sup>. Dès lors qu'un complément est introduit, l'intérêt est vite reporté sur ce

---

<sup>432</sup> *Croire à*, c'est affirmer une existence. *Croire en* implique une triple charge de confiance de crédit et d'engagement. *Croire en* repose sur des énonciations de ce en quoi ou du qui auquel on croit et duquel on suscite le lieu du croire. *Croire que*, c'est représenter quelque chose d'une certaine façon et argumenter cette représentation. Cette formulation marque le doute et l'incertitude. Jean Pouillon, « Remarque sur le verbe croire », dans : Michel Izard & Pierre Smith (dir.), *La fonction symbolique. Essai d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 44-45.

<sup>433</sup> Jean Pouillon, « Remarque sur le verbe croire », p. 53.

<sup>434</sup> Jean Pouillon, « Remarque sur le verbe croire », p. 53.

<sup>435</sup> À cet égard, il importe d'au moins souligner brièvement que, d'un point de vue théologique, les travaux de St-Augustin, à partir du chapitre 6 de Jean, ont permis de distinguer trois modalités du croire : *le credere Deo*, qui relève de la constatation que Dieu existe ; *le credere Deum*, l'acceptation de l'autorité divine comme

fameux quelque chose à croire, une représentation ou un objet qui peut facilement faire l'objet de savoir. Mais, comme le soulignait très justement Michel de Certeau, il importe de distinguer le croire comme acte de langage et la croyance affirmée comme proposition croyable, en tenant compte du rapport à l'énonciation qui, lui, implique un acte de sujet<sup>436</sup>. Cette distinction est d'autant plus importante que l'acte de langage qui sous-tend l'affirmation du croyable n'est pas exclusivement rationnel ou technique. L'affirmation croyante se soutient de l'énonciation d'un sujet qui dit quelque chose de son rapport au monde, aux schèmes d'argumentation, de connaissance, et à l'identité des personnes concernées par cette affirmation<sup>437</sup>. Or, en ce point de jonction entre l'acte et de croire et la croyance, ne s'ouvre-t-il pas un espace interprétatif où le croire peut faire l'objet de savoir ?

#### 4.1.4- Première définition étymologique du verbe croire

L'étymologie du verbe croire fait dériver ce terme du latin *credere*, qui a une double signification : croire et faire confiance. Comme l'énonce Algirdas Julien Greimas,

Le latin « *credere* » couvrait en même temps les champs de signification, aujourd'hui séparés, de croyance et de confiance ; la confiance entre les hommes, établie et maintenue, fondait la confiance dans leur dire sur les choses et, finalement, dans les choses elles-mêmes.<sup>438</sup>

Alors que le croire en modernité est d'emblée mis en rapport avec le religieux et la foi, il est pour le moins significatif qu'Émile Benveniste développe sa lecture étymologique du croire dans la partie de son ouvrage consacré à l'économie, et plus particulièrement dans

---

source de vérité ; *le credere in Deum*, un mouvement de charité qui incorpore le croyant au Christ et l'unit à lui. La préposition *in* signifie que la vérité première se présente comme fin pour la volonté. Il y a un mouvement du croyant vers le Christ. Il ne s'agit pas de trois formes de croire différents, mais d'un seul et même acte modulé par trois temps du croire différents. Pour l'histoire de la formule traditionnelle, voir : Pierre Thomas Camelot, « *Credere Deo, credere Deum, Credere in Deum*. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle », *Revue de science philosophique et théologique*, 1 (1941-1942), pp. 261-274.

<sup>436</sup> Nous reviendrons sur la perspective de Michel de Certeau à la fin du présent chapitre. Pour l'instant, mentionnons que cette thèse a été développée dans l'ouvrage suivant : Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.

<sup>437</sup> Jean-Toussaint Desanti, *Un destin philosophique ou le piège des croyances*, p. 32.

<sup>438</sup> Algirdas Julien Greimas, *Du sens II. Essai sémiotique*, Paris, Seuil, 1983, p. 47.

la section relative aux obligations économiques. Dans cette perspective, le croire concerne le registre de l'échange, donc le système du don. D'un point de vue économique, le croire signifie : « confier une chose avec certitude de la récupérer »<sup>439</sup>. Le croire implique donc une valeur d'échange. C'est un prêté pour un rendu, un crédit accordé en vue d'un retour, bref l'acte de confier une chose avec la certitude de la récupérer<sup>440</sup>. C'est cette même structure qui est reprise d'un point de vue religieux, puisque le croire est alors défini comme : un « acte de confiance (en un dieu) impliquant restitution sous forme de faveur divine accordée au fidèle »<sup>441</sup>.

Considérer cette définition permet de montrer que le croire est une dimension qui concerne le registre de l'échange et qui fait intervenir un tiers comme lieu garantissant le principe de respect des lois de l'échange, et des engagements contractés dans cet échange. Ce qui est intéressant de souligner, c'est que ce qui est déposé chez les dieux par l'acte de croire, c'est le *Kred* qui a un statut particulier :

Le *Kred* serait une sorte de « gage », d'« enjeu » ; quelque chose de matériel, mais qui engage aussi le sentiment personnel, une notion investie d'une force magique appartenant à tout homme et qu'on place en un être supérieur. Il n'y a pas d'espoir de mieux définir ce terme, mais nous pouvons au moins restituer le contexte où est née cette relation qui s'établit d'abord entre les hommes et les dieux, pour se réaliser ensuite entre les hommes.<sup>442</sup>

---

<sup>439</sup> Émile Benveniste, *Dictionnaire des institutions Indo-Européenne*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969, p. 171.

<sup>440</sup> Cette définition du croire, liée à la valeur d'un échange dans le secteur de l'économie n'est pas sans faire écho à la crise économique qui traverse nos économies mondiales. À cet égard d'ailleurs, l'économiste Didier Marteau propose une analyse de la crise économique actuelle en termes de crise de croyance. Pour lui, la confiance est devenue la nouvelle matière de l'économie, ce qui le conduit à proposer une régulation de la crise qui ne passe pas uniquement par la baisse du taux d'intérêt, mais aussi par une parole pédagogique et crédible qui pourrait redonner confiance aux investisseurs. Didier Marteau. « Le rôle des croyances collectives dans la crise financière », dans : *Le monde*, 21 mars 2008, [http://www.lemonde.fr/economie/article/2008/03/21/le-role-des-croyances-collectives-dans-la-crise-financiere\\_1024458\\_3234.html](http://www.lemonde.fr/economie/article/2008/03/21/le-role-des-croyances-collectives-dans-la-crise-financiere_1024458_3234.html) (5/04/2009).

<sup>441</sup> Émile Benveniste, *Dictionnaire des institutions Indo-Européenne*, p. 172.

<sup>442</sup> Émile Benveniste, *Dictionnaire des institutions Indo-Européenne*, p. 179.

Cette perspective débouche sur une question majeure : si l'acte de croire est d'abord l'échange d'un objet qui va de l'homme à Dieu, et ensuite de l'homme à l'homme, la nature de cet acte est à préciser. Or, Émile Benveniste mentionne que c'est précisément par cet acte, que le sujet confie quelque chose à une divinité, en vue d'un retour. « Par un transfert connu, toutes les fois qu'une divinité a une fonction, c'est de cette divinité que les hommes ont besoin pour accomplir cette même fonction sur terre »<sup>443</sup>. Sous ce premier versant, la lecture étymologique du croire conduit à insister sur la dimension de confiance nécessaire dans l'échange. En effet, celui-ci implique de courir un risque : en effet, quelle garantie peut permettre d'assurer un retour escompté ? Cette question rejoint le second versant de l'étymologie du terme croire, qui concerne le rapport de confiance. Mais avant même de passer à la confiance, une question se pose : quel est le statut du gage qui a été confié à la divinité et qui engage le sentiment personnel d'un sujet ? Autrement dit, quel est le prix du croire ? Quel effet de retour peut-on escompter de ce prêté pour un rendu ? Qu'est-ce que ça produit au sujet comme effet, si l'objet prêté est retourné ?

#### **4.1.5- Seconde perspective étymologique : quel est le prix d'une croyance ?**

La définition étymologique met l'accent sur le fait que le croire implique qu'un objet soit cédé à un autre en vue d'une restitution. Il y a lieu de mieux caractériser la nature de cet objet échangé dans le croire et d'en déterminer le prix. À cet égard, la seconde perspective étymologique développée par Marc-François Lacan<sup>444</sup> est intéressante. Selon cet auteur, *credere* réunit le mot *kred* ici compris comme cœur, et celui de donner *dare*. Dans cette perspective, le croire, signifierait donc « donner son cœur »<sup>445</sup>. Or, selon Marc-François Lacan, le terme cœur en latin, réfère au principe intérieur de la pensée, un

---

<sup>443</sup> Émile Benveniste, *Dictionnaire des institutions Indo-Européenne*, p. 174.

<sup>444</sup> Marc-François Lacan, « Structure anthropologique du croire », *Sémiotique en Bible*, 66 (1992), p. 287.

<sup>445</sup> Marc-François Lacan reprend en fait la lecture étymologique du terme croire que proposait Hans Khöler, qu'Émile Benveniste a refusé pour des raisons phonétiques et sémantiques. Sur ce sujet, voir : Jacques-Duchêne-Guillemin, « La contribution d'E. Benveniste aux études avestiques », dans : Guy Serbat, Jean Taillardat & Gilbert Lazard (dir.), *Émile Benveniste aujourd'hui. Actes du Colloque international du CNRS*, Louvain, édition Peeters, pp. 197-206.

mouvement qui serait en lien avec la capacité de lire à l'intérieur des êtres. Parce que le cœur de l'homme est impliqué dans l'acte de croire, Marc-François Lacan postule que « L'acte de croire suppose une rencontre avec quelqu'un dont je découvre qu'il est autre et à qui je m'ouvre précisément parce qu'il est autre »<sup>446</sup>. Cette structure du croire serait démontrée dans le processus de structuration de l'enfant. L'enfant qui ne parle pas poserait l'acte de croire dès qu'une parole lui est adressée, et ce croire ferait surgir en lui la confiance, ce qui le fera entrer à son tour dans la parole structurante où il s'expérimentera comme sujet parlant. Ainsi, avant même que la parole lui soit donnée, le croire serait nécessaire à l'être parlant pour entrer en relation avec d'autres humains et découvrir l'altérité radicale de l'Autre qui refuse qu'une relation se ferme sur elle-même.

Ici encore le statut de l'objet est problématique. Car si le *kred* est bien le cœur, cela conduit à considérer que l'objet du don offert à la divinité est le cœur de l'homme. Cette orientation, bien que différente de la perspective de Benveniste selon lequel le *kred* est un objet investi d'une force magique qui s'apparente à la confiance, n'est pas forcément contradictoire<sup>447</sup>. En effet, si le cœur est un organe corporel, le cœur est aussi l'expression symbolique de la vie affective par excellence. Comme l'écrivait Dolto en 1990, le cœur, sur le plan psycho-dynamique, occupe un espace particulier :

Il semble que c'est au cœur qu'est réservée la projection du lieu focal où l'être humain situe symboliquement ses sentiments d'identification, de confiance, de sécurité passive ou active et d'échanges affectifs avec son semblable humain. Le mot cœur paraît remplacer le mot ventre ou tube digestif pour tout ce qu'il y a d'affectif et de subtil dans les émois d'incorporation magique, de plénitude et de vide magique qui

---

<sup>446</sup> Marc-François Lacan, « Structure anthropologique du croire », p. 289.

<sup>447</sup> Certains auteurs rapprochent d'emblée le *kred* du mot confiance, foi. Mais le mot foi vient du latin *fides*, qui a donné entre autres les mots fidèle, confiance. Le mot est lui-même issu d'une origine indo-européenne *bheidh*, avoir confiance. Cette racine a fourni deux couples associés, d'une part le verbe *peithomai* (être persuadé, avoir confiance, obéir) et le substantif abstrait *peithô* (persuasion), et d'autre part le verbe *pisteuô* (avoir foi) et le nom d'action *pistis* (confiance, foi). Voir : Émile Benveniste, *Dictionnaire des institutions Indo-Européenne*, pp. 115-121.

apportent le rassasiement ou l'affaiblissement de puissance émotionnelle émanant des échanges avec nos semblables.<sup>448</sup>

Ainsi, comme on peut le constater, le cœur, un organe vital par excellence, est aussi lié à la dimension affective et rationnelle, il participe de la vie, de la raison et de la magie. Si le cœur est bien l'objet en partage dans l'acte de croire, le cœur en tant qu'organe n'est évidemment pas ce qui est donné à la divinité, du moins en modernité<sup>449</sup>. Or, qu'est-ce que donner son cœur sinon donner sa force vitale ? Dans la suite de notre parcours, il faudra se demander comment cet objet particulier, le *kred*, associé à la confiance et au cœur, joue dans le rapport à l'écoute d'une expérience de croyance.

Poser la question de l'objet ou du bien en jeu dans le croire est important pour notre thèse, car des chercheurs comme Tobie Nathan et Jean-Luc Swertvaegher en arrivent à postuler que le modèle ethno-psychiatrique de la sorcellerie est nécessaire pour comprendre le jeu d'échange qui se met en place entre des adeptes et un gourou ou entre des adeptes et un groupe. Et c'est précisément parce que le bien qui fait objet de convoitise, au-delà des bénéfices sexuels et du prestige financier, c'est l'âme des adeptes.

[...] Ce qui les anime, ce qui en fait des êtres autonomes, mus par leur propre volonté – c'est de la capture de cette âme que des organismes aux intentions malveillantes attendent des bénéfiques. Il faut en convenir, le modèle de fonctionnement sectaire est avant tout celui d'un rapt d'âme, déliant les adeptes de leurs engagements sociaux, de leurs attachements civiques, de leurs fidélités et, de ce fait les assujettissant au groupe et au gourou.<sup>450</sup>

Ainsi, que ce soit l'âme, le cœur, ou la force magique, il semble que la pierre angulaire du croire se situe dans un rapport d'objet trouble. L'objet dont il est question dans

---

<sup>448</sup> Françoise Dolto, « Le cœur expression symbolique de la vie affective », *Études carmélites*, 2 (1950), p. 34.

<sup>449</sup> En modernité, le cœur n'est pas donné de manière directe à la divinité. Par contre, dans la Mésoamérique ancienne, la cardiectomie était une technique rituelle de sacrifice humain pratiquée de manière régulière et parfois massive. Elle consistait à extraire le cœur du sacrifié de sa cage thoracique à l'aide d'un couteau en silex. Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005, 415 p.

<sup>450</sup> Tobie Nathan & Jean-Luc Swertvaegher, *Sortir d'une secte*, Paris, Seuil, 2003, pp. 57-58.

le croire se trouve aux frontières d'un corps mythique, imaginé dans un rapport originel perdu, et de l'idée du monde extérieur qui entre en correspondance avec cette perception. En tant que tel, le croire concerne une expérience de perte qui fait effet de manque insaisissable, ineffaçable et inépuisable. Un manque fondamental qui permettrait aux personnes de se construire comme sujet désirant.

Notre analyse nous conduit à observer que le mouvement du croire concerne une dynamique d'échange : il s'agit de confier quelque chose en vue d'une restitution. Le statut particulier du *kred*, l'objet d'échange, n'est pas sans interroger. Car si les adeptes de sectes entrent dans un jeu d'échange avec leurs gourous, Dieu ou les autres membres, cela implique de considérer que l'expérience sectaire concerne précisément cet objet dans l'acte de croire. Si cet objet, situé comme le cœur ou l'âme des personnes, est en jeu dans l'acte de croire, nous pouvons poser l'hypothèse qu'il intervient aussi dans un rapport d'écoute. En effet, lorsqu'une personne témoigne de son expérience dans un groupe sectaire, n'est-ce pas précisément cet objet situé à la lisière du corps et de l'hors-corps qui est mis en jeu dans la parole ? Après tout, comme le montre Marc-François Lacan, dès qu'une personne parle, elle suscite une dynamique d'échange, par le fait même qu'elle parle d'elle à une personne qui écoute. Or, comment aborder la question d'un objet qui, sans être tout à fait interne, ni tout à fait externe, est situé à la lisière du corps et de l'hors-corps ?

#### **4.2- La croyance comme lieu de désir : parcours d'une approche freudienne**

Aborder de manière plus particulière le statut de cet objet dans l'acte de croire, renvoie aux travaux issus du champ de la psychanalyse freudienne. En effet, chez Freud, le rapport d'objet ne se réduit pas au rapport d'un individu à un objet dans une visée adaptative et satisfaisante : le rapport d'objet se situe comme des retrouvailles. Il écrit :

Quand la toute première satisfaction sexuelle était encore liée à l'ingestion d'aliment, la pulsion sexuelle avait, dans le sein maternel, un objet sexuel à l'extérieur du corps propre. Elle ne le perdit que plus tard, peut-être précisément à l'époque où il devint possible à l'enfant de former la représentation globale de la personne à laquelle appartenait l'organe qui lui procurait la satisfaction. En règle générale, la pulsion sexuelle devient alors autoérotique, et ce n'est qu'une fois le temps de latence dépassé que le rapport originel se rétablit. Ce n'est pas sans de bonnes raisons que la



figure de l'enfant qui tète le sein de sa mère est devenue le modèle de tout rapport amoureux. La découverte de l'objet est à vrai dire une redécouverte.<sup>451</sup>

Parce qu'avec Freud, l'objet est toujours un objet perdu et retrouvé, on voit se dessiner la pertinence d'une perspective freudienne dans l'étude du croire. En ne situant pas le rapport d'objet comme un jeu de projection/introjection ou à un réglage de distance ayant une visée adaptative, la perspective freudienne permet de sortir du fameux rapport d'objet américain où la croyance est comprise comme l'objet du croire. Chez Freud, la trouvaille de l'objet prend la forme de re-trouvailles. La retrouvaille nécessaire met le sujet au travail, il cherche à regagner l'objet perdu en produisant une série d'objets de substitution. Les objets substitués consistent en un choix d'objet où se met en jeu la fonction d'identification.

Le choix de référer à Freud dans une thèse qui porte sur l'écoute des témoignages d'expériences dites sectaires peut apparaître étrange, essentiellement en raison d'une représentation assez répandue et approximative de la perception de Freud sur le religieux. Dans l'horizon des études religieuses, les textes de Freud n'ont pas bonne presse, entre autres parce que Freud, un athée convaincu de son temps<sup>452</sup>, n'a pas hésité à faire de la religion une névrose obsessionnelle universelle, et à faire le choix de la science contre l'illusion religieuse. Selon le psychanalyste Didier Anzieu, l'interprétation freudienne de la mythologie s'est heurtée à la constante opposition des savants spécialisés dans l'étude des mythes, dont Marie Delcourt, Jean-Pierre Vernant. C'est-à-dire que Freud aurait tenté d'établir une théorie de la culture à partir de la psychanalyse. D'avis que la psychanalyse freudienne ne permet pas de « saisir les codages du monde extérieur présents dans les

---

<sup>451</sup> Sigmund Freud, *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 164.

<sup>452</sup> Freud fait partie des nombreux Juifs non religieux, mais attachés à leur culture, cosmopolite et très bien intégré à la société viennoise même s'ils leur arrivent de souffrir de l'antisémitisme. Freud fit activement partie d'une association juive, les B'naï Brith, de 1897 à 1907 et resta en lien avec elle jusqu'en 1926.

mythes », ces chercheurs auraient, selon Anzieu, compris les mythes comme des codages du monde et de la culture sans tenir compte de la dimension fantasmagorique du mythe<sup>453</sup>.

Un autre chercheur, Pierre-Yves Brandt, a souligné le fait que Freud a associé l'idée de Dieu à celle du père à partir d'une logique méthodologique prenant en compte la vie psychique pour remonter vers le collectif. Ce qui, selon le chercheur, mène à une confusion entre les dimensions individuelle et collective, précipitant une interprétation imaginaire de l'expérience religieuse<sup>454</sup>. Pour sa part, Antoine Vergote mentionne que la réduction qu'opère la perspective Freudienne est problématique, puisqu'elle a pour effet de réduire la croyance à un mécanisme psychique qui ne respecte pas l'articulation propre des croyances du point de vue de leurs dynamiques religieuses<sup>455</sup>.

Pourtant, malgré ces limites, la perspective freudienne apparaît aujourd'hui encore comme un incontournable dans le champ de la « psychologie des religions » et dans le domaine de la psychanalyse. Pour cette raison, il importe de s'intéresser, au moins brièvement, au mythe freudien. D'autant que suivre de près la démarche freudienne met en évidence que si Freud s'est intéressé à la croyance, ce n'est pas tant pour développer une théorie de la croyance, mais bien parce que sa perspective psychanalytique l'amène à interroger la croyance.

En s'inspirant de la perspective de Darwin qui supposait qu'à l'origine l'humanité était composée d'une *horde primitive*, regroupée sous l'autorité d'un père tout-puissant qui seul possède l'accès aux femmes, Freud construit un mythe. Il suppose alors que les fils du père, jaloux de ne pas pouvoir posséder les femmes, se sont un jour rebellés et ont tué le

---

<sup>453</sup> Pour un résumé des débats entre certains psychanalystes (dont Anzieu) et le point de vue de chercheurs hellénistes, (dont Marie Delcourt et Jean-Pierre Vernant), voir : Dominique Giovannageli, *Métamorphoses d'Œdipe. Un conflit d'interprétations*, Paris, DeBoeck, 2002, p.21-53.

<sup>454</sup> Pierre Yves Brandt, « Quand la religion se mire dans la lorgnette du psychologue », dans : Pierre Gisel & Jean-Marc Tétaz (dir.), *Théories de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 266.

<sup>455</sup> Antoine Vergote, « Religion et psychologie », *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, Édition Pierre Mardaga, 1993, p. 21.

père pour le manger en un *repas totémique*. Une fois le festin consommé, le remords se serait emparé des fils rebelles, qui érigèrent, en l'honneur du père et par peur de ses représailles, un totem à son image. Afin que la situation ne se reproduise pas, et pour ne pas risquer le courroux du père incorporé, les fils établirent des règles correspondant aux deux tabous principaux : la proscription frappant les femmes appartenant au même totem (inceste) et l'interdiction de tuer le totem (meurtre et parricide). En partant de ce mythe, Freud postule que la culture est née sous les auspices du meurtre et de l'inceste, deux tabous universels qui proviendraient de l'assassinat originel, suivi de remords. Cet acte originel serait selon Didier Anzieu, fantasmé par tous les enfants, avant d'être refoulé et intégré sous une forme d'instance morale surmoïque<sup>456</sup>.

Comme le souligne Didier Anzieu, pour Freud, « les mythes parlent aux hommes non pas du monde extérieur, mais du monde intérieur ; non pas de la réalité, mais des fantasmes, ainsi que des désirs et des angoisses qui y sont liés »<sup>457</sup>. Les mêmes mythes constituent pour les mythologues « un instrument intellectuel pour comprendre le ciel, la terre, la cité, en mettant en ordre les rapports des êtres les uns avec les autres et en justifiant la place de chacun dans l'espace et dans le temps »<sup>458</sup>. Cela conduit Anzieu à postuler que le mythe est un objet culturel entre l'individu et le groupe qui rend communicable le fantasme clos de l'individu :

Il fait de ce fantasme figé un objet de circulation entre les hommes. Il permet à l'individu de saisir obscurément en quoi les autres sont ses semblables et de pressentir que les fantasmes partagés constituent la possibilité de toute vie collective et communautaire.<sup>459</sup>

L'intérêt de l'interprétation de Didier Anzieu du texte freudien n'est pas seulement dans sa tentative de réconcilier le point de vue savant et le point de vue psychanalytique. Sa

---

<sup>456</sup> Didier Anzieu, *Psychanalyser*, Paris, Dunod, 2000, p. 48.

<sup>457</sup> Didier Anzieu, *Psychanalyser*, p. 52.

<sup>458</sup> Didier Anzieu, *Psychanalyser*, p. 52

<sup>459</sup> Didier Anzieu, *Psychanalyser*, p. 84.

lecture a aussi le mérite d'avoir mis l'accent sur le fait que le mythe est une forme de langage groupal, un processus de symbolisation culturelle<sup>460</sup>. Cette perspective peut s'avérer intéressante, car elle permet de dialoguer avec les sciences humaines. Mais, de notre point de vue, cette orientation est problématique, puisque Anzieu, a posé l'interprétation du mythe, comme celle du rêve, comme l'expression d'un fantasme.

#### 4.2.1- L'inconscient freudien

Pour avancer sur cette question, il importe de dire que Freud a été associé par certains philosophes, dont Paul Ricoeur, aux courants des « maîtres du soupçon » en raison du doute que sa perspective induit dans la conception philosophique classique du sujet<sup>461</sup>. Cette découverte substitue à l'anthropologie rationaliste d'une conscience et d'un agir rationnellement réglés, une conception de la vie psychique où les véritables raisons d'un agir ou d'une parole se produisent à l'insu des personnes elles-mêmes. C'est pour cette raison que l'inconscient freudien propose une connaissance différente qui se situe dans l'après-coup. Certes, certains théoriciens dont Leibniz, Schelling, Schopenhauer et Nietzsche avaient démontré l'insuffisance de la représentation cartésienne du psychisme humain. Mais l'apport principal de Freud fut de renverser complètement cette conception cartésienne de l'individu en développant l'inconscient comme une instance psychique autonome. En considérant la dynamique inconsciente, Freud analysera, interprétera et comprendra les phénomènes de croyances<sup>462</sup>.

En effet, Freud élabore le concept d'inconscient en le développant comme une instance psychique distincte de la conscience, ayant ses propres structures et ses propres lois de fonctionnement et d'action<sup>463</sup>. La découverte de l'inconscient par Freud provient de

---

<sup>460</sup> Didier Anzieu, *Psychanalyser*, p. 82.

<sup>461</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 363.

<sup>462</sup> Freud a consacré plusieurs ouvrages à la vie religieuse. Soulignons entre autres : *Totem et tabou*, *Moïse et le monothéisme* et *L'avenir d'une illusion*.

<sup>463</sup> Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1962 [1917], pp. 276-277.

trois sources principales : le traitement des hystériques, son auto-analyse et l'interprétation des rêves. La théorisation ouverte et sans cesse remaniée de l'inconscient chez Freud et chez ses successeurs est directement liée à l'expérience de la pratique psychanalytique, de ses difficultés et de ses succès. Sans reprendre tous les remaniements, il importe de considérer attentivement la topique de l'inconscient, où Freud en vient à tracer les premières représentations spatiales du psychisme humain. La structure de l'appareil psychique est en effet une donnée majeure pour situer l'originalité de la perspective freudienne. Avant Freud, on estimait que la majeure partie de la vie mentale était consciente et que la raison occupait une place déterminante.

À l'occasion de cette topique, Freud décrit trois instances psychiques en interrelation les unes avec les autres : le conscient, l'inconscient et le préconscient, tel que présentés dans le schéma suivant<sup>464</sup>.

	I	II	III		
Perception	Perception	Signe	Inconscient	Préconscient	conscience
x	x - - - - x	x - - - - x	x - - - - x	x - - - - x	x
	x x	x x	x	x	

Selon cette représentation de l'appareil psychique, la conscience n'est plus le seul centre de l'humain. Le contrôle de soi est l'illusion d'un être en proie à des forces inconscientes qu'il ne connaît ni ne maîtrise. En effet, dans cette topique, le système

<sup>464</sup> - *La perception* est opposée à la mémoire. Le conscient prend en charge la perception, mais ce n'est pas à ce niveau qu'elle s'effectue l'enregistrement.

- *Le signe de perception* constitue le premier enregistrement des perceptions. Il ne peut pas devenir directement conscient et s'organise dans un réseau associatif.

- *L'inconscient* est présenté comme d'une deuxième retranscription de la perception. Ces perceptions ne peuvent accéder à la conscience, si ce n'est en passant par le préconscient. L'inconscient est la partie la plus archaïque de l'appareil psychique.

- *Le préconscient* est situé entre l'inconscient et la conscience. Il est défini comme le troisième enregistrement des perceptions. Il est lié aux représentations verbales que Freud décrit comme correspondant au Moi.

- *Le conscient* prend en charge les perceptions venant de l'extérieur et de l'intérieur. C'est le lieu d'accès direct des représentations organisées dans le respect de règle comme la logique et la temporalité.

Voir Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, France, PUF, 1993 [1899], pp. 97-99.

perceptif reçoit les informations de *l'extérieur* et les envoie dans l'appareil psychique. Il reçoit aussi des informations venant de *l'intérieur* de l'appareil psychique, comme les souvenirs et les sensations du corps. Le préconscient est le siège des opérations mentales latentes et disponibles. C'est un système qui regroupe les éléments qui ne sont pas présents à la conscience de l'individu à un moment précis, mais qui sont accessibles. L'inconscient pour sa part est un lieu psychique particulier et autonome, qui se comporte comme un système ayant ses contenus propres, ses mécanismes et son énergie. Il est le siège des pulsions innées, des désirs et également de tous les désirs refoulés. Ce système ne comprend que des représentations de choses, qui ne connaissent ni négation ni doute, et ne respectent ni les règles habituelles de la pensée, ni celles de la temporalité ordonnée. Elles sont régies par le principe de plaisir. Les représentations sont séparées du conscient et du préconscient par une censure qui agit comme une puissance de contrôle éthique qui va sélectionner les matériaux conformes ou non. La censure constitue donc un barrage au conscient, à l'origine du refoulement<sup>465</sup>.

Ce premier modèle est rapidement apparu insuffisant à Freud pour deux raisons. Premièrement, il ne rend pas compte du Moi<sup>466</sup> de la personne, c'est-à-dire de l'organisation cohérente du psychisme d'un individu. Deuxièmement, en faisant un examen approfondi du refoulement, il réalise qu'à l'intérieur de l'inconscient existent deux catégories de processus : les éléments refoulés et ce qui les refoule. Dans la seconde topique, les forces qui exercent le refoulement sont mises en lien avec le surmoi<sup>467</sup> et les forces refoulées constitueront une partie du ça<sup>468</sup>. Cette seconde topique est un élément

---

<sup>465</sup> Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, p. 101.

<sup>466</sup> Dans un premier temps, le Moi est l'agent de l'adaptation à la réalité, c'est l'instance qui assure la cohérence de la personne. Il regroupe l'ensemble des motivations, des expériences et des actes d'un individu et conditionne l'adaptation à la réalité, donc la résolution des conflits.

<sup>467</sup> Le concept de Surmoi est issu de la force de la censure. Le rôle du Surmoi est assimilable à la voix du père Fouettard. C'est une instance interdictrice qui se rattache à la conscience morale, à la culpabilité, aux idéaux, aux attitudes de prohibition et d'autocritique.

<sup>468</sup> Le ça est la traduction française du mot allemand *Es*, qui désigne ce qui est indifférencié, ce qui n'est pas personnel. Il constitue le pôle pulsionnel de la personnalité, c'est une force énergétique inconsciente qui

fondamental de la théorie psychanalytique. Elle se formule à partir du tournant pris par Freud en 1920 et l'élaboration d'un au-delà du principe de plaisir. Le principe isolé dans cette théorisation est celui de la répétition que Freud a repérée dans le jeu de son petit fils et son jeu de la bobine (*fort-da*)<sup>469</sup>. Le principe de répétition est une donnée majeure à considérer : observé à la fois dans le jeu du *fort-da*, dans des névroses post-traumatiques et lors de la cure des névrosés, où des personnes, dans le transfert, répètent ce dont ils ne peuvent se souvenir. Ce principe de répétition conduit Freud à remettre en question la notion de principe de plaisir. Comment concilier avec le principe de plaisir et le fait de l'organisme à chercher le moins de tension possible, le fait que des personnes répètent précisément des contenus qui les font souffrir ? Devant cette difficulté, Freud introduit la notion de pulsion de mort et affirme que le principe de plaisir est au service de la pulsion de mort<sup>470</sup>.

Ces éléments conceptuels, bien que sommaires, permettent de situer l'horizon dans lequel Freud élabore sa lecture des phénomènes de croyances. Sans une prise en compte de la dynamique de l'inconscient, les travaux de Freud peuvent apparaître comme des lectures culturelles qui confondent l'individuel et le collectif. Cela dit, la prise en compte de l'inconscient ne règle pas tous les problèmes en ce qui concerne la lecture freudienne de la religion. Mais, au moins, ce parcours permet de resituer cette approche dans sa dynamique propre qui est de montrer comment les phénomènes de croyances se présentent à la fois comme des moyens privilégiés par l'humain pour combler son manque intrinsèque et

---

cherche à s'écouler. Les contenus du ça sont inconscients. C'est à la fois l'énergie qui nous anime, qui est innée, et l'aspect refoulé, donc acquis, lié à l'histoire du sujet. Le ça se conforme au principe de plaisir.

<sup>469</sup> Ce jeu est observé par Freud chez son petit-fils Ernst, qui jette une bobine en bois entouré d'une ficelle hors de sa vue, puis la fait réapparaître, s'amusant de ces allers et retours répétés qu'il accompagne de ses « o-o-o, *fort* (parti) ! », et « *da* (voilà) ! ». Par son « *fort-da* », l'enfant reproduit symboliquement la dynamique de l'absence/présence, celles de la mère en l'occurrence. L'articulation signifiante permet à l'enfant d'annuler la « Chose » de façon répétitive, première négativation pour combler le manque, l'absence. Ici, la répétition s'avère opérante de par sa dimension signifiante, par un effet créateur permettant de symboliser la perte et d'assumer le deuil qui s'ensuit. Dans ce jeu du *Fort-Da*, Freud révèle la prévalence du pouvoir créateur du signifiant, par un acte d'invention du sujet. Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir », p. 113.

<sup>470</sup> Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir », p. 114.

fondamental et comme des expressions des « désirs les plus anciens et les plus pressants de l'humanité »<sup>471</sup>.

#### **4.2.2- *L'avenir d'une illusion* : l'illusion croyante et le désir**

Mentionnons d'emblée que, dans *L'avenir d'une illusion*, Freud note que le rapport que l'humain entretient avec la souffrance est directement lié à la croyance en ceci que :

[...] les représentations religieuses procèdent du même besoin que toutes les autres conquêtes de la culture, de la nécessité de se défendre contre l'écrasante surpuissance de la nature. À cela s'ajoutait un second motif, la poussée à corriger les imperfections de la culture ressentie comme pénibles.<sup>472</sup>

Selon Freud, l'humain est traversé par des souffrances qui proviennent de deux sources : de l'intérieur de l'organisme, par exemple les sensations du corps, et de l'extérieur, comme la nature et les rapports que les humains entretiennent entre eux, par exemple. L'observation selon laquelle l'humain est traversé par des souffrances à la fois de l'intérieur et de l'extérieur conduit Freud à postuler que la civilisation est une structure symbolique et imaginaire par laquelle les humains se prémunissent de la mort, et tentent de coexister. Elle leur permet de régler leurs rapports intersubjectifs de manière à obtenir le moins de déplaisir possible pour chacun, pour le plus grand nombre. Mais selon Freud, le pari est difficile, parce que les hommes ont des tendances antisociales (destruction de l'autre aussi bien que de soi) et n'aiment pas spontanément le travail :

[...] On ne peut se dispenser de la domination de la masse par une minorité, car les masses sont inertes et dépourvues de discernement, elles n'aiment pas le renoncement pulsionnel, ne peuvent être convaincues par des arguments que celui-ci est inévitable, et les individus qui les composent se confortent mutuellement en donnant libre cours à leur dérèglement. Seule l'influence d'individus exemplaires, qu'ils reconnaissent

---

<sup>471</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presse Universitaire de France, 1961, p. 17.

<sup>472</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 7.



comme leurs meneurs, peut les amener à des prestations de travail et à des renoncements dont dépend l'existence de la culture.<sup>473</sup>

Selon Freud, la culture serait fondée sur trois interdits majeurs : l'inceste, le cannibalisme et le meurtre. Ces interdits sont fondamentaux et le progrès d'une civilisation se mesure au degré d'intériorisation de ces interdits. Mais si les interdits sont intériorisés dans le surmoi, cela ne veut pas pour autant dire que les désirs illicites disparaissent ; ils sont, selon Freud, bien présents en chaque humain, seulement ils sont domptés par la civilisation. Cela implique de considérer que pour Freud, la culture s'édifie sur la contrainte et le renoncement pulsionnel. Chaque homme ressent comme une pression pénible les sacrifices que la culture attend de lui pour assurer la vie en commun. Ce qui amène Freud à soutenir :

Pour l'individu comme pour l'humanité en général, la vie est difficile à supporter. La civilisation à laquelle il a part lui impose un certain degré de privation, les autres hommes lui occasionnent une certaine dose de souffrance, ou bien en dépit des prescriptions de cette civilisation ou bien de par l'imperfection de celle-ci.<sup>474</sup>

Dans ce contexte où l'humain est soumis à un renoncement de ces désirs les plus anciens, la religion se présente comme une solution de civilisation au tragique de l'existence. Elle relèverait d'une névrose collective obsessive, soit une stratégie de contournement de sens qui donne un lieu à l'universel et qui dispense le sujet d'inventer pour lui-même une névrose personnelle. Plus particulièrement, les dieux naîtraient d'un triple besoin : calmer l'inquiétude face à la nature, consoler de la mort inévitable, et dédommager l'humain des frustrations imposées par la culture. Dans *L'avenir d'une illusion*, Freud fait reposer la religion sur la persistance de la détresse de l'enfant. Mais, dans *Totem et Tabou*, il fait dériver la religion d'un affrontement père-fils, donc d'un parricide originel fondateur de la civilisation, compensé par la vénération d'un Père symbolique apaisant la culpabilité. Freud, qui souligne cet écart dans *L'avenir d'une*

---

<sup>473</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 7.

<sup>474</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 18.

*illusion*, en arrive à affirmer la cohérence de sa théorie en insistant sur le fait que les religions sont issues du totémiste, mais que l'étude de la vie infantile offre une explication complémentaire.

Ce qui permet à Freud de soutenir sa lecture de la religion, à la fois dans *Totem et Tabou* et dans *L'avenir d'une illusion*, c'est la métaphore entre la fonction paternelle et la représentation de Dieu le père. Selon Freud, le petit d'homme, à cause de sa grande prématurité, naît dans un état de dépendance absolu. À cause de cet état de détresse, l'enfant éprouverait le besoin d'être aimé et protégé, besoins auxquels répondent les parents et, plus particulièrement, le père.

De l'examen psychanalytique de l'individu, il ressort avec une évidence particulière que le dieu de chacun est l'image de son père, que l'attitude personnelle de chacun à l'égard du dieu dépend de son attitude à l'égard de son père charnel, varie et se transforme avec cette attitude, et que le dieu n'est au fond qu'un père d'une dignité plus élevée.<sup>475</sup>

Dans *L'avenir d'une illusion*, Freud ne renie pas le lien entre Dieu et le père, ce qu'il précise en affirmant, en guise de conclusion, que l'humain doit abandonner le stade infantile de recherche de protection divine pour se lancer courageusement dans l'aventure humaine :

Nous le savons déjà : l'impression terrifiante de la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé – protégé en étant aimé – besoin auquel le père a satisfait ; la reconnaissance du fait que cette détresse dure toute la vie a fait que l'homme s'est cramponné à un père, à un père cette fois plus puissant. L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la Providence divine, l'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice, si souvent demeurées irréalisées dans les civilisations humaines, et la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit les cadres de temps et de lieu où ces désirs se réaliseront.<sup>476</sup>

---

<sup>475</sup> Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1966 [1938], p. 169.

<sup>476</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 31.

Autrement dit, ce n'est pas seulement en lien avec le mythe de *Totem et Tabou* qu'il a créé que Freud fonde le lien entre Dieu et le père. C'est aussi par l'étude de la vie infantile. Ce constat le conduit à dire que les religions sont des illusions, en précisant le terme d'illusion en deux temps. D'abord dit-il, les illusions ne sont pas des erreurs. Ensuite dit-il, les illusions ne sont pas des idées délirantes. Elles se distinguent en ceci qu'elles dérivent de la motivation des désirs humains<sup>477</sup>.

Cela dit, pour Freud, le stade de l'infantilisme religieux doit être dépassé par la science : parce que l'homme ne peut pas éternellement demeurer un enfant, il lui faut prendre le risque de s'aventurer dans l'univers hostile. De son point de vue, seule la science peut permettre à l'homme de dépasser les illusions religieuses. Il écrit :

Nous croyons qu'il est au pouvoir du travail scientifique de nous apprendre quelque chose sur la réalité de l'univers et que nous augmentons par là notre puissance et pouvons mieux organiser notre vie. Si cette croyance est une illusion, alors nous sommes dans le même cas que vous, mais la science nous a, par de nombreux et importants succès, fourni la preuve qu'elle n'est pas une illusion.<sup>478</sup>

Pour cette raison, Freud plaide en faveur d'une base purement rationnelle de la culture qui pourrait se construire, à l'aide de la psychanalyse, par une lecture de l'histoire de la civilisation. Nous n'entrerons pas dans cette partie-ci de la relecture freudienne proposée par Frioux, qui nous amènerait inévitablement à discuter de sa lecture positiviste et de son Dieu *logos*. Notre propos n'est pas, non plus, de discuter de savoir si la science est ou non une illusion, ni de se demander, à l'instar de Frioux, si la recherche des émergences de la croyance aurait pu conduire Freud à servir – malgré lui – un dieu *logos* en ratant son dialogue avec les religions<sup>479</sup>.

---

<sup>477</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 32.

<sup>478</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 57.

<sup>479</sup> Dalibor Frioux, *L'avenir d'une illusion de Freud*, Rosny, Boréal, 2005, p. 16.

#### 4.2.3- Questions soulevées par une perspective freudienne : jalons éthiques et enjeux méthodologiques

Ce qui retient notre attention, c'est le mouvement singulier qui a conduit Freud à relever les croyances religieuses de son époque et à les élever en objet de connaissance afin d'en proposer une mise au savoir. Ses travaux ont laissé leur trace. Que ce soit en littérature, en philosophie, en psychanalyse, en psychologie, en histoire, des chercheurs sont intéressés à comprendre et à interpréter cette trace qui fournit non seulement une méthode nouvelle d'exploration des phénomènes de croyances, mais aussi, et surtout, des pratiques concrètes. À notre avis cette trace que laisse le texte freudien n'est pas seulement une critique de la religion et de son pouvoir sur les masses. Son texte, *L'avenir d'une illusion*, écrit en 1927, constitue un véritable risque, un pari que Freud choisit d'assumer dans la poursuite d'un objectif particulier : ouvrir un espace pour qu'un discours logique et raisonnable, qui admet la découverte de l'inconscient, puisse être élevé au rang de science. Freud n'est pas dupe. Il sait très bien que son livre, dans lequel il dénonce l'illusion des croyances religieuses, est un acte de foi qui n'est pas sans conséquence. Selon lui, ce qui est en jeu, c'est l'objet de sa création :

Et je me posai alors la question : la publication de cette étude ne pourrait-elle cependant nuire à quelqu'un ? Non pas à une personne, mais à une cause : la cause de la psychanalyse. On ne saurait nier que celle-ci ne soit ma création, et elle a amplement suscité méfiance et mauvaise volonté : si à présent j'avance des propositions aussi déplaisantes, les gens ne seront que trop aptes à déplacer leurs sentiments de ma personne à la psychanalyse.<sup>480</sup>

Si Freud croit à la science davantage qu'à la religion, s'il fait le pari de la raison plutôt que celui de l'illusion, il est aussi possible d'observer que le texte freudien, tout en se faisant très sévère et très critique envers l'institution religieuse de son époque, trace des jalons éthiques importants en ce qui concerne le traitement des croyances. Nous retenons plus particulièrement trois éléments : premièrement, les liens que dessine une perspective

---

<sup>480</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 37.

freudienne entre l'acte de croire et la métaphore paternelle ; deuxièmement, le respect de Freud envers les croyances individuelles qu'il reconnaît comme des lieux de mise en forme du désir ; et troisièmement, l'attention constante que porte Freud aux croyances religieuses qu'il situe comme des trésors de représentations. Reprenons les éléments de manière plus systématique.

Il importe d'abord de rappeler que *L'avenir d'une illusion* est une réaction contre les personnes qui utilisaient sa découverte de l'inconscient pour justifier une posture religieuse alors que lui cherchait à en distinguer la cause dans la psychanalyse<sup>481</sup>. Aussi, comme le dit Freud, sa critique des religions porte directement sur les croyances religieuses édictées auxquelles chacun doit croire sans se questionner. En fait, Freud reconnaît les bienfaits des religions. Il les situe comme des « trésors d'idées, nées du besoin de rendre supportable la détresse humaine, édifiées avec le matériel fourni par les souvenirs de la détresse où se trouvait l'homme lors de sa propre enfance comme au temps de l'enfance du genre humain »<sup>482</sup>. Selon Freud, ce trésor qu'est la religion est en quelque sorte déguisé dans un langage symbolique d'une autre époque. Et, pour lui, c'est précisément pour cette raison qu'il faut l'abandonner, mais après l'avoir déchiffré et étudié pour situer réellement les fondements de notre culture. Cela dit, si Freud reconnaît les bienfaits de la religion qui a permis la naissance de la culture, son système n'est plus viable, car, dit-il, la situation a changé. Les idées religieuses qui ont permis la culture sont devenues des contraintes qui rendent une majorité d'hommes malheureux et qui ne trouvent plus de place dans la culture religieuse dominante. Freud décèle ce malaise et s'objecte en analysant de près deux arguments pour le maintien de la religion qui avaient cours à son époque. La première objection va à l'endroit d'une position dite du « comme si »<sup>483</sup>. Pourquoi devrait-on faire

---

<sup>481</sup> Freud entretenait une correspondance avec Oskar Pfister, un pasteur protestant qui était aussi psychanalyste et qui pensait que Jésus était le premier psychanalyste, parce qu'il savait, par son amour, faire s'ouvrir les hommes. Dalibor Frioux, *L'avenir d'une illusion de Freud*, France, p. 17.

<sup>482</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 32.

<sup>483</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 29.

comme si on y croyait, alors qu'on n'y croit pas ? Pour lui, l'ordre social ne peut pas se maintenir à ce prix. Sa seconde objection va à l'encontre d'une croyance décrétée universelle et indiscutable, placée au-delà de la raison. Cette posture culturelle lui apparaît inconcevable, car, dans une telle perspective, qu'advient-il de ceux qui ne croient pas ou de ceux qui ne vivent pas d'expérience religieuse ?

La première [objection] est le *Credo quia absurdum* des Pères de l'Église. Ce qui revient à dire que les doctrines religieuses sont soustraites aux exigences de la raison ; elles sont au-dessus de la raison. Il faut sentir intérieurement leur vérité ; point n'est nécessaire de la comprendre. Seulement ce *Credo* n'est intéressant qu'à titre de confession individuelle ; en tant que décret, il ne lie personne. Puis-je être contraint de croire à toutes les absurdités ? Et si tel n'est pas le cas, pourquoi justement à celle-ci ? Il n'est pas d'instance au-dessus de la raison. Si la vérité des doctrines religieuses dépend d'un événement intérieur qui témoigne de cette vérité, que faire de tous les hommes à qui ce rare événement n'arrive pas ?<sup>484</sup>

Cette mise en contexte faite, rappelons que le texte de Freud apporte une distinction entre la religion comme institution de contrôle des masses, et la croyance située sur le plan individuel. Alors que Freud propose de refonder les bases de la culture sur des bases rationnelles afin de laisser place à tous les hommes, qu'ils soient ou non croyants, sa perspective ne le conduit pas pour autant à vouloir empêcher, par la force, les vrais croyants de croire. Freud est formel : son écrit ne vise en aucun cas à arracher une personne à ses croyances. D'ailleurs, il mentionne que le croyant entretient des liens de tendresse avec sa foi: « Le croyant ne se laisse pas arracher sa croyance, ni par des arguments, ni pas des interdits. Mais si cela réussissait chez quelques-uns, ce serait cruauté »<sup>485</sup>.

Ainsi, chez Freud, il ne s'agit ni d'amener une personne à cesser de croire et encore moins à la contraindre par la force. Nous sommes donc loin d'une intervention en termes de déprogrammation, ou d'exit counseling. Pourtant, c'est précisément sur la base d'un argumentaire lié à l'addiction que Freud en arrive à la conclusion que la force et la

---

<sup>484</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 27.

<sup>485</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 29.

persuasion ne sont pas des solutions envisageables. En effet, si cette approche apparaît cruelle à Freud, c'est d'abord dit-il, parce qu'une personne habituée à prendre un somnifère toute sa vie durant ne peut pas dormir si on le lui retire. L'association de l'action des consolations religieuses à celle d'un narcotique amène une mise en garde importante<sup>486</sup>. Dans le cadre de la prohibition aux États-Unis, on a privé les humains de stupéfiants pour les gaver de la crainte de Dieu. A contrario, qu'advierait-il si on privait l'homme de Dieu ?

Freud ne donne pas suffisamment d'éléments pour répondre à cette question. Mais en se maintenant dans la logique de son texte, il est possible de postuler qu'en privant l'homme de ses illusions, on lui retire un espace de subjectivation important, celui qui ouvre une voie de réalisation de ses désirs. En effet, pour Freud, les religions, par le biais d'une croyance en un Dieu, proposent à l'humain un soulagement en lui procurant un Père aimant, bienveillant et consolant. Ce père évoque à la fois la nostalgie du père protecteur tout comme l'angoisse et la culpabilité provoquées par l'autorité paternelle et le désir de parricide. Or cette conceptualisation soulève un certain nombre de questions. D'abord, pourquoi le père répondrait-il davantage au besoin de protection que la mère ? Ensuite, quels sont les liens entre la croyance et le père ? Troisièmement, qu'est-ce que ça change concrètement pour les personnes de savoir que Dieu et le père sont liés métaphoriquement, au point où les croyances religieuses évoqueraient le rapport au père ?

Freud détourne assez rapidement ces questions en disant que la mère nourricière est le premier objet d'amour de l'enfant, mais qu'elle est remplacée par le père, qui est le plus fort. En modernité, une telle proposition apparaît étonnante, voir réductrice pour la mère. D'ailleurs, nombre de critiques ont soulevé la misogynie de Freud et de nombreuses recherches ont tenté d'analyser et de comprendre la position freudienne à l'égard des femmes et des mères en montrant que la croyance en Dieu peut tout aussi bien être une

---

<sup>486</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 50.

évocation du lien maternel que paternel<sup>487</sup>. D'un point de vue analytique, il serait donc pertinent d'analyser de plus près cette prémisse freudienne. Mais dans le cadre de la présente thèse, ce qui nous intéresse, ce n'est pas tellement l'idée selon laquelle Dieu serait une projection de l'idée du père. Ce qui retient notre attention, c'est la nature des liens entre le croire et le père. Or Freud ne nous semble pas insister explicitement sur une distinction entre le croire comme acte de sujet et la croyance, bien que le rapport métaphorique entre le père et Dieu soit loin de l'exclure. Quoi qu'il en soit, il convient de poursuivre notre questionnement. Le fait que, pour Freud, la croyance est à mettre en rapport avec Dieu, conduit à se demander si le croire, en tant qu'acte, est liée à la métaphore paternelle, et comment le nouage se fait-il.

À cet égard, certains travaux de recherches récents, dont ceux de Charles-Henri Pradelles de Latour ainsi que de Stephen Beckerman et Paul Valentine, montrent que le rapport au croire concerne les liens entre un père et ses enfants en raison du statut même de la paternité, qui ne s'évalue pas exclusivement en fonction des contraintes biologiques imposées par la pensée occidentale, façonnée par « la doctrine du sperme et de la fertilisation »<sup>488</sup>. Suivant ces perspectives, le rapport à la filiation maternelle est une évidence biologique que l'enfant et son entourage connaissent et reconnaissent. Le rapport à la filiation paternelle est différent, parce qu'il implique une dimension imaginaire,

---

<sup>487</sup> Mary Balmary a découvert dans les archives du registre de Freiburg l'existence, ignorée de tous et de Freud lui-même, d'une seconde épouse du père de Freud, Rebecca. Celle-ci est stérile. Elle est répudiée, et meurt de manière mystérieuse au moment même où la future troisième femme de Jacob Freud, Amalia, attend un enfant. Les nouveaux époux cacheront cette grossesse hors mariage par un mensonge sur la date de naissance de cet enfant, nommé Sigmund. Cette découverte conduit Balmary à postuler que Freud, probablement de manière inconsciente, avait connaissance d'un épisode caché de la vie de son père, épisode comportant sans doute une faute grave, qui l'aurait conduit à se sentir mystérieusement chargé de cette faute cachée, et qu'il a cherché à l'expier de diverses manières. Cette hypothèse expliquerait les travaux de Freud sur la religion et les liens qu'il fait entre Dieu et le père. Voir : Mary Balmary, *L'homme aux statues. Freud et la faute caché du père*, Paris, Grasset, 1979, pp. 79-85.

<sup>488</sup> Voir : Stephen Beckerman & Paul Valentine, *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*, Gainesville, University of Florida Press, 2002, p. 2.



symbolique et réelle qui n'est pas sans lien avec le croire<sup>489</sup>. C'est-à-dire qu'un homme devient père à partir du moment où une femme le reconnaît, qu'elle le dit père et qu'il la croit, pour ainsi dire sur parole<sup>490</sup>. Si l'homme fait le choix de croire la parole d'une femme qui le dit père, il donnera son nom à un enfant et investira avec lui une relation sous le mode de la paternité. Dès lors que la métaphore du nom du père occupe l'espace symbolique, l'enfant peut investir la relation avec celui que la mère a nommé père, il peut le reconnaître père et s'identifier dans un rapport de filiation. Par son existence, l'enfant sera le témoignage du nom du père, ce trait particulier qui endosse la singularité d'un lien symbolique en unissant et en distinguant le père et l'enfant. Si c'est bien par l'acte de croire que la filiation paternelle est rendue possible, c'est aussi par l'acte de celui ou celle qui, par le nom, choisit de vivre, de parcourir l'histoire bordée par la « Loi des noms du père » qui le précède.

Le mouvement du croire, noué par la fonction paternelle au réel, à l'imaginaire et au symbolique, permet de resituer la perspective freudienne qui s'est focalisée sur une lecture imaginaire d'une représentation croyante, et de mieux comprendre en quoi cette proposition achoppe. En effet, Freud, en voulant dévoiler le sens caché des croyances religieuses en dieu le Père, propose une interprétation qui en reste au niveau du sens d'une représentation croyante. Elle ne permet pas de comprendre ce qu'il en est du mouvement du croire. D'ailleurs, Freud n'est pas dupe. Il signale bien que le dévoilement du sens psychique ne permet pas de juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition religieuse. Ce rapport à

---

<sup>489</sup> Sur ce sujet, le lecteur pourra consulter les travaux de Charles-Henri Pradelles de Latour selon lequel l'objet de la magie est lié à la fonction maternelle et l'objet religieux à la fonction paternelle. Selon cet auteur, la montée du féminisme, le développement des masses-médias, la perte des repères liés à l'autorité paternelle et le clivage symbolique qu'elle entraîne pourraient bien orienter une modernité tournée davantage vers la magie que vers la religion. Voir : de Charles-Henri Pradelles de Latour, *Incroyance et paternité*, Paris, Epel, 2001.

<sup>490</sup> Certes, l'homme a le choix de croire ou non ce que la femme lui dit, et la science dispose actuellement des moyens pour prouver la filiation biologique. Mais la paternité n'est pas qu'une affaire génétique, c'est une fonction qui noue à la fois le réel, l'imaginaire et le symbolique. Sur ce sujet, voir : Érik Porge, *Les noms du père chez Lacan*, Toulouse, Éres, 1997, p. 163.

la vérité ne change rien pour les vrais croyants, qui continueront de croire et seront libres de le faire<sup>491</sup>. L'espoir de Freud est qu'en comprenant la fonction psychique des croyances religieuses, il devienne possible de mettre au jour l'illusion religieuse et de libérer les faux croyants de l'exigence culturelle d'y croire :

Nous le répéterons : les doctrines religieuses sont toutes des illusions, on ne peut les prouver, et personne ne peut être contraint à les tenir pour vraies, à y croire. Quelques-unes d'entre elles sont si invraisemblables, tellement en contradiction avec ce que nous avons appris, avec tant de peine, sur la réalité de l'univers, que l'on peut les comparer – en tenant compte comme il convient des différences psychologiques – aux idées délirantes. De la valeur réelle de la plupart d'entre elles, il est impossible de juger. On ne peut pas plus les réfuter que les prouver.<sup>492</sup>

Ici, il importe de faire ressortir deux aspects de ce texte freudien. Premièrement, Freud donne un statut particulier aux croyances : celui d'illusion. En choisissant ce terme pour rendre compte du statut particulier des croyances religieuses qu'il veut élever en objet de connaissance, Freud prend soin de distinguer l'illusion de l'erreur et du délire. Si l'illusion n'est pas une erreur, c'est parce que sa dynamique ne relève pas de la méconnaissance. Ce qui distinguerait l'illusion de l'erreur, c'est le fait que les illusions comportent une part de désir, alors que l'erreur relève de l'ignorance. Quant à l'illusion religieuse, elle n'est pas non plus une idée délirante. En effet, Freud indique que le délire entre d'emblée en contradiction avec la réalité, ce qui n'est pas nécessairement le cas de l'illusion. Ces distinctions le conduisent à définir l'illusion de la manière suivante :

Ainsi nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel.<sup>493</sup>

---

<sup>491</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 28.

<sup>492</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 29.

<sup>493</sup> Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, p. 121.

Deuxièmement, en liant les notions de désir et de croyance sous le thème de l'illusion, Freud ne dit pas que la croyance est un désir, mais que la croyance est une illusion quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalente. Cette orientation n'est pas sans évoquer la structure du rêve telle que Freud l'a mise de l'avant, en affirmant que le rêve est la voie royale vers l'inconscient parce qu'il est la réalisation d'un désir refoulé. Ce rapprochement entre la structure du rêve et celle de la croyance conduit à une éthique de l'écoute d'une expérience de croyance. En effet, pour Freud le rêve implique un travail de condensation et de déplacement. Ces deux processus du rêve seront avec Jacques Lacan, associés à la métaphore et à la métonymie. Cette observation conduit Freud à postuler que le rêve ne peut pas s'analyser n'importe comment ou de manière sauvage, pas plus qu'il ne peut se comprendre selon un dictionnaire des symboles, ou se réduire aux associations de celui qui interprète. Pour Freud, l'interprétation des rêves implique d'emblée l'écoute d'un sujet parlant :

La technique que j'exposerai dans les pages qui suivent diffère de celle des Anciens par ce fait essentiel qu'elle charge du travail d'interprétation le rêveur lui-même. Elle tient compte de ce que tel élément du rêve suggère non pas à l'interprète, mais au rêveur.<sup>494</sup>

Suivant cette perspective, la croyance serait donc un phénomène à situer sur un double versant. D'une part, les croyances se construisent en lien avec la société et le politique. Elles peuvent être comprises dans un rapport culturel parce qu'elles entretiennent des liens millénaires avec les désirs les plus forts et les plus pressants de l'humanité. D'autre part, en tant que dimension subjective singulière, la motivation des croyances est liée à la réalisation d'un désir. Ainsi, elles apparaissent comme une dimension discursive subjective où se condensent et se déplacent des représentations de désir nécessairement singulières. À cet endroit s'éprouve un sujet dans ce qu'il a de plus intime, à savoir sa passion et son désir. En admettant que les croyances soient des faits de discours, il appert

---

<sup>494</sup> Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1993 [1899], p. 92.

qu'elles ne se réduisent pas exclusivement à un objet de connaissance, précisément parce que leurs dit-mentions n'ont de sens qu'à l'intérieur de l'énonciation d'une parole qui les tient pour vraies ou pour fausses. Dans tous les cas, il s'agit d'un acte parole qui révèle un sujet désirant. C'est par cette voie que le croyant acquiert un nouveau statut : celui de sujet parlant et donc désirant.

#### **4.3- Croire et croyance en modernité : le croire comme énonciation discursive**

Notre analyse du texte de Freud a voulu se situer en amont de la question des rapports entre croyance et connaissance, entre croire et savoir. Contrairement à Freud, notre perspective n'a pas cherché à choisir le savoir contre le croire, ni le croire contre le savoir. Notre parcours permet de montrer qu'il importe de maintenir la tension entre croire et savoir, et entre croire et croyance, parce que c'est ce mouvement d'oscillation entre les deux pôles qui permet à l'humain d'avancer, de découvrir et de nouer le lien social. Aguerri sur l'importance du maintien de cette tension, Freud a pris le risque d'une écriture singulière, au point où il a transmis la radicalité d'une pensée qui se fait entendre dans un acte de foi à la raison et à la science. Il s'est présenté comme un auteur lié à son écriture et dont les travaux mettent en évidence une passion et une espérance sans pareilles pour sa cause, la psychanalyse. Notre propos n'est pas de savoir s'il faut ou non abonder dans le sens de Freud. Nous avons plutôt cherché à montrer qu'en raison de son désir singulier, Freud a construit une critique forte et assumée de la religion où les croyances sont d'emblée considérées comme des illusions. Cette perspective ouvre une voie d'interprétation et de compréhension majeure, puisqu'elle oriente une écoute qui se soutient d'un sujet à entendre et à écouter dans la littéralité de son dire, un sujet à *croire sur parole*. Suivant cette perspective, il apparaît que les croyances ne sont pas seulement des énoncés discursifs portés par les anciens, mais d'abord des énonciations à entendre dans une logique du sujet qui prend le risque assumé d'une parole.

Cela dit, là où Freud relit les croyances comme des dogmes culturels, notre propre perspective, qui tient à la fois compte du contexte culturel moderne et de notre travail au CINR, nous conduit à situer les croyances aussi et plus particulièrement sous le versant

singulier. Cette perspective n'est pas en contradiction avec une perspective freudienne qui tend à protéger le sujet d'une critique affirmée de la religion institutionnelle. Mais notre perspective se distingue en ceci qu'elle ne souhaite ni faire une critique des groupes religieux, ni proposer d'emblée une interprétation psychanalytique de l'expérience de croyances des personnes. Or, une telle perspective, bien que pertinente dans le champ de la psychanalyse, ne peut qu'aboutir à donner un sens psychanalytique aux expériences de croyances vécues par les personnes. Il y a grand risque, alors, de réduire le contenu discursif du récit d'une expérience de croyance à une signification psychique permettant simplement une meilleure compréhension du psychisme humain. Or, nous avons choisi de nous intéresser aux croyances en tant que liées au désir humain. Et, parce qu'elles sont d'abord des expériences parlées, elles se distinguent du croire qui relève, lui, d'un acte de sujet. Cette distinction n'est pas nouvelle. Elle a été introduite par Michel de Certeau. Ce qui pose la question suivante : quelle différence peut permettre d'inscrire une prise en compte de la croyance comme énonciation ?

#### **4.3.1- Michel de Certeau : la faiblesse de croire**

La biographie publiée par Lucie Giard montre que c'est par l'histoire de la spiritualité et de la mystique que Michel de Certeau, un jésuite, inaugure ses multiples recherches sur la mystique et la spiritualité<sup>495</sup>. Situés à la lisière de la théologie, de l'histoire, de l'anthropologie et de la psychanalyse, les travaux de Michel de Certeau ont décloisonné les frontières entre les disciplines pour penser la croyance et analyser la faiblesse de croire comme anthropologie humaine. Alors que Freud proposait d'étudier les énoncés croyants pour dévoiler les mécanismes psychiques, Michel de Certeau propose d'arracher le croire à l'objectivité du discours scientifique et théologique. Cet objectif découle du fait que, selon lui, le discours scientifique a pour effet de réduire le croire à un énoncé croyant afin de comparer les croyances et d'en déduire des composantes psychiques, des structures sociales

---

<sup>495</sup> Luce Girard, « Bibliographie complète de Michel de Certeau », *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, Paris, Cerf, 1988, pp. 191-243.

ou religieuses<sup>496</sup>. Une telle réduction est rendue possible parce que, devant la certitude du savoir, le croire se présente comme une faiblesse épistémique et sociale, comme une vulnérabilité du sujet. Pour lui, c'est précisément sur cette faiblesse que repose la possibilité de fonder le lien social et le vivre ensemble.

À titre de première approximation, j'entends par « croyance » non l'objet du croire (un dogme, un programme, etc.), mais l'investissement des sujets dans une proposition, l'acte de l'énoncer en la tenant pour vraie – autrement dit, une « modalité » de l'affirmation et non pas son contenu. Or la capacité de croire semble partout en récession dans le champ politique. Elle soutenait le fonctionnement de l'autorité. Depuis Hobbes, la philosophie politique, surtout dans sa tradition anglaise, a considéré cette articulation comme fondamentale. Par ce lien, la politique explicitait son rapport de différence et de continuité avec la religion. Mais la volonté de « faire croire » dont vit l'institution, fournissait dans les deux cas, un répondant à une quête d'amour et/ou d'identité.<sup>497</sup>

En partant de la nécessité qu'ont les institutions de « faire croire », Michel de Certeau démontre qu'en modernité, les croyances continuent d'être imposées de l'extérieur par les autorités et les institutions qui font croire. Mais, à la différence d'une autre époque, les sociétés modernes seraient frappées par une crise du croyable. Cette crise n'est pas d'abord une crise religieuse liée au déclin des institutions ecclésiastiques, mais bien une crise séculière qui concerne toutes les institutions sociales traditionnelles, politiques, religieuses ou sociales<sup>498</sup>. L'hypothèse de Certeau est que la crise du croyable est une crise séculière et institutionnelle directement liée à la position de plus en plus technique des institutions qui perdent de leur crédibilité en abusant de la technicité de l'énoncé. En rendant l'énoncé, donc le discours, technique et scientifique, les institutions imposent l'homogénéisation de l'esprit. Cela produirait un ordre social qui ne retient pour vrai que ce qui est démontrable et qui a pour effet d'épuiser, lentement mais sûrement, le croire sur lequel se fonde pourtant

---

<sup>496</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, pp. 187- 226.

<sup>497</sup> Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Tome I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 p. 260.

<sup>498</sup> Michel de Certeau, « Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances », dans : Hermann Parret & Hans-George Ruprecht (dir.), *Exigences et perspectives de la sémiotique*, Amsterdam, J. Benjamin, 1985, p. 704.

le lien social. Dans cette crise généralisée du croyable, le langage religieux devient de plus en plus incroyable, parce qu'il équivaut à un objet de savoir utilisé à des fins qui ne sont pas les siennes, par des autorités pour qui il est plus utile qu'insignifiant<sup>499</sup>. De fait, les énoncés croyants et les questions qu'elles supportent parlent dans le vide et deviennent insaisissables, comme partout supposées et partout manquantes :

[...] Dans le champ des sciences qui a rendu possible et instauré un type non religieux de société, les signes chrétiens se voient dépouillés de leur privilège par rapport à d'autres phénomènes socioculturels. Bien loin d'être mis à part comme des énoncés vrais soutenus par quelqu'un qui s'y révèle, ils sont tenus pour les produits ou les éléments d'organisations sociales, psychologiques et historiques. Ils y renvoient et les représentent.<sup>500</sup>

Alors que, du point de vue de la science, les croyances sont soumises à une exigence de sens, Michel de Certeau propose de marquer une différence. Cette différence se marque en deux temps.

Il situe d'abord le croire au cœur de la modernité, comme manifestation à la fois tangible et insaisissable de l'expérience de la modernité dans l'effectuation de la dissociation entre le dire et le faire. Cette perspective le conduit à porter une attention particulière à l'acte de croire, tant dans ses signes objectivés que dans les énonciations des croyances entendues comme trace d'un rapport au croire qui a été, mais qui n'est plus là où on pense le trouver. Cette distinction conceptuelle implique un renversement épistémologique avec une perspective phénoménologique ou positiviste de la croyance. Comme le souligne Philippe Boutry, l'écriture de Certeau est une quête de sens qui le conduit à transformer ce qui se présentait comme une histoire des mentalités en une histoire des croyances :

---

<sup>499</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 98.

<sup>500</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 194.

Articuler le croire, ou le dés-articuler, c'est bien donner à la croyance le statut d'un acte qui est tout entier dans l'histoire, et lui échappe aussi. C'est là peut-être, dans cette tension entre le *saisissable* et l'absent de l'histoire, entre l'effort d'intelligence du passé et du présent et l'irréductibilité de l'*autre*, que réside l'« inspiration » de Michel de Certeau historien.<sup>501</sup>

Le second temps, sur lequel nous voulons insister, est le suivant : Michel de Certeau refuse de faire de la croyance l'objet du croire ou de la réduire au croire. Pour lui en effet, le croire est une anthropologie fondamentale, une dynamique antérieure à l'institutionnalisation des rapports sociaux et des croyances religieuses qui s'articule entre le dire et le faire<sup>502</sup>. De fait, le croire renvoie à une pratique, à un faire qui déborde les codes discursifs. Le croire est animé par un désir inscrit au présent qui témoigne d'une division interne où le dire ne peut pas enfermer le faire. Cette prémisse implique de considérer que du point de vue du dire, la croyance se présente comme une modalité de l'affirmation qui ne se réduit pas au contenu dit ou énoncé, ni à un objet. La croyance est à entendre comme une énonciation révélatrice de l'étrange fragilité du sujet qui la supporte. Entendue, analysée en tant que telle, la croyance est la trace d'une différence, une rupture instauratrice qui articule le sens dans une quête infinie qui ne peut pas se clore sur elle-même<sup>503</sup>.

Le croire relève d'une pratique, d'un faire, d'un mouvement de l'être qui ne se réduit pas à une activité de tous les jours, ni à un fait qu'il suffirait d'entériner. Pour Certeau, il ne s'agit pas d'une pratique du croire, mais d'une *praxis*, soit un acte ou un faire qui « naît d'un acte de différenciation qui pose à la fois un lieu et son au-delà, un maintenant et un

---

<sup>501</sup> Philippe Boutry, « De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. La Possession de Loudun (1970) », *Le Débat*, 49 (1988), p. 96.

<sup>502</sup> Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Tome 1. Arts de faire*, p. 171.

<sup>503</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, pp. 218-230.



après, un ici et un ailleurs »<sup>504</sup>. Le croire ne peut pas se saisir par le savoir, mais il n'est pas impossible au savoir. Le croire est une faiblesse nécessaire au savoir :

Se poser la question : « est-ce que je crois ? », c'est sortir déjà du champ de la croyance et la tenir pour un objet intellectuel indépendant de l'acte qui l'affirme comme une relation. La croyance n'est plus qu'un dire lorsqu'elle cesse d'être un engagement relationnel, c'est-à-dire lorsqu'elle cesse d'être une croyance.

Selon Patrick Royannais, cette formule est paradoxale parce qu'elle « manifeste l'impossibilité d'une distinction entre la croyance et le croire : « la croyance [...] cesse d'être une croyance »<sup>505</sup>. À notre avis, cette expression ne dit pas que la distinction entre croire et croyance est impossible. Elle laisse entendre qu'il est illusoire de penser pouvoir déterminer le croire par rapport à des croyances qui ne seraient plus que vestiges précisément parce qu'il n'est pas possible à l'humain de ne pas croire. Elle re-dit que le croire n'est pas réductible au dire et que celui-ci est toujours un re-dire, différent, placé dans une configuration inédite qui montre autre chose du croire que la croyance dite. Les travaux de Certeau montrent que le croire renvoie au tiers absent. Il concerne une relation à l'à-venir encore absent qui serait en quelque sorte le corollaire de la relation à l'événement initial manquant qui le permet. Pour cette raison, la mystique apparaît comme ce qui réintroduit le croire dans un discours d'où il est soustrait par une énonciation qui refuse de s'imaginer que l'on puisse l'énoncer adéquatement. En effet, chez Certeau, à la différence du discours scientifique qui objective pour rendre présent en représentant, le discours mystique parle de l'autre sans le réduire à ce que l'on en peut connaître sous la forme du « c'est pas ça »<sup>506</sup>. En inscrivant le manque au cœur du discours, le discours mystique en est un qui déplace le croire, alors que les discours institutionnels le circonscrivent. Le

---

<sup>504</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 219.

<sup>505</sup> Patrick Royannais, « Michel de Certeau : l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », *Recherche de sciences religieuses*, 91/4 (2003), p. 511.

<sup>506</sup> Voir : chapitre 3 de la présente thèse.

discours mystique implique une pratique de la différence où le croire ne peut pas se saisir par le savoir.

Dans cette logique, la dimension du croire relève d'une manière d'être pour l'humain. Elle articule son rapport aux autres et aux institutions à une dynamique qui suscite une exigence de vie, une radicalité de pensée qui découvre quelque chose qui échappe. En prenant en compte que le croire ne se réduit pas à une modalité épistémique faible du savoir, mais à une faiblesse humaine comme condition du savoir et de la quête, le croire devient un mode d'investissement propre à la relation: il se présente comme une *praxis* de la différence à inventer au quotidien. Cette perspective trace un jalon éthique fondamental en ce qui concerne l'écoute des témoignages des personnes en cause dans le sectaire. En effet, elle implique l'exigence d'une écoute qui refuse d'écouter une expérience de croyance en la situant d'emblée dans le vestige d'un temps passé. Elle postule que le mouvement du croire soutient des pratiques réelles, crée des réalités sociales et se nourrit de l'énonciation d'un sujet. C'est pour ces raisons que le croire, est un mouvement du vivant qui vient se placer précisément au point précis où le manque se produit dans l'abolition du sens. Autrement dit, le récit d'une expérience de croyance reste un discours qui ne peut pas être fidèle à l'expérience du croire par le fait même qu'il parle d'une expérience passée qui écrit au présent l'espoir d'un futur antérieur.

Une telle orientation des rapports entre le croire et la croyance n'autorise pas à mesurer l'engagement du sujet ni à juger de la validité d'une pratique en regard du taux de connaissance qu'elle représente : elle implique plutôt le maintien d'un écart entre le dire et le faire, entre le discours et l'expérience. Cette exigence est soutenue par le fait même que le croire nécessite et anime le rapport à la dette et sa reconnaissance qui suppose un rapport à l'autre, un contrat entre deux partenaires unis par le pacte. Mais, comme le souligne Louis

Panier, le croire tel que Certeau le conçoit est sans contrat<sup>507</sup>. Et c'est précisément ce manque de contrat qui conduit le croyant à supposer, derrière la chose escomptée, un répondant « régulier » qui en fonde l'attente, un répondant fidèle, tout à la fois obligé et capable de s'exécuter. Bref, il doit y avoir du répondant. Mais comment répondre au témoignage d'une expérience de croyance ?

#### **4.3.2- Le croire comme tension : un espace d'écoute du sujet à croire sur parole ?**

Comme nous pouvons l'observer, l'attention constante de Michel de Certeau le conduit à s'intéresser aux conditions de possibilité du croire en modernité. Cette réflexion sur le croire à partir de la situation politique traverse l'œuvre de Michel de Certeau et lui permet de montrer que le croire peut d'abord être compris comme une pratique singulière et non d'emblée comme un savoir ; comme acte, et non comme contenu noématique ; comme une énonciation et non comme un énoncé technique. Cette compréhension du croire développée par Certeau est rendue possible par l'attention qu'il a porté aux travaux de Jacques Lacan sur le rapport au langage. Mais, si la référence à une perspective lacanienne traverse l'œuvre de Certeau, c'est essentiellement dans l'essai « Lacan une éthique de la parole »<sup>508</sup> que le rapport entre les recherches de Lacan et le croire font l'objet d'une véritable thématique<sup>509</sup>. Dans ce texte, Michel de Certeau écarte la possibilité de faire un rapport homologique entre Dieu et l'Autre, car dit-il « il n'y a rien à en attendre, sinon le désir qui s'instaure d'en être privé »<sup>510</sup>.

Il choisit plutôt de s'intéresser au rapport à la parole. Telle que Certeau la présente, la perspective lacanienne est une parole toujours rapportée au manque qui l'institue, à la

---

<sup>507</sup> Louis Panier, « Pour une anthropologie du croire. Aspect de la problématique chez Michel de Certeau », dans : Claude Geffré (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991, p. 51.

<sup>508</sup> Michel de Certeau, « Lacan : une éthique de la parole », *Histoire et psychanalyse entre analyse et science-fiction*, Paris Gallimard, 1987, pp.168-196.

<sup>509</sup> François Nault, « L'improbable théologie de Samuel Beckett », dans : Pierre-Marie Beaude, Jacques Fantino & Marie-Anne Vannier (dir.), *La trace - entre présence et absence*, Paris, Cerf, 2004, p. 362.

<sup>510</sup> Michel de Certeau, « Lacan une éthique de la parole », p. 173.

béance qui la rend possible : manque d'objet, manque de savoir du sujet à son sujet. Mais la parole est aussi porteuse d'un pouvoir : celui de créer à partir du manque. Il situe cette compréhension en lien avec la tradition religieuse. Selon lui, dans la tradition juive, la parole sépare en produisant une distinction dans l'espace. Dans le christianisme, la parole donne naissance à un corps, à un verbe qui se fait chair. Sur la base de cette homologie, Certeau propose de développer une éthique du sujet parlant, c'est-à-dire une éthique concernant une parole qui dit le désir institué par le manque. Selon François Nault, cette triple caractérisation concerne l'instance esthétique du dire, l'instance érotique du désir et l'instance théologique de l'Autre<sup>511</sup>.

Curieusement donc, ce qui se trouve mis en plan ici c'est précisément la dimension de l'acte ou de la praxis, qui concerne le rapport au croire. Pourtant comme nous l'avons montré, la faiblesse de croire est une conceptualisation qui traverse aussi l'œuvre de Certeau. En fait, selon notre lecture, le croire, comme mouvement distingué de la croyance, ne se réduit pas chez Certeau à la parole. Nous pourrions dire que le croire est un mouvement d'avant la parole : « j'ai cru et j'ai parlé »<sup>512</sup>, disait St-Paul. Pour cette raison, l'articulation des rapports entre croire et croyance ne va pas de soi. Ce constat nous amène à considérer l'hypothèse que la difficulté à saisir conceptuellement le croire de manière systématique n'est pas étrangère au mouvement de tension, voire d'écart, propre au croire. Loin de vouloir dire qu'il n'y a pas lieu de développer une éthique du sujet parlant, cette hypothèse déclenche la question suivante : une telle éthique pourrait-elle encadrer une prise en compte de la dimension du croire ?

Comme nous l'avons montré, et comme les travaux de Michel de Certeau l'illustrent aussi, il y a un écart entre croire et savoir. Cette tension tient compte de la distance entre le croire et le voir qui affecte chacun l'énoncé de deux statuts différents dont les transits sont

---

<sup>511</sup> François Nault, « L'improbable théologie de Samuel Beckett », p. 370.

<sup>512</sup> 2 Cor,4,7-15.

analysables<sup>513</sup>. Nous ne reprendrons ici l'étude des combinatoires entre croire et voir que pour souligner la réaction du mathématicien Cantor. Suite à sa découverte de la puissance du continu, celui-ci écrivit à son ami Dedekind : « Tant que vous ne m'aurez pas approuvé, je ne puis que dire, je le vois, mais je ne le crois pas »<sup>514</sup>. Une telle expression est étonnante, surtout dans une modernité fondée sur le postulat selon lequel il faut le voir pour le croire.

Michel de Certeau n'est pas le seul à avoir discuté le lien entre le croire et le savoir à partir de l'assertion de Cantor. Nombre de chercheurs issus du domaine de la psychanalyse et de la philosophie ont discuté la réaction de Cantor devant sa découverte de la puissance des nombres transfinis<sup>515</sup>. La découverte mathématique de la possibilité structurale d'un infini en acte fut fondamentale dans le champ des mathématiques<sup>516</sup>. Toutefois, le côté novateur de la logique de Cantor, qui a bouleversé la logique mathématique considérée depuis Aristote comme inébranlable<sup>517</sup>, n'explique pas à elle seule l'attention qu'on porte

---

<sup>513</sup> Michel de Certeau analyse les combinaisons entre croire et voir selon les quatre axes logiques possibles : *croire et voir* ; *pas croire, mais voir* ; *croire, mais ne pas voir* ; *ni croire ni voir*. Cette analyse montre la manière dont les transits entre croire et voir affectent l'énoncé des différents statuts qui se révèlent par ailleurs fondateurs du rapport entre savoir et vérité. Voir : Michel de Certeau, « Le croyable ou l'institution de croire », *Semiotica*, 54 (1985), pp. 253-254.

<sup>514</sup> Georg Cantor, « Correspondance Cantor-Dedekind : Lettre du 29 juin 1877 », dans : Jean Cavailles (dir.), *Philosophie mathématique*, Paris, Hermann, 1962, p. 80.

<sup>515</sup> Les nombres transfinis sont des nombres infinis découverts et explorés par le mathématicien Georg Cantor (1845-1918). En se basant sur ses résultats, Cantor a introduit une hiérarchie dans l'infini en développant la théorie des ensembles, et définit les nombres cardinaux, les nombres ordinaux, leur arithmétique et les nombres transfinis. De cette théorie surgissent des paradoxes plus qu'embarrassants que le docteur D. Hilbert a nommés le « paradis cantorien ». Créé pour les mathématiciens, ce paradis est devenu un « enfer métaphysique » auquel ne cessent de se confronter les philosophes modernes. Aujourd'hui encore, la question de savoir s'il faut admettre l'existence d'une pluralité d'infini traverse tant le champ d'études des mathématiques, de la philosophie et de la psychanalyse. Voir : Philippe Lauria, *Cantor et le transfini. Mathématique et ontologie*, Paris, Harmattan, 2004.

<sup>516</sup> Georg Cantor, en formalisant l'infini, a passé outre à l'interdit aristotélicien qui pesait sur l'infini dans la philosophie grecque. En élaborant la théorie des ensembles infinis, il a construit une arithmétique des transfinis qui révèlent l'inconsistance de certains ensembles. Les paradoxes que le concept d'infini soulève à l'orée du XXe siècle amènent les mathématiciens à réélaborer les fondements mêmes des mathématiques. Sur ce sujet, voir : Joseph Warren Dauben, *Georg Cantor : His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, New-York, Paperback, 1990.

<sup>517</sup> Jean-Pierre Bena, *Cantor*, Paris, Les belles lettres, 2000.

encore aux travaux de ce mathématicien dans différents champs du savoir. Une des questions qui alimente la recherche réside dans la réception des travaux mathématiques de Cantor. Plus particulièrement, certains auteurs cherchent à savoir s'il est possible de trouver une congruence entre le discours mathématique de Cantor sur les nombres transfinis et sa croyance religieuse qui l'aurait conduit à vouloir prouver l'existence de Dieu<sup>518</sup>. Cette question a son importance, du moins si l'on considère qu'elle conduit certains chercheurs dont, dont Erik Porge<sup>519</sup> et Jean-François Coudurier<sup>520</sup> à demander si Cantor était ou non paranoïaque. On le voit, en suivant le fil de ce questionnement, l'enjeu qui se pose à partir de Cantor est celle du statut du savoir en modernité. Autrement dit, est-ce que la psychose de Cantor aurait favorisé une avancée des mathématiques ou si c'est la production d'un savoir radicalement nouveau qui induirait un « décapitonnement »<sup>521</sup> de la signification chez celui qui sillonne le savoir pour la première fois ? L'enjeu sous-jacent est donc le statut du sujet dans le discours des mathématiques.

---

<sup>518</sup> Virginia Hasenbalg, « *Le drame subjectif de Cantor* », conférence présentée aux *Mathinées-Lacaniennes*, <http://www.mathinees-lacaniennes.net/fr/component/content/article/1-articles/22-le-drame-subjectif-de-cantor.pdf>, p. 2 (16/01/2009).

<sup>519</sup> Erik Porge, *Les noms du père chez Lacan. Ponctuation et problématique*, Toulouse, Erès, 1997.

<sup>520</sup> Jean-François Coudurier. « Le sujet de la science : Einstein, Bohr, Cantor », *Ères*, 10/1 (2006), p. 226.

<sup>521</sup> Le décapitonnage est une notion qu'Erik Porge oppose à celle de point de capiton dans la névrose. C'est-à-dire que dans la position névrotique, le sujet fait le pari du père. Il suppose à celui-ci un savoir sur le désir de la mère. Le sujet prend donc appui sur la métaphore paternelle qui nomme et se substitue au désir de la mère. Cette métaphore conditionne la mise en place de la signification phallique, qui devient pour le sujet le pôle central, « le point de capiton », la signification de référence qui détermine, organise et oriente l'ensemble de ses choix et ses rapports au monde. Dans la psychose, le rejet du signifiant qui représente le manque dans l'Autre, à savoir le signifiant du Nom du père, laisse en carence pour le sujet la signification phallique. Autrement dit, il n'y a pas d'objet pulsionnel partiel qui, par l'opération de la séparation, tomberait de l'Autre et viendrait, comme pôle identificatoire, accrocher son être. Il n'y a pas d'ancrage phallique en tant que point de capiton, en tant qu'organisation centralisée pour le psychotique de son savoir et de sa jouissance. Ce non-capitonnage est nommé par Érik Porge « décapitonnage » ou « décapiton » pour évoquer ce moment où le sujet rencontre le manque dans l'Autre. Voir : Erik Porge, *Les noms du père chez Lacan. Ponctuation et problématique*, p. 172.

Mais le drame subjectif de Cantor n'en est pas moins majeur puisque, comme le souligne Virginia Hasenbalg<sup>522</sup>, la théorie de l'infini en acte de Cantor a été reprise par Lacan pour décrire les propriétés du signifiant : « Le signifiant c'est ce quelque chose qui, à entrer dans le réel, y introduit le hors de mesure, ce que certains ont appelé l'infini actuel »<sup>523</sup>. Cet « hors de mesure » propre à l'infini actuel est en opposition avec l'ancrage dans le monde sensible propre à l'autre infini, l'infini potentiel. Il s'avère donc utile pour notre travail clinique d'utiliser cette distinction entre l'infini en acte et l'infini potentiel. Ce qui se joue avec cette articulation c'est la différence entre la logique névrotique soutenue par l'infini potentiel et la condition du « parlêtre », dont l'ancrage dans le monde est indissociable de l'infini en acte. Or, que l'infini en acte ait été introduit par une personne qui a vécu des épisodes délirants n'est pas sans questionner. Comment expliquer que celui qui a mathématisé l'infini en acte soit devenu paranoïaque ? Quel est le lien entre le délire et l'avènement du discours scientifique ?

La présente thèse ne traitera pas ces questions de manière systématique. L'ensemble des débats sur la théorie existentielle de la vérité découlant de la découverte de l'infini en acte par Cantor et son ami Dedekind a fait ressortir la propriété frontière des nombres irrationnels, qui définissent un avant et un après en limitant et séparant deux champs. Ce qui nous intéresse, c'est plutôt la réception du drame subjectif du mathématicien Cantor qui a terminé sa vie à l'asile à la suite d'un délire portant sur la question de savoir qui était l'auteur des tragédies de Shakespeare<sup>524</sup>. Il s'agira d'évaluer, à partir des commentaires d'Erick Porge et de Jean-François Coudurier, deux manières d'interroger l'exclamation de Cantor « je le vois, mais je ne le crois pas », afin de montrer comment elle est reliée à la découverte de l'infini. Partant de ces tentatives de compréhension, nous interrogerons les

---

<sup>522</sup> Virginia Hasenbalg, « Pourquoi Cantor », conférence présentée aux *Mathinées-Lacaniennes*, <http://drame-subjectif-de-cantor.net> (16/01/2010).

<sup>523</sup> Jacques Lacan, *La logique du fantasme*, Texte inédit, séance 5, janvier 1966, [gaogoa.free.fr/Seminaires\\_HT/ML/13-ODLP/5.doc](http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HT/ML/13-ODLP/5.doc) (16/01/2010).

<sup>524</sup> Erik Porge a réuni et édité les textes de Cantor et les a publiés dans l'ouvrage suivant : Erik Porge, *La théorie Bacon-Shakespeare de George Cantor*, Clichy, Grec, 1996.

prémises à partir desquelles le drame subjectif de Cantor est pris en compte. Plus particulièrement, nous évaluerons comment la prise en compte de la dimension de la croyance et de l'incroyance se répercute sur le statut du savoir produit par un sujet. Comme nous le démontrerons, le débat entre Porge et Coudurier concerne directement la question de la place du sujet dans ses rapports entre croire et science. Or, est-ce que, pour déterminer les rapports entre croire et savoir, la question de la structure psychique d'un sujet est fondamentale ?

Erik Porge accorde une grande importance au drame subjectif du savant Cantor, car, de son point de vue, le drame subjectif fonde le drame du sujet de la science. C'est-à-dire que la théorie de l'infini de Cantor est rendue possible grâce à un écart entre le savoir et la vérité dont Descartes fournit le paradigme en laissant à Dieu la charge de la vérité<sup>525</sup>. Selon Porge, le fait que la science soit fondée sur un discours où le sujet laisse à Dieu la charge de sa vérité, oblige la création d'un discours qui rejette la vérité hors de la dialectique du sujet et du savoir. En se débarrassant de la vérité comme fondement, ce qui est exclu du discours de la science, c'est la vérité qui fait défaut au savoir. Or, selon Erik Porge, c'est précisément parce que Cantor est confronté à un savoir qui n'est pas déjà-là, qu'aucune autorité ne pouvait garantir, qu'il en appelle au « nom du père sujet supposé-savoir » pour qu'il accrédite la vérité de son savoir<sup>526</sup>. Suivant cette hypothèse, Porge postule que Dieu est nécessaire à Cantor pour dialectiser le savoir mathématique et sa vérité de sujet.

---

<sup>525</sup> Jacques Lacan a montré comment le sujet de la science naît de l'écart entre savoir et vérité, dont les travaux de Descartes fournissent le paradigme en faisant de Dieu le garant de la vérité. Voir : Jacques Lacan, « La science et la vérité », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 855.

<sup>526</sup> Erick Porge soulève la limite des rapports entre l'incroyance et la paranoïa liée à la division-vérité/savoir. Selon Porge, cette limite doit être prise en compte, sans quoi le risque de la science est de menacer ses sujets de passer de la structure paranoïaque de la science à la paranoïa proprement dite. Erik Porge, *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*, Toulouse, Éres, 2000, p. 275.



Dans ce contexte, l'incroyance<sup>527</sup> ponctuelle de Cantor devant sa découverte scientifique manifestée par l'expression : « je le vois, mais je ne le crois pas » ne fait pas partie d'un délire déjà-là, mais révèle un drame d'une haute portée subjective. Autrement dit, avec sa découverte, Cantor n'a pas seulement rencontré le vide de l'étendue, mais le vide de l'Autre. Cette rencontre avec le vide aurait eu pour effet de remettre en question le statut du sujet censé savoir. Partant de là, Erik Porge introduit la question de la nature du savoir produit : « Si ce savoir existait avant d'être découvert, qui le savait ? Était-il vrai avant ? » Cette question interroge la structure même du savoir : le savoir se sait-il lui-même ou sa structure est-elle béante ? Autrement dit, qu'en était-il de ces nombres transfinis avant qu'ils ne soient découverts, et nommés par les lettres, aleph 0, aleph 1 ? Appartenaient-ils à Dieu ou au sujet supposé savoir ?

Quant à lui, Jean-François Coudurier postule que le mouvement singulier amenant Cantor à ne pas croire d'emblée à sa découverte ne peut pas être analysé du seul point de vue des rapports entre croire et savoir. Selon lui, le mouvement d'incroyance de Cantor constitue un instant trop subjectif et trop unique pour être considéré comme fondateur<sup>528</sup>. Plutôt que d'étudier ce moment singulier dans son rapport au drame subjectif du savant, Jean-François Coudurier privilégie l'étude du cas de Cantor dans un rapport de continuité historique. Cette perspective oriente une recherche des causes du délire de Cantor pour en mesurer les effets sur la théorie mathématique. Il n'analyse donc pas la correspondance de Cantor avec Dedekind comme un moment d'incroyance qui aspire dans son tourbillon le sujet supposé savoir, mais comme une dynamique de transfert, qui se poursuit par la suite avec Kroneker, avec le cardinal Franzelin, avec le pape, et avec Dieu. À ce sujet, il insiste sur le fait que Cantor s'en remet au pape pour intégrer à la théologie sa théorie sur l'infini:

---

<sup>527</sup> Selon Erik Porge, l'incroyance que démontre Cantor n'est pas la suppression de la croyance, mais un mode propre du rapport de l'homme à son monde. Erik Porge, *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*, p. 274.

<sup>528</sup> Jean-François Coudurier, « Le sujet de la science : Einstein, Bohr, Cantor », *Questions cruciales pour la psychanalyse*, 10 (2006), p. 224.

« Pour la première fois, grâce à moi, la philosophie chrétienne disposera de sa vraie théorie de l'infini »<sup>529</sup>.

Suivant cette interprétation, Jean-François Coudurier en arrive à postuler que la tendance de Cantor à vouloir chercher une approbation auprès des théologiens de son époque révèle une tendance paranoïaque<sup>530</sup>. Ici, l'infini mathématique est compris comme un élément du délire. Ce serait d'abord en raison de sa paranoïa que Cantor aurait eu profondément besoin de l'infini de Dieu. L'infini n'est pas compris sur le versant du signifiant lacanien, mais dans un rapport au délire. Autrement dit, l'infini cantorien apparaît sans bornes, sans repères précis, c'est un élément non bordé du délire paranoïaque de Cantor qui a permis de formuler le paradigme mathématique moderne. L'analyse conduit Jean-François Coudurier à réfuter l'hypothèse d'Erick Porge selon laquelle Cantor aurait rencontré un point de « décapiton » de la signification et à postuler que Cantor est un psychotique persécuté par un père imaginaire persécuteur qu'il a lui-même recréé par ses communications avec des autorités qui ont réfuté sa découverte. Cela le conduit à conclure : « Erik Porge reste réticent à faire de Cantor un psychotique. Psychotique de génie, mais psychotique, ma réticence est moindre, vous le voyez »<sup>531</sup>.

Pour notre part, cette question nous est secondaire. Nous avons présenté ces perspectives dans le seul but d'interroger les prémisses pouvant orienter l'écoute et l'interprétation du dire des personnes qui parlent d'une expérience de croyance particulière. On ne peut rester neutre devant les écrits ou le récit biographique d'une personne comme Cantor, dont les symptômes ont permis une avancée mathématique fascinante autant qu'ils ont frappé l'imaginaire. Pour s'en convaincre, on a qu'à imaginer le mathématicien chanter à tue-tête durant des heures, offrir aux psychiatres les excréments qu'il avait sculptés de ses

---

<sup>529</sup> Cette phrase est citée dans : Joseph W. Dauben, « Georg Cantor and Pope Leo XII, Mathematics, Theology and the Infinite », *Journal of the history of ideas*, 38 (1977), p. 91.

<sup>530</sup> Jean-François Coudurier, « Le sujet de la science: Einstein, Bohr, Cantor », p. 225.

<sup>531</sup> Jean-François Coudurier, « Le sujet de la science: Einstein, Bohr, Cantor », p. 230.

mains ou encore lire ses lettres aux cardinaux ou sur Shakespeare. Comment concilier le génie de la découverte scientifique de Cantor fondateur d'une logique mathématique majeure et ce qui apparaît comme sa folie ?

Notre analyse permet de montrer qu'Erik Porge et Jean-François Coudurier sont l'un et l'autre partis de deux prémisses différentes pour analyser le drame subjectif de Cantor. Jean-François Coudurier, en partant du principe de continuité historique, propose d'interpréter les croyances de Cantor comme des éléments délirants. Il les articule à partir d'une interprétation des éléments biographiques et comportementaux, ce qui oriente d'emblée vers une compréhension en termes de structure psychotique. C'est précisément sur cette prémisse que la perspective de Coudurier achoppe. En effet, fonder l'interprétation sur la reconstruction historique du lien qui unit le symptôme de Cantor et l'événement que constitue sa découverte permet certes de créer des chaînes associatives de signification. Mais ces significations et la démonstration des preuves de cette interprétation peuvent aller dans des sens parfaitement différents : ou bien Cantor était psychotique avant de découvrir l'infini, ou bien il l'est devenu après. Sauf que cette perspective, si elle renseigne sur ce qu'est la psychose dans l'absolu, ne nous apprend pas grand-chose sur la conception de Dieu qui habitait Cantor : pour lui, Dieu n'est pas un ensemble, il est l'Absolu, ce qui se trouve au-delà de toute signification<sup>532</sup>. Pourquoi ne pas le croire sur parole ? Avec Cantor, la question n'est pas tant de savoir s'il faut faire confiance à ceux qui parlent de leurs croyances afin d'évaluer s'ils croient ce qu'ils disent. La question est plutôt de savoir comment croire sur parole l'expression d'un sujet parlant qui parle du lieu du savoir sans y croire?

---

<sup>532</sup> Cet élément tiré des correspondances de Cantor est traité et déployé par Jérôme Delangue. Voir : Jérôme Delangue, « la tentation psychologisante », conférence présentée aux *Mathinées-Lacaniennes*, <http://www.mathinees-lacaniennes.net/es/component/content/article/1-articles/13-la-tentation-l-psychologisante-r-sur-cantor.pdf> (16/01/2010).

Erik Porge, quant à lui, porte son attention sur la dimension du sujet de la science et préfère se pencher sur le drame subjectif du savant. En prenant au sérieux la dimension du sujet, il se concentre sur le moment de vacillement du sujet qui rencontre le vide au lieu de l'Autre. Cette perspective a l'avantage de relever que le sujet de la science, celui qui laisse à Dieu la charge de sa vérité, a donné consistance à une élaboration mathématique qui considère le désir. Pourtant, la perspective de Porge n'échappe pas entièrement à l'écueil précédent, puisqu'elle déplace simplement le moment de l'entrée du mathématicien dans le délire. En insistant sur le drame que constitue la création d'un nouveau savoir, dont la portée se mesure au moment de l'expression d'un « je le vois, mais je ne le crois pas », Erik Porge analyse la place du sujet et interroge la constitution de son nouage à la structure du nom du père.

Toutefois, en montrant que ce moment de vacillement constitue un point « décapitons », Erik Porge met en jeu le moment où la réalité d'une découverte ne concorde plus avec le savoir d'une époque, et qui aurait conduit Cantor vers la psychose. Pour notre thèse, il importe de prendre la mesure de cet instant et d'en tirer les conséquences. Cantor voit le résultat de son travail, il prend acte des conséquences de sa découverte, située dans un contexte personnel et culturel, et il ne peut y croire. Cela démontre que le savoir à lui seul ne permet pas à Cantor d'assumer sa découverte. Cantor ne dit pas qu'il ne sait pas. Il dit : « je le vois, mais je ne le crois pas ». Comme les gens de son époque, Cantor ne peut que résister au nouveau savoir produit : c'est cette résistance qui, peut-être, explique son mouvement d'incrédulité. Mais ce qu'il importe de soulever ici, c'est la question suivante : le drame subjectif de Cantor ne surgit-il pas précisément lorsque le croire et le savoir perdent le lien qui les soutenaient l'un et l'autre ? Cette question en implique une seconde. Si croire et savoir sont liés dans un même mouvement, lorsque des connaissances sont découvertes et produites dans une logique qui ne permet pas d'assurer le mouvement de passage du croire au savoir, où va se loger le mouvement du croire que l'on a repéré ici comme étant une force constante nécessaire à l'humain ?

#### 4.3.3- Considération sur le sujet supposé croire : différence entre croire et savoir

L'équivoque de la dialectique entre croire et savoir permet de considérer que le passage du croire au savoir et du savoir au croire concerne directement la place du sujet parlant. Effectivement, avec Cantor, on observe que le savoir à lui seul n'arrive pas à soutenir la production de connaissances nouvelles. Le savoir se soutient du croire, comme nous l'avons signalé au tout début de ce chapitre, même si les deux mouvements sont bien distincts : le croire concerne l'élan qui peut permettre au sujet de se lancer dans une quête de savoir. Surtout, c'est un mouvement d'avant le savoir, voire même d'avant la parole.

La perspective de Slavoj Žižek portant sur le rapport au sujet supposé croire montre bien les conséquences d'un tel renversement où il ne s'agit plus de savoir croire, mais bien d'opposer le croire et le savoir dans un mouvement de non-réduction. En effet, selon ce philosophe, la réception d'une expérience de croyance entraîne un renversement du rapport au croire. De son point de vue, dès que le croire est parlé, il est mis en scène dans la relation intersubjective où il se déploie sous forme interpassive<sup>533</sup>. Qu'est-ce à dire ?

Sous le mode intransitif, le croire ne passe pas par un rapport d'objet direct ou indirect, parce que ce verbe n'est pas doté d'un complément d'objet. Sous sa forme intransitive, le croire s'entend le plus souvent à la troisième personne : « il croit ». Selon Žižek, ce n'est plus le locuteur qui parle de son rapport au croire, mais une personne incroyante qui dit que l'autre croit et qui imagine que l'autre croit comme lui-même croirait s'il était croyant. Autrement dit, supposer des croyances à un autre impliquerait d'emblée

---

<sup>533</sup> L'interpassivité est définie par Žižek comme la posture du sujet en modernité qui est amené à entrer en interaction avec différents objets virtuels ou non. Face aux objets, par exemple un texte ou un ordinateur, le sujet n'est pas passif, il est en interaction. La nécessaire interaction avec l'objet produirait une situation où l'objet prive le sujet de sa réaction passive de satisfaction, d'ennui ou de rire du sujet de façon telle, que c'est l'objet lui-même qui prend plaisir au spectacle à ma place. Ce procédé aurait pour effet de soulager le sujet du devoir « surmoïque » de s'amuser, puisque l'Autre supporte à la place du sujet sa jouissance et son plaisir. En privant le sujet de sa passivité, la modernité construirait donc un rapport de jouissance frénétique, abrutissante et irréflectie. Voir : Slavoj Žižek « Fétichisme et subjectivation interpassive », dans : *Marx au XXIe siècle. L'esprit et la lettre*, [http://www.marxau21.fr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=26:fetichisme-et-subjectivation-interpassive&catid=51:Žižek-slavoj&Itemid=70](http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=26:fetichisme-et-subjectivation-interpassive&catid=51:Žižek-slavoj&Itemid=70) (16/01/2010).

l'expression distanciée d'un chercheur qui affirme que les autres croient là où lui ne croit pas. Cette observation de Žižek d'un sujet supposé croire produit un déplacement majeur puisque, selon cette formule, chercher à intégrer le rapport au croire des personnes orienterait nécessairement un sujet supposé croire forclos dans une mise au savoir de sa croyance. C'est-à-dire que, dès qu'il est parlé, le croire n'est plus un acte assumé par un sujet. Il devient supposé comme l'état passif d'un sujet.

La formule de Žižek met donc en jeu la distinction entre croire et savoir du point de vue de la personne qui écoute. Elle ne postule pas l'écoute d'un sujet à croire comme nous le faisons afin de mettre l'accent sur la posture de celui qui écoute. Ce que Žižek met de l'avant, c'est un sujet supposé croire. Pour comprendre les implications de cette conceptualisation, il importe de dire que cette formulation est rendue possible à la suite d'une analyse que Žižek fait d'un concept lacanien majeur, celui du *sujet supposé savoir*. Chez Lacan, la notion de sujet supposé savoir est un concept qui concerne la posture de l'analyste et de l'analysant dans le transfert : elle suppose que l'analysant aime l'analyste précisément parce qu'il lui suppose un savoir<sup>534</sup>. Avec la formule du sujet supposé savoir, le savoir est du côté du sujet, le sujet de l'inconscient bien entendu. Le sujet de l'inconscient est posé, dans la cure, comme étant celui qui sait, mais qui ne sait pas qu'il sait. Parce qu'il se produit au lieu de l'Autre, le sujet ne peut retrouver ce savoir insu que par la parole, dans le langage. Mais, de ce savoir insu, le sujet peut ne rien en vouloir savoir<sup>535</sup>.

Slavoj Žižek n'est pas d'accord avec cette compréhension du transfert qui s'appuie sur le rapport au savoir et qui oriente une mise au savoir. De son point de vue, lorsque le sujet arrive en analyse, il se croit porteur d'un secret que l'analyste connaîtrait. En raison de

---

<sup>534</sup> En psychanalyse, le sujet supposé savoir est le pivot d'où s'articule tout ce qu'il en est du transfert. Cette notion permet de mettre en évidence que, dans le transfert, ce qui est en jeu, c'est le savoir et non pas la remémoration de l'ancien. Sur cette notion, voir : Jacques Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans : Jacques Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 329-339.

<sup>535</sup> Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse. Le séminaire XVII*, Paris, Seuil, 1991, p. 71.

cette croyance de l'analysant, Žižek considère que l'analyste n'incarne pas le savant empiriste disposant d'un savoir absolu, mais la certitude absolue en une culpabilité inconsciente. Cette analyse conduit Žižek à postuler :

Dans sa dimension la plus radicale, le statut du grand Autre (lacanien) en tant qu'institution symbolique relève de la croyance, pas du savoir. La croyance est symbolique et la connaissance est réelle (le grand Autre implique, et repose sur une croyance fondamentale).<sup>536</sup>

Comme on peut le constater, la perspective de Žižek est problématique pour deux raisons principales. Premièrement, elle modifie le statut du grand Autre lacanien de façon considérable en partant d'une prémisse dont il importe de prendre la mesure. En effet, pour Žižek, le lieu de l'Autre, qui est un lieu symbolique, appartient à l'univers de la croyance parce que le savoir seul est de l'ordre du réel.

Cela implique de considérer que, pour Žižek, le sujet ne peut pas savoir à travers l'Autre. Étant donné que, dans le champ de la psychanalyse, le savoir est précisément ce qui se fonde sur une forclusion<sup>537</sup> de la vérité du sujet, il serait intéressant d'interroger les effets de la perspective de Žižek sur le statut même du sujet de la science. Pour Lacan le sujet est ce qui fait défaut au savoir, et que c'est au moyen des lapsus, des actes manqués et des ratages que la vérité du sujet peut se manifester. La perspective de Žižek est différente : elle fait surgir le sujet du croire sous le mode du fétichisme, soit un sujet qui laisse à l'Autre la charge de sa jouissance. Or, est-ce encore du sujet parlant lacanien dont il s'agit ici ? Autrement dit, est-ce que le sujet lacanien se réduit à une position fétichiste ?

Deuxièmement, il apparaît important de situer les effets que cette perspective produit sur les liens entre croire et savoir. En effet, chez Žižek, les croyances ne sont pas des

---

<sup>536</sup> Slavoj Žižek « Fétichisme et subjectivation interpassive », p. 71.

<sup>537</sup> La forclusion est une opération qui se soutient de la formule suivante : « Ce qui est forclus du symbolique fait retour dans le réel. La forclusion se porte sur un signifiant particulier, un signifiant du nom du père ». Jacques Lacan, *Écrits*, p. 521.

données expérientielles pouvant être objectivées par un processus de mise au savoir : elles sont nécessairement décentrées parce qu'elles sont des croyances attribuées à l'Autre. Le sujet déplacerait sa croyance sur l'Autre, ce qui aurait pour effet d'introduire « l'ordre du pur semblant ». Ici, il ne s'agit pas seulement de souligner que le sujet n'a jamais vraiment cru en ses croyances, du moins les croyances telles que le chercheur s'imagine qu'il les croit. Il s'agit aussi de considérer que, pour Žižek, l'affirmation d'un « je crois » ne peut s'effectuer que sous le mode réflexif, soit à travers la croyance en la croyance de l'autre. Žižek illustre ce paradoxe de la manière suivante :

Aux États-Unis encore l'analyse fonctionne à la manière du sujet supposé croire, du crétin, du naïf. Mes amis me disent : « j'ai des problèmes psychiques, je suis obsessionnel, impuissant, donc, je vais chez un psychanalyste. Ce sont des bêtises, je n'y crois pas ; mais lui, l'analyste, il y croit et sans doute peut-il m'aider ». Et voilà comment on devient naïf à travers l'autre, tout simplement.<sup>538</sup>

Le paradoxe soulevé met l'accent sur la difficulté à saisir un mouvement aussi évanescent que celui du croire. Ce qui s'entend dans la perspective de Žižek, c'est que la personne qui demande à être écoutée sur son expérience de croyance peut ne vouloir être entendue que dans l'ordre du semblant. Il faut qu'elle croie que celui qui écoute la croit dans un pur rapport de réalité, en supposant que les croyances sont directement incarnées dans les mots utilisés par la personne pour parler de son parcours. Cet élément est important à considérer. En effet, nous sommes en accord avec Žižek lorsqu'il critique une écoute du croire qui s'appuie sur un rapport de réalité sous prétexte que les mots sont des choses. En rappelant qu'il n'y a pas d'expérience du croire subjective immédiate et consciente qui puisse être attribuée à la croyance incarnée dans les choses sociales, Žižek insiste pour montrer que l'acte de croire n'est pas assumable dans une subjectivité consciente et réflexive qui aurait un objet propre. C'est une expérience à laquelle le sujet n'a jamais accès directement, puisqu'il doit nécessairement en passer par l'Autre pour y accéder.

---

<sup>538</sup> Slavoj Žižek, *Fragile Absolu*, p. 25.



Autrement dit, le sujet doit passer par le défilé des signifiants pour rendre compte de son expérience de croyance. C'est pour cette raison que le croire est nécessairement décentré de la croyance.

Là où nous avons des réserves, c'est sur le rapport entre croire et savoir et l'articulation qu'en donne Žižek. Si le savoir, c'est le réel et que le réel est d'emblée dissymétrique par rapport au croire, qui relèverait du pur semblant, est-il encore possible de porter le savoir jusqu'au besoin de croire dans une perspective comme celle de Žižek ? Ici, ce qui fait retour, c'est justement la question sur laquelle nous avons ouvert la présente section : est-il possible de fonder un acte d'écoute en partant du présupposé qu'il y a, dans le discours d'une personne qui parle de son expérience sectaire, un sujet à croire sur parole ? Est-ce que la dimension clinique mise de l'avant par la psychanalyse, à savoir que l'inconscient est structuré comme un langage et non comme une réalité matérielle, pourrait nous permettre de mieux situer l'espace du sujet à croire sur parole ? Autrement dit, est-ce qu'une prise en compte de la logique du signifiant oriente nécessairement une lecture du croire selon cette logique ? Cette prise en compte permettrait-elle une lecture différente qui ne positionnerait pas d'emblée le sujet parlant dans une dynamique fétichiste ?

#### **4.3.4- Articulations des rapports entre croire et savoir du point de vue de la croyance délirante, une invitation à suivre les traces d'un sujet à croire ?**

En portant une attention particulière aux interprétations de la vie de Cantor et leurs incidences sur le statut même du savoir, nous avons été amenée à postuler qu'une approche discursive implique un sujet à croire sur parole. Une telle hypothèse se doit d'être précisée. Une première précision implique de considérer que le sujet à croire n'est certainement pas le sujet supposé croire de Žižek. Une seconde précision concerne le « croire sur parole ». Accepter l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole, ce n'est certainement pas dire qu'il faut fonder l'écoute et l'intervention sur les affirmations des personnes à l'état brut, sans discernement, en imaginant que, si elles le disent, c'est que c'est bien là la réalité. Une telle orientation conduirait nécessairement à méconnaître les avancées de la clinique et de la science.

De plus, cette direction ne pourrait que déboucher sur une écoute dans un rapport de réalité, c'est-à-dire en se référant à la réalité perçue, connue et sue comme point de discernement de la vérité. Dans le champ du croire, une telle orientation n'est pas seulement réductrice, elle est problématique. En effet, il est évident que Dieu, les anges ou les démons ne font pas partie d'une réalité matérielle que nous pourrions palper, toucher ou voir, pas plus que ces éléments ne font partie de la réalité perçue par tous et chacun. Lorsque les croyances sont situées dans le champ du sectaire, cette orientation est d'autant plus problématique que la notion de réalité ne peut pas être élargie aux dimensions symboliques religieuses, puisque, ce qui détermine le sectaire, ce sont précisément des croyances « minoritaires », qui ne relèvent pas des horizons religieux ou symboliques culturels habituels. Or, si ce n'est pas en fonction de la réalité que peuvent être entendues et comprises les croyances, la question demeure celle de savoir s'il existe tout de même une ligne de démarcation entre le délire et la raison, et comment le croire apparaît comme un élément de différenciation majeur.

Pour avancer sur cette question, il importe de reprendre la question laissée en suspens dans la section précédente. Partant de l'hypothèse selon laquelle croire et savoir sont deux mouvements intrinsèquement liés, au point d'être parfois même indistincts, nous avons parcouru deux commentaires d'auteurs qui se sont intéressés au mathématicien Cantor. À partir de ces sources, nous en arrivons à soulever la question de déterminer où va se loger le croire lorsque croire et savoir ne sont plus liés.

Cette question au sujet des liens entre croire, savoir et psychose n'est pas seulement théorique. Elle concerne directement le champ d'études du sectaire et le champ de la pratique d'écoute dans ce domaine. D'une part, parce que certains auteurs comme Jean-Marie Abgrall pensent que le sectaire est une expérience limite, à ce point dangereuse qu'elle peut entraîner une psychose délirante chez les personnes les plus sensibles. D'autre part, parce qu'une étude détaillée des appels reçus au CINR montre qu'un peu plus de 20 % des appels proviennent justement de personnes qui se disent psychotiques ou délirantes et qui refusent de suivre un traitement psychiatrique. Selon les documents internes du CINR, une des raisons motivant leur appel relève du fait qu'elles disent ne pas pouvoir parler de

Dieu avec leur psychiatre, sans quoi elles verront leurs médicaments augmenter. D'autres affirment qu'elles refusent toute forme de soins, précisément parce que ces soins visent à leur enlever leurs croyances<sup>539</sup>. Une telle situation n'est pas sans interroger à double titre. D'abord, si des personnes se reconnaissent délirantes et qu'elles appellent et rappellent de manière régulière un organisme comme le CINR pour parler de leurs croyances, peut-on d'emblée conclure qu'elles croient de manière convaincue à ce qu'elles disent ? Autrement dit, n'est-ce pas précisément pour mettre en jeu leurs croyances qu'elles appellent et qu'elles rappellent en annonçant des articulations différentes ? Ensuite, comment expliquer un si haut taux de refus devant une thérapie pourtant développée spécifiquement pour les personnes ayant un trouble délirant ?

Cela dit, la présente thèse ne parcourra pas de manière précise et systématique les liens entre croyance, délire et savoir. Ce sujet mériterait une thèse à lui seul. Toutefois, compte tenu de l'importance de la question, il n'est pas inutile de poser quelques repères. La psychiatrie moderne établit la différence entre un délire psychotique avec croyance et une croyance délirante, en fonction du type de croyance et du degré de conviction avec lequel la croyance est maintenue :

Le délire psychotique se caractérise par la présence de pensées bizarres, difficiles à changer et néfastes. Dans le trouble délirant, les croyances ne sont pas nécessairement étranges. Elles se maintiennent même en l'absence de psychopathologie associée. Les fausses convictions délirantes s'appuient sur des conclusions non valides à propos de la réalité, et sont entretenues avec certitude malgré l'opinion des autres et malgré le fait qu'il existe des preuves évidentes du contraire. La croyance délirante peut se manifester en tant que symptôme parmi diverses conditions psychiatriques telles que le trouble obsessionnel compulsif, la peur d'une dysmorphie corporelle, l'anorexie mentale, la dépression majeure avec état psychotique, la schizophrénie, ainsi que d'autres troubles psychotiques.<sup>540</sup>

---

<sup>539</sup> Voir : CINR, « Rapport interne : caractéristiques des demandes d'aide 2006-2008 », Rapport déposé à l'assemblée générale du CINR, septembre 2009.

<sup>540</sup> Julien Kieron P. O'Connor & Marie-Claude Péliissier, « Le rôle du raisonnement inductif dans le trouble délirant », *Santé mentale au Québec*, 32/2 (2007), pp. 129-130.

Selon cette orientation, la croyance délirante se définit donc comme une croyance qui n'est pas partagée par les autres membres de la société. Selon Vincent Durant, l'évaluation du trouble délirant se fait en fonction de critères bien précis : le contenu des croyances, la force de conviction des personnes, la persistance de la croyance, et des croyances contraire à la réalité<sup>541</sup>. À l'inverse des croyances habituelles, fussent-elles un peu particulières et bizarres, l'idée est délirante parce que le sujet est insensible à toute argumentation : on ne peut plus raisonner logiquement avec lui ; même confronté à des preuves concrètes, il continue à la soutenir fermement. C'est donc dire que, dans le trouble délirant, les croyances ne sont pas rationnelles. Elles confrontent l'ordre du savoir au point d'orienter un repli imaginaire des personnes, qui ne parviendraient plus à faire confiance à la réalité. Toutefois, comme de nombreux troubles psychiatriques se définissent par des croyances délirantes, il serait nécessaire, pour diagnostiquer le trouble délirant, d'exclure les autres possibilités.

Puisque les croyances sont prépondérantes pour les personnes et qu'elles les conduisent à nier la réalité, le traitement de ces personnes est complexe. Il consiste à développer des thérapies de restructuration cognitive qui visent à mettre au défi les croyances, en développant des croyances alternatives et des stratégies destinées à aider les personnes à développer des « tests de réalité ». Si cette approche semble produire de bons résultats lorsque les personnes sont comparées à des groupes de patients non traités, le fait reste que le refus de traitement serait très élevé<sup>542</sup>. On peut le comprendre, d'autant si l'on considère que le diagnostic différentiel s'effectue en regard d'un rapport de réalité, et que c'est au nom d'une représentation de la réalité qu'on veut arracher aux personnes leurs croyances. Mais alors, devant ce repère, comment une personne peut-elle mettre en jeu ses croyances, que ce soit sous la modalité du doute ou de la conviction ?

---

<sup>541</sup>Vincent Mark Durand, David H. Barlow & Michel Gottschalk, *Psychopathologie. Une perspective multidimensionnelle*, Paris, De Boek, 2002, p. 657.

<sup>542</sup> Voir : Dominic Julien & Kieron P. O'Connor, « The Specificity of Belief Domains in Obsessive-Compulsive Symptom Subtypes », *Personality and Individual Differences*, 41/7 (2006), p. 1206.

Du point de vue du sujet, les choses se présentent de manière quelque peu différente en raison de la structure même du sujet. Partir du principe que le sujet parlant est un sujet divisé en raison de son inscription dans le langage, implique de considérer que le sujet ne se confond pas avec son Moi. Il ne peut se représenter son Moi que parce qu'il ne se croit pas identique à lui. C'est en raison de cette division que le sujet peut rêver, imaginer, fantasmer sans se croire identique à ces fantaisies. Dans cette perspective, la folie surviendrait lorsque l'écart entre le Moi et le sujet s'estompe au point où le sujet arrive à se croire. Cette compréhension est illustrée dans l'axiome lacanien suivant : « si un homme qui se croit un roi est fou, un roi qui se croit un roi ne l'est pas moins »<sup>543</sup>. La folie ici s'articule lorsque le sujet ne se distingue plus de son Moi, lorsqu'il se confond avec sa personnalité. Selon Lacan, ce n'est pas parce que la paranoïa a rapport avec la personnalité, mais parce que la personnalité est la paranoïa du fait même qu'elle confond le sujet avec son Moi<sup>544</sup>.

Pour notre propos, il en ressort que, du point de vue du sujet, le croire se constitue de manière délirante lorsqu'il est articulé sous sa forme pronominale, sous la forme du « se croire ». Ici, le point de discernement n'est pas la réalité, mais la manière dont un sujet articule le rapport à son Moi. La frontière entre ce qui serait folie et non-folie est mince. Ce qu'il faut retenir c'est que, dans la psychose, le rapport à la signification s'impose de l'extérieur sous une forme dite délirante, c'est-à-dire lorsqu'un sujet sait qu'il y a une signification personnelle, qui s'adresse à lui et qu'il doit déchiffrer. Suivant cette considération, comment réagir devant des croyances en apparence délirantes ? Plus particulièrement, est-il possible d'écouter une personne parler de ses croyances, délirantes ou non, en partant de la prémisse d'un sujet à croire sur parole ?

---

<sup>543</sup> Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque et ses rapports à la personnalité*, Paris, Seuil, 1975, p. 170.

<sup>544</sup> Dans le séminaire *Le sinthome*, Lacan revient sur sa thèse de médecine en disant ceci : « La psychose paranoïaque et la personnalité comme telle n'ont pas de rapport, simplement pour ceci, c'est parce que c'est la même chose ». Jacques Lacan, *Le sinthome. Livre XXIII*, Paris, Seuil, 2005, p. 50.

À notre avis, le rapport à la psychose réaffirme que, ce dont il s'agit, ce n'est évidemment pas d'écouter naïvement une personne, ni de lui dire « je vous crois » lorsqu'elle parle de croyances en apparence irraisonnée. Une telle attitude ne pourrait que produire une correspondance directe du sujet à son dire et donc contribuer à réduire la division fondamentale du sujet à son Moi. Ce dont il s'agit, dans la notion de sujet à croire sur parole, c'est plutôt de croire que dans un acte de parole nécessairement singulier, délirant ou non, un sujet peut advenir même dans un refus d'adaptation à l'ordre rationnel de la réalité. Autrement dit, est-il possible de penser qu'une personne peut faire émerger une construction imaginaire du monde afin de trouver une place qui ailleurs lui a été retirée ? Une telle posture n'implique-t-elle pas d'avoir confiance dans les possibilités d'émergence d'un sujet pour être constamment attentif à laisser l'espace discursif suffisamment ouvert pour qu'une quête puisse se relancer encore et encore ?

#### **4.4- Conclusion et prospective**

Des nouveaux mouvements du croire qui agitent nos cultures modernes, et qui surgissent sous forme de religions, de nouveaux mouvements religieux ou de spiritualités diverses, au mouvement vital que constitue le croire pour l'humain, notre parcours permet de commencer à réfléchir au croire comme une condition essentielle de l'humain. Le croire, tel que nous l'avons abordé dans le présent chapitre, ne concerne pas exclusivement une dimension religieuse, et ce, même si le champ du religieux apparaît comme le lieu privilégié du croire. Nous avons cerné le croire dans sa dimension d'acte et l'avons défini comme une tension fondamentale du vivant. En tant que tel, le croire se présente comme une dimension constitutive du sujet parlant : « j'ai cru et j'ai parlé », j'ai parlé et j'ai su. Parce que, parler c'est croire, le croire est un mouvement qui maintient la tension entre croyances et savoir. Il se présente comme une composante nécessaire à l'humain pour que le petit d'homme, né d'un père suffisamment croyant pour faire don de son nom, puisse croître et créer le lien social, le vivifier et le recréer encore et en corps. Le croire est un acte qui s'apparente à la confiance : confiance dans le nom qui lui a été légué pour s'inscrire dans une lignée, confiance en la mère suffisamment bonne pour vouloir imiter les sons, les mots et s'ouvrir au monde, confiance suffisante en une culture humaine pour y confier

quelque chose comme le *kred* en maintenant l'espoir de le retrouver, confiance suffisamment grande au genre humain pour supporter une relation de l'amour.

Composante essentielle du sujet parlant, le croire n'est toutefois pas saisissable en tant que tel. Empreintes durables ou éphémères selon la résistance des croyances qui en sont la marque, les traces du croire, de portées ontologiques, se situent aux limites de la lisibilité. C'est dire qu'en modernité, le croire ne se laisse plus retrouver dans des écrits dogmatiques de naguère. Sa trace, située entre croyance et savoir, se laisse découvrir dans des pratiques réelles dont, cela a été cerné, la mise en récit ne cesse de réitérer, dans un passé actualisé au présent, l'espoir d'un futur antérieur. Laissant découvrir un sujet qui, dans l'assomption de son histoire, aura été, le croire, par sa marque, tisse les liens entre la pratique et la théorie, entre le savoir et la connaissance, en refusant sans cesse que l'un se referme sur l'autre dans une parfaite symétrie. Ne se laissant réduire ni au savoir, ni aux croyances, ni à la parole, le croire, lisible dans les traces qu'il laisse, ne peut que faire symptôme dans une culture qui essaie tant bien que mal d'effacer la trace du désir. Un désir qui ne cesse pourtant pas de s'écrire dans les paroles ou dans les écrits des vivants interrogés par la rencontre du réel. De ce fait, chercher à dégager les conditions de lisibilité du croire implique de renoncer à l'illusion d'une maîtrise totale de l'acte ou du savoir.

La littérature, depuis Platon, distingue le croire et le savoir comme étant deux dimensions différentes. Comme le souligne Lambertus Marie de Rijk, l'écriture de cette différence ne va pas de soi. Elle peut être camouflée ou exagérée selon que les approches privilégient un modèle de réduction ou de non-réduction. Cette observation l'a conduit à postuler que le croire et le savoir sont liés l'un à l'autre, dans un mouvement d'interrelation où le croire est présenté comme un mouvement précédent le savoir. Cette perspective n'est pas sans interroger : si le croire est un mouvement préalable au savoir, est-il possible de se savoir croire ? Se sachant croire, serait-il possible de maintenir une distance au point de savoir croire, voire de savoir croire sur parole un sujet qui peut, pourtant, se révéler dans une mise en récit de son expérience ? Prendre en compte le croire implique une posture différente : se situer sur les bords d'un savoir que le savoir ne maîtrise pas. Cette posture ouvre à une éthique du sujet parlant, dont nous avons dit qu'il est à croire sur parole. Cette

formulation ne va pas de soi, et devra être précisée dans la deuxième partie de la présente thèse. Mais nous avons tout de même commencé à introduire cette notion.

En considérant l'importance du croire pour l'humain qui demande à croire pour vivre, pour parler et savoir, nous avons pris en compte que, depuis la laïcisation de nos sociétés, des institutions croyables ont voulu prendre le relais des religions pour faire croire. Mais comme le souligne Michel de Certeau, la modernité est frappée par une crise du croyable sans précédent. Qui croire ? Comment croire ? Que croire ? Dans cette crise, l'éthique du sujet à croire sur parole que nous soutenons est à contre-courant. En effet, comme nous l'avons montré dans la première partie de la présente thèse, les témoignages des personnes que nous avons recueillis n'échappent pas à cette crise du croyable. En insistant pour montrer que la controverse sectaire concerne à la fois le crédit à accorder au dire de celui qui prend le risque de parler de son expérience, et la crédibilité de l'interprétation qui en est faite, on a observé que les paroles sur le sectaire, de manière générale et égale, font l'objet de doute et de suspicion. Le doute n'est-il pas le seul repère permettant de maintenir à distance les témoignages dont le récit ébranle nos certitudes et alimente nos craintes les plus sombres et les plus étranges ? Mais alors le doute sur quoi ? Sur la représentation, ou sur l'information que serait sensé livrer le dire des personnes, et qui devrait être vérifiable dans un rapport à la réalité ? Sur le fait qu'une personne ait réellement vécu les éléments qu'elle raconte ?

L'éthique du sujet parlant à croire sur parole propose une attention particulière du rapport au langage. Partant de ces préoccupations, nous avons analysé de près les travaux de Freud, Michel de Certeau et Žižek, dont les perspectives sont influencées ou suffisamment intéressées par le courant psychanalytique pour souligner le décentrement du sujet mis de l'avant par les travaux effectués dans ce domaine d'étude. Cette attention nous a permis de mieux mesurer les difficultés inhérentes à notre perspective de recherche. En effet, celle-ci veut prendre en compte le rapport au croire des personnes qui parlent de leurs croyances. Mais il ne s'agit pas, pour autant de réduire le croire à une donnée expérientielle saisissable par un savoir qui ne tiendrait pas compte du fait qu'une expérience ne peut jamais se saisir pleinement, ni pour le sujet parlant, ni pour celui qui écoute. Parce que le



rapport à l'expérience passe par le défilé des signifiants, il met en jeu le sujet et son rapport à la vérité et au désir. Une fois ceci posé, comment intégrer ces dimensions dans une pratique d'écoute ? Comment les prendre en compte, sans pour autant réduire l'écoute du croire à une écoute psychanalytique ?

Si l'exercice est difficile, il n'est pas pour autant impossible. En portant une attention particulière à deux commentateurs de Cantor, Erik Porge et Jean-François Coudurier, nous avons dégagé que la notion de sujet parlant, qui se soutient du rapport au signifiant, peut permettre l'écoute d'une parole orientée vers la possible émergence d'un sujet. Cette précision permet de situer notre démarche comme différente d'une perspective du langage communicationnel mise de l'avant par un auteur comme Jean Toussaint Desantin. C'est-à-dire que du point de vue du sujet, le langage ne vise pas à transmettre une information, ni à communiquer avec un autre semblable dans un strict rapport de réalité. Le langage, lorsqu'il est parlé singulièrement, devient le lieu d'où peut surgir le sujet désirant. Ce repère, que nous aurons à préciser davantage dans la seconde partie, a deux implications. La première est de considérer l'hypothèse que maintenir la tension propre au croire est une voie qui peut permettre de refuser que la parole ne se referme sur elle-même dans un mouvement qui viendrait clore l'espace d'où un sujet peut advenir. Deuxièmement, mise en parallèle avec notre parcours, la notion de sujet désirant permet de considérer que les défis qui entourent la prise en compte de la croyance, délirante ou non, sont des défis tentateurs du désir. Le désir dont il est question ici est un désir de savoir. Que serait un désir d'écoute orienté vers la recherche d'une prise en compte du croire ? C'est à partir de ce désir de savoir que, dans la seconde partie de notre thèse, nous tenterons de porter le mouvement du croire jusqu'au savoir.



## **Deuxième partie : À travers l'écoute d'une expérience de croyance**

---

Comme nous l'avons mentionné en introduction, cette thèse est produite suite à notre expérience d'écoute au CINR. Notre travail auprès des personnes en cause dans le sectaire ne cesse pas de nous rappeler que, si toutes les expériences sectaires peuvent se ressembler, au moins en apparence, chaque parcours recèle une dimension singulière, trop souvent oubliée derrière le poids d'un cadre théorique censé permettre de donner une signification précise à chaque expérience. Cette découverte nous a vivement interpellée tant dans notre travail auprès des personnes que du point de vue universitaire. En effet, la détresse des personnes qui viennent parler de leurs questions, de leurs rebellions, de leurs détresses, de leurs espoirs ou de leurs désespoirs ne peut pas laisser indifférent. Mais, l'énigme d'un savoir inefficace, malgré des travaux de recherche sérieux et par des cliniciens vraiment préoccupés par le sort des adeptes, nous a renversée. Comment un savoir construit auprès et avec des personnes ayant vécu une expérience sectaire peut-il se révéler complètement inefficace venu le temps d'accueillir la détresse des personnes ?

Ici il importe de préciser ce que nous entendons par savoir inefficace. Il ne s'agit pas de dire que le savoir issu de la recherche ou du travail des intervenants dans les organismes d'aide n'est pas pertinent, cohérent ou qu'il ne permet pas à l'intervenant de se familiariser avec la dynamique sectaire. Non. L'illusion de compréhension produite par le savoir sur les « victimes des sectes » fonctionne. D'ailleurs, on peut observer qu'avec l'avènement du savoir, les sectes fascinent de moins en moins : les notions de manipulation mentale,

d'addiction, de transfert régressif sont acquises, elles sont connues et permettent de penser comprendre le phénomène social. Ainsi, même si les principaux cadres d'interprétations ne sont pas parfaitement satisfaisants et qu'ils suscitent de nombreux débats entre spécialistes, il n'en demeure pas moins qu'ils fonctionnent de manière efficace dans la sphère publique comme explication de cause à effet. Des commentateurs, des animateurs de télévision, des journalistes, et même des anciens adeptes articulent leurs parcours en référant à la terminologie propre à chacun des cadres nosographiques. Ils vont parfois même jusqu'à référer à toutes ces terminologies, donnant ainsi l'illusion de saisir les raisons d'un phénomène. Mais ce savoir, s'il fournit l'illusion nécessaire pour donner à croire que nos cultures modernes appréhendent mieux le fait sectaire, n'en demeure pas moins un savoir inefficace.

Ce que nous appelons le savoir inefficace est ce qui s'entend et se dit à même le discours des anciens adeptes, et qui se manifeste par le « mais ». Ainsi, il n'est pas rare qu'une personne appelle au CINR ou témoigne dans les médias en disant : « Je sais bien que j'ai été dépendante de mon groupe, mais pourquoi moi ? ». Ou : « Je sais bien que j'ai été manipulé par le groupe Untel, mais pourquoi j'ai encore de la misère à croire que je ne serai pas damné après avoir quitté le groupe ? ». Même si le savoir sur la cause supposée de son adhésion est régulièrement admis par l'adepte, un « mais » ne cesse de s'imposer. Derrière ce « mais », qu'est-ce qui insiste, sinon une singularité qui refuse de se laisser enfermer dans une théorie générale sensée tout résumer du parcours d'un adepte ? Certes, les notions de manipulation et d'addiction interpellent dans la mesure où, comme nous l'avons montré au début de la présente thèse, elles font partie intégrante du spectacle médiatique qu'offrent les sectes, en présentant des pauvres adeptes abusés par leurs gourous. Pourtant, l'interprétation reste inefficace. L'explication ne produit pas d'effet de vérité, et les personnes acceptent l'explication sans surprise, ni remise en question.

Le parcours effectué jusqu'à présent permet de soulever l'hypothèse que le hiatus de ces cadres théoriques concerne précisément l'enjeu du croire. En produisant un savoir que l'on croit purement objectif, sans même nous interroger sur le mouvement du croire qui rend possible ce savoir, ces cadres théoriques en arrivent à créer un savoir qui concerne

l'individu, mais qui n'interpelle pas le sujet. « Vous avez été manipulé par un méchant gourou », dira l'accompagnateur. Et l'ancien adepte ne pourra que répondre : « oui, j'ai été manipulé ». Il n'y a pas d'effet de surprise, pas de tremblement, pas de renversement. Il n'y a qu'une simple constatation. Cette constatation peut être imputée au fait que l'adepte reconnaît à l'intervenant un savoir, ou qu'il reconnaît au savoir prononcé une part de vérité qui fait écho à son parcours. Mais, chose certaine, le savoir dit ou énoncé ne permet pas d'ouvrir un espace pour que puisse émerger de l'inattendu. Comment un savoir de plus en plus pointu, de plus en plus spécialisé, peut-il être à ce point désincarné que même le corps ne réagit plus à son énoncé ? Bref, si tout se passe comme si on le savait sans y croire, la dimension de la résistance offerte par le « mais » pourrait-elle permettre d'ouvrir un espace pour que la singularité du croire puisse orienter un savoir efficace au sens d'un savoir qui concerne aussi le sujet parlant ?

En situant la dimension du croire comme fondement théorique à notre approche, nous avons souhaité ouvrir un espace où la singularité subjective de chacun pourrait être prise en charge dans une perspective conceptuelle rigoureuse, qui appelle une méthodologie qui l'est tout autant. Posé ainsi, il ne s'agit donc pas de construire un cadre théorique qui permettrait de cerner, dans une histoire singulière, les contours d'une nécessité du croire. Prendre au sérieux la dynamique du croire l'interdit. Notre hypothèse se fonde plutôt sur la prémisse que le croire, avant même d'être un concept ou une théorie, est un mouvement qui concerne à la fois l'être et le sujet parlant, un carrefour. Situer le croire ainsi, comme fondement théorique à une démarche d'écoute, permettrait-il de réintroduire à même le savoir, la possibilité d'interpellation du sujet ?

Le parcours effectué dans la première partie de notre thèse fournit une orientation précise à notre question de départ : comment entendre, écouter et prendre en compte le parcours d'une personne qui a vécu une expérience de croyance sectaire sans d'emblée figer son dire dans une signification qui dirait le vrai sur le vrai ? En effet, en portant une attention particulière à la dynamique du croire, nous avons montré comment ce mouvement vital, distinct de la foi et du savoir, refuse de se laisser enfermer dans le sens que pourrait procurer le savoir sur des croyances. Plus précisément, nos recherches ont permis de

montrer que, parce que le croire est un mouvement évanescant qui concerne à la fois le sujet parlant et l'individu, il appelle une expérience impossible à dire toute, mais dont l'articulation peut ouvrir un espace propice à l'émergence d'un effet de surprise, de l'inattendu.

Dans la foulée, la seconde partie de notre thèse cherchera à faire ressortir des repères conceptuels et des jalons éthiques qui puissent permettre de prendre en compte le rapport au croire des personnes ayant vécu une expérience sectaire. Le défi n'est pas des moindres. Il s'agit de développer des repères et des jalons pour une écoute qui doit prendre suffisamment au sérieux la perspective conceptuelle du croire pour ne pas enfermer cette dynamique dans une méthodologie ou une signification qui l'éteindrait. Autrement dit, si, comme nous le postulons, le croire n'est pas la croyance, mais que l'énoncé d'une croyance peut révéler une dimension particulière du rapport au croire, comment ce type d'écoute peut-elle permettre de porter le mouvement du croire jusqu'au savoir, sans pour autant réduire le croire à un savoir ? Cette question n'est pas que théorique. Elle est aussi éthique. Car ce qui est en jeu ici, ce n'est pas seulement la position de l'adepte, le présupposé que nous avons de celui-ci, ni même l'objectivation que nos outils interprétatifs peuvent faire de lui. Avant même la place de l'adepte et l'image de celui-ci, ce qui est en jeu, c'est la posture de l'écouter qui, par son travail d'écoute, pose un acte de sujet qui le révèle lui aussi animé d'un rapport au croire, dont la considération peut révéler un désir particulier et unique. Ceci énoncé, comment prendre suffisamment au sérieux le mouvement du croire pour ouvrir un espace d'écoute qui le prenne en charge ?

L'éthique sur laquelle ouvre une prise en compte du croire ne peut échapper à l'impasse de la formalisation en jeu dans le mouvement même du croire. En fait, du point de vue de l'écoute du croire, cette impasse se situe à un double niveau. D'abord du point de vue du croire qui, en tant que mouvement, reste insaisissable dans son entièreté, puisqu'il doit passer par le langage pour se faire entendre. Ensuite, du point de vue de l'écoute qui, en tant qu'acte, relève d'une dynamique interpellant corps et âme le sujet. Comment alors rendre compte d'un acte d'écoute, sinon en passant aussi par le langage ? On le voit bien, le langage est la seule voie offerte pour approcher à la fois l'acte de croire et l'acte d'écoute.

L'avantage de cette hypothèse est de rester en droite ligne avec notre objectif de laisser un espace ouvert pour que puisse surgir un effet de sujet. Mais l'énorme inconvénient est que le langage n'est pas une panacée. Loin de la vision romantique selon laquelle l'être serait chez lui dans le langage, et donc qu'en faisant parler une personne on l'aide nécessairement, la modernité, et plus particulièrement les travaux de la psychanalyse lacanienne, nous ont appris que le sujet est une dimension qui souffre par le langage et par le jeu du signifiant. Si la prise en compte du croire peut permettre de faire surgir un effet de sujet, cette approche doit prendre au sérieux le fait qu'il y a entre le sujet et le langage une relation de souffrance qui implique un rapport de jouissance.

En effet, selon les travaux de Lacan, il s'avère que le signifiant se situe au niveau de la jouissance, du fait même qu'il est à la fois cause de la jouissance et ce qui fait halte à la jouissance : « L'inconscient ce n'est pas que l'être pense [...] c'est que l'être en parlant jouisse et [...] ne veuille rien en savoir de plus [...] ne veuille rien en savoir du tout »<sup>545</sup>. Suivant cette considération, la question n'est pas tant de savoir comment aborder le croire par l'appareil du langage traversé par la jouissance, de manière à obtenir un croire pur. Ce dont il s'agit est de savoir comment entendre et écouter une expérience de croyance, en prenant en compte le rapport au croire et ce, sans minimiser l'effet de jouissance produit par le fait même qu'une personne ne peut que parler de son expérience singulière pour la faire entendre. Cette perspective implique d'appréhender les témoignages des anciens adeptes et des adeptes pour ce qu'ils sont, soit des véhicules de jouissance, – *de là, j'ouis sens*, comme l'écrit souvent Lacan. Et cette « j'ouis sens », on ne peut s'en débarrasser, ni lorsqu'on parle, ni lorsqu'on écoute : on ne peut parler sans être inondé par le sens, mais celui-ci est commandé par la jouissance. Comment donc arrimer cette jouissance qui à la fois nous échappe et nous colle à la peau ?

---

<sup>545</sup> Jacques Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1973, p. 95.

Une fois posée, la question devient source d'angoisse. Car devant l'odieuse de cette perspective, même les meilleures techniques développées par l'humanisme moderne – le reflet, le silence, la reformulation, etc. –, ne peuvent plus protéger ni celui qui écoute, ni celui qui parle des mots qui savent taire, des mots qui disent et n'évoquent rien, des mots qui touchent, qui frappent, qui tétanisent en renvoyant au vacarme silencieux de l'excitation corporelle, frappant à la source même de la pulsion. Une fois ceci dit et pris en compte, il n'est plus possible de se débarrasser de la jouissance en l'inscrivant dans le champ du savoir traditionnel. Le rapport à la jouissance est une dimension qui appartient à la logique de l'inconscient. De cette manière, Dieu, Jéhovah, tout comme les autres figures divines, peuvent être appréhendées pour ce qu'ils sont, soit des êtres qui existent par l'activité symbolique des humains, par exemple, dans leurs prières. Ils sont liés au grand Autre lacanien et n'existent que pour autant que des gens y croient. Mais comme nous le montre l'histoire des religions, le grand Autre doit se détruire lui-même pour qu'il chute, et que la jouissance puisse condescendre au désir et s'inscrire dans le champ du lien collectif. Pour que l'ouverture d'un lien social soit possible, le croire ne peut pas se réduire à une expérience intime, une spiritualité sans parole source de jouissance infinie. Le croire, dans sa constitution même, relève du lien social, il est concerné par le pacte entre les humains.

Cette prémisse constitue un défi de taille. D'une parole dite par un autre, il s'agit de faire émerger quelque chose de différent à travers un acte d'écoute qui fût le nôtre. Ces prémisses invitent à considérer que l'écoute du croire ne peut pas concerner uniquement l'individu. Elle implique la dimension du sujet, plus particulièrement celle d'un sujet parlant, en tenant compte de son rapport à la jouissance et au désir. En tant que telle, l'écoute du croire ne vise pas à freiner le mouvement du croire du vivant, qui restera insaisissable, mais bien à interpellier le sujet au lieu même de la scission du Moi. L'idée n'est donc pas de saisir le croire, ni de le soigner ou de le guérir. Ce dont il s'agit, c'est d'offrir un repérage différent de la prise en compte du dire des personnes sur leur expérience du croire vécu en contexte sectaire. Considérant que la mise en récit des personnes garde les traces d'une expérience à laquelle nous n'avons jamais accès dans sa



totalité, serait-il possible de développer une éthique du sujet parlant qui puisse porter l'écoute jusqu'au besoin de croire ?

Afin d'aborder la problématique de l'écoute du croire en lien avec l'impasse de la formalisation, la seconde partie de notre thèse propose de s'arrêter aux problèmes méthodologiques qui émergent des méthodes de recherches qualitatives en sciences humaines. Nous nous intéresserons plus spécifiquement aux méthodes de recherche qualitative qui proposent d'introduire la notion de désir inconscient dans des approches psychosociales. Par la suite, nous proposerons la relecture d'un entretien de recherche afin de dégager des éléments relatifs aux conditions d'une écoute réalisée en contexte universitaire. Trois temps d'analyse seront privilégiés. Le premier temps, au chapitre 5, consiste à réfléchir, à l'aide de la recherche actuelle, aux défis et aux enjeux méthodologiques qui guettent l'écoute telle qu'elle se formalise en milieux universitaires dans les méthodes de recherches non-directives. Le second temps, au chapitre 6 consiste à rendre compte d'une expérience d'écoute du croire via une relecture du témoignage d'un ancien adepte. Le troisième temps, au chapitre 7 sera un temps de prospective dont l'objectif est de situer, à partir de notre parcours, les principaux repères éthiques et méthodologiques pouvant permettre de fonder une pratique d'écoute du croire, auprès des personnes ayant vécu une expérience de croyance, dans un organisme comme le CINR.



## **Chapitre V**

### **Conditions de l'écoute en contexte de recherche : passes et impasses méthodologiques**

Le travail d'analyse que nous effectuerons dans les pages qui suivent comprend trois volets : une étude attentive des méthodes de recherches qualitatives non-directives, une relecture d'un entretien de recherche réalisé avec d'anciens adeptes de sectes, et une analyse des perspectives méthodologiques non-directives qui tente de prendre en compte le désir des personnes. Ces trois volets ont une visée méthodologique : leur but est de bien situer l'approche que nous avons privilégiée, tant pour réaliser des entretiens de recherches que pour en proposer une relecture. Si ce chapitre est principalement méthodologique, il n'est pas sans lien avec le développement d'une éthique qui prend en compte, dans l'écoute, le rapport au croire des personnes. En effet, la manière dont nous situons les apports et les limites d'une écoute, réalisée en milieu universitaire à partir d'une méthode d'entrevue non-directive, n'est pas sans lien avec une posture d'écoute clinique réalisée dans un contexte d'intervention. Après tout, c'est du même acte d'écoute dont il s'agit. Cela dit, certes, des parallèles peuvent être établis entre une écoute effectuée dans un contexte universitaire et un acte d'écoute réalisé en situation d'intervention. Il n'en reste pas moins que les conditions d'écoute en contexte de recherche, et les méthodes utilisées pour mener des entretiens de recherches se distinguent des objectifs et des fondements d'une écoute clinique développée dans un organisme comme le CINR. Nous aborderons cette distinction au chapitre 7, et analyserons de plus près les répercussions de notre analyse sur notre posture d'écoute.

Pour l'instant, mentionnons que la présente thèse se situe en sciences des religions. C'est en tant que chercheur issue de ce domaine que nous nous sommes intéressée aux méthodes qualitatives utilisées pour réaliser des entretiens de recherche. De nombreux chercheurs issus des sciences humaines utilisent des enquêtes ou des entretiens de recherche avec des personnes concernées par une situation ou une problématique particulière liée à un sujet de recherche ou pour valider une hypothèse de recherche, pour mieux en comprendre les tenants et les aboutissants. À cet égard, un bref survol de la littérature permet de relever que trois techniques sont le plus souvent utilisées pour réaliser des entretiens de recherches : l'entretien directif, semi-directif, ou non-directif. L'approche que nous avons choisie d'utiliser se situe dans le continuum des approches dites non directives. Ce choix s'explique, entre autres, parce qu'une approche non directive est, à première vue, l'approche qui s'apparente le mieux à notre pratique habituelle au CINR. Cette technique refuse de diriger d'emblée le dire des personnes sur leur expérience. Elle apparaît donc comme étant la plus pertinente pour répondre à notre objectif d'ouvrir un espace de recherche différent acceptant l'inattendu que peut provoquer une prise en compte du rapport au croire des personnes.

Une fois ce choix fait, nous avons longuement étudié la manière dont la littérature présente l'approche non-directive. Nous avons pu observer à quel point les cadres conceptuels et les techniques proposées pour la réalisation d'entretiens de recherche non-directifs sont imprégnés de la perspective humaniste développée par Carl Rogers. En fait, du point de vue de la recherche, les postulats rogoriens semblent si bien acceptés, et à ce point répandus qu'il devient difficile de prendre le recul suffisant pour interroger les fondements de cette approche. Il convient pourtant d'interroger la vision de l'humain qu'elle véhicule, surtout lorsque, comme nous souhaitons le faire, des chercheurs élargissent cette voie à la dimension du sujet parlant. Comme nous aurons l'occasion de le montrer, l'approche humaniste rogorienne situe d'emblée la personne en tant qu'individu construit exclusivement sur le versant de la conscience. Lorsque des chercheurs se servent de cette approche qui englobe la dimension de l'inconscient liée au sujet parlant, il se produit par conséquent une perte de cohérence qui concerne tant le rapport à la conscience

que le rapport à l'inconscient. Comme nous le verrons, les enjeux de cette perte ne sont pas seulement méthodologiques. Ils sont aussi éthiques puisqu'ils concernent le statut du désir, et plus précisément la manière dont nous prenons en compte la dimension du sujet parlant.

Dans le cadre de notre thèse, il est inconcevable de ne pas prendre au sérieux cet écueil méthodologique, puisque notre hypothèse repose sur le croire comme mouvement situé au carrefour du Moi et du sujet, une dynamique qui concerne autant l'individu que le sujet parlant. Pour cette raison, il nous semble important de bien situer, surtout d'un point de vue méthodologique, la manière dont les concepts de sujet parlant et d'individu découpent chacun un horizon interprétatif distinct. Les confondre provoquerait un dérapage méthodologique qui se répercuterait sur l'éthique de recherche. Pour faire cette démonstration, nous proposons une démarche d'analyse en trois temps.

Comme nous l'avons annoncé au début de cette seconde partie, nous commencerons par une étude attentive de la manière selon laquelle la littérature propose de fonder l'approche non-directive sur une méthode humaniste. Nous prendrons soin de dégager les conditions d'écoute qui en découlent. Dans un deuxième temps, nous reviendrons sur nos propres travaux de recherche en présentant un verbatim d'entretien réalisé durant nos travaux de maîtrise. Nous avons alors effectuée des entretiens de recherche laissés de côté pour la rédaction de notre mémoire, faute de savoir comment les interpréter tant ils revêtaient l'aspect d'entrevues manquées. Mais, après coup, nous nous sommes aperçue que le simple fait que ces rencontres avaient eu lieu rendait possible une analyse spécifique. Celle-ci devait faire ressortir les enjeux méthodologiques et éthiques liés à une approche qui tente de concilier à la fois les impératifs d'une perspective humaniste tournée vers l'individu et ses besoins, et ceux relevant de l'écoute flottante, elle-même tournée vers le sujet parlant et son désir. Finalement, dans un troisième temps, nous porterons une attention particulière à l'éthique de l'interprétation. À cette occasion, nous nous pencherons sur les recherches qualitatives qui prétendent fonder leur interprétation en prenant en compte le sujet parlant. Ce troisième temps d'analyse permettra de montrer les conséquences éthiques d'une confusion conceptuelle.

### 5.1- Approche non directive et suggestion : présupposé d'une conceptualisation

Lors de nos travaux de maîtrise, nous avons réalisé une entrevue basée sur une approche méthodologique non directive « centrée sur la personne », telle que décrite par son fondateur, le psychologue humaniste Carl Rogers. À l'instar de certains chercheurs, dont Julia Kristeva<sup>546</sup> et Hélène L'Heuillet<sup>547</sup> selon qui la psychanalyse constitue un nouvel humanisme, cette approche nous semblait concordante avec notre objectif de réaliser une entrevue dans une perspective de recherche fondée sur une éthique du sujet parlant et qui admet donc la logique du signifiant. De plus, l'approche de Carl Rogers, qui propose un mode d'entretien non directif pour mieux laisser circuler la parole durant une rencontre, nous apparaissait tout à fait congruente avec notre perspective. En effet, pour Carl Rogers : « chaque individu est unique. Il détient au plus profond de lui sa propre vérité et le tracé potentiel de son chemin, qu'aucune science du psychisme ne peut enfermer. Il peut accéder à ses ressources s'il se sent compris, accepté, non jugé »<sup>548</sup>.

Partant de cette prémisse pour fonder l'approche non-directive, des chercheurs ont montré qu'un entretien compréhensif orienté par une libre circulation de la parole a pour énorme avantage de laisser l'interviewé parler librement de lui-même, en contrôlant et en menant son discours comme il l'entend<sup>549</sup>. Cette perspective n'est certes pas sans limites, mais les écueils semblent bien minimes en comparaison du potentiel de cette perspective. Ainsi, comme le souligne Jean-Paul Daunais, recueillir de l'information en prenant le risque d'entrer en relation avec un autre est un choix périlleux qui implique que : « décider

---

<sup>546</sup> Julia Kristeva, *La haine et le pardon*, Paris, Fayard, 2005, 702 p.

<sup>547</sup> Hélène L'Heuillet, *La psychanalyse est un humanisme*, Paris, Grasset, 2006, 128 p.

<sup>548</sup> Carl Rogers, *Le développement de la personne*, Paris, Dunod, 1966, p. 6.

<sup>549</sup> Jean-Claude Kaufman, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan Université, 1996, 128p.

de faire usage de l'entretien, c'est de façon primordiale choisir d'entrer en contact direct avec des sujets pour obtenir des informations de première main »<sup>550</sup>.

Permettant de favoriser un déplacement du questionnement tourné vers le savoir, vers les questions des acteurs impliqués dans une problématique, le mode non-directif consiste à amener les personnes à explorer elles-mêmes les enjeux ouverts par une question de départ. Suivant cette idée, certains chercheurs n'hésitent pas à rappeler que le mode non-directif est un idéal, dans la mesure où il est essentiel qu'un chercheur puisse préciser certains aspects de sa problématique, en relançant le propos de l'autre par des questions s'il veut obtenir le matériel lui permettant de mener à bien sa recherche<sup>551</sup>. D'ailleurs, pour Carl Rogers, l'approche non-directive, avant d'être une technique, est une attitude globale envers l'être de la personne interviewée. Les attitudes privilégiées dans le mode non-directif sont les suivantes : le respect envers la personnalité de l'autre<sup>552</sup>, la neutralité bienveillante<sup>553</sup>, l'acceptation inconditionnelle<sup>554</sup>, l'empathie et la congruence<sup>555</sup>.

Cela n'empêche pas le chercheur, guidé par ces principes, de relancer la parole si cela s'avère nécessaire pour la conduite de l'entretien. Or, c'est précisément à ce niveau que les principales critiques et limites associées au mode non-directif sont formulées. Pour certains chercheurs, le mode non-directif, par le fait même qu'il implique une circulation de la libre parole du chercheur et du sujet de recherche, ne parvient pas à atteindre les critères

---

<sup>550</sup> Jean-Paul Daunais, « L'entretien non-directif », dans Benoît Gauthier, *Recherche sociale, de la problématique à la collecte des données*, 1987, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 247-275.

<sup>551</sup> Sophie Duchêne, « Pratique de l'entretien dit non-directif », dans Myriam Bachir (dir.), *Les méthodes du concret*, Paris, PUF, 2000, p. 10.

<sup>552</sup> Le respect de la personnalité vise la reconnaissance des droits fondamentaux de leurs libertés et de leurs dignités. Dans un entretien, cette attitude relève d'une position éthique du respect inconditionnel porté aux appartenances sociales, culturelles, professionnelles, des personnes et de la garantie de leur confidentialité.

<sup>553</sup> La neutralité bienveillante est une attitude qui consiste à ne pas poser de jugement de valeur, d'interprétation sauvage, de critique ou de désapprobation à l'égard de la personne interrogée.

<sup>554</sup> L'acceptation inconditionnelle relève d'un accueil pour tout ce qui est dit, de la manière dont ce qui est dit est dit, et de ce que l'autre peut choisir de ne pas tout dire.

<sup>555</sup> L'empathie est une attitude qui vise la compréhension du monde intérieur de la personne rencontrée. Il s'agit selon Rogers de faire « comme si ». Faire comme si on était à la place de l'autre, en sachant qu'on n'y est pas, pour essayer de savoir comment on se sentirait si l'on était l'autre.

d'objectivité et de neutralité essentiels à la validation des résultats de recherches universitaires. Plus précisément, la difficulté vient de ce que les entretiens non directifs ne suivent pas un modèle précis, ni un ordre de questions prédéterminé objectivement. De fait, les entretiens non-directifs sont davantage apparentés à une rencontre unique, un épiphénomène non fiable. En effet, la validité scientifique de cette méthode, tributaire de la reproduction des expériences par des chercheurs différents, ne peut être prouvée, puisque les paroles échangées dans le cadre d'une rencontre particulière ne le seraient pas nécessairement dans un contexte différent ou avec un autre chercheur<sup>556</sup>.

Une autre critique formulée à l'endroit des entretiens non-directifs concerne le fait que, si les entretiens de recherche mettent en jeu un échange de parole entre un chercheur et un sujet de recherche, il peut arriver que des émotions, des sentiments, voire des jeux de pouvoir, d'influence, de séduction, de rivalité et d'opposition surviennent durant l'entretien, altérant ou déformant les messages transmis de part et d'autre<sup>557</sup>. Ultimement, il y a un risque que les méthodes non-directives conduisent à des résultats contaminés par une influence induite ou par un effet de suggestion, exercés par un chercheur sur son sujet de recherche<sup>558</sup>. Aussi, pour favoriser le maintien de la neutralité de la recherche, tout en donnant aux chercheurs les moyens de relancer la personne interviewée et à préciser sa pensée sans influencer, manipuler ou exercer de la suggestion sur des sujets de recherche, différents modes de gestion du processus de communication ont été développés et mis de l'avant. Les principales techniques d'écoute proposées en vue de minimiser la suggestion sont les suivantes : l'écoute active<sup>559</sup>, les reformulations ou répétitions<sup>560</sup>, l'écho ou le

---

<sup>556</sup> Jean-Baptiste Legarve, « La neutralité dans l'entretien de recherche. Retour personnel sur une évidence. », *Politix*, 35, 1996, pp. 207-225.

<sup>557</sup> Linda Fernandez, « La conduite de l'entretien », Dans : *La méthode clinique, Genève, association étudiante des étudiants en psychologie*, [http://www.asso-etud.unige.ch/adepsy/doc/la\\_methode\\_clinique.pdf](http://www.asso-etud.unige.ch/adepsy/doc/la_methode_clinique.pdf) (12/12/2010).

<sup>558</sup> Alain Blanchet, *L'entretien dans les sciences sociales*, Paris, Dunod, 1993.

<sup>559</sup> L'écoute active consiste à montrer à la personne qu'elle est vraiment écoutée. Cette démonstration se fait par des propos bref tels : « je comprends », « je vois », « continuez » et des signes visuels tels des hochements de tête, des regards surpris ou interrogateurs.



miroir<sup>561</sup>, le reflet<sup>562</sup>, le résumé<sup>563</sup> et le recentrage<sup>564</sup> et le silence<sup>565</sup>. Ces techniques visent à permettre à l'interviewer de manifester qu'il écoute et qu'il voudrait mieux comprendre encore ce que son interlocuteur exprime et ressent : « Mais surtout, ces efforts empathiques de projection ou de ressemblance sont une façon de lutter contre la domination qui caractérise généralement une situation d'entretien »<sup>566</sup>.

## **5.2- Retour de la suggestion au cœur de la méthodologie fondée sur l'intersubjectivité : un parcours des traces du croire**

Une analyse des principales critiques formulées à l'endroit des entretiens non-directifs s'avère surprenante. En effet, comment comprendre que la notion de suggestion, rencontrée dans la littérature sur les sectes en tant que technique associée à la manipulation mentale, revienne à la surface comme risque, parce que laissant une place à la subjectivité ? Certes, la suggestion n'est pas la manipulation mentale, mais elle s'en approche, comme en témoigne sa définition : « influence sur le sujet, non reconnu comme tel, de la parole d'un autre investi d'autorité »<sup>567</sup>. Cette définition de la suggestion comporte différents aspects qu'il est important de souligner. Tout d'abord, la suggestion n'est pas discernable par le

---

<sup>560</sup> La reformulation consiste à répéter ce qu'a dit la personne interviewée sans ajout de sens.

<sup>561</sup> L'écho consiste à répéter à quelqu'un quelque chose qu'il vient d'énoncer, ce qui lui manifeste qu'on a bien entendu et compris ce qu'il vient de dire, et que l'on a effectué une sélection dans l'ensemble de son discours, des éléments qui nous intéressent en fonction du contrat d'entretien. Selon Blanchet, cette technique est toutefois à utiliser avec parcimonie, car elle peut se révéler offensive envers la personne interviewée. André Blanchet, *L'entretien dans les sciences sociales*, 1987, p. 110

<sup>562</sup> Le reflet consiste à expliciter une attitude, des émotions, des sentiments non dits. Cette reformulation vise à montrer à montrer au sujet que l'on a compris ce qu'il ressent.

<sup>563</sup> Le résumé consiste à reprendre l'ensemble de ce qui a été dit par la personne pour en faire un résumé. Il s'agit en fait de faire ressortir les points essentiels sans en déformer le sens.

<sup>564</sup> Le recentrement est une demande neutre d'information complémentaire. Il s'agit de relancer la question de départ ou de revenir sur une formulation intéressante pour avoir davantage de précisions.

<sup>565</sup> Le silence est considéré comme un marqueur privilégié du moment que l'enquêteur et l'enquêté sont en train de vivre. Il existe plusieurs types de silence durant un entretien : le silence plein, le silence tendu et les silences vides. Cela dit, il est recommandé que l'interviewer garde le silence le plus possible, à la fois pour éviter la suggestion et aussi pour témoigner à l'autre sa sincère patience compréhensive. Sophie Duchêne, « Pratique de l'entretien dit non-directif », p. 24.

<sup>566</sup> Sophie Duchêne, « Pratique de l'entretien dit non-directif », p. 25.

<sup>567</sup> Roland Chemama & Bernard Vandermesch, « Suggestion », dans : *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse, 2002, p. 415.

sujet qui en est l'objet. Elle opérerait à l'insu du sujet et aurait pour conséquence ultime de lui enlever son libre arbitre. Sous l'effet de la suggestion, l'individu n'agirait plus en exerçant sa pleine liberté de conscience et de raison. Selon cette définition, la suggestion est associée à la perte de l'autonomie de pensée d'un individu, qui subirait malgré lui une altération de conscience. Suivant cette logique, la suggestion doit être évitée à tout prix. Pour y parvenir, les problèmes et les techniques mis au point doivent nécessairement faire partie intégrante de la méthode.

Malgré tout, force est de constater que, pour les tenants de la science objective, ces mises au point destinées à contrer la subjectivité (relance, reformulation, répétitions, écho, miroir, reflet ou résumé) ne sont pas sans influence directe sur le résultat de l'entretien<sup>568</sup>. Ce qui est le plus mis en doute, c'est la neutralité de ces techniques. Ainsi, Alain Blanchet<sup>569</sup> a analysé l'incidence des variations sur le plan de la forme et de la reformulation des interventions de l'interviewer. Cette analyse l'a conduit à observer que, dans une même entrevue, les différents styles de reformulation et de demande de précision amenaient des réponses ou des réactions différentes de l'interviewé. Partant de cette observation, Alain Blanchet affirme que le processus de reformulation n'est pas une méthode neutre correspondant aux critères de recherches universitaires, puisque cette méthode ne permet pas de garantir l'objectivité des données recueillies. L'observation que des personnes interrogées peuvent répondre différemment sur un thème identique amène Liliane Kandal à conclure que les méthodes non-directives induisent une influence indue du chercheur sur le contenu de sa recherche<sup>570</sup>.

Nous n'irons pas plus loin sur les débats méthodologiques relatifs à l'efficacité des techniques utilisées pour contrôler la subjectivité humaine. Nous souhaitons plutôt attirer

---

<sup>568</sup> Lorraine Savoie Zaïc, « L'entrevue semi-dirigée », dans : *Recherche sociale de la problématique à la collecte des données*, Québec, Presse Université du Québec, 1984, pp. 24-70.

<sup>569</sup> Alain Blanchet, *L'entretien dans les sciences sociales*. Paris, Dunod, 1993.

<sup>570</sup> Liliane Kandel, « Réflexions sur l'usage de l'entretien, notamment non directif et sur les études d'opinion », dans : *Épistémologie sociologique*, 13, 1972, pp. 25-46.

l'attention sur l'effet de la multiplication des savoirs techniques visant à se parer des possibles effets de la suggestion<sup>571</sup>. Effectivement, devant l'escalade des contraintes et des techniques que doit acquérir un chercheur pour contrer la dimension subjective du langage, est-il encore possible de mener un entretien de recherche assurant que les données recueillies ont une quelconque valeur scientifique ? En insistant davantage sur la technique que sur le fondement éthique et théorique de cette orientation, la recherche ne risque-t-elle pas précisément de sombrer dans une compulsion de contraintes éthiques dont on ne sait même plus à qui ou à quoi elles servent ? N'est-ce pas précisément à cause d'une volonté de la contrôler scientifiquement, voire de l'exclure tout à fait de la recherche, que la subjectivité ne cesse de rebondir sous forme de soupçon de suggestion ?

La question a son importance, car, somme toute, le risque de suggestion ne surgit que s'il est situé et compris dans une visée ontologique tournée vers un rapport de conscience où la subjectivité est réduite, opposée à la raison, et où le langage devient un simple outil de communication par lequel un émetteur envoie un message à un récepteur conçu pour le comprendre parfaitement. Dans cette optique, tout message mal compris par un récepteur qui brouillerait la qualité de l'information recueillie, ou qui interviendrait dans le message envoyé serait le résultat d'un manipulateur potentiel. Et c'est précisément pour se parer contre ce risque inhérent à la relation subjective qu'une logique scientifique va jusqu'à exclure la subjectivité de tout entretien de recherche, ou même proposer une approche directive prétendument objective. L'effet de cette orientation est dramatique puisqu'il signe, à terme, l'exclusion du sujet du lieu même des sciences humaines, pourtant fondées dans le but précis de comprendre les subjectivités individuelles et particulières. Dès lors, il n'est plus possible de prendre au sérieux l'aspect relationnel d'une situation d'écoute, qui implique pourtant un rapport à la voix, à l'échange et à l'ouïe autrement qu'en la réduisant

---

<sup>571</sup> Voir : Gérard Boutin, *L'entretien de recherche qualitatif*, Sainte-Foy, Presse de l'Université du Québec, 2005.

à une sombre intersubjectivité, qui doit elle aussi être maîtrisée par des techniques permettant d'éviter le contre-transfert.

En effet, certaines approches privilégient de mettre de l'avant une théorie du transfert/contre-transfert pour rendre compte de la relation d'écoute. Elles partent de la théorie de l'intersubjectivité mise de l'avant par des chercheurs conscients que le rapport d'un humain à l'autre, à son monde ou à l'objet, est subjectif, du fait même que l'autre est regardé ou parlé du lieu d'un sujet qui ne peut pas s'exclure de son observation. La notion de transfert a été introduite par Freud en 1912 pour désigner certains éléments qui caractérisent la relation analytique. Il est curieux et fort important ici de relever que Freud a introduit cette notion précisément après avoir choisi d'abandonner l'hypnose en psychanalyse, pour se pencher plutôt sur les sentiments que le patient projette sur l'analyste<sup>572</sup>.

Depuis Freud, la notion de transfert a été reprise et développée dans de nombreuses perspectives psychothérapeutiques, mais curieusement, l'amour de transfert<sup>573</sup>, pourtant essentiel à la notion de transfert, y est peu ou pas intégré. En fait, selon nombre de

---

<sup>572</sup> Chez Freud, la notion de transfert est indissociable de la notion d'amour. En effet, dans *Étude sur l'hystérie*, le livre écrit avec Breuer, il est mentionné d'une patiente, Anna O qui a été suivie de 1880 à 1882. Son traitement a été interrompu abruptement par Breuer qui n'a pas supporté le transfert amoureux entre lui et sa patiente, et qui a pris la fuite suite à une déclaration d'amour de cette dernière. La prise au sérieux de cet événement a conduit Freud à développer l'approche analytique de l'association libre telle qu'on la connaît aujourd'hui et qui se distingue fondamentalement de la suggestion puisqu'elle consiste à laisser dire au patient tout ce qui lui passe par la tête, sans réfléchir. Mais surtout, partant de là, Freud développera ce qu'il nomme l'amour de transfert et qui devient la pierre angulaire de l'analyse. Sigmund Freud et Joseph Breuer. *Études sur l'hystérie*, Paris, Presse Universitaire de France, 2002, 254 p.

<sup>573</sup> Par exemple, Michel Silvestre mentionne que l'amour est le versant du lien analytique avec lequel tout analyste doit apprendre à manœuvrer s'il veut soutenir sa pratique : « La psychanalyse a-t-elle permis de parler de l'amour d'une façon quelque peu nouvelle, dans un nouvel amour ? Pour évoquer, à la suite de Lacan, le poème de Rimbaud, il ne s'agit pas de changer de partenaire, il ne s'agit pas d'un nouvel objet d'amour. Un nouvel amour, c'est une occasion de parler d'amour. Au XVI<sup>ème</sup> siècle, le sens premier de l'expression "faire l'amour", était parler d'amour – littéralement comme les angelots que l'on voit dans les peintures de notre époque, décocher leur flèche aux amoureux. L'expression "un nouvel amour" suggère une nouvelle façon de parler d'amour, une occasion de changer de disque, donc de discours ». Michel Silvestre, *Demain la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1993, p. 131.

perspectives cliniques, le transfert est compris dans une perspective « totalistique » de transfert/contre-transfert, devant rendre compte de la relation intersubjective entre un thérapeute et son patient<sup>574</sup>. Suivant cette compréhension, le transfert est défini comme la réédition plus ou moins exagérée de relations infantiles, poussant le patient à prêter au thérapeute des caractéristiques, des sentiments ou des intentions qu'il n'a pas en réalité. Le contre-transfert désigne les émotions et sentiments, conscients ou inconscients, qu'éprouverait le thérapeute en réaction aux propos tenus par son patient.

Selon Otto Kernberg, ces sentiments et ces émotions seraient à considérer de près, puisqu'ils permettent au thérapeute de le renseigner sur la relation duelle qui s'instaure entre lui et son patient. Cela lui permettrait d'entreprendre son auto-analyse en dehors des séances de thérapies, afin de pouvoir conserver, dans la relation thérapeutique, une « neutralité bienveillante », sans se laisser aller aux impulsions à agir qui pourraient produire un effet de confusion chez le patient<sup>575</sup>. Mais la prise en compte du contre-transfert dans une logique totalistique ne s'arrête pas là. En effet, contrairement à une approche classique qui propose exclusivement une auto-analyse, Kernberg propose d'intégrer le contre-transfert au processus interprétatif si celui-ci correspond à un critère précis : la symétrie. Cette proposition intègre les réactions de contre-transfert dans le processus interprétatif, mais seulement si le thérapeute et le patient éprouvent en même temps des affects analogues, ou que le thérapeute partage des cognitions analogues à celles du patient dans une identification à une représentation d'objet. L'application de ce critère permettrait au thérapeute d'éviter d'exercer des effets de suggestion ou de manipuler son patient.

---

<sup>574</sup> Selon Lina Normandin et Karin Ensink, l'approche *totalistique* du transfert a été développée par des thérapeutes comme Winnicot, Heimann, Racker, et reprise par Kernberg en 1965 dans un objectif d'intégration. Voir : Lina Normandin et Karin Ensink, « La GAC : Grille d'analyse du contre-transfert dans les troubles graves de la personnalité », *Santé mentale au Québec*, 32/1, 2007, p. 57-74, <http://www.erudit.org/revue/SMQ/2007/v32/n1/016509ar.pdf> (28/10/2010).

<sup>575</sup> Lina Normandin et Karin Ensink, « La GAC : Grille d'analyse du contre-transfert dans les troubles graves de la personnalité », p. 61.

Ainsi, dans une perspective du transfert/contre-transfert, on en arrive encore une fois à établir des critères et des techniques destinées à contrer le risque de suggestion et de manipulation présent cette fois à même la relation d'aide. Ce retour de la suggestion au cœur de la notion de transfert a de quoi étonner, surtout si l'on considère, comme cela a déjà été dit, que la notion de transfert a été développée par Freud précisément après avoir abandonné l'hypnose, laquelle misait sur la suggestion comme moyen thérapeutique. N'est-ce pas précisément parce que la subjectivité ici comprise est réduite à une donnée relationnelle fondée sur la position du thérapeute dans l'acte d'écoute, plutôt que sur l'amour de transfert qui se dialectise avec la radicalité de la singularité du désir de chacun des protagonistes, que la suggestion fait retour comme risque contre lequel l'écouter doit se prémunir ? Que serait une approche non-directive qui reconnaîtrait la subjectivité, soit le lien de sujet à sujet qui parle de la dialectique de la reconnaissance de l'amour ? Que serait une telle approche qui prendrait en charge la façon dont elle se réalise concrètement dans la communauté humaine ? Pourrions-nous alors sortir de l'impasse d'une théorie de l'objectivité qui mène à un soupçon généralisé de suggestion ?

La question a son importance, car elle implique de prendre suffisamment au sérieux le rapport relationnel d'un acte d'écoute qui – même lorsqu'il se déroule en contexte universitaire – implique le rapport au croire des personnes. Ici, il ne s'agit pas seulement de relever le fait que l'affinement et la multiplication des techniques d'écoute reposent sur la croyance à un fondement conceptuel selon lequel il serait possible à celui qui écoute de tenir une position de neutralité bienveillante. Il s'agit de prendre au sérieux les avancés de notre thèse, ainsi que le fait qu'à même le lien entre un écoutant et un écouté, le mouvement du croire en acte s'arrime à l'avènement de tout système signifiant. En effet, si, comme nous l'avons soutenu, le rapport au croire surgit dès lors que nous parlons, précisément parce que, pour parler, nous devons avoir confiance dans le système signifiant qui module le langage, encore faut-il considérer que le système signifiant nous précède,

nous structure, nous agit et nous agite même à notre insu<sup>576</sup>. Suivant cette considération, comment croire encore qu'une relation d'écoute pourrait se fonder sur le mode de la neutralité ou de la stricte objectivité ?

Notre périple sur les traces du croire nous a conduit à poser le croire comme un mouvement de sujet qui concerne aussi l'être par le fait même que le registre de l'échange dans le lien social se trouve concerné par le croire. Faire intervenir le croire comme lieu tiers garantissant le principe de respect des lois de l'échange et des engagements contractés dans l'échange, organise la sortie de la dualité de l'intersubjectivité<sup>577</sup> et ouvre vers le *Kred*, soit le registre du cœur en tant que lieu symbolique particulier de l'amour. De fait, en prenant en compte le croire, ce n'est plus la neutralité qu'on cherche à penser. Ce qui est recherché, c'est la manière dont il est possible de prendre en charge le mouvement du croire dans un acte d'écoute, voire de le manier afin de créer un savoir efficace, un savoir qui ouvre en raison de l'effet de surprise qu'il provoque.

### **5.3- Analyse après-coup d'un verbatim a priori raté : repères pour une écoute différente**

Comme nous pouvons le constater, les débats sur les explications du sectaire qui émergent de l'accompagnement des anciens adeptes, et ceux portant sur les méthodes de recherches, ne sont pas complètement étrangers les uns aux autres. En fait, ils nous amènent à souligner cette observation surprenante. De manière différente, mais pas étrangère, les notions de suggestion, de manipulation mentale, d'influence induite, de transfert et de contre-transfert se présentent comme un potentiel de risque inhérent non seulement aux sectes, mais aussi à la clinique et à la recherche. Un peu comme si, dès qu'une personne se

---

<sup>576</sup> Concernant l'articulation des rapports intrinsèques entre la parole et le croire sous la forme précise « parler, c'est croire », voir : Guy-Robert St-Arnaud, *Approches psychiques des croyances*, Cours SRL-1050, printemps 2002. Guy-Robert St-Arnaud, *Théorie de la Religion. Anthropologie du croire*, SRL-6120, Hiver 2010. Ajoutons un article en préparation : Sébastien Falardeau, Marie-Eve Garand & Guy-Robert St-Arnaud, « Les fondements philosophiques de l'être. Parler, c'est croire ».

<sup>577</sup> Sur la façon dont l'intervention peut impliquer un lieu tiers, voir le chapitre 7 de la présente thèse.

trouve en situation d'autorité, que ce soit à titre de chef religieux, de clinicien ou de chercheur, elle devenait potentiellement capable d'abuser de sa position de manière à influencer indûment une autre personne, à la priver d'une liberté de conscience et de parole supposément attribuée à tous les humains. Devant l'odieux de cette menace qui pèse sur le chercheur, il convient de se demander s'il est encore possible de prendre le risque de se mettre à l'écoute de personnes concernées par une problématique pour mener à bien nos recherches.

La pression mise sur le chercheur qui adopte le postulat de la liberté de conscience et de l'intersubjectivité n'est pas que théorique. Elle peut produire des effets directs sur la manière même de mener des entretiens de recherche. Lors de notre maîtrise, nous avons analysé de près les difficultés liées à l'introduction des notions d'addiction dans le champ du sectaire. En vue de démontrer cette problématique, nous avons réalisé un entretien de recherche avec un ancien membre de groupe sectaire. Notre hypothèse était qu'en incluant la dimension du désir, il serait possible de proposer une approche différente de celles de la manipulation mentale et de l'addiction religieuse. Notre démarche consistait à écouter une personne en prenant en compte la logique du signifiant de manière à laisser émerger la dimension du désir. Notre approche tentait de s'inscrire dans une perspective discursive visant à prendre en compte le sujet parlant, plutôt que l'individu en train de communiquer de l'information. Nous avons donc cru que la relecture d'un verbatim pouvait illustrer la différence induite par une approche qui prend en compte le désir<sup>578</sup>.

---

<sup>578</sup> La prise en compte du désir et plus particulièrement du jeu du désir est une hypothèse qui fut importante, puisque c'est ce premier temps d'analyse qui nous a conduit sur les traces du croire. En fait, suivant notre recherche actuelle, il apparaît clairement que le désir et le croire sont deux dimensions intimement liées, au point où il devient difficile de les distinguer. Les liens entre croire et désir ne sont pas nouveaux. Freud, dans *L'avenir d'une illusion*, signalait déjà que la croyance est une illusion quand dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalente. Mais en prenant en compte le croire comme un mouvement distinct du désir, nous avons soulevé l'hypothèse que le croire est intrinsèquement lié à la parole, qu'il concerne l'identité et le lien social. De fait, le croire est un mouvement qui n'est pas exclusivement inconscient, à la différence du désir qui, lui, est inconscient. Le croire est un mouvement du sujet à l'être, de l'être au sujet.



Nous avons réalisé un entretien de recherche avec un homme que nous appellerons ici Simon, afin de faire ressortir un point de vue différentiel. Mais, lors de la rédaction de maîtrise, nous n'avons pas utilisé ce matériel de recherche. Cette décision fit suite à la transcription du verbatim de l'entretien, à la suite de laquelle nous avons conclu que nous n'avons pas assez de matériel pour réaliser une analyse fine du dire de Simon pour nous en servir comme vignette clinique. Cette première impression camoufle bien mal le fait que l'entretien de recherche avec Simon nous a laissée avec un profond malaise, non pas en regard de son dire, mais bien du point de vue de notre propre posture durant l'entretien. En fait, définir la description de cet entretien de recherche, nous aurait amené à considérer la rencontre avec Simon comme une rencontre manquée, dans la mesure où elle ne nous a pas permis de laisser un espace de recherche suffisamment ouvert pour faire passer le désir émergent dans et par la parole. Certes, Simon a parlé et, du fait même qu'il a parlé, il peut s'être produit des effets dont nous ignorons les tenants et les aboutissants.

Notre problème ne se situe pas à ce niveau-là, puisque nous ne saurons jamais ni les effets, ni les souvenirs que Simon gardera après-coup de l'entretien. Notre difficulté provient du profond malaise que nous avons ressenti tout au long de l'entretien d'une durée de quarante-quatre minutes, mais qui nous a pourtant paru interminable. En réécoutant après-coup cet entretien, et en analysant son déroulement en lien avec nos travaux de recherche actuels, il est possible de postuler que le malaise ressenti est directement lié à la question centrale de ce chapitre. Cette question tourne autour de la difficulté méthodologique et éthique que représente la radicalité de la subjectivité humaine dans nos perspectives de recherche. Relue sous cet angle, la rencontre avec Simon, « ratée » sur le plan de nos objectifs passés, est devenue une mine de renseignements.

---

Pour cette raison, le langage, et plus particulièrement la chaîne signifiante, est le lieu idéal d'où son mouvement peut être pris en compte. Dans la présente thèse, il ne s'agit plus de dévoiler la signification inconsciente d'une croyance, mais bien de cerner comment le mouvement du croire et la dynamique du désir agitent le sujet même à son insu, l'enchaînent à une chaîne signifiante d'où il met son désir en jeu, et s'éprouve comme sujet à croire sur parole.

La question n'est pas ici de faire une auto-analyse de nos réactions ou des émotions vécues durant l'entretien pour comprendre le malaise qui fût le nôtre. Ce dont il s'agit, c'est de prendre suffisamment au sérieux le ratage apparent que constitue l'entretien pour dégager les enjeux méthodologiques qui y ont surgi et élaborer des repères éthiques pouvant nous permettre de mieux réaliser de nouveaux entretiens de recherche. Ces repères nous serviront de bases pour construire une approche non-directive de réalisation d'entrevue qui accepte de prendre en charge la dimension subjective, le transfert et le croire inhérents à chaque entretien.

#### **5.4- D'une approche non-directive à une logique du signifiant**

Comme nous l'avons mentionné, nous avons, avant de réaliser l'entretien de recherche avec Simon, étudié de près les différents modes de réalisation des entretiens, et nous étions décidée pour une approche non directive. Forte de ce bagage théorique et armée de notre magnétophone, nous nous sommes risquée à réaliser un entretien avec un homme qui venait tout juste de quitter un groupe de croyance qu'il identifiait comme un groupe sectaire. Pour lancer l'entretien nous avons posé une seule question à Simon ; « parle-nous de ton expérience sectaire ». A priori, tout semblait bien se dérouler. Simon a parlé pendant près de 40 minutes et, durant cette période, nous ne l'avons pas interrompu sinon pour faire quelques relances comme « hum hum », « poursuivez » et, à une occasion, « intéressant ».

Si, du point de vue du respect des règles méthodologiques en vigueur pour les entretiens non-directifs, cette entrevue était parfaite, pour nous qui écoutions ce témoignage, elle fut un véritable calvaire. Tout au long de l'entretien, nous ne cessions de perdre le fil du dire de Simon. Par moment, il nous est même arrivé de combattre une violente envie de dormir, accentuée par le ton monotone et monocorde du ronron de Simon qui monologuait lentement et gravement sur l'origine du monde. Il revenait en effet sans cesse sur la question de savoir si le monde tel que nous le connaissons est le produit d'une création divine ou d'une co-création entre Dieu et les hommes. Mais notre mal de tête ne relevait pas seulement de Simon. Il résultait du déroulement même de l'entretien qui nous apparaissait totalement étranger à une situation d'écoute orientée par une relation de parole,

du fait même qu'il était tourné vers une recherche d'informations. Dès lors, le langage était réduit à un outil et il apparaissait comme une dimension désincarnée, comme un objet devant permettre l'avènement de connaissances.

Pour autant, l'intérêt de cette entrevue est certainement de s'inscrire en faux contre une critique récurrente à propos des entretiens non-directifs, selon laquelle le dire des personnes, mal encadré par cette technique, risque d'aller dans tous les sens<sup>579</sup>. Loin d'aller dans tous les sens, l'entrevue avec Simon suivait une cohérence stricte. Simon a traité la question de l'origine sous un angle bien connu de la clinique : « d'où viennent les enfants, d'un acte de création ou de co-création ? »<sup>580</sup> et quelle est, selon l'horizon ouvert, la place du père dans l'émergence de cette vie nouvelle ? Pour Simon, père de famille de deux enfants ayant lui-même éprouvé des difficultés avec son père qui l'a abandonné alors qu'il était encore tout jeune, le déploiement de cette question est déterminant. Cela lui a permis d'articuler la fonction paternelle dans sa propre logique subjective<sup>581</sup>. En lien avec la littérature, nous pourrions certainement faire de nombreuses hypothèses sur les raisons et les motivations de Simon à interroger les questions de l'origine ou sur la structure d'un tel discours à partir de ses croyances. Mais, compte tenu du peu d'éléments dévoilés dans l'entrevue<sup>582</sup> pouvant permettre d'associer cette question à son histoire, ces éléments resteraient à l'état de conjectures. Les mettre de l'avant ne pourrait que nous conduire à

---

<sup>579</sup> L'idée selon laquelle les témoignages vont dans tous les sens est une des critiques les plus importantes portées à l'endroit d'une approche non-directive. D'ailleurs, de plus en plus de chercheurs optent pour une approche non directive mitigée qui consiste à laisser les personnes parler librement autour de sous-thèmes déterminés. Voir : Jean-Paul Daunais. « L'entretien non-directif », *Recherche sociale de la problématique à la collecte des données*, Québec, Presse Université du Québec, 1984, p. 247-275.

<sup>580</sup> Extrait de l'entrevue réalisée avec Simon.

<sup>581</sup> Simon a déployé la question du père du point de vue de sa position d'enfant de Dieu et de père de famille. Ce faisant, il a laissé émerger entre les lignes, sans la formuler directement, la question, majeure pour lui, de la toute-puissance maternelle.

<sup>582</sup> Plusieurs éléments concernant le rapport à la maternité ont été dévoilés par Simon après l'entretien, lorsque nous avons quitté notre rôle de chercheur pour redevenir une personne avec qui il est possible de discuter. Nous ne pouvons certes pas utiliser ce matériel pour notre analyse du fait qu'un magnétophone n'a pas gardé trace de sa vérité, mais nous trouvons important de mentionner que le dévoilement d'éléments signifiants a pu se réaliser dans l'après-coup de l'entretien, lorsque nous avons cessé d'être pétrifiée par la peur de manquer d'objectivité.

objectiver le mouvement du croire de Simon dans une lecture clinique. Or, ce qui nous intéresse à ce moment-ci, n'est pas l'interprétation du parcours de Simon, mais bien de relever les éléments relatifs au malaise qui fût le nôtre pour dégager les conditions particulières d'une écoute réalisée en contexte de recherche. À cet égard, trois éléments retiennent notre attention.

1.- Durant l'entrevue, nous avons été confrontée à la difficulté, voire l'impossibilité qu'il y a à écouter une personne en tentant de concilier les exigences d'objectivité liées à une méthodologie de recherche non-directive et à une logique du signifiant qui laisse place à la possible émergence d'un effet de sujet. Cette difficulté n'est pas seulement méthodologique, elle tient aussi à la place de l'inconscient. Comment orienter un entretien dans une perspective d'écoute qui aborde le sujet parlant, issu du lieu de l'inconscient, dans un cadre méthodologique non directif provenant d'une perspective humaniste, sans qu'il n'y ait un effet de confusion entre les notions de Moi et de sujet ? Le psychanalyste Jacques Lacan et ceux qui l'ont suivi n'ont cessé de répéter à qui voulait bien l'entendre que le sujet parlant et désirant est un concept qui doit être distingué de la notion d'individu qui, elle, relève de la dimension de la conscience. Ainsi énoncée, la distinction peut devenir plus claire et moins imprécise. Mais l'analyse du verbatim montre que notre volonté d'amalgamer le sujet parlant – qui relève d'une écoute dite de libre association visant à faire émerger le désir –, et le Moi individuel – qui relève de postulats humanistes visant à gérer le sujet –, nous a conduit à démultiplier les règles de façon telle que la seule posture possible devenait le retrait.

2.- Le processus d'écoute en milieu de recherche suppose la présence, durant un entretien, d'un appareil technique en apparence banal, une enregistreuse. L'introduction de ce lieu tiers est un élément dont il ne faut pas minimiser les effets trop rapidement<sup>583</sup>. Durant

---

<sup>583</sup> De nombreuses recherches portant sur les entretiens de recherche estiment que le seul moyen de conserver fidèlement les entretiens et de mesurer la part de suggestion de l'interviewer durant la rencontre est

l'entrevue, nous avons été saisie d'une angoisse concernant la question de la fiabilité du magnétophone. La voix de Simon allait-elle être captée correctement par l'enregistreuse ?<sup>584</sup>

Qu'un appareil ait le pouvoir de capturer la voix pour ensuite la retransmettre sous la forme d'un signal capable d'en garder une trace durable en vue de pouvoir le rediffuser n'a rien de banal. Elle consiste en effet à faire de l'objet voix, une « voix-objet » ayant une valeur sur le marché de l'échange<sup>585</sup>. De plus, si l'enregistreur a cet étrange pouvoir de transformer la voix en « voix-objet », il semble garantir l'exactitude des propos tenus durant un entretien. Après l'enregistrement, il devient en principe possible de rendre compte textuellement, de façon exacte, de chaque mot, de chaque silence. Ce mode d'objectivation, en permettant de conserver à chaque instant la précision de ce qui a été dit, laisse miroiter la possibilité d'accéder au dire dans sa dynamique. Le risque, cependant, est de reléguer le fait de dire derrière ce qui est dit. Dès lors, la machine devient détentrice d'un second pouvoir : celui de laisser émerger à travers l'interprétation de ce qui est dit, une entorse aux règles objectives, une parole maladroite, un rire, une exaspération pouvant être compris par celui qui entend selon le sens qu'il veut bien lui donner.

Ces questions liées à la fiabilité de la machine ne sont pas le seul fait d'une imperfection méthodologique qu'aurait pu capter l'enregistreuse et qui aurait disqualifié les résultats de l'entretien. Elles concernent plus globalement un phénomène imaginaire, autonome par rapport à l'énigme de la mise en archives mémorielles : le rapport à ce qui nous cause comme sujet, à savoir le rapport au langage. Un peu comme si, par sa seule

---

d'enregistrer la rencontre. De manière générale, les recherches s'entendent pour dire que l'enregistreur est un appareil banal et que la présence de cet objet est oubliée assez rapidement par les chercheurs et les personnes interviewées. Voir : Hervé Benony & Hackim Charahoui, *L'entretien clinique*, Paris, Dunod, 1999, 127 p.

<sup>584</sup> Nous pouvons compter au moins cinq fois où l'enregistreur a été déplacé pendant l'enregistrement!

<sup>585</sup> La « voix-objet » acquiert une valeur certaine en modernité comme le montre le piratage, associé au vol. La recherche témoigne aussi de la valeur de cette « voix-objet » en obligeant le chercheur à rendre compte, à même le protocole de recherche éthique, du temps pendant lequel il compte garder un enregistrement, tout comme la manière dont il compte assurer la confidentialité de l'enregistrement d'une voix.

présence, la machine devient le lieu où peut tenir, dans la réalité, l'inscription du signifié, le lieu garant de l'objectivité du dit. Mais cela n'est possible que parce que la machine efface l'écart entre le fait de dire et ce qui est dit. Ce faisant, elle trace une distinction entre la parole et la voix. Dès lors, comment oser parler devant une telle machine tout en sachant qu'une analyse subséquente devra être réalisée ? La question a son importance, car elle soulève des considérations éthiques. Dans une situation d'écoute traditionnelle, la parole ne dispose d'aucune autonomie eue égard à la voix, alors qu'il importe précisément qu'un acte d'écoute prenne en compte le rapport à la voix et ses effets. Mais du point de vue de la recherche, il importe de développer une éthique qui accepte de soutenir l'écart entre la voix et la parole artificiellement créé par l'enregistreuse, qui fait de l'objet voix une voix-objet.

Cette éthique est nécessaire, non seulement pour assurer le traitement de l'enregistrement comme cela se fait actuellement, mais aussi et surtout pour baliser la manière dont la recherche prendra en compte le fait qu'il est devenu possible d'accéder directement à ce qui a été dit, sans en passer par la voix ou le dire de l'autre. Comment donc tenir compte, dans nos analyses, du fait que l'enregistrement de la voix de l'autre pour la mise en archive des sons change le statut même d'une voix pour la propulser dans un espace-temps qui n'est plus celui de la rencontre, mais celui de la rédaction d'un verbatim d'entrevue ?

3.- La troisième considération concerne la posture que nous avons tenue durant l'entretien. Pour répondre aux critères d'objectivité imposés par les règles de recherche où la subjectivité est interdite, et devant l'impact inattendu produit par la seule présence de l'enregistreuse, nous avons opté à notre insu pour une posture de retrait passif<sup>586</sup>. En choisissant le silence comme mode privilégié de neutralité, nous respectons les règles de

---

<sup>586</sup> Le retrait est une posture d'entretien privilégié par des auteurs pour éviter que l'autre, soit celui qui parle, développe un sentiment d'engagement envers celui qui écoute. Il s'agit d'opter pour le retrait de l'expertise, le retrait du subjectif, le retrait de la maîtrise, pour laisser place au chemin de l'autrui. Voir : Paul Maela, *L'accompagnement : une posture professionnelle spécifique*, Nantes, Harmattan, 2005, 352 p.

« neutralité bienveillante » qui imposent aux chercheurs de ne rien faire ou dire qui puisse influencer la personne qui parle de son expérience. Mais même notre retrait dans le silence a produit un effet, tant pour Simon que pour notre écoute.

En ce qui concerne Simon, une écoute de l'entretien montre que notre silence l'a conduit directement à mettre en jeu la répétition d'une question de sujet aussi troublante que lancinante. En le laissant dire sans intervenir, nous l'avons laissé répéter jusqu'à aboutir sur le lieu d'un imprononçable qui laisse poindre un état de tension et de conflit interne qui n'est pas sans évoquer une lutte contre diverses figures de l'Autre. Or, est-ce vraiment prudent d'ouvrir toute grande la porte à ce discours de l'Autre sans que des balises relevant traditionnellement du maniement du transfert soient préalablement posées ? Ici la question n'est pas méthodologique, mais éthique. Car, quel risque prenons-nous lorsque nous laissons un autre parler et que nous lui répondons par notre silence, sinon celui d'ouvrir toute grande les portes au désir inconscient, et à le laisser glisser vers une jouissance audible dans chacune des répétitions énoncées ?

Ensuite, du point de vue de notre écoute, force est de constater que nous avons mis en veilleuse les ressorts de l'écoute que nous pratiquons dans notre travail quotidien auprès des anciens adeptes. Cette stratégie ne nous permettait plus de trouver les stratégies d'arrêt à la circularité de la parole de Simon. À notre avis, le silence est le dispositif quotidien et ordinaire de certains psychanalystes en séance, et il importe de leur en laisser le maniement, qui a certainement son utilité dans la cure. Mais pour nous qui ne sommes pas analyste, mais chercheur, et qui utilisons le silence pour répondre à certains critères de pseudo objectivité, ce silence nous a conduit à une position de retrait. Nous avons laissé le soin à une machine, un enregistreur, la possibilité d'agir à notre place. Cependant, même en nous retirant dans un silence et en laissant la place à l'enregistreur, nous n'avons pas pour autant été neutre durant cet entretien : la voix de Simon avait un tel effet soporifique que nous devions lutter pour rester éveillée. Était-ce une affaire d'intonation, de rythme, d'accent ? Le son de sa voix, lente, grave, stéréotypée nous rappelait la voix du lecteur des contes pour enfants « raconte-moi une histoire ». Nous n'entendions plus les mots, ni leurs sens et encore moins leur énonciation. En cédant à cette machine notre tâche d'écoute et de

mémorisation du contenu d'un entretien, nous ne pouvons plus être touchée directement par les mots de notre interlocuteur. Ceux-ci deviennent ronronnants, exaspérants même, puisqu'ils se détachent de leurs corps, de leur articulation signifiante.

### **5.5- Position du sujet et du désir dans des méthodes humanistes**

Comme nous l'avons mentionné, notre première expérience de réalisation d'entrevue lors de nos recherches de maîtrise nous a permis de mieux cerner la difficulté qu'il y a à concilier une approche humaniste et une logique discursive en raison même de postulats de base sur le vivant fondamentalement différents. Deux aspects de cette problématique se posent avec acuité dans notre recherche de doctorat. D'un côté, nous avons réalisé cinq entretiens de recherche avec des anciens adeptes dans une perspective d'écoute discursive qui prend en compte le rapport au croire. De l'autre, nous avons dû appliquer, en raison même du rapport éthique à l'écoute des personnes, une méthodologie de recherche qui, associée à une méthode discursive, soulève fondamentalement ce rapport à l'éthique. Plus précisément, la question qui se pose vient de cette double nécessité liée à la recherche, à savoir, d'appliquer une méthode discursive, avec des méthodologies de recherche encadrées. Ainsi, l'éthique se résume-t-elle à une application de règles déontologiques permettant d'ordonner la subjectivité à la conscience morale ? Ou bien concerne-t-elle la subjectivité dans ce qu'elle a de plus radical : la dimension du sujet parlant et désirant, qui bute contre la structure de son être propre et dont la dynamique pulsionnelle, au-delà même des règles morales, le maintient en tension entre le « principe de plaisir-déplaisir » ?

Comprendre la différence de représentation du vivant proposée par l'humanisme rogérien et celle proposée par une logique discursive qui admet le sujet parlant et désirant, permet de voir se dessiner l'enjeu méthodologique d'une perspective comme la nôtre. Cette perspective propose d'ouvrir, à même la recherche, un espace d'écoute du sectaire, sous la forme d'entrevues discursives qui prend en compte le rapport au croire des personnes. Nous



avons situé cette dynamique comme un mouvement qui concerne à la fois l'être et le sujet<sup>587</sup>, afin d'ouvrir à une prise en compte du temps du sujet. Développer cette approche méthodologique discursive, qui admette la prise en compte du sujet et de l'être, demande de porter une attention particulière aux chercheurs qui se sont intéressés à la dimension du sujet à même la recherche qualitative en sciences humaines. Nous regarderons la manière dont ils ont proposé de concilier les exigences de la recherche avec celle de la logique du sujet qui se supporte de la découverte de l'inconscient. Dans cette optique, nous avons retenu les travaux de Sophie Gilbert<sup>588</sup>, Robert Letendre<sup>589</sup>, Daniel Widlöcher<sup>590</sup> ainsi que ceux de Pierre Paillé et Alex Mucchielli<sup>591</sup>. En effet, ils ont tous observé que la subjectivité est ordonnée et régulée par des méthodes de recherche qualitative de plus en plus contraignantes. Notre perspective, dans les pages qui suivent, ne sera pas de présenter chacune des quatre approches précédemment citées dans leurs articulations propres. L'idée est plutôt d'en faire ressortir les principaux axes de convergence, de manière à dégager comment les auteurs en arrivent à introduire la dimension du sujet dans la recherche universitaire.

---

<sup>587</sup> La perspective lacanienne tend à faire de l'être un « parlêtre », soit un « être Un » qui est avant tout un fait de discours. Cette perspective est importante, dans la mesure où elle implique de considérer qu'il n'y pas d'être hors de l'avènement symbolique du sujet : pour se supporter, l'être est forcé de passer par la parole. Mais ce qui se supporte, ce ne peut être que l'existence, soit le fait d'exister par rapport à un dit. Or, comme l'a montré Lacan, le dit sur l'« être Un » concerne le savoir. Mais selon notre hypothèse, ce savoir ne peut se supporter que d'un croire. Or, si le croire, comme mouvement d'avant, et intrinsèque à la parole, supporte le savoir et le dire, n'y-a-t-il pas lieu de croire, justement, que ne pas exclure le mouvement du croire pourrait permettre de tracer la voie éthique d'un écoute différente en ceci qu'elle ouvre vers le temps du sujet. Autrement dit, croire un sujet sur parole en le reconnaissant sujet du verbe et non de l'être pourrait-il permettre de refuser de fabriquer de l'être pour laisser l'autre se dire et advenir dans l'existence de son être seul?

<sup>588</sup> Sophie Gilbert, « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », dans : *Recherche qualitative*, hors-série 3, 2007.

<sup>589</sup> Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », dans : *Recherche qualitative*, hors-série 3, 2007.

<sup>590</sup> Daniel Widlöcher, *Les nouvelles cartes pour la psychanalyse*, Paris, Odile Jacob, 1996, 174 p.

<sup>591</sup> Pierre Paillé & Alex Mucchielli, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Collin, 2003, 211 p.

Signalons d'emblée que, contrairement à nous, la psychanalyse apparaît aux auteurs consultés comme une science qui se concilie bien avec une méthode de recherche qualitative non-directive. Ces chercheurs s'intéressent à la notion de sujet telle qu'elle a été développée par la psychanalyse, parce que les concepts propres à la psychanalyse, plus particulièrement les notions de sujet et de désir, pourraient, selon eux, permettre de réintroduire, à même le savoir, la prise en compte de la subjectivité humaine. Premièrement, parce que la psychanalyse est une des rares, pour ne pas dire la seule discipline qui résiste encore à l'esprit scientifique du sujet réduit au rang « d'homme comportemental »<sup>592</sup>. Deuxièmement, la psychanalyse, vue par ces auteurs comme une « science du psychisme inconscient », est présentée comme une discipline qui accorde une place prépondérante à la subjectivité et à l'intersubjectivité<sup>593</sup>. Selon Robert Letendre, l'avantage de cette orientation est de permettre le développement d'un savoir moins technique, qui prend en compte la subjectivité humaine, et dont la particularité est d'ouvrir un espace où le chercheur peut « besogner avec humanité »<sup>594</sup>.

Suivant ces prémisses, c'est donc pour reprendre contact avec la subjectivité que certains chercheurs proposent d'élever la psychanalyse au rang de science et puisent dans les concepts propres à cette pratique pour élargir les méthodes de recherches qualitatives. L'élévation de la psychanalyse au rang de science a de quoi étonner. En effet, si Freud a voulu positionner la psychanalyse dans le champ de la science, les travaux subséquents de Jacques Lacan ont permis de montrer que la psychanalyse est une pratique qui se construit, non pas comme science, mais sur les bords de la science, précisément parce que la vérité du

---

<sup>592</sup> Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 385.

<sup>593</sup> Daniel Widlöcher, *Les nouvelles cartes pour la psychanalyse*.

<sup>594</sup> Cette expression de Robert Letendre veut rendre compte de l'importance dans un paradigme de recherche psychanalytique, que le chercheur et les sujets créent et co-crésent ensemble un savoir inachevé, soit un savoir motivé par le désir d'en savoir quelque chose encore plus et autrement. Voir : Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 396.

sujet comme cause est barrée, abolie dans le discours scientifique qui n'admet pas la radicalité du désir<sup>595</sup>.

Cela dit, il importe de souligner l'hypothèse de ces auteurs. Pour eux, la prise en compte du désir inconscient des personnes rend possible une subversion du savoir objectif excluant le sujet de son discours pour introduire la vérité subjective à même la science. Cette hypothèse nous oblige à nous intéresser à la place attribuée à la notion de désir à même les méthodes de recherche qualitative. À cet effet, nous étudierons les perspectives méthodologiques de Sophie Gilbert et Robert Letendre afin de mieux cerner la manière dont la psychanalyse est mise à contribution pour la recherche. Trois pierres d'assise de ces travaux retiennent notre attention : la manière dont la prise en compte du désir inconscient permet aux auteurs d'introduire le subjectif au cœur de la recherche, les liens tissés entre subjectivité et intersubjectivité et l'incidence de ce postulat sur le déroulement des entretiens non-directifs, puis, finalement, la subversion du savoir proposée par une méthodologie non-directive inspirée de la psychanalyse.

### **5.5.1- Introduction du concept de désir inconscient dans la démarche de recherche qualitative**

Dans les références consultées, la notion de désir inconscient est un élément fondamental, voire un pivot autour duquel s'articulent tant la tenue de l'entretien que son interprétation. Cette observation s'explique par le fait que, selon les auteurs consultés, l'objet d'investigation de la psychanalyse est la signification du désir inconscient. Par exemple, selon Sophie Gilbert, la psychanalyse permet de mettre au jour « une signification qui tient sa spécificité du désir inconscient propre à chaque individu en tant que moteur du fonctionnement psychique »<sup>596</sup>. Pour sa part, Robert Letendre soutient que le désir est le

---

<sup>595</sup> C'est précisément pour cette raison que Lacan propose d'assumer le sujet de la science. Voir : Lacan, « La science et la vérité », *Écrits*, p. 855.

<sup>596</sup> Sophie Gilbert, « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », p. 276.

moteur du fonctionnement psychique de l'individu. Il comprend le désir inconscient comme un appel à la communication humaine, une demande de reconnaissance en tant que sujet qui entretient une tension prometteuse envers l'autre<sup>597</sup>.

Cette compréhension conduit Robert Letendre à postuler qu'une méthode de recherche qualitative qui prend en compte le désir doit apprendre à composer avec le désir des acteurs, aménager une distance pour accéder à l'expérience de l'autre, et rendre compte de l'expérience avec des mots idoines pour proposer une théorie de cette expérience. Mais, parce que le désir est vu comme maître du psychisme et plus particulièrement du fonctionnement inconscient, il importe de relever la manière dont les auteurs proposent de prendre en compte l'inconscient. Et il est assez curieux de découvrir que, si le point de subversion du savoir qu'effectue l'introduction du désir dans la méthode de recherche qualitative est le désir inconscient des personnes, de l'inconscient en tant que tel, les auteurs ne semblent rien en dire. L'inconscient est réduit à une dimension subjective opposée à la conscience qui est associée à raison. Cette interprétation a pour conséquence, malgré la volonté première des auteurs, d'opposer l'inconscient à la conscience. Ainsi, Robert Letendre écrit :

L'hypothèse de l'inconscient pose que nous sommes déterminés à notre insu, que la vie psychique de se [ne se] réduit nullement à sa dimension consciente, qu'il a tendance à oublier, mais qu'il peut aussi se remémorer, qu'il (se) répète. Le sujet comme d'ailleurs le chercheur, est un être divisé dont la partie consciente. [...]Le couple conscient/inconscient ne cesse de faire des compromis qui s'expriment entre autres par le langage.<sup>598</sup>

Posé comme une réalité psychique construite et alimentée par des fantasmes et des représentations qui alimentent le désir d'un sujet, l'inconscient devient le lieu par

---

<sup>597</sup> Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 386.

<sup>598</sup> Nous pouvons observer que la seconde phrase de la citation est probablement incomplète. Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 385.

excellence de la subjectivité humaine. En tenir compte implique de ne pas réduire l'humain à ses comportements, ses symptômes ou ses besoins. Pour Robert Letendre, choisir de considérer le désir inconscient comme moteur de la vie psychique, c'est reconnaître que chaque humain s'inscrit dans une lignée et qu'il est placé par ses géniteurs dans un lieu où ont convergé et demeurent toujours actifs les désirs de ses parents. Ce lieu, parce qu'il reste tout au long de la vie du sujet une énigme plus ou moins résolue, convoquerait une « pulsion de connaître » amenant un désir de savoir et une volonté farouche de méconnaître<sup>599</sup>. Dans cette perspective, le savoir est modulé par un jeu pulsionnel qui implique le désir, ce qui explique pourquoi le savoir ne peut être maîtrisé en totalité : « Le savoir ainsi construit se fait moins par accumulation de données que par approximations successives et réorganisation du sens »<sup>600</sup>.

C'est la réorganisation du sens qui est donc visée par les entretiens qualitatifs réalisés dans une logique comme celle de Letendre. Cette réorganisation implique deux aspects : premièrement, une fracture avec les épistémologies qualitatives traditionnelles, destinée à créer un mode de recherche qui propose d'explorer plutôt que de vérifier ; deuxièmement, une prise en compte du fait que l'observateur modifie l'objet. Ce second point touche à une théorie de la subjectivité et de l'intersubjectivité que nous développerons en 5.3.3. Pour l'instant, retenons que, pour Robert Letendre, la prise en compte du désir mène à une subversion du savoir : ce n'est plus seulement le chercheur qui dispose d'un savoir, mais aussi la personne souffrante. Puisque ce n'est plus la seule personne qui entend qui dispose d'un savoir, mais aussi celui qui parle. Aussi, le travail du chercheur est tout tracé. Il doit déchiffrer la manière dont le désir se met en jeu dans l'expression des tensions entre le soi et la société, dans les conduites adoptées malgré soi, dans les répétitions. S'il serait plus facile que le sujet de l'entretien ait le désir de comprendre son désir, le chercheur doit aussi

---

<sup>599</sup> Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 386.

<sup>600</sup> Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 392.

composer avec le « désir de non savoir » qui peut surgir et entraîner de la résistance, du refoulement, du déni, de la négation ou même de la dénégation, pour parvenir à élaborer une théorie de cette expérience<sup>601</sup>.

Dans une perspective semblable, Sophie Gilbert postule aussi que « l'importance accordée à la subjectivité est le propre de la psychanalyse, l'une des rares disciplines qui résistent à la tendance actuelle d'allégeance scientiste consistant à réduire l'humain à un ensemble de données objectivables »<sup>602</sup>. Ainsi, comme Robert Letendre, Sophie Gilbert, pense que l'inconscient est une part de l'humain qui s'oppose à la raison objective associée à la conscience. Cette hypothèse la conduit à s'intéresser au désir inconscient qu'elle définit comme étant « le moteur du fonctionnement psychique déterminant pour tout individu »<sup>603</sup>. Le désir, parfois même à l'insu des personnes, serait à l'origine de conduites adoptées malgré elles, incluant les conduites les plus souffrantes. Cette compréhension conduit l'auteure à postuler que la recherche qualitative gagnerait à ne pas écarter le désir inconscient des personnes dans le déroulement des entretiens de recherche, surtout dans l'interprétation du témoignage des personnes. C'est précisément ce versant qu'elle propose de développer, en explorant comment la signification du désir inconscient peut permettre de comprendre des comportements à risque. Selon Sophie Gilbert, le concept de signification est intimement lié à celui de désir :

En outre, tel que mentionné précédemment, la notion de signification est également fondamentale en psychanalyse, s'agissant du sens singulier qui concerne le sujet, une signification qui tient sa spécificité du désir inconscient propre à chaque individu en tant que moteur du fonctionnement psychique.<sup>604</sup>

---

<sup>601</sup>Robert Letendre. « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 395.

<sup>602</sup> Sophie Gilbert. « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », p. 276.

<sup>603</sup> Sophie Gilbert. « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », p. 276.

<sup>604</sup> Sophie Gilbert. « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », p. 276.

Selon Sophie Gilbert, la signification du désir se dévoilerait dans des manifestations « d'indicateurs psychiques » signifiants comme la résistance, les mécanismes de défense, le refoulement, le déni et la négation. Ces mécanismes psychiques, lorsqu'ils surgissent dans un entretien de recherche, que ce soit chez le chercheur ou chez le sujet, permettraient de découvrir la manière dont le désir agit à un moment précis de la rencontre intersubjective entre un chercheur et un sujet. Cette compréhension du déroulement de l'entretien de recherche oriente aussi son interprétation. En effet, la prise en compte des indicateurs psychiques permettraient de ne pas réduire la subjectivité à un sombre subjectivisme du ressenti du chercheur, car ces indicateurs fournissent des repères factuels susceptibles de mettre au jour une énonciation qui « donne consistance à ce qui transcende le discours, ce qui cherche à se dire dans un au-delà des mots – incluant la voix de l'inconscient »<sup>605</sup>.

#### **5.5.2- Du chercheur savant à un chercheur croyant ne rien savoir : l'intersubjectivité en questions**

Comme on peut le constater, les perspectives de Sophie Gilbert et de Robert Letendre ouvrent sur une méthode de recherche qualitative psychanalytique où l'inconscient est posé comme une subjectivité qui se définit par le fait de ne pas avoir l'attribut de la conscience. La subjectivité est alors comprise comme un degré moindre de la raison, mais un degré qui doit tout de même être considéré pour ne pas réduire l'humain à un être comportemental. Cette compréhension oriente la recherche et l'écoute, puisqu'elle conduit à dévoiler la signification du désir inconscient, c'est-à-dire de le rendre conscient. Dans cette recherche visant à rendre conscient le désir de l'autre, l'humanité du chercheur ne pourrait pas être exclue complètement, parce que son propre désir ferait interférence. Cela conduit les chercheurs à développer une approche non-directive de réalisation des entretiens qui prend en compte l'intersubjectivité. Quelles en sont les implications du point de vue de la réalisation d'un entretien ?

---

<sup>605</sup> Sophie Gilbert, « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », p. 279.

Le postulat du désir tel qu'ainsi compris nous oblige à tenir compte de l'intersubjectivité qui a nécessairement lieu dans un entretien de recherche. Le chercheur est alors invité à sortir de sa position d'expert et à s'investir dans une relation intersubjective où il reconnaîtra l'autre non pas comme un objet duquel il tentera d'extraire des informations, mais comme un sujet parlant, doté de sa vérité propre, avec qui il partage très peu de points communs :

Le chercheur n'est plus le maître de la relation au sujet répondant rencontré dans la mesure où ce dernier plutôt qu'être une simple source d'informations devient sujet à part entière, détenteur non pas d'une vérité matérielle qui serait objectivable, mais sujette de sa propre vérité subjective.<sup>606</sup>

Si l'avantage de cette orientation est de faire descendre le chercheur de sa position de maître disposant d'un savoir, elle n'en demeure pas moins une perspective où l'intersubjectivité se joue sous le mode de la relation de « maître à esclave »<sup>607</sup>. Nous pouvons aisément nous apercevoir qu'une dualité sous-tend cette dialectique qui implique une reconnaissance de son humanité par l'autre. Or, si le maître n'est plus le chercheur, mais le sujet souffrant qui, lui, dispose d'une vérité, cette vérité devient l'objet que voudrait bien acquérir le chercheur pour accéder au savoir et obtenir une reconnaissance de son travail<sup>608</sup>. C'est sous le joug de cette lutte à la reconnaissance que le chercheur doit être présent, à l'écoute de celui qui parle, prêt à entendre ce qu'il a à dire et, par une attitude

---

<sup>606</sup> Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 386.

<sup>607</sup> La théorie hégélienne, entre autre, se présente sous la forme fameuse de la dialectique du Maître et de l'Esclave. « La Maîtrise naît de la lutte à mort pour la "reconnaissance" (*Anerkennen*). Les deux adversaires se posent un but essentiellement humain, non animal, non biologique : celui d'être "reconnus" dans leur réalité ou dignité humaines. Mais le futur Maître soutient l'épreuve de la Lutte et du Risque, tandis que le futur Esclave n'arrive pas à maîtriser sa crainte (animal de la mort). Il cède donc, se reconnaît vaincu, reconnaît la supériorité du vainqueur et se soumet à lui comme l'Esclave à son Maître. Et c'est ainsi que naît l'autorité absolue du Maître dans ses rapports avec son esclave ». Alexandre Kojève, *La Notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004, p. 71.

<sup>608</sup> Le maître ne désire l'objet comme jouissance qu'à travers l'activité de l'esclave, son travail, tandis que l'esclave ne désire qu'à travers le désir du maître. La sphère du maître est donc celle du loisir, de la somnolence de la représentation, du rêve. Suivant cette considération, on comprend mieux que le chercheur puisse avoir à composer avec le désir de ne pas savoir de la part du sujet de l'entretien.



contre-transférentielle adéquate, favoriser le travail d'élaboration de la « co-construction du sens »<sup>609</sup>. Sans le nommer ainsi, Robert Letendre a bien perçu ce problème puisqu'il mentionne que le renversement qu'il propose risque d'engendrer de l'inquiétude, de l'anxiété et, parfois même, de l'angoisse, car le narcissisme (l'idéal) du chercheur est plus ou moins consciemment et inconsciemment interpellé, voire menacé<sup>610</sup>.

Il découle de ces considérations que ce n'est pas à une subversion du savoir qu'invitent les auteurs, mais bien à un renversement du lieu du savoir, qui passe de celui qui écoute à celui qui parle. On comprend mieux que la personne à protéger n'est plus, comme dans l'approche humaniste, le sujet de l'entretien, mais le chercheur lui-même, devenu esclave de la vérité de l'autre. Et c'est précisément pour protéger le chercheur devant les débordements pulsionnels qui pourraient surgir de la perte des repères traditionnels que Robert Letendre propose d'intégrer la fonction du tiers dans l'entretien. Dans cette perspective, le tiers est un lieu symbolique incarné par quelqu'un ou quelque chose, par exemple un livre dont le contenu a été intériorisé, un collègue, un ami, que le chercheur doit faire intervenir durant l'entretien pour relancer le langage, encourager l'autre à continuer, à accueillir et à développer ses fantasmes. Le tiers a pour fonction d'aider à repérer des irrégularités, des curiosités, à rouvrir ce qui aurait pu être fermé. Il est un lieu où ce que le chercheur dit au répondant est mis à l'épreuve en vue d'une possible libération de son écoute<sup>611</sup>. Plus précisément, le lieu tiers agit comme témoin de la rencontre, c'est le lieu par excellence où toutes les interventions d'un chercheur, même celle qui peut apparaître déplacée, peuvent prendre sens du fait qu'elles témoigneraient « des pensées

---

<sup>609</sup> Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 386 ; Sophie Gilbert, « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », p. 276.

<sup>610</sup> Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 386.

<sup>611</sup> Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », p. 386.

généérées en réponse au discours du sujet prolongeant la fertilité de cet espace de pensée, d'association et d'élaboration dans la rencontre »<sup>612</sup>.

Ainsi en regard de ce lieu tiers, les interventions du chercheur durant un entretien sont perçues comme d'emblée positives. Sophie Gilbert propose aussi de faire intervenir un lieu tiers, mais en après coup de l'entretien. C'est-à-dire qu'après la réalisation d'un entretien, le chercheur devrait rencontrer un autre chercheur qui se retrouverait alors en lieu tiers, dans une position qui s'apparente à une supervision clinique<sup>613</sup>. Ainsi, grâce au lieu tiers où se constitue sa subjectivité, le chercheur peut oublier sa posture et accéder à une dimension dépassant celle que le sujet de l'entretien, mis en position de maître, lui a refusée, à savoir : l'accès, par son travail et dans sa condition de servitude, à une meilleure conscience de soi. Le rapport intersubjectif créé par la dialectique du maître et de l'esclave dans les perspectives « analytiques » présentées ici a de quoi inquiéter. Car, comme l'a abondamment montré la recherche, force est de constater au final que, dans cette dialectique que constitue une entrevue de recherche, l'esclave ne veut pas du maître. Son travail constitue un exode à ce maître asservissant. En effet, l'esclave qu'est le chercheur doit désirer par le désir du maître (triangulation du désir) la proposition finale, stricte inversion de la position réelle, à savoir que l'esclave désire le désir du maître<sup>614</sup>. Ce que pose cette réflexion conduit à la question suivante : que veut le chercheur qui accepte de se mettre en position d'esclave face au savoir que disposerait un sujet de recherche ?

---

<sup>612</sup> C'est-à-dire que les interventions du chercheur, comme ses sentiments, ses exaspérations, son envie ou son désir, sont perçues comme des éléments dits « contre-transférentiels », soit ce qui, à partir de la rencontre du sujet, sera induit inconsciemment dans la psyché du chercheur, mais qui laisse au passage quelques traces accessibles à la conscience. Voir Robert Letendre, « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce » p. 386.

<sup>613</sup> Pour Sophie Gilbert, la supervision clinique ne viserait pas à faire une évaluation du travail du chercheur, mais à confronter puis approfondir la compréhension par le chercheur du sujet rencontré, entre autres en mettant à jour certains éléments de la dynamique transférentielle c'est-à-dire les enjeux inconscients de la relation établie entre le chercheur et le sujet. Sophie Gilbert. « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », p. 278.

<sup>614</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, pp. 12-15.

### **5.5.3- Statut du savoir produit par une étude qualitative réalisée à partir d'un entretien de recherche réalisé dans une perspective analytique**

L'entretien de recherche réalisé dans une approche qualitative dite analytique est présenté comme une rencontre intersubjective entre un sujet de recherche et un chercheur dont l'objectif est de découvrir la signification inconsciente du désir du sujet. Puisque le désir à mettre au jour s'est construit de manière dialectique, Robert Letendre et Sophie Gilbert s'accordent pour dire que le savoir issu d'un entretien de recherche n'est pas objectif, mais subjectif. Autrement dit, le sens produit par un entretien ne serait ni exclusivement celui d'un chercheur, ni exclusivement celui du sujet, mais une résultante de l'échange de communication qui a eu lieu au moment de l'entretien. Il en découle que le sens produit durant un entretien ne peut pas être transmissible tel quel, puisqu'il est essentiellement subjectif. C'est pour cette raison que Sophie Gilbert propose une démarche interprétative progressive capable d'intégrer ce savoir dans l'univers des connaissances.

Pour elle, l'écoute de l'enregistrement d'un entretien ainsi que sa transcription permettraient d'objectiver le matériel de recherche issu de l'entretien. L'analyse du contenu visant à reconstituer les événements de l'histoire du sujet et à les mettre en relation avec les thématiques issues des concepts théoriques permettraient ensuite de finaliser le passage d'une démarche subjective à une analyse herméneutique où le savoir individuel peut être mis à contribution de la recherche<sup>615</sup>. Deux temps d'analyse du matériel de recherche seraient nécessaires à cette recherche.

Dans un premier temps, l'analyse du matériel de recherche provenant de l'entretien est présentée comme une analyse à deux voix. La première voix, « inférentielle » et « dynamique », consiste à relever les éléments thématiques du discours d'une personne et à les mettre en relation avec son histoire. La deuxième voix d'analyse, « forcément

---

<sup>615</sup> Sophie Gilbert, « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », p. 279.

subjective »<sup>616</sup>, vise à donner consistance à ce qui transcende le discours et qui se dit au-delà des mots, soit les inférences, les contradictions et les récurrences, de manière à relever les thématiques inhérentes à un entretien qui ne sont pas évidents d'emblée. Selon Sophie Gilbert, ce temps d'analyse permet d'apprécier l'énonciation d'un sujet, ce qui contribuerait à mettre au jour les processus psychiques liés au désir autant que ses représentations sociales. Par exemple, une thématique comme le rapport à l'autorité permettrait d'aborder à la fois les représentations sociales de la limite et du point de vue psychique, celui de l'investissement des figures parentales<sup>617</sup>.

Le deuxième temps d'analyse est rendu possible lorsque les thèmes relevés dans chaque verbatim sont mis en relation les uns avec les autres. Il consiste à greffer un contenu théorique qui vient clarifier la signification du désir des personnes vivant une problématique particulière. Dans ce second temps d'analyse, il importe que le chercheur dispose d'un volume d'échantillonnage suffisant pour comparer les thématiques issues des différents verbatim afin de dégager les traits communs des motivations désirantes de chaque participant. Ce passage de l'individuel au collectif mènerait à une meilleure compréhension des mécanismes de défenses et des résistances, qui ne peuvent pas venir à la conscience des sujets précisément parce qu'ils relèvent du désir inconscient. Dans ce contexte, l'apport d'une démarche analytique est de montrer la signification du désir inconscient des personnes dans une lecture psycho-sociale qui permet considérer à la fois la dynamique psychique des personnes et la relation de cette dynamique au lien social.

## 5.6- Synthèse

La perspective de Robert Letendre, qui s'attarde essentiellement au renversement produit par un entretien de recherche, et celle de Sophie Gilbert, qui s'intéresse davantage à

---

<sup>616</sup> Sophie Gilbert, « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », p. 281.

<sup>617</sup> Sophie Gilbert, « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », p. 281.

l'interprétation du matériel avec une méthodologie qualitative analytique tentent toutes les deux à illustrer la manière dont la recherche peut profiter d'une prise en compte du désir dans la compréhension d'une problématique particulière. Toutefois, les auteurs ne semblent pas se préoccuper des éléments issus des entretiens de recherche n'entrant pas dans les thématiques générales. La question a son importance, car ces éléments entrent dans le statut même de la subjectivité que les auteurs souhaitent réintroduire dans la recherche. Dans cette démarche, la subjectivité, prise dans une dynamique psychique qui prend en compte l'inconscient, devient un point fort de l'analyse et non plus un biais à éviter, ce qui a de quoi nous intéresser et nous inspirer pour la suite de notre parcours.

Cependant, notre intérêt ne doit pas nous faire passer sous silence le fait que, dans les références consultées, la subjectivité est réduite au Moi. Au mieux, elle est associée à un phénomène inconscient dans une perspective conceptuelle où l'inconscient est réduit à ce qui n'a pas l'attribut de la conscience. La subjectivité inconsciente est présentée comme une dimension de l'être qui s'oppose à la raison. Dès lors, la subjectivité se dialectise dans une dualité intersubjective où le désir, réduit à un moteur psychique ontologique, est présenté comme un bien à acquérir. En séparant conscience et inconscience, raison et subjectivité, en deux lieux distincts, l'un psychique et l'autre social, les auteurs produisent certes une nouvelle méthodologie, mais une méthodologie qui ne respecte ni les concepts propres à la recherche qualitative, ni les concepts propres à la psychanalyse. Conséquemment, il se produit une objectivation des concepts propres à la psychanalyse ayant des incidences directes sur le développement d'une éthique du « sujet parlant » qui prend en compte le rapport au désir des personnes. En effet, celui-ci n'est plus compris comme une radicale singularité, mais comme une dimension psychique pouvant être généralisée dans un véritable savoir. Cet écueil n'a-t-il pas précisément pour effet de commander une objectivation de la subjectivité ? Sous le couvert d'une méthodologie ouverte à une prise en compte du désir se camoufle une logique interprétative où la singularité d'un désir se perd dans une signification prétendant rassembler tous les désirs. Élevée au rang de savoir, cette signification ne devient-elle pas une référence sans appel qui participe à l'effacement du singulier, tout en donnant l'illusion de le prendre en charge ? Ne

serait-il pas possible plutôt d'accepter la subjectivité humaine dans ce qu'elle a de plus radical, à savoir la dimension du désir, sans pour autant exclure des résultats de recherche la singularité d'un désir ?

## **Chapitre VI**

### **Fondements éthiques d'un entretien de recherche qui prend en compte le rapport au croire des personnes**

*« Quand je dis « l'emploi du langage », je ne veux pas dire que nous l'employons. C'est nous qui sommes ses employés. Le langage nous emploie, et c'est par là que cela jouit. C'est pour cela que la seule chance de l'existence de Dieu, c'est qu'Il – avec un grand I – jouisse, c'est qu'Il soit la jouissance.<sup>618</sup>*

La mise en question de la subjectivité nous a permis de démontrer que la confusion de l'objet et du sujet dans la recherche qualitative prend un caractère effectivement très concret puisque des chercheurs en arrivent à se tourner vers la psychanalyse pour revendiquer « l'humanisation » d'une science humaine. La prise en compte du croire dans notre questionnement nous a conduit à visiter nos certitudes théoriques et nous invite à nous prémunir contre le désenchantement qui guette la recherche lorsque celle-ci en est réduite à élever le savoir et la technique en maîtres asservissants. En refusant l'hégémonie du Moi comme fondement psychique du vivant, le croire nous conduit dans une direction autre que celle de l'humanisation de la recherche, et ouvre un espace pour une écoute tributaire de la dimension du sujet. Plus précisément, notre parcours nous conduit à postuler que le croire est un mouvement qui ouvre vers le temps du sujet, un sujet que nous avons situé non pas comme sujet de l'être, mais comme sujet du verbe.

---

<sup>618</sup> Jacques Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, p. 74.

Ce postulat implique de considérer que le temps du sujet est différent de celui de l'être et que pour qu'un sujet puisse advenir, encore faut-il que le dit sujet ne soit pas incessamment confondu avec l'individu, le Moi ou l'être. La question qu'explorera ce chapitre est celle de savoir si, en reconnaissant le sujet comme sujet du verbe à croire sur parole, et non comme sujet de l'être subordonné à la conscience, nous pouvons, avec un verbatim, faire autre chose qu'élaborer un sens de plus aux significations déjà multiples du sectaire. Autrement dit, postuler « un sujet à croire sur parole » pourrait-il nous permettre de fabriquer autre chose que du sens. Autrement dit, cela permettrait-il de commencer à tracer des jalons éthiques promulguant l'adoption d'une posture clinique qui laisse l'autre se dire et advenir au lieu de l'existence de son manque à être ?

Mais avant de se hâter dans cette direction, et après avoir pris le temps d'observer les écueils actuels de la recherche qualitative, il importe de comprendre le bousculement produit par une lecture où l'inconscient force le sujet à ne se réduire à un objet de recherche. Un tel sujet ne peut pas être représenté totalement par le langage, pas plus qu'il ne peut se représenter dans et par le langage qui le divise. Pourtant, selon notre hypothèse, le sujet divisé, celui-là même qui est aliéné au langage, nous proposons de lui accorder suffisamment de crédit pour le croire sur parole. Croire un sujet sur parole ne consiste pas à écouter une personne, et croire que ce qu'elle dit représente une réalité factuelle pouvant être quantifiée et mesurée de manière objective. Le rapport au croire, nous l'avons déjà signifié, ne se constitue pas dans la réalité. D'une part, ce rapport ne peut se saisir que partiellement à travers l'équivoque d'une parole. Aussi, il est facilement réduit à une croyance, à un objet du croire qui ne constitue que l'énoncé d'un cru, d'une idée ou d'une pensée. D'autre part, le rapport au croire apparaît comme un mouvement intrinsèquement lié à l'existence, un mouvement d'avant la parole, lié à la confiance, au crédit, à l'identité, au cœur, au savoir, qui jalonnent l'expérience de vie de l'humain. Faiblesse de l'homme rationnel, richesse du sujet qui peut advenir à son existence, le croire inscrit l'humain dans un rapport à sa parole, à son désir, à sa jouissance et aux objets du monde. Si le croire n'est pas la croyance, ni la parole, il se trouve investi dans l'articulation signifiante d'une expérience de croyance qui garde la trace du mouvement du croire. Comment alors écouter



une personne parler de sa croyance sans la réduire au croire, mais de manière à mieux cerner le rapport au croire de cette personne ?

Pour avancer sur cette question, nous proposons d'abord de tracer les jalons conceptuels qui orientent l'éthique de la recherche pour une écoute qui prend en compte le croire. Il s'agit ici de considérer que, si la dimension du sujet est celle de l'inconscient, une éthique du sujet à croire sur parole ne peut se soutenir que d'une rigueur conceptuelle inhérente à l'inconscient freudien. Cette rigueur part de la conceptualisation du sujet parlant, telle que développée dans le champ de la psychanalyse lacanienne, et passe par le rapport du sujet parlant au désir et à la jouissance. C'est ce qui nous permettra de proposer une définition de la position éthique qui guide la méthode discursive que nous avons utilisée pour réaliser des verbatim d'entretiens. Dans un second temps, nous présenterons un verbatim d'entretien. La référence à ce matériel ne constitue pas une vignette clinique. C'est-à-dire que la relecture que nous proposons ne poursuit pas l'objectif de fournir une signification du sectaire ni de donner un nouveau sens à l'expérience d'un adepte. Notre approche ne veut pas non plus déchiffrer le désir inconscient d'un ancien adepte. La référence à un verbatim d'entretien va servir d'assise pour traduire la manière dont une éthique du sujet à croire sur parole peut orienter l'écoute d'un témoignage. Ce que veut démontrer le verbatim ce n'est pas le résultat, mais la pertinence d'une démarche. C'est seulement à la suite de ce temps de mise à l'épreuve que nous explorerons, dans le chapitre 7, comment notre méthode de recherche permet de développer une éthique de l'écoute dans ces interventions.

### **6.1- Méthode discursive**

La méthode discursive que nous avons mise de l'avant pour réaliser des entretiens de recherche s'inscrit dans le cadre d'une approche non-directive. Comme pour toutes les perspectives explorées dans la présente thèse, notre méthode repose sur un fondement conceptuel qui traduit une vision de l'humain, qui donne une direction à une posture d'écoute, et qui oriente la manière dont nous prenons en compte le matériel issu d'un entretien de recherche pour une mise au savoir. Notre approche repose sur l'observation

selon laquelle l'être humain se caractérise par le fait qu'il parle. C'est un « parlêtre » qui doit être appréhendé à partir de son rapport au langage. Les travaux de Freud, mais plus particulièrement ceux de Lacan, ont permis de montrer que l'expérience subjective est une dimension articulable dans ce qu'elle a de plus particulière et de plus singulière lorsqu'elle est appréhendée dans son rapport à la vérité : « une vérité qui ne peut être dite, puisque ce qui la constitue c'est la parole, il faudrait en quelque sorte dire la parole elle-même, et que la parole ne peut pas se saisir elle-même »<sup>619</sup>. Si la parole ne peut se saisir elle-même, c'est parce qu'il n'y a pas de métalangage, donc pas de savoir pour rendre compte totalement de la vérité, ni de signification disant le vrai sur le vrai d'une expérience ; il n'y a qu'une lecture pas-à-pas de ce qui s'est écrit et qui nous concerne en tant que « parlêtre » impliqué par le désir dans son histoire.

Dans ce contexte, un acte d'écoute nécessairement singulier doit se garder de rabattre l'expérience sur un idéal normatif ou une promotion sélective de ce qui est dit, et ne peut pas se contenter de techniques d'efficacité promues par le marché de l'être. L'acte d'écoute d'un témoignage se réduit-il pour autant à devenir l'écoute du n'importe quoi, n'importe comment ? L'interprétation d'un témoignage est-elle ouverte à tous les sens par le seul fait que la vérité ne peut qu'être mi-dite ? La réponse lacanienne, que nous faisons nôtre, est non : l'interprétation n'est pas ouverte à tous les sens possibles, elle se supporte du désir et d'une logique de l'inconscient. L'inconscient, du moins tel que le présente Lacan, n'est pas ce qui n'a pas l'attribut de la conscience : l'inconscient est structuré comme un langage. Suivant cette logique, il apparaît que du lieu de l'inconscient, « ça parle et ça pense, ça fonctionne d'une façon aussi élaborée qu'au niveau du conscient qui perd ainsi ce qui

---

<sup>619</sup> Jacques Lacan, « Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose », *Ornicar?*, 17/18, (1978), p. 290.

paraissait son privilège »<sup>620</sup>. Ça parle et ça pense comme le langage, c'est-à-dire selon les lois propres au langage.

### 6.1.1- Un sujet divisé

Contrairement à une certaine croyance populaire, le langage humain ne se construit pas dans un rapport référentiel où un mot veut dire une chose. Le langage se construit dans un rapport différentiel produit par la relation entre le signifié et le signifiant. Comme l'a montré le linguiste Saussure, le langage est un ensemble de signes, un système. Le signe linguistique est formé de deux éléments qui contractent un lien : le signifiant et le signifié<sup>621</sup>. Le signifiant, c'est l'image acoustique d'un mot, sa sonorité : il est détaché de la signification. Le signifié, lui, désigne le concept, c'est-à-dire la représentation mentale d'une chose. Le rapport entre le signifiant et le signifié est arbitraire et immotivé : rien, a priori, ne justifie en français, par exemple, qu'à la suite de phonèmes "a-R-b-R" (le signifiant, en l'occurrence, du signe "arbre"), on associe le concept d'"arbre" (qui est ici le "signifié", en termes saussuriens). Reprenant cette distinction, Jacques Lacan inverse le rapport signifié/signifiant, de manière à mettre en évidence la suprématie du signifiant sur le signifié. Il en résulte que c'est le signifiant qui gouverne le discours du sujet et non le signifié.

Dès lors, on comprend que l'idée de l'inconscient structuré comme un langage implique un sujet qui ne peut se saisir que dans un rapport d'interrelation d'avec le signifiant, puisque celui-ci le gouverne à son insu : « Un signifiant, c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant »<sup>622</sup>. C'est donc dire que le sujet émerge d'une chaîne signifiante pareille à nulle autre, où se constitue sa singularité. Cette chaîne signifiante, inscrite au lieu de l'Autre, n'est donc pas maîtrisée par le sujet, elle l'affecte au point de le

---

<sup>620</sup> Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 25.

<sup>621</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1933, p. 272.

<sup>622</sup> Jacques Lacan, « Position de l'inconscient », *Écrits*, p. 835.

gouverner à son insu. D'un point de vue méthodologique, l'hypothèse de l'inconscient est majeure. Elle consiste à prendre acte du caractère rigoureusement déterminé de l'inconscient, et d'en répondre du point de vue de l'écoute par une logique du signifiant qui prend en charge les discontinuités qui s'introduisent « malgré nous » dans le discours courant : les lapsus, les mots d'esprit, les actes manqués.

Par ailleurs, une représentation du sujet par le seul signifiant révèle le paradoxe du terme sujet qui, à proprement parler, désigne non pas un être, mais un manque-à-être vidé des bouchons des représentations imaginaires du Moi, des rationalisations ou des espoirs substantialistes. En effet, dans la conjonction du sujet au lieu de l'Autre, le sujet s'engendre dans une béance, dans un évanouissement qui a pour effet de le figer en un signifiant. Mais cette pétrification est nécessaire, puisque sans ce second mouvement, le sujet ne serait rien :

Le sujet naît en tant qu'au champ de l'Autre surgit le signifiant. Mais de ce fait même, cela – ce qui auparavant n'était rien, sinon sujet à venir – se fige en signifiant. [...] Le sujet c'est ce surgissement qui, juste avant, comme sujet n'était rien, mais qui à peine apparu se fige en signifiant.<sup>623</sup>

Comme nous pouvons le constater, le signifiant permet au sujet de surgir. Mais ce surgissement est marqué d'une perte puisque, dès qu'il parle, l'humain est réduit à s'inscrire dans un ordre signifiant qui ne peut pas tout le dire et qui provoque un manque à être que rien ne peut combler. Ce manque à être, produit par le fait de l'assujettissement du sujet au langage, produit deux dynamiques auxquelles il nous faut être attentif : le désir et la jouissance.

### **6.1.2- La métaphore et la métonymie comme véhicule privilégié du désir**

Dans la perspective lacanienne, nous trouvons deux façons d'établir une liaison entre le désir et les mécanismes du langage : la métaphore, qui concerne la fixation du désir à l'Autre, illustrée par le symptôme et les autres formations de l'inconscient, et la

---

<sup>623</sup> Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 180.

métonymie, sous le versant du désir comme en glissement permanent. Plus précisément, la métaphore rend compte de la condensation. Par condensation, Lacan, reprenant le vocabulaire de Freud quant aux deux processus à l'œuvre dans le rêve, entend la substitution d'un élément par un autre. Autrement dit, un mot pour un autre, un mot concret pour un mot abstrait, un transfert de sens par substitution analogique. La métonymie, elle, désigne le processus de déplacement : il s'agit de prendre le contenu pour le contenant de manière à produire une élision d'une partie du discours<sup>624</sup> :

Ce jeu signifiant de la métonymie et de la métaphore jusque et y compris sa pointe active qui clavette mon désir sur un refus du signifiant ou sur un manque de l'être, et noue mon sort à la question de mon destin, ce jeu se joue, jusqu'à ce que la partie soit levée, dans son inexorable finesse, là où je ne suis pas parce que je ne peux pas m'y situer.<sup>625</sup>

En associant le désir inconscient à la soustraction métonymique et à l'addition métaphorique, Lacan le lie à une impossibilité : le désir est défini par l'impossibilité de recevoir un sens de l'articulation signifiante. Autrement dit, le désir résiste à toute signification : « que le désir soit articulé, c'est justement par là qu'il n'est pas articulable »<sup>626</sup>. Si le désir n'est pas articulable, cela ne veut pas dire qu'il n'est pas cernable. En effet, ce que Lacan nomme désir, c'est l'écart qu'il y a entre le besoin et la demande. Le besoin est d'ordre biophysique, c'est une sensation du corps : la faim, la soif, etc. La demande, elle, est la mise en mot signifiante d'un besoin et, parce qu'elle passe par la parole, elle porte plus que la satisfaction du besoin qu'elle appelle. Entre l'intention de la demande, qui est toujours demande d'amour insatisfaite, et la satisfaction, soit le résultat de ce qu'on a réussi à articuler, il y a un déplacement. La particularité du besoin

---

<sup>624</sup> Par exemple, je bois un verre est la métonymie de je bois le contenu dans un verre. Alors que l'expression bien connue, « je prends un coup » est une métaphore, parce que le mot coup vient synchroniquement en lieu et place d'un autre mot. Suivant cette compréhension, le symptôme peut être lu comme un désir fixé dans l'âme, ou dans le corps, et qui reste inaccessible au sujet. La métonymie est liée au désir du fait que dans ce mouvement, la signification court toujours en quête d'autre chose.

<sup>625</sup> Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *La psychanalyse*, 3 (1957), p. 61.

<sup>626</sup> Jacques Lacan, « Subversion du sujet, dialectique du désir », *Écrits*, p. 691.

abolie par la demande d'amour nécessaire à son expression ne disparaît pas, elle refait surface au-delà de la demande, sous forme de désir. Ce renversement dialectique garde donc la trace de la demande d'amour :

Par ce renversement qui n'est pas simple négation de la négation, la puissance de la pure perte surgit du résidu d'une oblitération. À l'inconditionné de la demande, le désir substitue la condition absolue : cette condition dénoue en effet ce que la preuve d'amour a de rebelle à la satisfaction d'un besoin.<sup>627</sup>

Comme on peut le constater, le désir surgit au-delà de la demande en tant que la demande est frustrante. Il surgit d'une faille béante, empêtrée dans une demande d'amour qui ne cesse pas et qui est sans limite. Pour cette raison, le désir est désir d'autre chose. Il échappe au champ de l'utile. Il n'est jamais satisfait comme le besoin. Le désir se distingue du besoin par son caractère paradoxal, déviant, voire scandaleux. La dialectique de la demande et du désir a une conséquence. En effet, non seulement la demande a-t-elle pour effet d'élever l'objet en signifiant en faisant de l'objet du besoin un signifiant, mais, ce faisant, et parce que le signifiant est produit au lieu de l'Autre, le désir ne peut être que le désir de l'Autre. Autrement dit, le sujet divisé, effet du signifiant, rencontre comme objet ce que l'Autre produit : son reste, son déchet, l'objet petit *a*. L'objet *a*, – l'agalma –, n'est pas un objet du monde, ce n'est pas un objet plein, ni un objet du besoin ou un objet du désir. L'objet *a*, c'est l'objet cause du désir :

L'objet *a* est quelque chose dont le sujet, pour se constituer, s'est séparé comme organe. Ça vaut comme symbole du manque, c'est-à-dire du phallus, non pas en tant que tel, mais en tant qu'il fait manque.<sup>628</sup>

L'objet *a* est un objet du corps dont le sujet doit se séparer : le sein, les fèces, le regard, la voix et le rien ; chacun d'eux module le rapport entre la demande et le désir. Ainsi, l'objet *a* comme cause est un reste de la constitution du sujet, un manque impossible

---

<sup>627</sup> Jacques Lacan, « Subversion du sujet, dialectique du désir », *Écrits*, p. 691.

<sup>628</sup> Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 119.

à dire. C'est un manque où viennent se loger les objets de la pulsion, où la jouissance se condense et que l'image spéculaire recouvre. Concept d'un objet à chaque fois singulier, qui n'est déductible qu'à la mesure de la psychanalyse de chacun, l'objet *a* est l'objet de l'analyse. Cependant, si le propre de l'analyste c'est de « devenir » et « faire advenir » l'objet *a* pour désincarner l'idéal que revêt l'amour de transfert, ce n'est pas la perspective que nous prenons en choisissant une approche discursive telle que nous la développons qui, elle, est tournée vers le croire.

Il ne saurait donc s'agir de faire reposer l'écoute du croire sur l'objet *a*. Pourtant, prendre en compte cet objet permet de considérer le fait que la dynamique du désir ne se laisse pas clore par une interprétation qui dirait sa signification. Comme nous l'avons vu, le désir, toujours situé dans l'écart, dans la marge entre le dit et dire, ne peut ni se saisir dans une interprétation qui dirait toute sa vérité, ni être réfréné. En tenir compte a sa pertinence dans une perspective qui considère croire et désir comme deux dynamiques distinctes, mais intimement liées l'une à l'autre, comme nous l'avons mentionnée au chapitre 4. D'ailleurs, tel que discuté dans ce même chapitre, la prise en compte de la croyance a conduit Freud à postuler que la croyance se motive de la réalisation effective d'un désir. Mais si croyance et désir sont liés, qu'en est-il du rapport au croire qui, comme nous l'avons montré, ne se réduit pas à la croyance ? Est-il possible que le rapport au croire, parce qu'il concerne la manière dont un sujet investit le sens, ouvre à la « j'ouïs-sens » d'un sujet ?

### **6.1.3- Jouissance et répétition**

La jouissance est un concept-frontière situé à la jonction entre le corps et le langage ou la parole. Elle s'articule avec les principaux concepts fondamentaux de la psychanalyse tels l'inconscient, la répétition, la pulsion, le désir, le sujet. Sans reprendre les différentes versions de la jouissance dans le champ de la psychanalyse lacanienne, soulignons que la jouissance en terme lacanien ne se comprend pas comme un plaisir sexuel, aussi exaltant soit-il. Le plaisir, comme liaison de vie, est ce qui fait limite à la jouissance :

Ce qui nécessite la répétition, c'est [...] ce qui s'inscrit d'une dialectique de jouissance et qui est proprement ce qui va à l'encontre de la vie. La répétition n'est pas seulement fonction des cycles que comporte la vie, cycle du besoin et de la

satisfaction, mais de quelque chose d'autre, d'un cycle qui emporte la disparition de cette vie comme telle, et qui est le retour à l'inanimé. [...] Il suffit de partir du principe de plaisir, qui n'est rien que le principe de moindre tension, de la tension minimale à maintenir pour que la vie subsiste. Cela démontre qu'en soi-même, la jouissance le déborde et que, ce que le principe de plaisir maintient, c'est la limite quant à la jouissance.<sup>629</sup>

Que la jouissance ne se réduise pas au plaisir sexuel ne veut pas dire que la jouissance n'a pas de rapport au sexuel. Dans sa dimension sexuelle, la jouissance apparaît marquée par une impossibilité du fait qu'elle est phallique et ne se rapporte pas à l'Autre comme tel<sup>630</sup>, mais à l'objet cause du désir. En produisant une baisse de tension dans l'organisme, la jouissance tend vers la mort. Construite au-delà du principe de plaisir, comme automatisme de répétition poussant les personnes à répéter ce qui les fait souffrir, la jouissance ne saurait être contrainte par la Loi, précisément parce que la Loi se fonde de l'interdiction de jouissance : « La loi en effet commanderait-elle : Jouis, que le sujet ne pourrait y répondre que par un : J'ouïs, où la jouissance ne serait plus que sous-entendue »<sup>631</sup>. C'est le plaisir qui apporte à la jouissance ses limites.

Dans son rapport au langage, la jouissance réfère à ce qui ne se dit pas, ou à ce qui se dit entre les lignes, de façon répétitive, en tentant de pallier le manque inscrit par le phallus. Étant inter-dite, soit dite entre les lignes, la jouissance se façonne au lieu du signifiant du manque dans l'Autre. C'est-à-dire que, parce qu'il manque au moins un signifiant pour dire toute la vérité, le signifiant qui a des effets de signifiés ne cesse de produire du sens. Ici, il importe de préciser que lorsque la jouissance est prise dans la répétition de la chaîne signifiante où le sujet jouit du sens du discours courant, la répétition n'est pas que répétition du même. « La répétition demande du nouveau. Elle se tourne vers le ludique qui fait de ce nouveau sa dimension »<sup>632</sup>. Le fait que la répétition ne soit pas que répétition du même se comprend du fait que l'expérience de la parole

---

<sup>629</sup> Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, p. 51.

<sup>630</sup> Jacques Lacan, *Encore*, p. 17.

<sup>631</sup> Jacques Lacan, *Écrits*, p. 821.

<sup>632</sup> Jacques Lacan, *Encore*, p. 72.



structure une différence. Pétrifié par le signifiant qu'il devient dans la parole, le sujet ne peut que répondre « j'ouïs sens » et le répéter en aliénant une partie de son sens pour produire du nouveau. Par ce rapport de la jouissance au signifiant, la réalité, en tant que dimension distincte du réel, ne peut être abordée qu'avec les appareils de la jouissance.

Comme on peut le constater, tant dans son rapport au sexuel que dans son rapport à la parole, la jouissance est marquée par le manque qui ne lui laisse d'autre voie que d'être phallique. C'est donc dire que le passage par le signifiant phallus, qui se définit comme un signifiant sans signification, apparaît comme un passage obligé pour subjectiver son identité sexuelle. Mais dans ce rapport, la jouissance obtenue n'est jamais égale à la jouissance attendue, ce n'est jamais ça ; ça laisse toujours à désirer et l'amour est ce qui permet à cette jouissance insatisfaite, inévitablement, irrémédiablement insatisfaite, de condescendre au désir, donc de consentir au manque qui la fonde. Parler de jouissance implique de parler de la jouissance étrange qu'est la jouissance féminine. Car, dans ce rapport au phallus auquel tout humain est confronté, la particularité de la position féminine est de ne pas être toute dans son rapport au phallus. Ce pas-tout implique de considérer que la jouissance féminine peut être Autre que phallique : il s'agit d'une jouissance « supplémentaire », proche de l'extase religieuse et de la mystique, une jouissance dont la femme ne « sait rien, sinon qu'elle l'éprouve »<sup>633</sup>. Or, cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, mais qui apparaît comme supplémentaire, n'est-ce pas précisément ce à quoi les mystiques ont accordé la signification de l'Amour de Dieu ? Un Rien, sans nom, toujours en quête d'autre chose, qu'ils ont fait exister en l'aimant suffisamment pour que l'Autre aimée soit Autre suffisamment Autre pour qu'on ne puisse lui substituer aucun objet.

Cela nous permet de penser que, si quelque chose de l'expérience mystique est susceptible d'une amorce de subjectivation, cette subjectivation se fera en termes d'amour. En effet, parce que la mystique se fonde sur le manque d'un mot qui dirait tout, le rapport au croire qui s'en

---

<sup>633</sup> Jacques Lacan, *Encore*, p. 72

dégage peut faire advenir un sujet non seulement dans son assujettissement au langage, mais aussi un « être-ange », sujet en acte surgissant de l'amour de rien. Adressant une parole d'amour à l'Autre manquant, la voie du mystique consiste à faire parler d'amour une société humaine qui ne peut être que le témoin étonné de la mise en acte de cette Autre jouissance fondée sur rien, sinon l'absence de l'Autre. En ce sens, la jouissance mystique, n'est-ce pas se laisser habiter par le signifiant sans pour autant se laisser envahir par lui en faisant jouer la multiplicité des sens, sans jamais y réduire le réel indicible afin d'arracher à l'absurdité de l'existence, une « j'ouïs-sens » qui n'en finit pas de rater pour recommencer encore ?

## **6.2- Le désir comme ouverture à une éthique de l'interprétation du sujet à croire sur parole**

On le voit, la conception d'un sujet assujetti au langage a des conséquences majeures, puisque, suivant cette voie, le Moi n'est plus maître chez lui. Torturé entre désir et jouissance, le sujet parlant répond d'une logique qui n'a d'autre fondement que le manque. Cette conceptualisation du sujet a des conséquences sur la méthode utilisée pour réaliser et interpréter les résultats d'un entretien de recherche, de même qu'elle ouvre la voie à une nouvelle éthique de l'intervention. En effet, au lieu de rester figer à force de subir les paroles de l'Autre, elle permet à une personne de tenter d'agir sa parole, de rater, de rencontrer le manque, puis de finir par en rire. Cela dit, avant de parler d'intervention, précisons que le déroulement d'un entretien de recherche qui prend acte du manque a des conséquences sur la posture même du chercheur : celui-ci n'écoute pas seulement l'autre sur un axe imaginaire. Il se tourne vers l'Autre pour laisser la parole de l'autre se condenser et faire glisser les signifiants de l'un à l'autre dans la chaîne signifiante, comme glisse le désir lui-même.

### **6.2.1- Avant le moment formel de l'entretien de recherche**

Avec la prise en compte de la logique du signifiant, la question n'est plus de délimiter un espace de recherche neutre avec des critères qui détermineraient ce qui relève de l'objectivité et permettraient de construire des techniques permettant de circonscrire la subjectivité. Cela implique d'appréhender le moment d'une rencontre entre un chercheur et

une personne comme une rencontre singulière entre une personne qui parle du lieu de l'Autre à un chercheur dont la seule présence suffit à produire des effets de paroles qui n'auraient pas été sans sa présence. Cette dimension est essentielle, car la particularité d'un entretien de recherche est que, dans ce cadre précis, la demande part du chercheur qui est porteur d'une question. Ceci rend évident que la recherche de personnes intéressées à participer à une recherche universitaire n'est pas un fait neutre.

Cela se voit dans le fait, par exemple, que, pour des raisons éthiques, nous avons décidé de ne pas réaliser des entrevues pour notre thèse avec des personnes déjà rencontrées dans le cadre de notre travail au CINR. Ce choix nous a obligée à effectuer quelques recherches pour trouver des personnes susceptibles d'accepter de témoigner de leurs parcours. C'est ainsi que nous avons demandé à des organismes comme Info-Secte<sup>634</sup> et PrimoVivere<sup>635</sup> de nous mettre en contact avec des anciens membres qui seraient intéressés à participer à notre recherche. Ce sont donc les responsables de ces organismes qui ont d'abord présenté, comme ils l'avaient compris, notre projet de recherche. Sans avoir cherché à savoir comment les organismes avaient présenté l'objet de notre recherche, ni ce qu'ils avaient dit aux personnes, nous savions qu'il avait été dit aux personnes intéressées de nous contacter pour prendre rendez-vous. Onze personnes nous ont signifié leur intérêt, cinq se sont présentées au rendez-vous. Nous avons donc réalisé, dans le cadre de cette recherche, cinq rencontres avec des personnes issues d'horizon de croyance différents.

---

<sup>634</sup> Info-Secte est un organisme québécois qui a un centre de documentation sur les groupes sectaires au Québec. Inspiré d'une approche criminologique, Info-Secte propose de donner des conseils et des suggestions aux personnes impliquées dans le sectaire. Voir le site de l'organisme : [www.infocult.org](http://www.infocult.org) (15/09/2010).

<sup>635</sup> PrimoVivere était un organisme militant tenu par un ancien membre des Témoins de Jéhovah, Jonathan Lavoie, dont le frère est décédé après avoir refusé une transfusion sanguine. L'organisme proposait aussi plusieurs moyens d'actions contre les sectes, dont des manifestations, des pétitions. L'organisme est maintenant fermé pour deux raisons, d'une part, les problèmes de santé de Jonathan, d'autre part le manque de financement de l'organisme. En effet, Jonathan déboursait lui-même les frais pour son site internet et sa ligne personnelle.

Il importe ici d'abord de noter, comme nous le montrerons dans la présentation de l'entretien avec Jean, que la manière dont notre recherche a été présentée a eu des effets pour les personnes concernées. Mais avant cela, il est nécessaire de réaliser que la recherche induit un renversement du lieu de la demande : ce ne sont pas, comme dans le cadre de notre pratique, des personnes qui viennent nous voir pour demander de l'aide. C'est nous qui leur avons demandé de contribuer à notre recherche par leur témoignage. En ce sens, il devient évident que, comme chercheurs, nous n'étions pas passifs : nous étions d'abord demandeur, ce qui déjà oriente un entretien.

Mentionnons que, lorsque les personnes se sont présentées au rendez-vous, nous avons été tenue de nous conformer aux règles universitaires en vigueur. Celles de l'Université de Montréal imposent de présenter aux personnes les normes éthiques de cette Université, à savoir le titre du projet de recherche<sup>636</sup> ainsi que nos objectifs de recherche<sup>637</sup>. Ce premier contact, même s'il ne fait pas partie de l'analyse d'un verbatim, n'est pas sans importance.

---

<sup>636</sup> Le titre provisoire annoncé sur le protocole éthique était : « L'accompagnement des personnes touchées par le sectaire: enjeux méthodologiques et éthiques. Une trajectoire d'accompagnement orientée vers une éthique du sujet parlant ».

<sup>637</sup> Cinq objectifs étaient formulés autour d'un objectif général : Le projet vise essentiellement à collaborer à la recherche portant sur l'accompagnement des personnes touchées par le sectaire en explorant comment une approche discursive pourrait orienter une trajectoire d'accompagnement favorisant la responsabilité subjective des personnes face à leur désir. À cette fin, il apparaît pertinent de :

- Situer des enjeux éthiques et méthodologiques émergeant du contexte polémique des débats entourant le sectaire et étudier leurs interrelations avec des discussions impliquant la dimension plus particulière de l'accompagnement.
- Examiner des rapports entre la recherche sur l'accompagnement des personnes et la pratique des organismes communautaires québécois chargés de l'accompagnement. Partant de là, dégager des lieux de tension où se dessinent des enjeux liés à la multiplication des repères éthiques et méthodologiques balisant l'intervention.
- Distinguer ce qui relève d'un type d'accompagnement reposant sur la lecture des déviations du croire et une structure d'accompagnement qui prendrait en compte le rapport au désir.
- Explorer comment la prise en compte de la dimension de l'inconscient pourrait permettre l'ouverture d'un espace de recherche prenant suffisamment au sérieux la dimension du dire pour permettre le développement d'une éthique du sujet parlant.
- Interroger comment une prise en compte de la dimension du désir dans la dynamique d'accompagnement et dans l'acte consistant à en rendre compte pourrait permettre de préserver la singularité de chaque cas et les concilier avec la nécessité de repères généraux et révisables.

En effet, ce premier contact oriente déjà la rencontre puisque les personnes, par le biais du protocole éthique, ont eu accès au sujet et aux objectifs de la recherche. Mais surtout, la lecture du protocole éthique a poussé les personnes à poser des questions, à émettre des commentaires qui dévoilaient déjà quelque chose de leur motivation et de leur compréhension. Par exemple, pour trois des anciens membres rencontrés, la signature du protocole éthique était une formalité, parce que tous les mots énoncés dans le protocole, assez compliqués, ne semblaient pas faire sens<sup>638</sup>. Ce qui ne les a pourtant pas empêchés de bien prendre note des règles de confidentialité et de les critiquer vivement en disant que, pour eux, il était important que leur nom soit mentionné et que le groupe auquel ils ont adhéré soit aussi mentionné, et ce dans le but de dénoncer les groupes dangereux. Entre le « Ça veux-tu dire que vous allez dénoncer le groupe Untel et enfin montrer qu'il faut se battre contre les sectes ? », et l'intimidation affirmée d'une personne qui ne voyait pas trop en quoi son expérience était pertinente, parce « que moi je ne cadre pas nulle part parce que c'est jamais ça », les personnes réagissaient et annonçaient leurs propres demandes, leurs craintes, dans une articulation déjà révélatrice de leur position subjective face à la recherche universitaire.

### **6.2.2- L'instant formel de la réalisation d'un entretien de recherche**

Le début de l'entretien formel, marqué par la mise en marche de l'enregistreuse, marque une coupure : alors qu'au moment de l'accueil, la parole des personnes interviewées était déjà impliquée dans un rapport d'échange symbolique à partir d'un protocole éthique, le début de l'entretien formel entraîne un changement, puisque nous demandons aux personnes de nous raconter leur histoire personnelle et singulière. Si, comme nous l'avons déjà soulignée, la présence de l'enregistreuse n'est pas neutre pour le chercheur, elle ne l'est pas plus pour la personne qui parle de son expérience : la mise en

---

<sup>638</sup> Une seule personne interviewé, que nous appellerons Sophie, a trouvé ce protocole important. Pour elle c'était une « vraie libération » de pouvoir parler de son parcours sans une identification directe au groupe. D'ailleurs dans le verbatim de l'entrevue de Sophie, à aucun moment le nom du groupe n'est prononcé.

marche de l'appareil provoque d'entrée de jeu un changement de ton dans la parole des personnes : parole plus formelle, hésitation, bégaiement, etc.

Du côté du chercheur, les choses ne sont pas plus simples. De fait, nous n'avons pas été neutre, durant les entretiens, non seulement à cause de la machine, mais aussi parce que nous avons produit un acte de sujet, en écoutant les personnes avec nos oreilles, donc de manière nécessairement singulière. Notre objectif, comme, nous l'avons déjà mentionné, était de réaliser un acte d'écoute pouvant ouvrir un espace de recherche qui accepte le sujet comme sujet à croire sur parole. Notre écoute, modulée par l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole, appelle un rapport particulier à l'écoute de ce qui ne va pas de soi dans le discours courant : jeux de mots, lapsus, traits d'esprit, pour tenter, du lieu de ce ratage, de cerner un savoir différent. L'écoute n'étant pas centrée sur le signifié, mais sur le signifiant, dont la liaison avec d'autres signifiants peut produire un effet de sujet. C'est donc l'association libre qui oriente la réalisation de ce type d'entretien de recherche. Par ailleurs, ce qui détermine ce type d'entretien de recherche, c'est un rapport au langage où est inclus dans la détermination même de la parole un rapport au signifiant qui agit et qui agite une personne même à son insu, et qui se manifeste à plusieurs endroits : dans les hasards, dans ce qui se répète, dans les lapsus, dans les mots d'esprit.

La demande, comme motivation à la base de l'écoute, et l'écoute en tant que telle orientent un entretien de recherche. Soulignons que la motivation d'un chercheur à réaliser un acte d'écoute est un point important. En effet, ce qui nous motive influence aussi ce qui peut être entendu, pris en compte et retourné à l'autre par une énonciation singulière produite au lieu de l'Autre. Ainsi, un entretien de recherche axé sur le recueil de l'information sur un groupe, pour mieux comprendre une problématique ou pour mettre au jour un désir inconscient, ne produirait pas les mêmes résultats et le savoir qui en émergerait serait nécessairement différent.

### **6.2.3- Production d'un verbatim d'entretien**

La production d'un verbatim n'est pas un acte neutre ni objectif. En effet, puisque l'entretien de recherche a été enregistré, il s'agit de produire un écrit de l'enregistrement.

Ce passage de la voix à la machine constitue un écart : la voix produite au lieu de la bande sonore est différée et en écart avec la voix entendue lors de la rencontre avec une personne. Le verbatim est réalisé en interaction avec une machine qui donne l'illusion de « parler l'humain ». L'enregistrement peut nous faire croire qu'il serait possible de saisir parfaitement ce qui a été dit, exactement, sans distance, par un jeu d'avance et de recul, alors qu'en réalité, ce qui prime sur une bande sonore produite lors d'un entretien de recherche, ce n'est pas le dire, mais le dit, soit l'énoncé qui se trouve désincarné du corps d'où il provient. L'enregistrement d'une bande sonore peut laisser croire que nous avons accès directement à l'énoncé, voire qu'il serait possible de mieux le saisir, puisque le contenu du dit est en quelque sorte désincarné. Ce procédé crée ainsi l'attente de vérité, précisément parce que la « machine parle l'humain », et que la parole qui en sort crée l'attente d'une révélation de la vérité de la parole en elle. La production d'un verbatim à partir d'un enregistrement tend à induire un rapport d'objet direct où la machine devient garante de la vérité, ce qui n'est pas sans conduire à un rapport de jouissance particulier : un enregistrement qui vise à rendre compte de la totalité de la vérité et que le transcripteur doit, à force d'ouïr, retranscrire le plus justement possible.

Pourtant, ce procédé de traduction consistant à reformuler un message en transmettant la parole dans le registre de l'écrit n'est pas sans introduire une perte. En effet, si l'enregistrement garde fidèlement la trace de ce qui a été dit, la production méthodique d'un verbatim ne doit pas nous faire oublier que, derrière ce qui est dit, il y a le dire. Si le dit peut être retranscrit fidèlement, le dire, lui, est sujet à interprétation lors de la production d'un verbatim. Ainsi, le passage de la parole à l'écrit n'est pas neutre, puisque l'écriture, en raison de la grammaire, de l'orthographe qui la compose, a pour effet de donner un sens à ce qui a été dit. Autrement dit, les mots sont équivoques et écrire le verbatim d'une entrevue, même au mot-à-mot du dire des personnes, montre que quelque chose de la parole de l'autre reste radicalement Autre, et que pour pallier à ce manque dans l'Autre, nous introduisons bon gré mal gré une interprétation.

Pour illustrer ce mouvement de scansion, nous proposons de rendre compte de la difficulté que nous avons rencontrée à écrire une phrase tirée d'une entrevue réalisée avec

une personne que nous appellerons Lucie, qui a fréquenté un groupe de potentiel humain pendant sept ans :

Là, je sais pu quoi penser de ces réunions. Tu sais il faut le quorum pour décider, mais le quorum y'a pas. Ben. y'a pas, y'est pas saint non plus tsé... les gens y sont déjà convaincus que ce que... ce que dit le prophète vient de Dieu, faque les saints ben ce sont ceux qui disent comme lui, les autres y sont fous pis y viendront pas des anges dans la réincarnation.

Le choix de rédaction de cet extrait donne déjà une orientation de lecture en insistant sur le rapport à la sainteté du groupe. Le groupe est-il saint au sens où les choix qui y sont faits se situent en droite ligne avec la volonté de Dieu ? La question a son importance pour Lucie parce que, pour elle, être saint, soit vivre une vie sans pécher, c'est s'assurer d'une place au paradis, avoir la chance de se réincarner dans une vie meilleure exempte de maladie, mais surtout, c'est peut-être envisager la possibilité de devenir un ange et, au côté de Dieu, aider les gens à faire de meilleurs choix.

Mais, dans l'écriture du verbatim, nous aurions tout aussi bien pu choisir de mettre l'accent sur le rapport à la santé, ce qui, compte tenu du rapport à la folie soulevé à la fin de la phrase aurait été tout aussi valide.

La je sais pu quoi penser de ces réunions. Tu sais, il faut le quorum pour décider, mais le quorum y'a pas... ben... y'a pas, y' est pas sain non plus. Les gens, y sont déjà convaincus que ce que... que ce que dit le prophète vient de Dieu ; faque les sains, ben ce sont ceux qui disent comme lui, les autres y sont fous, pis y viendront pas des anges dans la réincarnation.

Cette écriture oriente le sens dans le rapport à la santé. Elle met l'accent sur le fait que Lucie en arrive à croire que ce n'est pas elle qui est folle, mais bien le groupe qui, sous ses airs d'égalité, n'est pas sain. Cette écriture n'aurait pas été fausse non plus, dans la mesure où Lucie s'est plainte à de nombreuses reprises d'avoir été traitée de folle par des membres du groupe parce qu'elle remettait en question les enseignements du prophète et qu'elle nous a confié avoir été hospitalisée à au moins deux reprises pour des épisodes psychotiques. Lucie affirme aussi que c'est parce qu'elle ne supportait plus les cures de légumes destinées à nettoyer son corps mental et guérir de son asthme, qu'elle a décidé de



quitter le groupe. Cette décision, dit-elle, est concomitante à l'avènement d'une crise psychotique :

J'ai pris la décision d'arrêter la cure parce que les rayons du soleil m'ont transportée vers la chaleur et l'amour ; je flottais, je me suis mise nue et j'ai avancé dans le lac... Je m'enfonçais, j'étais bien, tellement... Mon père est arrivé, pis avec lui des hommes en blanc, c'était pas des anges, pas des saints ; des vrais salauds je te le jure ils m'ont tellement fait souffrir.

Or, lequel des deux sens privilégier ? Les deux ? À moins d'en introduire un troisième qui, lui, pose une question différente, mais liée aux deux autres et concordant avec le parcours de Lucie :

Là je sais pu quoi penser de ces réunions. Tu sais, il faut le corps homme pour décider, mais le corps homme y'a pas... ben... y'a pas, y'est pas saint (sain ou sein) non plus. Les gens y sont convaincus que ce que... que ce que dit le prophète vient de Dieu ; faque les (saints, sains, ou seins) ben ce sont ceux qui disent comme lui, les autres y sont fous, pis y viendront pas des anges dans la réincarnation.

Ici, ce qui est mis de l'avant porte sur tout autre chose. En effet dans cette écriture ce qui est mis de l'avant, c'est la nature du sexe des anges dans la réincarnation : homme, femme ou un troisième, doté de l'attribut du corps-homme et des seins ?

L'entrevue de Lucie nous permet d'illustrer que l'acte de traduction d'un dit à l'écrit ne va pas de soi. Le passage par l'écriture d'une parole dite implique un rapport au sens, mais aussi que le rédacteur tranche dans le vif du sujet, en supposant un sens aux mots qui défilent sur l'enregistreuse. Cet acte se fait le plus souvent à l'insu du rédacteur. Mais il importe de le considérer de près, car l'introduction d'un acte de sujet dans la transcription implique qu'un verbatim n'est pas exclusivement la traduction du dit de celui qui a parlé. Ainsi, situer le verbatim comme une production a des conséquences. En effet, cela implique d'accepter qu'un verbatim d'entrevue n'est plus la personne qui a parlé de son parcours. Le sujet de l'entrevue se forge à partir d'une rencontre où une personne a parlé à une autre personne et devant une machine. Il se forge, de l'écoute d'un enregistrement de ce qui a été dit et de la rédaction produite à partir de ce qui reste de l'écoute. Est-ce que, à cause de cette subjectivité incluse dans le produit d'un verbatim, il faudrait se priver du matériel de

recherche que constituent les verbatim d'entrevue ? Nous ne le pensons pas. La richesse d'un verbatim relève d'un savoir inédit, qui demeure inhérent à la rencontre entre deux personnes – un chercheur, et une personne qui a quelque chose à dire –, aux contingences d'une écoute de la bande sonore d'une rencontre, et au mouvement même de l'écriture qui produit un verbatim à partir de ces moments.

En prenant en compte le moment du passage d'une rencontre singulière au collectif de l'écriture, sans escamoter le « pas tout entendre », le « pas-tout comprendre », le « pas-tout écrire », notre parcours n'invalide pas la démarche de recherche à partir de verbatim. Elle subvertit la position du tout<sup>639</sup> qui rend caduque la possibilité de dire le vrai sur le vrai du parcours d'une personne et du sens de son expérience. En refusant de cantonner le dit des personnes dans un savoir déjà-là sur les sectes, sur l'addiction religieuse ou sur la manipulation mentale, notre démarche ouvre à une prise en compte des effets de surprise qui peuvent émerger de l'écoute du dire, dont un verbatim garde les traces. En prenant acte du manque, il ne s'agit plus d'interpréter le désir, de le figer dans une signification qui aurait le pouvoir de dire le vrai. Il s'agit de croire un sujet sur parole suffisamment pour laisser émerger le dire. De cette manière, l'éthique qui découle de l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole se supporte d'une écoute nécessairement interprétative qui n'est pas exclusivement tournée vers le sens, mais qui prend aussi en charge l'acte de dire, dans sa dimension de manque. Le nécessaire passage par l'interprétation n'est pas en soi une

---

639 Le pas-tout introduit par Lacan se distingue de la logique formelle qui fait première l'affirmation universelle ou la négation universelle (la logique de l'exception). En introduisant le « pas-tout », Lacan introduit une autre logique, celle du signifiant. L'inconscient est structuré comme un langage, ne veut pas dire que l'inconscient est le langage, mais qu'il est un langage absolument particulier, spécifique et limité au sujet individuel et social. Quand il n'y a pour un sujet qu'un langage, celui-ci apparaît comme le langage, mais il n'est « pas-tout » le langage. Dès lors le défi de la logique lacanienne est de faire passer le plus particulier à l'universel. Sur ce sujet, voir : David Pavon Cuellar, *Le révolutio-m'être*, Paris, Psychophores, 2006. Mentionnons aussi les travaux de Guy LeGaufey pour qui, en réaffirmant la particularité foncière et sans totalité du sujet parlant, la logique lacanienne s'oppose à l'utilisation d'une vignette clinique sensée illustrer un fragment théorique jugé trop abstrait. Un tel procédé fait du savoir une référence inquestionnable qui interdit d'interroger le concept et participe à l'effacement du singulier. Guy LeGaufey. *Le PASTOUT de Lacan*, Paris, Seuil, 2006, 383 p.

problématique, puisque c'est précisément le fait de savoir que, de par sa seule oreille présente au lieu du discours de l'autre, le chercheur produit une différence qui fonde le rapport à notre approche. Suivant ces considérations, le savoir produit par l'écoute d'un sujet à croire sur parole ne vise donc pas à mettre fin à l'équivoque d'une problématique particulière par une démarche interprétative qui se clôturerait lorsque nous n'avons plus à interpréter. Ici, il ne s'agit pas de considérer que le savoir produit par un verbatim est issu d'une rencontre intersubjective qui permettrait de co-crée un sens nouveau. Il s'agit de postuler la pertinence d'un savoir issu d'un entretien de recherche qui se soutient de la rencontre entre deux altérités radicalement singulières, et dans laquelle le sujet ne peut se réduire à une dimension théorique universelle ou idéale de l'être, mais émerge d'un passage nécessaire à l'autre, et où l'acte vient à la place d'un manque à être qui constitue précisément le réel du sujet.

### **6.3- Entretien avec Jean : Repères biographiques**

Jean est un homme au début de la trentaine qui a eu connaissance de notre recherche par le biais d'un organisme de lutte contre les sectes dans lequel il est impliqué activement depuis plus de 5 ans. Il est né dans une famille ouvrière et a vécu la majeure partie de son enfance dans un petit village éloigné du Québec où tout le monde se connaissait. Ses parents ont divorcé alors qu'il avait à peine 5 ans. Suite à cette séparation, Jean n'a jamais revu son père. Il garde de son père le souvenir d'un homme violent et alcoolique qui l'a abandonné. Selon les dires de Jean, sa mère aussi était alcoolique. Après son divorce, elle a eu plusieurs conjoints, tous violents, alcooliques ou toxicomanes. Jean dit n'avoir jamais été directement victime de violence de la part de ses beaux-pères, mais dit avoir trop souvent vu sa mère se faire agresser par ceux-ci. La mère de Jean aurait rencontré un homme différent au moment où Jean terminait son primaire et la situation de la famille s'est améliorée dans la mesure où, soutenue et aidée par cet homme, la mère de Jean a arrêté de consommer de l'alcool. Il a pu alors bénéficier d'une certaine stabilité.

Malgré cette stabilité, le parcours scolaire de Jean a été semé d'embûches. À l'école, il avait des résultats scolaires au-dessus de la moyenne. Il a terminé son primaire et son

secondaire dans les temps et avec succès. Les difficultés provenaient surtout des relations qu'il entretenait avec ses pairs. Constamment rejeté, insulté, battu par les enfants qui le trouvaient trop petit, trop maigrichon, trop pas comme les autres, Jean a vécu une enfance plutôt solitaire marquée par l'insécurité. La situation d'intimidation dont il était victime aussi a perduré au secondaire.

À la fin de l'adolescence, soit à 17 ans, Jean a rencontré, par le biais d'un jeune homme, la Bible et un groupe de lecture biblique. Il a rapidement adhéré aux préceptes du groupe dans lequel il s'est fortement investi en poursuivant l'objectif de devenir prêcheur un jour. Mais l'entrée dans le groupe ne s'est pas faite sans heurt. Sa mère acceptait difficilement son choix et Jean critiquait son mode de vie jugé impur et refusait de continuer les habitudes familiales. La tension a causé une rupture des liens familiaux qu'il interprète comme un troisième rejet. Mais ce rejet était en quelque sorte le prix à payer pour acquérir le statut que lui conférait son adhésion : Jean détenait le pouvoir de rejeter les âmes impures qui n'étaient pas membres du groupe et, mieux encore, il se savait sauvé, ce qui lui donnait l'espoir d'un jour accéder à un paradis éternel où règnerait la justice divine.

Encouragé par le groupe, il a poursuivi ses études techniques au CÉGEP qu'il a bien réussies. Si le contexte social s'est amélioré, la vie psychique de Jean n'était pas des plus simples. En effet, il mentionne avoir fait au moins trois dépressions majeures, alors qu'il était membre du groupe. Mais ces dépressions n'ont jamais été soignées, puisqu'il pensait que son malaise était le fait d'une faiblesse spirituelle. Il a donc commencé à prier plus fort et à chercher à se conformer aux règles du groupe. Malgré cette volonté consciente de conformité aux règles, Jean mentionne avoir eu un problème de comportement majeur qui freinait non seulement son avancée dans le groupe, mais le remettait aussi en position d'être rejeté par les membres du groupe.

Au bout de 6 ans, ne supportant plus le rejet, Jean a quitté le groupe, et a rejoint un groupe d'aide aux victimes des sectes où il milite contre le groupe dont il était membre. Il dit que son aventure l'a rendu schizophrène et qu'il doit maintenant vivre avec cette maladie et ses symptômes. Jean travaille comme infirmier en psychiatrie dans un hôpital en

région éloignée. Depuis sa sortie, il cultive une rancœur certaine à l'égard du groupe qu'il nomme aussi « la société mère » et qu'il rend responsable de sa « maladie ». Jean participe maintenant à toutes sortes d'activités militantes visant à interdire ou, à tout le moins, à nuire au groupe auquel il a participé. C'est au cours de ces activités militantes qu'il a entendu parler de notre recherche. Il s'est tout de suite porté volontaire, car dit-il : « il faut des témoignages – beaucoup de témoignages – pour faire comprendre que le groupe Untel est dangereux ».

Avec ce discours vindicatif, visant à dénoncer son ancien groupe, Jean se présente comme une personne qui évite toute remise en question personnelle, comme la victime d'un groupe machiavélique qui fait encore de nombreuses victimes qu'il aurait le pouvoir de sauver. Certes, de prime abord, Jean énonce un discours sur son groupe qui l'a rendu malade et pense ainsi nous mystifier<sup>640</sup>, mais comme nous le montrerons, ce leurre imaginaire dans lequel Jean commence à parler dévoile d'abord un discours qui se joue de lui et qui le mystifie bien au-delà de ce qu'il peut en percevoir. En effet, son discours tisse des liens entre sa vie de membre, sa vie actuelle, son enfance, sa place dans le groupe, ses pratiques sexuelles passées et présentes. De fait, la relecture de l'entrevue avec lui ne peut pas en rester à une question politique ou juridique habituellement associée aux témoignages des anciens adeptes. En suivant de près le rapport signifiant de ce qui reste du dire de Jean, notre analyse révèle un rapport au croire tissé au plus près des enjeux subjectifs vécus par une personne avant, pendant et après son parcours dans un groupe qu'il dit sectaire. Mais rendre compte de cette mystification, que nous pouvons entendre dans le cadre d'un travail d'écoute par écrit, relève d'une gageure : comment ne pas figer le discours entendu dans

---

<sup>640</sup> Soulignons qu'après l'entretien, celui-ci nous a fait parvenir de nombreuses invitations pour participer à des manifestations contre le groupe sectaire dont il faisait partie, ainsi que de nombreux textes dénonçant la dangerosité de ce groupe. Chacun de ses courriels commençait par la phrase suivante : « Comme vous le savez depuis notre rencontre, le groupe Untel constitue une menace grave pour la santé publique parce qu'il rend les gens qui en sorte psychotique ».

une trame significative ? Comment rendre audible la particularité du sens de la narration que Jean fait de son parcours de croyance ?

#### **6.4- Relecture de l'entretien réalisé avec Jean : le croire au croisement du réel, de la science et du religieux. Approche méthodologique.**

Tout au long de l'entretien, celui-ci nous a asséné une vérité fondamentale pour lui : son passage dans un groupe sectaire a été la source d'un trouble de santé mentale, le trouble schizoïde, qu'il associe à une psychose. En affrontant, à même son discours, le risque de la psychose, qui est peut-être le seul enfer redoutable de sa vie adulte, Jean n'a pas seulement parlé de sa souffrance. Grâce à l'accès que permet la parole aux inscriptions inaccessibles des représentations troublantes d'un désir, Jean a ouvert plusieurs chemins pour entendre la singularité de son discours.

Plusieurs angles d'interprétation pourraient permettre de comprendre et de donner à comprendre autre chose du parcours de Jean. Par exemple, nous pourrions faire tourner l'interprétation du verbatim de l'entrevue autour d'au moins deux significations majeures qui ressortent avec emphase de l'entretien, et qui, chacune, oriente une panoplie d'interprétations possibles. Par exemple, nous pourrions nous replier sur la notion de manipulation mentale et comprendre que Jean, comme il le dit, a été manipulé par un groupe machiavélique au point même d'avoir vécu un clivage qui se manifeste maintenant par un trouble de santé mentale. Nous pourrions aussi postuler que Jean a développé un lien de dépendance avec son groupe, lien dont il essaie de se défaire en diminuant la valeur subjective de son groupe. D'un autre point de vue, nous pourrions aussi postuler que l'abandon par son père que Jean a vécu alors qu'il avait cinq ans est à ce point marquant dans sa vie de jeune homme qu'il a tenté de symboliser ce manque via sa relation à Dieu. Toutefois, si cet abandon est en soi marquant, il camoufle très mal une sauvage colère envers sa mère qui, dit-il, n'a jamais rien fait pour retenir son père. Une telle interprétation serait tout à fait concordante avec une certaine analyse freudienne selon laquelle Dieu tient la place de père symbolique. Une autre voie d'interprétation possible serait de donner un sens psychanalytique au parcours de Jean en insistant sur la question soulevée par celui-ci concernant son identité sexuelle. Cette dimension identitaire, posée dans l'entretien en

rapport avec l'homosexualité et l'hermaphrodisme pourrait conduire à postuler qu'une problématique liée à l'identité sexuelle de Jean l'a conduit à soulever cette difficile question de l'identité sexuelle : est-il possible d'être à la fois homme et femme ?

À notre avis, chacune de ces significations pourrait ouvrir vers une interprétation du parcours de Jean qui se justifierait à la fois par une méthodologie et par quelques citations tirées de l'entrevue. Mais en lien avec la présente thèse, il ne s'agit pas de dégager une signification au parcours de Jean de manière à lui donner un sens prédéterminé. Ce qui nous intéresse, c'est de montrer comment la prise en compte de la dit-mention du rapport au croire vécu par une personne, parce qu'il se situe au carrefour du désir inconscient et de la parole, permet de cerner autre chose, précisément parce qu'il laisse place à l'inattendu de la singularité d'un dire qui refuse de se laisser figer dans une signification qui dirait le vrai sur le vrai.

Compte tenu de cet angle d'analyse, il importe de considérer l'horizon de croyance à partir duquel Jean relit sont parcours. Il ne s'agit cependant pas de faire la nomenclature des croyances vécues par Jean, mais bien de prendre en compte comment son discours sur ses croyances ouvre vers un mouvement du croire qui lui est propre et qui le met en acte. À cet égard, rappelons que nous avons situé le croire comme une dynamique en acte qui se distingue du rapport à la foi religieuse<sup>641</sup>. En effet, le croire, en tant qu'acte, mobilise un investissement qui rend possible l'émergence du sujet, qui peut se révéler après-coup dans une parole qui s'articule en parlant de la croyance qui a soutenu le croire. La croyance n'étant pas le croire, il faut se souvenir que, si un horizon de croyance s'est modifié comme

---

<sup>641</sup> Les mots latins *fides* (foi) et *foedus* (pacte, accord, alliance) proviennent d'une même racine indo-européenne, *beidh-*, qui a donné aussi en grec *pistis* et qui suggère d'une manière générale l'idée de confiance. La foi religieuse fait appel à une dimension d'acte qui met en jeu la fidélité, le testimonial au-delà de la preuve, de la raison démonstrative ou de l'intuition, elle fait appel à la sacralité voir même à la sainteté.

ce fût le cas chez Jean qui a quitté un groupe sectaire, cela ne veut surtout pas dire que le mouvement du croire s'est modifié ou, pire, qu'il serait disparu de la vie d'une personne.<sup>642</sup>

Effectivement, une relecture attentive de l'entrevue montre que, même une fois sorti du groupe, le mouvement du croire est encore bien présent dans la vie de Jean. Non seulement le croire est-il encore présent, mais il est perceptible à même une articulation signifiante dont la logique implacable ne manifeste pas de coupure fondamentale avec un passé croyant qui serait lointain. Le verbatim de l'entrevue révèle que la croyance religieuse qui le mobilisait au moment de son adhésion à un groupe religieux a cédé la place à une croyance qui s'articule maintenant en terme médical et scientifique, mais qui relève d'un même rapport au croire.

Puisque c'est à même l'articulation de son nouvel horizon de croyance que Jean raconte son parcours précédent, il est nécessaire de commencer par bien situer celui-ci. Mentionnons d'emblée que Jean a fait le saut d'un horizon de croyance religieux à un horizon de croyance médical. Ce saut marque le passage suivant dans sa quête de sujet : alors que Jean cherchait à être saint, il cherche maintenant à être sain. Plus particulièrement, Jean se croit, depuis sa sortie du groupe, atteint d'une maladie connue et reconnue scientifiquement : le trouble schizoïde. Voici comment Jean en parle :

Euh, ce que je me suis rendu compte avec les six années passées là-dedans c'est que j'avais plus d'émotion, tsé j'avais pu d'impulsion pour parler, j'suis toujours obligé de me forcer pour parler tsé... après six ans à un moment donné, je me suis rendu compte que c'était pas normal, ce, c'ta c'est à l'âge de 23 ans, de 17 à 23 ans, j'ai commencé à comprendre que c'est, j'ai commencé à comprendre ce que j'avais, c'tait une maladie qui faisais que j'avais pas d'émotion, pis je savais pas c'était quoi le nom de cette maladie-là, j'avais l'impression que j'avais une maladie qui avait pas de nom encore, que je suis resté avec cette idée-là, c'est seulement après plusieurs années

---

<sup>642</sup> Tel que nous l'avons défini au chapitre 4 de la présente thèse, le croire est un mouvement d'être qui met en jeu le sujet, en ceci que le croire relève d'un acte de sujet qui se tisse à la croisée des chemins entre le rapport au Moi et celui du sujet parlant. Il peut concerner à la fois le rapport identitaire, le rapport à l'échange, le rapport au cœur, le lien social et le rapport à la parole et le corps.



passés dans ce groupe-là, lorsque j'ai fait mon cours en soins infirmiers, c'est-à-dire y'a a peu près quatre ans que j'ai connu la schizophrénie, pis que je me suis rendu compte que j'avais quelques-uns des symptômes, c'que j'avais c'était les symptômes négatifs de la schizo.

Pas les hallucinations avec les voix, j'entendais pas de voix, j''j'avais les symptômes négatifs de la schizophrénie... En fait j'ai déjà vu une psychiatre y'a quelques mois pour voir son opinion pis a m'a dit que j'avais un trouble de la personnalité schizoïde. Quelqu'un qui est schizoïde c'est quelqu'un qui a les symptômes négatifs, sans les symptômes positifs. J'ai aussi un trouble de personnalité évitante, un trouble d'anxiété généralisée, euh... dépression majeure en rémission, j'en ai faite quelques-unes au cours de ma vie, pis j'ai une forme de dystémie, c'est une forme de dépression légère qui dure depuis plus de deux ans, dans mon cas plusieurs années faque ... (baisse de voix) c'est ça (silence, larmes).

Situer, dans notre analyse, ce que Jean appelle « sa maladie » du point de vue du croire est important, précisément parce que Jean y croit au point de citer cette nomenclature comme une vérité fondamentale. Pour lui, s'il est possible de tergiverser sur les causes possibles de sa maladie, il n'est pas possible de remettre en question la vérité que constitue son trouble schizoïde. Le trouble schizoïde est un état de fait, un élément constitutif de son identité. C'est en raison de ce rapport à la vérité marqué par la certitude apparente que nous situons « sa maladie » du point de vue d'une croyance dont l'articulation dit quelque chose du rapport au croire de Jean.

Cette approche ne remet aucunement en cause les catégories nosographiques propres à la psychiatrie<sup>643</sup> à partir desquelles Jean a construit son rapport à la maladie. Notre relecture ne se situant pas sous le versant du diagnostic, nous n'avons pas à nous arrêter à la vérité factuelle de son dire, ni à vérifier son ancrage dans la réalité. Toutefois, la prise en compte des liens entre l'univers du croire et celui de la santé permet de mettre au

---

643 L'univers de la psychiatrie jouit d'une place culturelle particulière qui est régie par des ordres réservés aux psychiatres, aux médecins et aux psychologues. Pour cette raison, nous trouvons important de mentionner que nous ne cherchons pas à confirmer ou infirmer un diagnostic de trouble schizoïde que Jean aurait pu recevoir. Dans la présente étude, cette question est secondaire par rapport à ce que nous cherchons à situer et qui concerne le rapport au croire.

jour une dimension à laquelle doit être attentive l'écoute d'une expérience du croire. En effet, lorsque l'expérience du croire concerne le rapport à la santé et que son articulation comporte des aspects subjectifs en rapport avec la psychiatrie ou la psychanalyse, comment en rester sur le terrain du croire sans verser dans la psychologie ou dans la psychanalyse ? Autrement dit, comment aborder la question du croire et des croyances en tenant compte des enjeux psychiques en cours, mais sans réduire ces aspects, ni à une catégorie nosographique, ni à une pure construction imaginaire ?

En tenant compte de la dimension du croire qui, rappelons-le, se distingue de celle de la croyance, il devient possible de ne pas cantonner l'écoute à la recherche d'une adéquation entre ce qui est dit et la réalité factuelle. Le croire est un mouvement qui peut être perceptible dans une articulation signifiante. Ainsi, le fait que les symptômes décrits soient vrais ou faux, en concordance ou non avec le diagnostic posé, n'empêche pas que Jean, lui, tient sa maladie pour vraie, s'y identifie au point de parler de lui par elle. En fait, durant l'entretien, tout s'est passé comme si, malgré les écarts évidents entre ce qui est dit (« j'avais pas d'émotion, je suis toujours obligé de me forcer pour parler ») et ce qui est manifesté (pleurs, tremblements, discours fluide, parole facile), Jean ne perçoit pas la contradiction qui s'entend pourtant de l'extérieur<sup>644</sup>. Pour cette raison, nous avons privilégié, pendant l'entretien, de ne pas soulever le rapport à la contradiction. Ce choix se justifie du fait que nous ne pouvions pas prévoir les conséquences qu'aurait sur Jean la prise de conscience de cet écart. Aussi, comme le rapport à son autodiagnostic de trouble schizoïde tient lieu de vérité, nous trouvions plus prudent de ne pas prendre le risque de

---

<sup>644</sup> Nous pourrions répertorier différents écarts entre ce que dit Jean de sa maladie, par exemple, sa perte d'émotion ou sa perte de sensations, et montrer que ce dire sur la maladie ne correspond pas à la réalité vécue en entrevue parce que Jean a pleuré à au moins trois reprises. Partant de là, nous pourrions certes dégager une voie d'interprétation, mais ce faisant, nous ne ferions que poser un événement de la réalité comme preuve de la fausseté de son discours. Or, une telle approche, si elle permet de rétablir la réalité, ne permet pas d'entendre la vérité du dire qui cherche, aussi bien dans les écarts discursifs que dans les lapsus et les mots d'esprit, à révéler la dimension du sujet. Autrement dit, nous ne pensons pas que la vérité du croire est à chercher dans une concordance entre le discours et la réalité observée.

faire s'effondrer cette illusion. Nous nous sommes contentée de relever que lorsque nous avons demandé à Jean de parler de lui, celui-ci a laissé soin à son trouble schizoïde de le décrire et de parler de lui à sa place. Un peu comme si, pour Jean, parler de sa maladie permet de cerner le réel d'une souffrance sans nom qui l'obsède depuis longtemps. De cette façon, en donnant un nom connu à la souffrance qui le traverse, Jean ne pose pas seulement un diagnostic, il donne un sens à son existence, il met en forme les causes et les conséquences apparentes de son passage dans un groupe qu'il dit sectaire.

Ce constat permet de remarquer que les symptômes associés à sa maladie et le nom de son trouble s'inscrivent chez lui dans un rapport identitaire, et que c'est à partir de ce rapport identitaire qu'il relit maintenant son parcours dans un groupe dit sectaire :

J'me suis analysé moi-même pis j'ai compris que vers la fin de l'adolescence vers 17 ans 1/2, à force de lire des publications des Untel, pis la bible, je suis entré dans un délire tsé, pis y faut dire que j'étais probablement prédisposé à entrer dans un délire tsé, parce que souvent la maladie mentale t'es prédisposé, faque j'me dis... aujourd'hui j'men veux de m'être embarqué là-dedans, d'un autre côté j'étais peut être pas prédisposé à embarquer dans un délire, c'est cette sexe, cette secte-là, qui nous endoctrine avec ces publications, tsé, c'est pas de ma faute<sup>645</sup>.

On le voit dans cet extrait, le fait d'avoir adhéré à un groupe sectaire est maintenant source de culpabilité et d'incompréhension pour Jean. Aussi, pour donner sens à son expérience et peut-être aussi pour minimiser son sentiment de culpabilité, il relie maintenant son passage dans un groupe dit sectaire à un symptôme de sa maladie, plus précisément à un élément délirant de son trouble. Selon cette orientation, l'enjeu subjectif que rencontre Jean pour se déterminer peut se lire de deux façons. Soit il était prédéterminé à entrer dans un délire. Cette lecture aurait l'avantage d'expliquer son adhésion au groupe,

---

<sup>645</sup> Soulignons le lapsus dans cet extrait du verbatim. Le lapsus opère ici par substitution d'un mot à un autre, sexe mis à la place de secte. Produisant un sens inattendu, le lapsus n'est pas simple fait de hasard. Comme nous aurons l'occasion de le montrer le lien entre la sexualité et l'expérience sectaire de Jean est un élément déterminant de son parcours, puisque c'est précisément autour de cette dit-mention que se tisse le rapport au croire de Jean.

mais au prix de faire de lui un malade souffrant de schizophrénie. Soit c'est le groupe qui l'a rendu malade. Cette interprétation aurait l'avantage de ne pas faire de son être, un être malade, mais seulement un être souffrant d'un trouble induit par la secte. Mais cette fois, le tribu à payer est directement lié au rejet. C'est-à-dire que si Jean admettait que c'est le groupe qui l'a rendu malade, il ne peut plus expliquer la cause de ses états dépressifs vécu avant son adhésion, ni les nombreux rejets dont il a été victime. Son départ du groupe ne peut que découler du rejet induit par son incapacité à adhérer au groupe. Ainsi, dans un rapport de cause à effet, le choix que Jean doit faire concernant le statut de sa maladie montre bien l'incomplétude de sa vérité. Que celle-ci soit située comme cause ou comme effet de son parcours sectaire, son explication produit un reste. Or, comment vivre avec ce reste ?

J'ai des symptômes négatifs, j'ai des de des dépressions pis de l'anxiété, j'suis traité pour la dépression pis l'anxiété, mais les symptômes négatifs, c'est pas quelque chose qu'on peut traiter avec les médicaments, ça se traite pas malheureusement, faque j'suis toujours pogné avec ça... Pis si je m'étais pas embarqué dans (\*\*\*), j'pense pas que j'aurais subi assez de stress dans ma vie pour m'effondrer mentalement, j'pense pas, j'suis atteint pis c'est comme une cicatrice qui reste. J'pas sur, y'en a beaucoup qui reste, J'ai pas accès à des statistiques, mais y'a beaucoup de (\*\*\*) qui se suicident, d'anciens qui se suicident aussi, j'ai pas de statistique, mais c'est sûrement plus haut que la moyenne. Pis j'ai fait des recherches aussi, toutes les recherches qui ont été faites sur (\*\*\*) montrent qu'y a plus de problèmes de santé mentale dans cette secte là, dans la secte que dans les gens normaux, y disaient qui avaient 3 à 4 fois plus de schizophrénie paranoïde que dans le reste de la population, pis 17 fois plus de psychose que dans la population normale, â c'est inquiétant.

Ainsi, le trouble schizoïde n'est pas seulement une cause ou un effet de son passage dans le groupe sectaire Untel. C'est aussi une vérité subjective qui permet à Jean de commencer à articuler, à partir de ce qui reste, un manque à être. Pour cette raison, le reste n'est pas une dimension à prendre à la légère. Il marque précisément un point d'où s'articule pour Jean une quête de sujet. Autrement dit, c'est à partir d'une cicatrice dont l'origine est incertaine que Jean relit son histoire, se construit et s'éprouve comme sujet. Cette cicatrice, qui marque à la fois son corps et sa parole et que Jean identifie à un trouble schizoïde, mobilise suffisamment d'énergie pour qu'il se lance à corps perdu dans un combat effréné contre son ancien groupe. Nous aurons l'occasion de voir de plus près les

détails de sa vindicte contre ce groupe et la manière dont son expérience a marqué à la fois son corps et sa parole.

Pour l'instant, mentionnons qu'à partir de son reste cicatriciel, le discours de Jean découpe trois temps logique dans son parcours : un avant l'adhésion, un pendant l'adhésion et un après l'adhésion. Si cette stratégie discursive permet d'inscrire l'adhésion dans une temporalité qui la rend plus supportable, elle n'est pas sans effet. Car le temps, s'il permet d'établir une certaine linéarité et donne une apparente cohérence aux événements, n'en demeure pas moins une construction humaine dont dépendent des représentations du monde et son organisation spatio-temporelle<sup>646</sup>. Aussi, à suivre de près son discours, force est de constater qu'en cherchant à sérier les événements de son parcours dans un rapport au temps marqué d'un avant et d'un après le groupe, Jean inscrit à même son discours des discontinuités, qui révèle un ratage dont la lecture montre l'intensité conférée à ce qui reste.

Du point de vue de l'écoute, la reconnaissance de ce ratage permet de lever le voile sur la manière dont le rapport au croire est lié, chez Jean, aux connexions des signifiants et de son symptôme. Ainsi, de sa cicatrice marquant son corps et sa parole, Jean dira qu'elle

---

<sup>646</sup> Le temps est une construction de l'homme. Il dépend de ses croyances et de sa représentation du monde. Notre actuel calendrier n'est-il pas référé à la date de naissance du Christ ? Nous savons aussi qu'il existe d'autres repères temporels: le calendrier grégorien, le nouvel an chinois en sont quelques exemples. Ainsi la mesure du temps ne se donne pas par la nature, mais par la norme. Le temps est une succession de suites, de séries, de séquences. Dans une société moderne régulée par le temps, le temps fait partie du lien social, il se négocie. Les personnes sont soumises à un constant calcul du temps, reçu, donné, vendu, perdu et aspirent à pouvoir le maîtriser pour qu'il ne passe pas trop vite. La civilisation nous bouscule et nous pousse toujours vers plus de compression du temps. La théorie freudienne conduit à admettre que l'appréhension subjective du temps puisse naître de la nécessité économique de traiter l'intensité des forces pulsionnelles. Mais aussi, le rapport subjectif au temps est dépendant lui-même du mode de traitement de l'intensité du découpage topique se trouvant défini par deux modalités de traitement de l'énergie libre ou liée. Dans un tel contexte, la notion freudienne selon laquelle l'inconscient ne connaît pas le temps prend toute son importance. Cela ne veut certes pas dire que le temps est informe et indescriptible, cela implique plutôt de considérer que l'inconscient et les phénomènes psychiques qui en émergent prennent leurs mesure ailleurs. Ainsi, puisque l'inconscient n'est pas assujéti au rythme de la temporalité, il peut se manifester à tout moment au sujet, créant chez lui la surprise. C'est pourquoi on parle d'après-coup : on ne peut comprendre qu'après la manifestation de l'inconscient. Sur ce sujet, voir : Henri Bianchi, *Le Moi et le temps. Psychanalyse du temps et du vieillissement*, Paris, Dunod, 1987, pp. 8-11.

lui occasionne plusieurs pertes : pertes de sensation, pertes de libido, pertes d'émotion, pertes de plaisir. Il dit aussi être devenu une personne aphasique et dépressive qui vit une tristesse généralisée, et qu'il est doté d'une personnalité évitante. Il se dit atteint d'un trouble d'anxiété généralisé, de faiblesse généralisée, de manque d'énergie, d'alogie et de manque d'intérêt pour les activités sexuelles. En situant ce dire dans une logique temporelle, le lecteur averti ne manquera pas d'observer que, si Jean tend à situer son malaise après sa sortie du groupe, certains symptômes sont apparus avant même son adhésion à sa secte, à la fin de l'adolescence :

Je savais pas ce qui m'arrivait, j'pensais que je faisais une dépression, que j'étais malade spirituellement, faque j'ai essayé de trouver des solutions spirituelles à ça, tsé comme (\*\*\*) disent toujours étudiez plus [des textes], assistez aux réunions, éventuellement plus tard commencez à faire [certaines activités], ça jamais rien réglé. Ce que je savais pas à l'époque c'est que je venais de développer des symptômes négatifs, vous connaissez un peu les symptômes négatifs de la schizophrénie?

Cet extrait montre bien que le malaise de Jean était bien présent avant son entrée dans le groupe. Son passage dans une secte lui a permis de chercher une explication spirituelle, mais comme il le dit, celle-ci ne lui a pas permis un mieux-être. Cet extrait montre aussi comment le sens psychiatrique qu'il s'est fabriqué, et auquel il croit, lui permet de donner un sens à un mal être profond. Mettre en jeu ce déplacement du sens, produit par un changement d'horizon de croyance, permet de montrer que le rapport au croire se situe et s'articule pour Jean au plus près des enjeux subjectifs : il concerne à la fois le rapport à la santé, à la maladie, et à la guérison. Ceci explique qu'une grande prudence soit de mise du point de vue de l'écoute. En effet, prendre en compte la dimension du croire implique de reconnaître que cette dimension touche directement le réel du corps, la dimension symbolique de la parole, et la réalité imaginaire où se construit le rapport au Moi. Lorsque l'articulation d'une expérience du croire révèle, comme c'est le cas chez Jean, des croisements discursifs impliquant à la fois la science, le sujet parlant et les limites du corps, l'écoute doit prendre au sérieux le fait que l'existence même d'un individu et sa place dans le monde sont en jeu.

Dans le cas présenté ici, nous pouvons observer qu'il n'est pas possible, dans l'écoute, de faire l'économie du nouvel horizon de croyance d'une personne. Comme nous l'avons montré, c'est à partir des éléments issus de ce nouvel horizon que Jean relit son passé et son parcours dans un groupe qu'il dit sectaire, qu'il intègre son vécu, et qu'il en présente les conséquences. Or, puisque c'est à partir de cette nouvelle croyance que Jean parle et qu'il met en forme son expérience, l'écoute pourrait permettre de mettre en lien les signifiants entre eux et de faire réaliser à une personne comme lui que le seul fait d'avoir adhéré à un groupe n'est pas la cause exclusive de son malaise, mais qu'autre chose est en jeu. Entre l'impératif d'être saint à l'intérieur d'un groupe et l'exigence d'être sain à l'extérieur, le corps de Jean, ses pensées et son désir restent mobilisés dans un rapport de jouissance dont nous tenterons de mettre en exergue les principales répétitions qui ont défilé au fil du témoignage de Jean.

#### **6.5- D'une enfance marquée par le rejet à une vie de jeune permettant de rejeter l'autre**

S'attarder sur la dynamique de répétition présente à même le discours de Jean permet de montrer l'importance de ne pas cantonner notre lecture sur le plan d'une histoire linéaire inscrite à même une temporalité logique. En privilégiant un point de vue dynamique qui tient compte des éléments associatifs émergeant de ce que nous entendons du dire de Jean, notre relecture ouvre vers l'écoute d'un récit qui parle dans et à travers la parole d'un passé qui écrit au présent l'espoir d'un futur antérieur ; une temporalité paradoxale qui suggère l'assomption d'un sujet qui aura été dans son histoire. Cette histoire implique les effets du traumatisme que constitue pour Jean son rapport intime et singulier à l'exclusion, au rejet, voire à l'abandon. Suivre cette trame signifiante découpe, à même les signifiants qui prennent corps entre les signifiés, le réel que constitue pour Jean une question identitaire de fond. Sans pouvoir formuler précisément cette question, nous pouvons cerner les dimensions qui la concernent : le rapport à son père, le rapport à ses pairs, les problèmes de rejet liés à son adhésion et le rapport à la vie et à la mort.

### 6.5.1- Une enfance marquée par le rejet

Le premier rejet qu'a vécu Jean est lié à l'abandon provoqué par le départ de son père suite au divorce de ses parents : « Mon père y'est parti quand j'étais très jeune. J'avais 5 ans quand y'est parti pis y'est jamais revenu »<sup>647</sup>.

Ici, il importe d'être prudent afin de ne pas sombrer dans un raccourci – en apparence significatif –, en disant que Jean, abandonné par son père, a cru en Dieu qui tenait lieu et place de Père symbolique. Une telle interprétation, que certains qualifieraient de freudienne, ne serait pas fautive en soi, mais elle serait très incomplète dans la mesure où elle négligerait la subtilité et la complexité de la dynamique du croire qui habite Jean, et dont la cohérence s'articule à même les signifiants issus de sa parole. Certes, ses croyances sont directement liées à la dynamique de rejet enclenché par l'abandon de son père. Mais il nous semble que le rapport au croire, dans son articulation signifiante, ne vise pas tant à combler un manque qu'à le remettre en scène et à réactiver la dimension de l'exclusion à travers une répétition. Or, il importe de cerner de près cette répétition, puisqu'elle s'articule au plus près de ses propres enjeux identitaires. Pour y arriver, nous proposons de retracer les éléments de son récit, en nous arrêtant aux signifiants qui émergent, à son insu, sur une autre scène, dans un rapport de jouissance qui implique une dynamique d'exigence surmoïque.

Jean parle peu et rarement de cet abandon durant l'entrevue. L'image qu'il garde de son père est très négative :

J'avais 5 ans. J'étais au primaire, en maternelle ou première année, c'était un alcoolique mon père, (silence) un sans dessein, (sourir) tsé c'est triste, mais c'est un sans cœur, quand tu fais des enfants et que tu t'en occupes pas c'est sans cœur, ma mère avait plus de cœur elle au moins, mais ma mère était avec des hommes qui

---

<sup>647</sup> On peut noter une affirmation quelque peu différente à la suite de cette formulation. Jean dira que son père venait de temps en temps. Voir p. 304.



étaient pas.... Tsé à se tenait avec des gens qu'y avaient pas trop trop recommandable, pas des bonnes personnes tsé, des losers.

L'idée que Jean garde de son père est importante, car elle teinte aussi la manière dont il a construit ses relations avec sa mère. En effet, la colère que Jean pourrait légitimement avoir envers son père est déplacée vers sa mère, celle qui a un cœur et qui aurait pu penser à Jean, retenir son père, le sans-cœur. Ce déplacement est illustré dans l'extrait d'entrevue suivant, qui contient un dialogue entre l'écouter et Jean :

- *Deux rejets coup sur coup...*

Oui c'était pas facile, mais j'ai l'impression que tsé, que mon père soit parti je l'ai mieux pris que ça pourrais avoir l'air. Tsé, c'est sûr que je pleurais, j'étais malheureux mais, j'ai passé par-dessus, de toute façon y venait pas souvent, je le voyais pas beaucoup c'était comme...

- *Ah tes parents étaient déjà séparés?*

Non non non, ils étaient pas séparés, mais mon père y venait pas souvent, juste une fois de temps en temps.

- *Et...*

Pis ma mère à l'aurait pu poursuivre au primaire tsé, a l'aurait pu faire quelque chose pour que ça arrête, mais tsé qu'est-ce tu veux.

S'arrêter sur le reproche que Jean fait à sa mère devant ce qu'il perçoit comme une inaction face à l'abandon de son père est important, car il met en jeu le signifiant « poursuite » qui revient aussi dans le discours de Jean lorsque celui-ci parle du second rejet qui a marqué son enfance, celui de ses pairs à l'école. Soulignons, que Jean parle peu des conséquences du départ de son père, il parle abondamment du rejet qu'il a vécu gamin et des effets que cela a eu sur lui et sur la manière dont cela est intimement lié à son univers de croyance :

Je dirais que dès que je suis rentré à l'école quand j'avais 6 ans j'ai été traumatisé parce que J'ai été persécuté à l'école, rejeté parce que j'étais trop maigrichon faque quand on m'a présenté un espoir de vie éternelle dans un paradis avec la justice, j'me suis dit que c'était intéressant.

Nous retenons deux extraits qui illustrent bien la manière dont l'exclusion a marqué son parcours scolaire. Le premier concerne les liens que Jean fait entre son entrée dans une secte et le rejet. Le second concerne les liens que Jean fait entre le rejet vécu et sa « maladie ».

Essentiellement quand j'étais t'enfant, j'étais toujours anormalement maigrichon ok, parce que j'avais pas un gros appétit, faque ça m'a entraîné beaucoup de déception à l'école ok, j'me faisais batte dans la cour d'école au primaire pis j'faisais rire de moi continuellement. Faque j'suis resté traumatisé jusqu'à l'adolescence. Pis à un moment donné j'avais dans ma classe au secondaire, un camarade de classe qui était, pis à un moment donné en secondaire 4 y'a commencé à me parler des prophéties, de la fin du monde, pis de l'apocalypse, pis y m'a apporté un livre qui parlait de l'apocalypse, un livre (\*\*\*), j'ai commencé à lire ça et j'ai trouvé ça intéressant.

Ah oui, à l'école je faisais rire de moi continuellement, je me faisait traiter de toute sortes de nom : Biafra, de femmelette, toutes sortes de noms parce que j'étais maigrichon, j'avais pas une constitution physique très très forte, au, au primaire y riaient de moi, pis y me battaient dans cour d'école des fois, pis au secondaire y'ont arrêté de me battre parce qu'y sont plus adultes, sont plus vieux, mais y'ont continué à rire de moi, faque, veut veut pas, ça m'a rendu super gêné, timide, schizoïde, pis évitant, tsé j'étais toujours isolé.

On le voit, l'enfance de Jean est marqué au fer rouge par le rejet, l'abandon, voir même l'exclusion. Si la situation en tant que telle est difficile à vivre, ce qui attise la colère et la souffrance de Jean, c'est l'interprétation qu'il fait du comportement de sa mère devant sa situation personnelle :

*- Est-ce que tu avais essayé de parler de cette situation à un adulte signifiant ?*

Oui ben ma mère elle me disait défends toi, ben défends toi quand les autres te battent... qu'est-ce tu veux faire... ça avait pas l'air de l'inquiéter.... Me semble que elle aurait pu par exemple, poursuivre les parents des élèves qui me battaient, aurait pu entamer des poursuites, ça se fait tsé, aujourd'hui tu donnes une claque ça yeule à quelqu'un pis y vas te poursuivre, tu vas aller en prison tsé, je sais pas pourquoi ma mère a pas fait ça, de la négligence j'pense,

Pour Jean, sa mère aurait dû poursuivre. Pour/suivre son père qui l'a abandonné, poursuivre les parents des enfants qui le battaient, bref faire quelque chose pour qu'il puisse être entouré de son père et de ses pairs. L'inaction de sa mère est source d'une vive colère

chez Jean qui affirme à deux reprises que sa mère était plus occupée à boire, à prendre de la drogue et à changer de conjoint qu'à s'occuper de son fils qui se sentait bien seul au monde.

Jean pense que la situation de rejet dont il est victime a changé alors qu'il avait 17 ans et qu'il a rencontré un ami qui lui a présenté des textes de référence pour le groupe, puis le groupe auquel il adhèrera par la suite. Mais une relecture attentive de l'entrevue montre que le moment de l'adhésion est marqué par un troisième rejet qui est pour Jean encore plus dramatique que les deux précédents : celui de sa mère et de son beau-père. En effet, lorsqu'il commence à participer aux réunions de son groupe, à faire les lectures recommandées et à suivre les enseignements, il est à la fin de l'adolescence. Il vit encore avec sa mère et son conjoint, qui n'acceptent pas d'emblée ses nouvelles croyances ni ses nouvelles fréquentations :

Parce que c'est une secte qui a une mauvaise réputation. Y voulaient pas que j'embarque là-dedans pis aussi, pis aussi c'est une secte qui a des valeurs morales très différentes du reste du monde normaux faque, moi en m'embarquant là-dedans pis en adhérant à leurs préceptes moraux ben... d'une certaine façon... je j'condamnais leurs modes de vies, tsé eux autres étaient pas vraiment saints, faque veux veux pas y s'mettaient à m'haïr, pis à me rejeter... c'est ça...

Y'auraient pu faire des recherches sur (\*\*\*) ou d'autres sectes semblables, demander l'aide d'un professionnel, demander leurs conseils qu'est-ce qui pourraient faire dans un cas comme celui-là au lieu de se fâcher contre moi. Tsé y'auraient pu mieux réagir au lieu de me rejeter, ça m'a fait fuir, ça m'a pas aidé.

On le voit, trois dimensions de rejet ont marqué la vie de Jean durant la période qui précède l'adhésion à son groupe sectaire. Une enfance aussi fortement marquée ne peut pas ne pas avoir d'incidence sur une expérience de croyance. D'ailleurs, Jean explique très bien que le fait d'adhérer au groupe Untel lui donne une nouvelle puissance : du rejeté il devient celui qui rejette en condamnant.

### **6.5.2- Du rejet à la promesse d'une justice divine**

Le premier lieu où Jean peut mettre en acte ce pouvoir de rejeter l'autre s'exprime au tout début de son adhésion, alors que Jean fait siennes les vérités enseignées par le groupe. En effet, Jean mentionne qu'il avait une forte tendance à porter des jugements moraux face

aux modes de vie de sa mère et de son beau-père et qu'il allait jusqu'à refuser de manger certains types de nourriture que lui servait sa mère, ce qui devenait insupportable :

Je J'condamnais leurs mode de vies, tsé eux autres étaient pas vraiment saints, faque eux y s'mettaient à m'haïr, pis à me rejeter... c'est ça...

Cette « con-damnation » ou « damnation des cons » nous apparaît comme un élément fondamental à considérer dans le parcours de Jean dans son groupe, tant cette dimension se présente comme le point pivot de ses croyances. Jean s'est tout de suite intéressé à la philosophie, aux textes et aux récits qui prophétisaient la fin du monde. Voici un extrait de l'entrevue durant laquelle Jean parle de cette prophétie et de la manière dont elle faisait sens pour lui :

Je dirais que dès que je suis rentré à l'école quand j'avais 6 ans j'ai été traumatisé parce que J'ai été persécuté à l'école, rejeté parce que j'étais trop maigrichon faque quand on m'a présenté un espoir de vie éternelle dans un paradis avec la justice, j'me suis dit que c'était intéressant.

Suivant ce passage, nous pourrions expliquer sa croyance en disant que Jean, qui a tant souffert du rejet de son père et de ses pairs lorsqu'il était enfant, trouve dans la promesse d'un paradis où il y a de la justice, un havre où se réfugier. Une telle affirmation n'est pas fausse en soi, mais elle n'est pas suffisante, si on n'ajoute pas que ce paradis implique directement une justice divine. La conception que Jean développe de la dite justice divine est évoquée à un seul moment durant l'entrevue, quand il parle de son rapport au groupe depuis qu'il l'a quitté :

Y font croire que les gens à l'extérieur de la secte sont immoraux, sont corrompus, mais c'est eux autres qui ont un problèmes dans le groupe, tsé y risent, quand quand, j'étais membre, je les entendais parler, tsé entre nous autres on riait pis on méprisait les gens à l'extérieur, c'est des gens qui ont pas de foi, qui croient pas en Dieu, tsé, y vont être détruits à la fin du monde par Dieu tsé, tsé on riait d'eux autres pis on les méprisaient, mais c'étaient nous autres qui étaient fous, qui étaient pas dans la réalité.

Comme on peut le constater, la promesse de justice a pris une tonalité tout à fait particulière pour Jean et elle concerne trois temps. Premièrement, la justice est une promesse qui implique une punition divine à la hauteur de ses plus sombres fantasmes de

mort : à la fin des temps. Dieu détruira le monde et vouera à l'éternelle damnation tous ceux qui ne sont pas, comme lui, membre du groupe. Ainsi, ce que sa mère n'a pas réussi à faire, soit le protéger en poursuivant son père et les parents de ses pairs, Dieu, croit-il, pourra y parvenir. N'est-ce pas là une façon de concrétiser la frustration, la colère et les désirs de vengeance de Jean envers ces « cons » qui l'ont rejeté, ridiculisé, humilié, battu ? Deuxièmement, dans ce fantasme de justice, Jean n'est plus celui rejeté par le père, par ses pairs ou par sa mère, il est le fils élu qui peut rire et mépriser les gens de l'extérieur, parce qu'il sait que Dieu appliquera sa loi divine pour faire régner sa justice. Troisièmement, cette promesse de justice concerne directement ce que Jean a perdu en quittant le groupe. Cette perte Jean ne peut que l'évoquer en termes de mensonge et de cauchemar, bref d'un songe qui suscite crainte et tremblement :

Pu de souffrance. Mais ça c'est juste une carotte pour nous faire avancer, c'était pas réel, comme si on te promettait euh, bon regarde travaillez pour moi pendant un couple d'années, pis au bout de compte je vais te donner 1 million de dollars, mais ce million tu le verras jamais, tsé, c'est pas vrai, c'est une menterie, l'espérance du paradis, c'est pas vrai, juste des menteries pour nous exploiter (silence larmes).

Avec les années, à force de réfléchir, à un moment donné, j'me suis dit bon, c'était pas vrai, c'était juste des menteries, juste des menteries pour nous exploiter... (tremblement).

Ces extraits permettent de montrer comment la croyance peine et titube parmi des embûches posées par l'adversaire du croire : le mensonge. Comment expliquer qu'un contenu de croyance, la promesse d'un paradis où règne la justice, ait été vérité et soit maintenant devenu un mensonge dont le souvenir suscite crainte et tremblement ? Car si on y réfléchit, c'est déjà une torsion étrange de considérer le fait que, dans l'après-coup, pour parler de sa croyance, une personne comme Jean passe par le travers du mensonge. Comme si, pour rendre la séparation d'avec le groupe viable, Jean avait besoin que la promesse qui l'a fait adhérer soit fausse. Il dira d'ailleurs qu'il aura fallu de nombreuses années après son passage dans le groupe pour qu'il reconnaisse le « ment songe » du groupe. Curieusement cette reconnaissance est rendue possible précisément lorsqu'il y a un nouvel horizon de croyance suffisamment important que Jean peut investir. En interrogeant de près le discours de Jean sur sa vie après la secte, nous aurons l'occasion de revenir sur le rapport à l'éternité

que Jean met en place. Pour l'instant, mentionnons seulement que, pour lui, la marge entre le délire et le mensonge est mince. Le paradis éternel promis, qui relevait d'une croyance, est présenté comme un mensonge. Mais, dans l'après-coup d'une relecture impliquant son nouvel horizon de croyance, ce même paradis est compris comme un délire.

### **6.5.3- La vie dans la secte : Jean face à l'interdit sexuel**

Durant l'entrevue, Jean a très peu parlé de sa vie dans le groupe. Lorsqu'il y a fait référence, deux éléments sont ressortis : le prosélytisme qu'il devait faire et son rapport à l'interdit sexuel imposé par le groupe.

Dans le groupe que Jean fréquentait, le prosélytisme, comme c'est le cas dans plusieurs groupes, prenait la forme du porte à porte. Cet acte dans lequel Jean s'est pourtant investi avec ferveur est maintenant relu comme un travail qui n'a pas été rémunéré à sa juste valeur :

Oui pis au, à la salle (\*\*\*), aux réunions, aux assemblées, y sont toujours en train de répéter des choses comme telle ou telle chose est pas correcte, faut cesser telle chose, nous culpabiliser comme, comme si on en faisait pas assez. C'est dans le but de nous pousser à produire le plus possible dans la secte. Qu'est-ce qui est drôle la dedans c'est qui appellent ça du bénévolat. Mais c'est pas du bénévolat c'est de l'esclavage, Parce que vous savez quand vous travaillez pour un employeur, vous êtes payez pour votre travail, pis si vous utilisez votre voiture pour votre travail, votre employeur va soit vous fournir la voiture ou vous payer sur le kilométrage, mais chez (\*\*\*), vous êtes pas payés pour le porte à porte que vous faites, pis les dépenses de voitures, de gaz, pis d'essence, pis les réparations vous êtes pas payé pour ça, on fait toutes à vos frais. Vous êtes pas payé, mais en plus vous payez pour faire du porte à porte. Faque c'est pas du bénévolat c'est de l'esclavage. Faque je pense que c'est immoral.

Ici, il importe de relever que, lorsque Jean parle de manipulation, il ne réfère pas au concept de manipulation telle que ce concept se déploie du point de vue de la recherche, et qui suppose que la parole des adeptes de groupes est à ce point folle qu'elle ne s'articule

plus à leur inconscient.<sup>648</sup> En effet, pour Jean, le porte à porte et l'investissement en temps et en énergie qu'il met dans cette pratique a un but personnel particulier : trouver un remède à son état dépressif qu'il comprenait alors comme une maladie spirituelle :

Ce que j'ai fait, ce qui m'est arrivé essentiellement c'est que j'ai eu l'impression que je venais de mourir que j'avais perdu une grande partie de mes émotions, de ma joie de vivre, de mes impulsions, pis j'ai commencé à avoir des doutes sur la secte que j'embarquais dedans. Je savais pas ce qui m'arrivait, j'pensais que je faisais une dépression, que j'étais malade spirituellement, faque j'ai essayé de trouver des solutions spirituelles à ça, tsé comme (\*\*\*) disent toujours étudier plus la bible, assister aux réunions, éventuellement plus tard commencer à faire du porte à porte, ça jamais rien réglé.

Quand Jean parle de manipulation, il réfère à une donnée de son expérience qui est tissée de signifiants particuliers renvoyant les uns aux autres. Ce qu'il y implique n'est pas le sombre pouvoir d'un gourou tout-puissant, mais une dimension liée à sa maladie, nouée à une dynamique intime et singulière concernant le fait d'avoir à dire ce qu'il en est de la « culpabilisation qui nous impose » et son « cul » :

Pis le problème c'est que ça m'a tellement causé de stress pis d'anxiété, la cul, culpabilisation qui nous impose, la peu, à un moment donné après 3-4 mois, j'me suis effondré mentalement complètement. J'avais à peu près 17 ans ½.

Le rapport qui surgit ici entre sexualité et la culpabilisation, dans ce qui peut apparaître comme une simple hésitation langagière, ne peut pas être pris à la légère. Premièrement, il ressurgit à un moment inattendu de l'entretien, soit lorsqu'il était question de la position de victime des sectes que Jean revendique depuis sa sortie du groupe et des effets de cette victimisation-là :

Essentiellement moi j'étais quelqu'un qui était pas capable d'arrêter la masturbation, j'étais honnête, je l'ai dit aux anciens, pis eux... y'a aussi le fait que je con, je

---

<sup>648</sup> Cette théorie est développée par le psychiatre Abgrall selon lequel les adeptes de sectes seraient à ce point manipulés par leurs secte que leur parole n'arriverait plus à s'articuler au lieu de l'inconscient. Il apparaît évident que notre lecture ne va pas en ce sens. Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, p. 173.

contestais certains règlements pis à cause de ça j'ai été réprimandé verbalement sévèrement, pis j'ai perdu des privilèges, faque c'est traumatisant psychologiquement. Parce que aussi quand t'es toujours au bas de l'échelle que t'as pas de privilège dans le groupe, les autres finissent par le remarquer, pis y pensent que t'es pas de bonne compagnie, pas une bonne personne, que t'as pas une bonne vie spirituelle, faque y te mettent de côté, y t'évitent.

Deuxièmement, le rapport au croire surgit précisément lorsque Jean parle de sa pratique sexuelle et de la culpabilisation :

Parce que quand tu commets une faute, un péché comme la masturbation, *t'as pas le choix* d'aller te confesser aux anciens, moi *je croyais* en tout cas. Y'avaient pas l'air trop trop content de moi disons, faque éventuellement y m'ont pu donné de privilège, y m'ont laissé au bas de l'échelle, y'ont appliqué des mesures disciplinaires.<sup>649</sup>

Au premier abord, un rapport semble s'établir entre sa pratique masturbatoire et un affect particulier, la culpabilité, et cette liaison est concernée par le mouvement du croire. Il parle de la masturbation comme un acte compulsif qu'il faisait et qu'il n'aurait pas dû faire, et dont on doit rendre compte aux anciens. De ce fait, avant même d'être saisissable comme acte sexuel pour celui qui écoute, la masturbation doit être entendue comme un acte qui devenait, par le discours de Jean et par sa réception par les anciens, une faute morale.

Il reste cependant nécessaire d'être prudent sur le statut de cette confession. Elle ne peut pas être réduite au besoin qu'aurait éprouvé Jean de parler pour pouvoir se libérer du poids d'une faute morale. Nous ne pensons pas non plus qu'elle concerne la volonté consciente ou inconsciente qu'aurait eue Jean de s'assujettir aux lois et aux dogmes de son groupe. Notre analyse nous conduit plutôt à postuler que c'est précisément parce que la confession de Jean a été entendue dans un rapport de conscience morale par les anciens du groupe que leur réponse a pu devenir partie intégrante du symptôme de Jean, conduisant celui-ci à j'ouïr jusqu'à ce que l'inévitable se produise : de nouveau rejet de son être, de sa personne par les anciens qui le punissait pour sa faute.

---

<sup>649</sup> Nous soulignons.



Il nous faut déployer cette proposition. À suivre de près le dire de Jean, il appert que la masturbation est vécue par lui comme une compulsion de répétition. Mais, précisément parce qu'il y a répétition reconnue, la prudence est de mise. En effet, qu'est-ce que la répétition sinon une singularité absolue qui insiste ? Or, ce que Jean répète ce n'est pas exclusivement l'acte de la masturbation, c'est aussi et surtout le fait de confesser son péché. C'est parce que l'acte et la parole sont liés dans un rapport de conscience morale, que le joug de l'impératif surmoïque<sup>650</sup> peut se mettre en place : Jean ne pouvait pas arrêter de se masturber, pas plus qu'il ne *croyait pouvoir* s'empêcher de confesser aux anciens son doux péché, pour, du même coup, se faire rejeter, et ce bien malgré lui. Ici, l'illusion n'est pas le dogme du groupe, ni la croyance de Jean. L'illusion est plus subtile ; elle se situe dans l'acte. Ce qui fait illusion, c'est justement ce que Jean ne sait pas, et qu'il oublie dans ce qu'il fait. Cette répétition en acte ne permet pas à Jean de s'approprier un passé traumatique. Ce qui se met en œuvre est beaucoup plus sombre. Le passé traumatique insiste comme quelque chose de non symbolisé et, parce qu'il n'est pas symbolisé, il se répète encore et encore : « masturbe-toi, confesse-toi, tu n'en seras que d'avantage rejeté » semble dire le surmoi sévère et fouettard. Comment comprendre cette pulsion qui ne conduit pas simplement Jean à agir précisément contre ses intérêts, mais le pousse à répéter précisément ce qui le fait souffrir ?

Parce que quand tu commets une faute, un péché comme la masturbation, t'as pas le choix d'aller te confesser aux anciens, moi *je croyais* en tout cas. Y'avaient pas l'air trop trop content de moi disons, faque éventuellement y m'ont pu donné de privilège, y m'ont laissé au bas de l'échelle, y'ont appliqué des mesures disciplinaires.<sup>651</sup>

La jouissance s'appuie sur la transgression d'un interdit qu'offraient le groupe et ses dogmes. En tant que telle, elle devient hors la loi, soit un excès qui échappe à la

---

<sup>650</sup> Lacan a distingué les termes de plaisir et de jouissance en montrant que le plaisir, parce qu'il émerge de la satisfaction d'un besoin, fait barrière à la jouissance qui, elle, implique la pulsion. Pour Lacan, la jouissance relève directement de l'instance du surmoi et implique un impératif de jouissance : « Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance - *Jouis !* ». Jacques Lacan, *Encore*, p. 10.

<sup>651</sup> Nous soulignons.

symbolisation<sup>652</sup>. Mais vers quel but progresse-t-elle, sinon vers la pulsion de mort, à la recherche du plus bas niveau de tension de l'organisme ? La pulsion de mort en jeu, celle qui se joue de Jean à son insu, ne s'exprime pas dans l'aspiration à mourir et à trouver la paix dans un paradis éternel. Elle est le contraire même de mourir : c'est un nom pour désigner la vie éternelle non-morte et l'horrible sort de qui est pris dans le cycle répétitif et sans fin de l'errance dans la culpabilité et la souffrance.

#### **6.5.4- Et après le passage dans le groupe ? Est-il possible de vivre sans rien exclure ?**

Notre analyse permet d'insister sur les conséquences que peut avoir une certaine façon d'écouter et de comprendre le dire d'une personne. Car si, comme nous en faisons l'hypothèse, la masturbation telle qu'elle est racontée par Jean est directement liée à son rapport à la jouissance, en tant que telle, elle met en jeu un désir inguérissable, une passion, un éclat, une espérance sans pareille. Il n'en reste pas moins que, si la compréhension de cette dimension est réduite à un rapport de conscience morale, l'écoute et la réponse de celle-ci deviennent partie intégrante de la jouissance de l'autre. La répétition en acte mise en scène par Jean révèle que ce n'est pas la recherche d'un savoir sur le pourquoi ou sur le traumatisme qui le pousse à répéter bien malgré lui. Ce qui interroge Jean, c'est de savoir si le groupe, lui, sait que lui, Jean, fait de l'exclusion, qu'il pose des actions de rejet. Cette dynamique est manifestée dans le récit que Jean fait de sa sortie du groupe.

En effet, au milieu de l'entrevue, nous avons demandé à Jean ce qui avait changé en six ans, soit entre le moment de son adhésion et celui de sa sortie de la secte, pour qu'il décide de quitter son groupe. Cette question a donné lieu à un résumé aussi inattendu que surprenant :

---

<sup>652</sup> Cette jouissance est à distinguer de la jouissance phallique marquée par la castration, et donc par l'insatisfaction qui est transposée dans la parole et dans les montages de la sexualité. Cette jouissance est Autre, de l'Autre sexe, féminine, qui est, elle aussi, au-delà de la parole, et que les mystiques ont constituée dans l'extase mystique.

Je dirais que dès que je suis rentré à l'école quand j'avais 6 ans j'ai été traumatisé parce que j'ai été persécuté à l'école, rejeté parce que j'étais trop maigrichon faque quand on m'a présenté un espoir de vie éternelle dans un paradis avec la justice, j'me suis dit que c'était intéressant. [...] Comme y'a beaucoup de problèmes dans les congrégations, de rejet et d'abus et de pouvoir, pis y'en parle jamais comme si y'en avait pas. Tsé quand j'ai su... c'est ça y'a des sujets qui parlent jamais parce qu'y savent que ça pourrait être compromettant pour leurs communautés. Tsé, le groupe interdit l'homo, l'homosexualité, tu peux pas être (\*\*\*) si tu es homo, homosexe, homosexuel, ou si tu le deviens tu peux être exclu. Mais y'a un sujet qui ont jamais parlé dans leurs publications, c'est le sujet des hermaphrodites. Vous savez c'est quoi ?

Imaginez quelqu'un qui vient au monde en étant hermaphrodite, avec les deux sexualités, homme et femme est-ce que cette personne-là doit se marier avec un homme ou avec une femme si tu as pas le droit d'être homosexuel? C'est une bonne question en ! Ben c'est pareil pour les homosexuels. Faque y' en ont jamais parlé parce que si jamais y écrivaient que cette personne-là peut se marier avec un homme, ben ça pourrait laisser entendre qu'on a le droit d'être homosexuel d'abord, ou avec une femme peut être lesbienne, parce que si une femme se marie avec ça peut être considéré comme du lesbianisme ou de l'homosexualité masculine. Mais ça y'en ont jamais parlé parce que ça pourrait être compromettant et laisser sous-entendre que les principes moraux qui prêchent ont aucune valeur, aucun fondement, bon. Pis je leur ai écrit une lettre à la société mère, pis je leurs ait écrit pour leur poser la question sur les hermaphrodites peut être deux mois après y m'ont répondu, mais y'ont pas répondu à ma question, y'ont dévié vers autre chose [...].

Cette réponse plutôt surprenante apparaît comme un moment charnière de l'entrevue qui permet de mieux cerner la logique signifiante où Jean articule la manière dont son rapport au croire se tisse à un réseau de signifiants qui concernent directement son identité profonde. En effet, au moment de l'entrevue, la réponse donnée par Jean semblait complètement sortie de nulle part, c'est-à-dire en discontinuité avec la question posée. Il aura fallu, après coup, porter une attention très précise à ce moment pour mieux saisir l'autre discours qui s'est mis en marche. Une voie intéressante pour permettre de laisser entendre cet autre versant consiste à suivre au plus près l'articulation que fait Jean. Trois aspects ressortent avec emphase : l'importance du signifiant six, la dit-mention identitaire en jeu dans le rapport entre Jean et sa « société-mère », et le rejet dont Jean est victime depuis son enfance.

Premièrement, le déplacement entre le sens donné à notre question et la réponse semble rendu possible par le jeu du signifiant. C'est autour du chiffre six que l'écart entre la question posée et la réponse donnée a pu se produire. En effet, si Jean a passé six années dans un groupe sectaire, c'est aussi à six ans, lors de son entrée à l'école que Jean a vécu six années ponctuées de rejet et de persécution. Cette expérience est raccordée par Jean à une expérience de six ans dans un groupe apocalyptique. Si cette expérience lui a, certes, permis de devenir élu et de rejeter le reste du monde, elle ne l'a pas pour autant préservé du rejet qui est revenu le hanter bien malgré lui. Le rejet est venu du lieu où Jean ne l'attendait pas, de l'intérieur même d'un groupe d'élus qui prétendaient à la vérité d'un paradis où règne la justice.

Deuxièmement, la problématique identitaire est mise en lien non seulement avec le groupe, mais avec le groupe qu'il nomme ici « la société mère ». Cette association permet de mieux cerner ce que nous avons déjà vu poindre dans le discours de Jean concernant les causes qu'il donne au rejet dont il a été victime dans le groupe. Or ces causes du rejet du groupe qu'il nomme ici sa « société mère » ne sont pas sans rappeler les raisons qu'il attribue au rejet vécu par sa mère au moment de son entrée dans le groupe. Dans les deux cas, Jean pense que c'est parce qu'il était confrontant et qu'il ne respectait pas les règlements que le rejet est survenu. Relever cette nouvelle interrelation permet de dévoiler une colère profonde que Jean porte contre sa mère qui ne l'a, dit-il, jamais protégé contre les multiples rejets dont il a été victime, et qui l'a même rejeté lors de son entrée dans le groupe. La trame de cette dynamique s'articule en trois temps autour de la formulation : « elle aurait pu, mais elle n'a pas ». 1- Elle aurait pu pour/suivre son père, mais elle ne l'a pas fait, 2- Elle aurait pu poursuivre les parents des enfants qui l'intimidaient, mais elle ne l'a pas fait, 3- Elle aurait pu le protéger des dangers de la secte, mais elle ne l'a pas fait.

Lorsque nous avons signifié à Jean qu'il reproche à sa mère de n'avoir rien fait pour le protéger, Jean réagit en disant :

C'est vrai en ! A m'a pas défendu. Ça j'avais pas remarqué ces deux liens là é Tsé elle aurait pu faire quelque chose..... Mais ma mère c'est pas une femme, c'était pas

une femme qui était pas retardé mentalement, mais elle était d'intelligence très très moyenne, pis euh, c'est pas elle qui avait inventé le ressort à sauterelle.

Troisièmement, le rejet que Jean a vécu dans son enfance, puis lorsqu'il était membre du groupe, est une dynamique qui met directement en jeu son corps, sa sexualité et sa parole. Peut-on dès lors s'étonner que la question existentielle de Jean s'articule, après-coup, dans une question identitaire qui noue le rejet à une dimension sexuelle identitaire ? Car, ce que soulève Jean, c'est bien une question de sujet : si le groupe peut rejeter les gens en raison de leur orientation sexuelle, que ferait-il face à un hermaphrodite, soit face à une personne dotée des deux sexualités qui n'aurait pas à constituer son identité sexuelle du seul point de vue organique ?<sup>653</sup> Ce dont il s'agit ici, c'est la tentative que fait Jean pour contrer sa « société mère », qui cherche à imposer une orientation sexuelle universelle. La stratégie discursive mise en acte dans le fait d'écrire (à la « société mère ») dépasse la détermination imposée par la nature, qui dote ou non une personne de l'organe phallique. Cet acte d'écriture porte une question identitaire fondamentale : les hermaphrodites sont dotés des deux sexualités, donc de deux organes génitaux, ce qui les empêchent d'avoir à exclure une identité sexuelle. Sa question en est donc bien à caractère identitaire : est-il possible de vivre sans rejeter une partie de soi ?<sup>654</sup>

---

<sup>653</sup> Dégager cette question subjective implique une lecture qui interdit de poser le rapport à l'identité dans une dynamique qui se construirait du seul point de vue d'un rapport à la réalité. Une telle lecture mènerait aisément à un diagnostic en termes de folie ou de maladie mentale. Dès lors, l'enjeu n'est pas de savoir : qu'est-ce qu'être homme ? Qu'est-ce qu'être femme ? L'enjeu est de soutenir les deux sexualités différentes à partir d'un seul corps, celui de l'hermaphrodite, qui est constitué réellement des deux sexualités, et donc qui fait défaut aux deux classes. Est-ce là une manière de refuser l'irréductibilité entre le sexe masculin et le sexe féminin ? Serait-ce plutôt une façon d'exprimer une tendance à la bisexualité ? Sans pouvoir identifier de manière précise et particulière les enjeux sous-jacents au récit que fait Jean de l'acte qui soutient son départ, nous pouvons au moins faire ressortir que c'est autour de cette question posée par l'orientation sexuelle de l'hermaphrodite que Jean choisit de confronter sa « société mère », en lui écrivant une lettre dans laquelle il ose poser la question de l'homosexualité et de ses rapports à l'hermaphrodisme. Notre analyse n'ira pas plus loin sous ce versant, certes pertinent, mais qui constitue une recherche d'orientation psychanalytique. À ce titre elle risquerait de figer l'économie particulière du mouvement du croire de Jean qui s'articule non pas exclusivement autour de cette question, mais dans la répétition de celle-ci.

<sup>654</sup> Les travaux de Freud ont permis de mettre en évidence qu'il n'y a pas dans l'inconscient de représentation de la totalité de la pulsion sexuelle, pas plus que l'anatomie ne suffit à livrer la spécificité des notions de

Cette question fondamentale, Jean n'a pas cessé de la mettre en acte depuis sa sortie du groupe. Suivre de près son dire montre que cette dimension se radicalise de façon extrême. En effet, il mentionne que, depuis sa sortie du groupe, il a fait des études en soins infirmiers parce qu'il savait qu'il ne serait pas exclus, voire rejeté, dans ce domaine :

Y'avait une pénurie dans le domaine pis c'était payant, faque j'me suis dit j'vais m'en aller là dedans. Pis c'est vrai que y'a une grosse pénurie, y'engage n'importe quand. Les hôpitaux y s'arrachent les infirmières et les infirmiers, c'est ça qui m'a motivé à aller là-dedans.

Comme nous l'avons dit, durant ses études, Jean a découvert le nom de sa maladie. Depuis ce temps, la répétition, qui demande toujours du nouveau pour se mettre en acte, ne cesse pas de le ravager. En effet, comme Jean le mentionne à au moins quatre reprises, depuis sa sortie du groupe, il se croit maintenant coupé d'une partie de lui : de sa libido, de ses sensations, de ses émotions et même de son désir sexuel :

Sûrement parce que j'ai fait une grosse dépression, pis quand je suis sorti de cette dépression là, ça a duré un an, là ma libido à l'a descendue, j'ai perdu à peu près 90 % de ma libido, assez rapidement en l'espace de quelques jours, pis ça c'est jamais remplacé, j'ai jamais été capable d'éprouver des sentiments amoureux après ça. Faque au niveau sexuel, j'ai perdu à peu près 90 % de ma sensibilité.

Un peu plus loin il dira :

Quelqu'un qui est schizoïde, c'est quelqu'un qui a les symptômes négatifs, sans les symptômes positifs. J'ai aussi un trouble de personnalité évitante, un trouble d'anxiété généralisée euh.... Dépression majeure en rémission, j'en ai faite quelques-unes au cours de ma vie, pis j'ai une forme de dysmétrie, c'est une forme de dépression légère qui dure depuis deux ans, dans mon cas plusieurs années faque c'est ça (silence, larme).

---

masculin et de féminin. Suivant cette découverte, Freud dira que la bisexualité est un des traits fondamentaux de l'inconscient : le sujet n'est pas homme ou femme, mais les deux; seulement un plus que l'autre. Sigmund Freud, *Nouvelle conférence d'introduction à la psychanalyse* (1933), Paris, Gallimard, 1984, p.69.

En inscrivant le rejet à même son corps par le biais de la dépression, Jean met en scène la séparation d'avec ce qui le constitue comme sujet : son corps, lieu du désir sexuel. Tenir pour vrai cette articulation faite par Jean, invite à considérer que le rapport au croire des humains se construit par la médiation de la parole, et implique le croire. Aliéné à une image de son corps qui s'articule dans un rapport de cicatrice, de rejet, de séparation, Jean raconte le passage d'un « je crois en » – un paradis éternel – à un « je me crois » – malade. Le déplacement est dramatique, car le déplacement de l'objet a pour effet de prendre le corps comme objet investi de jouissance. Ici, les signifiants liés au rejet, à la séparation, ne se médiatisent plus dans un objet extérieur, mais dans le corps de Jean, en faisant entendre une injonction cruelle et sans limite : « n'éprouve plus de désir, n'éprouve plus de sensibilité, n'éprouve plus d'émotion, bref coupe-toi de ce qui te constitue comme vivant ». Suivant cette logique, Jean s'identifie au mot « schizoïde » qui, croit-il, devrait le représenter tout entier.

## **6.6- Retour**

Notre relecture du parcours de Jean permet de montrer que d'autres lectures que celles rendues possibles par les théories de la manipulation mentale, de l'addiction ou du transfert, sont possibles. En partant de l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole pour relire le parcours de Jean, nous en sommes venue à observer une répétition mise en acte dans son discours, où le croire s'arrime à la jouissance du corps et du sens en insistant encore et encore sur le rejet vécu par Jean, de manière à mettre en scène la béance du manque. Notre lecture ne prétend aucunement que tous les adeptes de sectes entreraient dans un groupe pour se parer des effets d'un rejet vécu lorsqu'ils étaient enfants. Elle s'appuie sur ce que nous avons traduit du dire de Jean, pour montrer que, dans ce cas particulier, comme cas singulier, le rejet est une dimension, un fait de discours, qui insiste tant et tant, qu'à son terme, ce de quoi Jean a à se séparer ce n'est rien de moins que ce dont il se constitue comme sujet, à savoir son désir. Non que le désir ne soit pas présent. Celui-ci s'articule au plus près du sens pour laisser parler, entre les lignes, les signifiants de la perte qui n'a pu se symboliser, et qu'il remet en jeu dans le récit du rejet de son père, de ses pairs, de sa mère, de son groupe, et le rejet de son corps.

Jean a quitté un groupe sectaire. Se présentant comme un ancien adepte maintenant schizoïde, il cherche à comprendre le sens de son parcours. Notre relecture ne vise pas, pas plus qu'elle ne permet, de répondre à la question de savoir pourquoi Jean croit et pourquoi il est passé par une expérience sectaire pour exprimer une croyance. Mais cette question est parfaitement secondaire, car la problématique ici n'est pas le fait du groupe, ni la reconstruction d'une histoire linéaire qui expliquerait, dans un rapport de cause à effet, les raisons qui ont conduit Jean à adhérer à un groupe sectaire. Il nous paraît plus important de montrer que le croire n'est pas réductible à un objet de connaissance dont on pourrait faire le tour. Et ce, pour la simple raison que, lorsqu'une croyance cesse d'être une croyance, elle est relue, comprise et analysée à partir d'un autre lieu de croyance, d'un nouveau lieu de croyance<sup>655</sup>. L'écoute du sujet à croire sur parole implique de ce fait un rapport au temps particulier, car le mouvement du croire est un mouvement de l'esprit qui s'inscrit dans une géographie psychique dont les surfaces se divisent, se chevauchent ou se recoupent selon le nouveau lieu psychique qu'il propose de modifier en se déplaçant constamment. Ainsi, ce que met en acte le rapport particulier et singulier de Jean racontant son histoire, ne peut se relire que dans un temps d'après-coup : le croire qui agite et anime Jean depuis sa sortie ouvre au passé l'écriture du futur qui était déjà-là.

Ce jeu morbide du destin, duquel s'empare le croire, ne se forge pas chez Jean dans un strict rapport d'objet : ce que Jean met en scène ce n'est pas la recherche d'un père comme objet perdu. C'est de la perte en elle-même que s'empare son rapport au croire : il la fait vivre et se mouvoir dans le passage du corps au psychique, qui a pour effet de maintenir la perte active. Les croyances qu'il énonce ne sont donc pas des objets du croire, mais des lieux symboliques d'investissement qui appellent une modalité de l'énonciation particulière : une énonciation qui semble tenir pour vrai, mais qui écrit le doute. Ici, il faut insister sur ce rapport au doute. Nulle part, dans son discours, ne se déroule une conviction

---

<sup>655</sup> Revoir chapitre 4.



absolue qui serait tenue pour vraie : Jean affirme, certes. Mais, en répétant ce qu'il dit ou sa certitude anticipée, il inscrit une différence qui jette le doute sur ce qui apparaissait évident, l'empêchant ainsi d'énoncer un savoir certain sur la cause de son mal-être. Effectivement, son dire cherche une raison, une cause, mais ce qui est frappant réside dans la façon dont le croire s'articule au vouloir : parce que Jean veut comprendre les causes de sa souffrance, il adhère à des sens, religieux et médicaux, mais pour mieux les mettre à l'épreuve comme cause : si ce n'est pas une maladie spirituelle qui a pour cause mon péché, si ce n'est pas une maladie qui a pour cause mon adhésion, alors, qu'est-ce que c'est ?

En considérant les croyances comme l'énoncé tenu pour vrai d'un sujet qui se révèle, notre écoute du dire de Jean s'est attachée à ce qui, dans son parcours s'est répété, malgré lui. Cette écoute a varié et s'est modulée pour explorer différents sens que Jean tient pour vrais, mais que l'épreuve de la parole sanctionne en doute. Ainsi, tant dans sa dimension identitaire lié au rapport à son père et à sa mère, tant dans les échanges sociaux qu'il rapporte, que dans le rapport à son corps qu'il situe comme lieu du cœur, de l'amour et du désir, Jean met en acte une parole venue d'ailleurs, qui le pousse à rechercher une preuve d'amour suffisante pour le certifier de la valeur de ce qui le fonde comme sujet, soit sa perte. En ce sens, croire, pour Jean, c'est chercher à recevoir d'autrui une preuve d'amour qui serait suffisante. Mais, comme aucune preuve n'est suffisante, le croire ne cesse de se déplacer sur des lieux symboliques qui témoignent d'une modalité particulière de sa relation au rapport de présence/absence, séparation/unification, exclusion/totalité.

Ainsi, dans le groupe, les méchants, ceux qui l'ont exclu entraînent dans un espace reconnaissable et maîtrisable, ce qui devait lui permettre de tâtonner pour se trouver une place. Mais dans une institution disciplinaire appliquant l'autorité pour réguler l'intérieur, Jean, jouant de la loi, est devenu, de l'intérieur, le rejet à exclure en raison de ses pratiques sexuelles. Redevenant à nouveau rejet, Jean a quitté le groupe sans pour autant être quitte, puisqu'il a intériorisé l'espace intérieur dans son corps au point, dit-il, de ne plus rien ressentir sexuellement. C'est donc en se coupant de son désir que Jean a pu quitter le groupe. Le prix à payer pour une croyance est, ici, très cher, car aujourd'hui le nouvel horizon de croyance de Jean, construit à même le rapport à la santé, répète la thématique du

rejet et de la séparation. Mais parce que la répétition demande du nouveau, cette fois la peur du rejet ne s'inscrit pas face à l'extérieur, mais de l'intérieur : le rejet s'inscrit maintenant du lieu du corps de Jean. Coupé de son désir sexuel, de ses émotions et même de l'amour, Jean se plaint de ne plus rien ressentir de son corps qui le constitue pourtant.

Malgré les larmes, les rires, ou les tressaillements de son corps perçus durant l'entretien, Jean croit être séparé d'une part de lui qui le constitue comme personne. L'épreuve de la vérité est vécue au lieu de son corps, et ce dernier lui apparaît comme morcelé : une enveloppe charnelle qui n'éprouve plus rien ou plutôt presque plus rien. Le corps devient lieu d'exclusion, enveloppe étrange et étrangère qui garde la cicatrice indélébile de son passage dans un groupe qui l'a rejeté et abandonné comme trop d'autres figures importantes jalonnant son parcours de vie : son père, ses copains de classe, sa mère. Mais ce rapport au corps, tissé par le croire, ne s'articule pas dans un rapport de réalité. Il ne s'agit pas de dire à Jean « ben voyons pourquoi pleures-tu si tu n'éprouves rien ? ». Son rapport au croire, élaboré à même la chaîne signifiante du rejet, en appelle d'une parole pour cerner un réel difficile à symboliser, en forçant le déploiement d'un élément de sujet qui jette le doute sur ce qui apparaît a priori comme certitude. Ce faisant, le croire, articulé dans une parole entendue comme vraie, subvertit une linéarité qu'il syncope : « tu crois maintenant ne rien éprouver, l'épreuve de la parole te montre qu'il n'en est rien, alors quelle déréliction inconnue ouvrira la parole pour dessiner de nouveau les contours de la perte innommée qui se pleure ? » À ce jeu, l'à-venir tracera les restes du passé, et d'Autres paroles pourront écrire au futur le passé pour le reconstruire et le remodeler afin de cerner les bords de la cicatrice laissée ouverte par l'absence d'un objet pouvant dire tout. Dans ce creuset de l'absent, l'épreuve du doute peut se chercher de nouveaux objets à investir d'un rapport particulier au croire. Mais que faire lorsque le retournement du croire en arrive, comme c'est le cas de Jean, à prendre le corps comme nouvel objet de torture ? Autrement dit, comment intervenir auprès d'une personne qui a vécu une expérience sectaire où le croire se constituait dans un lieu symbolique, quand l'objet investi par le croire concerne le corps même des personnes ?

## **Chapitre VII**

### **Repères pour une intervention signifiante auprès des anciens membres de sectes**

Tout au long de la présente thèse, nous avons cherché à ouvrir un espace de recherche différent pour l'écoute du témoignage des personnes en cause dans le sectaire. Cette attention nous a conduite à démontrer que l'hypothèse, la méthode ou le cadre conceptuel à la base d'une recherche organisent la manière dont sera entendu, compris et analysé le témoignage d'une personne. Cette considération est majeure. Elle nous a amenée à faire preuve d'une grande prudence en ce qui a trait à la présentation des services d'un organisme comme le CINR. En effet, la formulation de la mission et des objectifs d'un organisme oriente aussi l'écoute et la manière dont sera prise en compte le dire des personnes, tout comme elle produit des effets sur la façon dont des personnes articulent la relecture de leurs parcours. Malgré son désir de neutralité, du fait même de son existence et de sa prise de parole dans la sphère publique, la seule présence d'un organisme oriente la perception d'un fait social comme le sectaire et organise sa compréhension. Forte de ce postulat, nous soupçonnons qu'une écoute réalisée en contexte universitaire et une écoute en contexte d'intervention ne sont pas fondamentalement différentes : l'acte d'écoute reste un acte de sujet. Toutefois, il peut conduire à une production différente. L'écoute réalisée en contexte universitaire vise la production d'un résultat de recherche. Une intervention appelle plutôt une parole interprétative que nous avons liée à un savoir efficace, un savoir qui met en mouvement, un savoir surprenant, un savoir qui déplace, un savoir qui étonne au point de relancer le désir.

L'affirmation que l'interprétation en contexte d'intervention est liée à la production d'un savoir efficace nécessite d'être précisée. Nous avons montré au début de la présente

thèse que l'intervention auprès de ces personnes est orientée par un savoir. De fait, un savoir sur les sectes, sur la dynamique sectaire, sur les liens entre un gourou et ses adeptes guide déjà l'intervention vers de nombreux types d'aide mis sur pied pour les aider. Mais ce savoir, comme nous l'avons montré, est souvent construit avec une visée scientifique qui exclut le sujet parlant de son articulation. Dans les cultures modernes, le savoir met en position dominante une catégorie logique, celle de l'universel : ce qui se démontre par la science vaut pour tous, et ce, non pas dans le sens de la vérité, mais dans celui de l'exactitude. Dès lors que la charge de la vérité est remplacée par le rapport à l'exactitude, le déplacement du « croire au savoir » ne peut plus s'articuler que dans une croyance qui suppose vraie une connaissance où la dimension du sujet est exclue. De fait, la vérité d'un sujet, soit la manière dont, singulièrement, il organise son discours dans une dimension signifiante, et qui implique à la fois son croire, son désir et sa jouissance, se trouve aliénée à une connaissance exacte sensée dire le vrai et devant laquelle un sujet ne peut que disparaître sous la signification qu'il devient. Mais, comme nous l'avons aussi montré, il n'y a pas de connaissance sans sujet : le discours scientifique échoue à éliminer le sujet. Il fait retour précisément là où la méthode essaie tant bien que mal de le cantonner. Suivant cette considération, ce que nous qualifions de savoir efficace est précisément un savoir qui, dans son articulation, prend en charge la dimension du sujet, sujet que nous avons situé comme sujet à croire sur parole. En posant l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole comme prémisses à l'écoute, serait-il possible d'orienter différemment non seulement l'écoute de ces personnes, mais aussi les interventions qui sont faites auprès de ces personnes ?

Le travail effectué durant la rédaction de la présente thèse souligne qu'en portant une attention particulière au dire des personnes, il est possible d'ouvrir un espace de recherche différent. Ainsi, la relecture du parcours de Jean permet de montrer qu'en évitant d'attribuer d'emblée une signification au dire d'une personne, il est possible de cerner une cohérence issue de la structure même de son discours. Cette relecture fournit un savoir différentiel par la façon dont est lu le croire dans sa dimension signifiante et son articulation à la jouissance et au désir d'un sujet. Cette méthode nous a rendue capable

d'observer que, malgré un changement d'horizon de croyance, le rapport au croire de Jean n'a pas changé fondamentalement. Le rapport d'investissement qui le lie à l'objet par le dire est resté le même. Si cette découverte est majeure, c'est parce qu'elle invite à réfléchir à la manière dont une signification du sectaire peut être investie par le rapport au croire d'une personne au point de produire des effets dans son corps. Ainsi, après avoir quitté le groupe, Jean a investi un nouvel objet extérieur (le lieu de la psychiatrie) comme lieu de symbolisation. Avec ce nouveau lieu de symbolisation, c'est son corps qui est devenu le lieu d'inscription du rejet, de la coupure. Et il l'a fait par une nouvelle modélisation du croire qui, cette fois, passe par le rapport à la santé. Cela pose la question suivante : comment intervenir lorsque le corps est investi d'un rapport au croire normalisé par des sens établis en terme de maladie, au point où une personne en arrive à se présenter comme étant coupé de son corps ? Inversement, comment préserver le corps vivant d'un retournement d'une croyance sectaire ou religieuse à une croyance qui implique le corps d'une personne ?

Ces questions soulevées par notre relecture de l'entretien avec Jean recourent directement le travail d'analyse que nous avons réalisé sur les principales théories mises de l'avant pour comprendre la dynamique sectaire. En effet, les lectures développées en terme de manipulation mentale, d'addiction ou de transfert régressif participent à la création d'un rapport entre croire et santé. Elles le font en introduisant, à même le rapport à la signification, une cause déployée en termes de maladie, donc une cause qui implique le corps vivant, comme sens croyable pour rendre compte du sectaire. Ce faisant, non seulement ces perspectives ordonnent-elles les corps vivants à une norme de santé crédible, mais elles participent, à leur insu, à un croire qui s'articule au lieu du corps pour forger une représentation identitaire. En considérant les liens privilégiés entre le croire, le corps et la parole, il importe de se demander comment intervenir auprès des adeptes sans que l'intervenant en arrive à occuper la place de maître à penser qui aurait le pouvoir de dire une parole pour guérir.

Bien que la présente thèse ne porte pas d'emblée sur notre pratique au CINR, c'est cependant à partir de celle-ci qu'a émergé la question du traitement des témoignages. En

tendant de mieux cerner les enjeux liés à la réception du dire des personnes, notre parcours de recherche s'est attaché à tracer des balises et des repères éthiques pour une écoute réalisée en contexte d'intervention. Nous reprendrons ces jalons en quatre points pour montrer comment la prise en compte du sujet à croire sur parole pourrait orienter et structurer un service d'écoute comme celui du CINR. Plus précisément, les jalons suivants seront présentés : les conséquences structurelles de l'hypothèse du sujet à croire sur parole pour un organisme comme le CINR, la place d'un organisme comme le CINR qui pose question, un organisme qui porte le croire jusqu'au savoir, un organisme qui propose un service d'écoute différentiel. Par la suite, nous poserons quelques jalons éthiques et soulèverons des enjeux et défis concernant la dimension de l'intervention en tant que telle. Par exemple, dans un service d'écoute, la posture de l'intervenant ne peut pas être celle du retrait ou du silence : l'intervenant doit oser une parole. Il s'agit de déterminer comment cette parole, empreinte elle aussi du rapport au croire, oriente à la fois ce qui pourra être dit, ce qui sera compris, et la production du savoir qui en découle. Autrement dit, la parole de l'écoutant n'est pas neutre. Il importe donc de réfléchir à la façon dont les effets qui découlent de cette parole peuvent être pris en charge.

### **7.1- Conséquences structurelles de l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole pour un organisme comme le CINR**

La particularité d'un organisme comme le CINR est d'offrir un lieu d'écoute sporadique à des personnes qui, pour une raison particulière, ont besoin de parler à un intervenant de leur parcours de croyance. Son service d'écoute poursuit l'objectif d'offrir un lieu de parole aux personnes ayant vécu une expérience sectaire et qui ressentent le désir d'en parler. Mais, pour des raisons financières et logistiques, il n'offre ni service d'accompagnement à long terme, ni cure analytique. Ce service d'écoute a pris cette forme au tournant des années 2005, quand il est devenu évident aux responsables que le volet de l'information alors en place ne répondait plus suffisamment aux besoins d'un certain nombre de personnes qui appelaient l'organisme pour être entendues dans ce que leur expérience de croyance a de plus singulier. À ce moment, le service d'écoute s'est constitué comme un service différent du service d'information. La visée première de cet organisme

est encore à ce jour de mieux accueillir la situation des personnes qui appellent, en laissant place à une écoute attentive de leur expérience de croyance.

En s'intéressant de très près à leurs demandes et à leur expérience de croyance, en orientant l'écoute sur leur rapport au croire et en cherchant à mieux comprendre leur besoin d'en parler sans être jugées, le CINR a contribué à offrir un lieu d'écoute original, différent des autres. Mais l'existence même d'un service d'écoute, tourné vers la prise en compte du dire, et non simplement du contenu du dire, soulève des enjeux et des questions qui ne vont pas de soi. Par exemple, depuis sa fondation en 1984, le CINR a toujours eu pour mission de porter une attention particulière aux nouvelles religions. Or, l'expérience de ces dernières années, vécues par les intervenants à partir du service d'écoute, a confirmé le questionnement concernant le terme de religion. L'horizon de croyance s'est ouvert à de nouvelles dimensions par le biais de l'internet, des nouvelles pratiques thérapeutiques, des quêtes de santé, des pratiques méditatives, autant que par l'émergence de croyances laïques, religieuses, sectaires, spirituelles ou athées. Cette nouvelle réalité, dans laquelle les expériences de croyance se multiplient et se démultiplient a souvent peu de liens avec un caractère spécifiquement religieux. Qu'advient-il alors de l'appellation « nouvelles religions » aussi bien pour ces nouveaux mouvements que pour les personnes qui appellent au Centre d'Information sur les « Nouvelles Religions », CINR ?

Ce déplacement ne veut pas dire que la clientèle du CINR n'a pas vécu d'expériences associées au sectaire ou aux nouvelles religions. Cela signifie plutôt que le changement d'horizon de croyance, souvent central au moment de l'entrée ou de la sortie du membre d'un groupe, produit des effets et soulève des questions épistémologiques liées au croire qui doivent être entendues et reconnues dans leurs particularités. Toutefois, la prise en compte de la radicalité de ce mouvement du croire et l'articulation de cette dimension particulière ont conduit certains intervenants associés au travail d'écoute du CINR à interroger la pertinence de maintenir le nom de Centre d'Information sur les Nouvelles Religions. Sans entrer dans ce débat, cet exemple permet d'illustrer à quel point un service d'écoute comme celui du CINR doit assumer son orientation spécifique, qui est de prendre en charge

l'écoute des personnes dans leur croire, soutenue par une équipe de recherche désireuse de porter jusqu'au savoir les préoccupations qui émergent de l'écoute.

### **7.1.1- Un service d'écoute qui questionne**

La remise en question que vit l'organisme touche non seulement son travail d'écoute, mais aussi la manière dont l'équipe écoute les personnes. En effet, notre travail nous a permis d'observer qu'avant d'aboutir au CINR, une bonne partie des personnes rencontrées ont d'abord tenté de recevoir de l'aide en consultant des psychologues, des psychothérapeutes, des psychiatres, des avocats, ou des organismes dédiés à la lutte aux sectes, et bien sûr aussi les services de santé comme les CLSC. Cette situation est un indicateur précieux sur la particularité d'un service d'écoute comme celui du CINR. Car, il faut le répéter, il ne va pas de soi, a priori, qu'une personne appelle un organisme pour parler de ses croyances. Qu'est-ce qui peut bien pousser des personnes à vivre une crise du croire suffisamment forte pour finir par décrocher le téléphone et parler de leurs croyances à un intervenant du CINR ? Sans affirmer que les services d'aide sont insuffisants, force nous est de constater que, pour des personnes concernées par une expérience de croyance, l'aide conventionnelle reçue ne leur permet pas d'intégrer leur expérience de croyance comme un élément de leur parcours ou de leur histoire. Du côté des intervenants « habituels » que ces personnes ont rencontrés, l'expérience de croyance est en effet souvent, comprise et intégrée comme un épiphénomène, c'est-à-dire comme un accident de parcours, un hasard, une manipulation, une dérive qui n'aurait pas dû être vécue. Bref, une erreur de parcours.

En parcourant de près la littérature sur les sectes, une telle compréhension du parcours des personnes n'a rien de surprenant. En effet, plusieurs théories avancées dans cette littérature, dont celle de la manipulation mentale et celle de l'addiction, le sont dans un but précis : déculpabiliser les personnes ayant adhéré à un groupe sectaire. Ainsi, plutôt que de mettre la « faute » sur les adeptes, les auteurs préfèrent postuler que c'est le hasard de la rencontre ou les manigances machiavéliques d'un groupe qui sont imputables de l'adhésion sectaire. Les conséquences de cette pratique destinée à déculpabiliser les



personnes a cependant souvent des effets dévastateurs, provoquant une encore plus grande culpabilité chez les personnes concernées, qui se retrouvent alors, par un coup du destin, témoins ou victimes d'une partie de leur vie qui ne peut plus être signifiante. Ne pouvant ni relire, ni comprendre leurs parcours autrement qu'en renvoyant sur un autre, sur Dieu, la vie ou le destin une part de leur vérité subjective, elles n'ont d'autre choix que se tourner vers l'insoutenable – « Pourquoi moi ? », « Qu'ai-je donc fais de mal pour mériter ça ? » –, et de s'en remettre à l'injustice d'un destin pervers. Le drame qu'une telle lecture organise n'est rien de moins que de refuser la possibilité à ces personnes la possibilité d'être responsables de leur vie, de leur désir, de leur jouissance et de leur rapport au croire. Cette situation mène tout droit à la question suivante : comment permettre aux personnes d'assumer ce qui fait partie de leur existence, qu'elles le veuillent ou non, qu'elles l'aient choisi consciemment ou non, sans déclencher une culpabilité insoutenable ?

### **7.1.2- Un service d'écoute qui porte jusqu'au savoir le rapport au croire**

Les questions, les défis et les enjeux soulevés par un service d'écoute comme celui du CINR ont conduit à la mise sur pied d'un microprogramme de formation de deuxième cycle pour les personnes ayant une pratique d'écoute. Sa mise sur pied est le fruit d'une collaboration entre des chercheurs de l'Université de Montréal, l'École Lacanienne de Montréal et des intervenants du CINR. Intitulé *praxis d'écoute et expérience du croire*, ce microprogramme de formation veut montrer comment, du fait même qu'il parle, l'être humain est plongé dans un rapport au croire qui l'anime et l'agite, parfois même à son insu, mais dont il peut répondre. En parcourant le croire dans sa dimension discursive, le microprogramme a un double objectif. Le premier est de favoriser un espace d'écoute différent, qui admet la prise en compte du désir des personnes. Le second est d'ouvrir un espace d'écoute empreint d'une liberté de parole qui permet de mieux cerner les questions émergeant des pratiques d'écoute, en développant des stratégies et des habiletés d'écoute qui ne limitent pas le croire à la psychopathologie.

Une première cohorte, de plus d'une quinzaine d'étudiants de diverses professions, a déjà été constituée. Depuis, certains étudiants demandent à poursuivre cette formation, et

continuent de s'inscrire dans une démarche de cours en rapport avec la dimension du croire, incitant les responsables de cette formation à ouvrir ainsi la question de l'écoute du croire en élargissant ce type de formation à de nouveaux étudiants. Du côté des étudiants comme des responsables du programme, cet intérêt nous conforte dans le fait que le croire ne peut se réduire à la somme des interventions que nous pouvons avoir dans la vie des anciens adeptes. Prendre en compte le croire dans une Faculté universitaire peut conduire à remettre en question nos postulats de recherche en nous permettant de réfléchir à leurs effets sur les personnes impliquées. Mais il ne suffit plus de constater les effets d'une pathologie du croire, il faut s'interroger aussi sur le pourquoi et le comment d'une écoute imprégnée par la « médicalisation du croire » et ce, malgré la bonne volonté des personnes qui œuvrent dans le domaine et assistent, souvent impuissants, à une sorte de perversion des finalités de leur travail.

Porter attention à l'écoute du croire permet de montrer comment la réduction de l'écoute à la relation d'aide, sous un prétexte de bien-être de l'autre, en arrive à imposer une signification et un modèle thérapeutique faisant violence aux personnes qui n'arrivent pas à s'adapter socialement. Une fois conscients de leur propre rapport au croire, les écoutants pourront-ils, chacun dans sa pratique respective, offrir un espace d'écoute différent, plus approprié à la singularité des personnes ?

### **7.1.3- Un service d'écoute différentiel mis en place pour et avec des personnes ayant vécu une expérience de croyance extrême**

Le CINR constitue souvent « le dernier espoir » de personnes qui ont consulté plusieurs professionnels avant d'aboutir au centre. Lorsqu'elles appellent au CINR, ces personnes sont souvent dans un état de confusion tel qu'elles ne savent souvent même plus pourquoi elles nous appellent ou pourquoi elles viennent nous rencontrer. Elles ont vu le site internet, elles ont trouvé le numéro de téléphone et, en désespoir de cause, appellent pour voir ce que cela pourrait leur apporter. Elles attendent donc quelque chose, mais sans être capable de le formuler. Pour cette raison, ce que l'intervenant entend d'abord, c'est une plainte. Cette plainte peut mettre en scène un groupe, un livre, une croyance, la société en général, mais, si elle semble porter sur un objet précis, elle témoigne avant tout d'une

question sans réponse, d'une souffrance sans maux précis sur laquelle les personnes n'ont que le pouvoir de mettre des mots. Notre travail d'écoute ne consiste-t-il pas précisément à ouvrir l'espace pour que des personnes puissent trouver des mots, plus précisément leurs mots, pour parler de leur histoire, de leur vécu et de leur expérience de croyance, de manière à ce que celle-ci soit parlée comme faisant partie de leur histoire ?

Il y a, au fil des appels, des situations que nous pourrions être tentés de qualifier de récurrentes, dans la mesure où les motivations se ressemblent. Pourtant, les trois exemples que nous allons présenter permettent de constater la diversité des appels et la difficulté que rencontre un organisme comme le CINR à déterminer avec précision les traits généraux de ce que constituerait la demande de sa clientèle. Il y a cette femme par exemple qui appelle parce que son mari a tellement changé depuis son adhésion à un groupe qu'il n'est plus reconnaissable, donnant l'impression qu'il l'a abandonnée et qu'il est manipulé ; mais, comme il est impossible de le faire sortir de force du groupe, elle ne sait plus quoi faire, quoi penser, quoi dire ; elle ne le reconnaît plus et souhaite le quitter. Même s'il revenait comme avant, elle ne sait pas si elle pourrait supporter sa présence, et ce, dit-elle, depuis tellement longtemps déjà.

On pourrait aussi parler de cet homme, qui appelle parce que, depuis qu'il a quitté un groupe, il n'arrive plus à se défaire de l'idée de sa damnation pour l'éternité. Il ne veut plus participer aux activités du groupe auquel il avait adhéré, mais il ne veut pas non plus aller en enfer. L'impasse peut apparaître secondaire, mais lui vit l'enfer : il ne dort plus, il ne mange plus, il n'arrive plus à travailler, car il est mortifié par la peur devant les démons. Sur les conseils de sa famille, il a consulté un médecin qui soupçonne un trouble psychotique et lui prescrit une médication appropriée, mais rien n'y fait : l'enfer qu'il redoute après la mort se matérialise dans un ici et maintenant qu'il ne comprend pas.

Nous pensons aussi à cette dame qui appelle en disant : « vous ne pouvez rien pour moi, je suis psychotique hospitalisée, mais j'ai un problème, je suis une folle croyante ». Selon elle, son psychiatre veut qu'elle cesse de participer à un groupe sectaire parce que les croyances plutôt particulières du groupe participent à son délire. Mais elle, malgré les

traitements, malgré les médicaments, ces « énergies du corps » dont elle parle, elle les sent et les voit : lorsqu'elle rencontre une personne, « elle peut voir la couleur de son âme et son psychiatre a une âme noire ».

Certes, ces trois cas de figure sont fréquents et se reproduisent régulièrement, mais, lorsqu'on prend soin de laisser parler les personnes qui appellent, force est de constater qu'au-delà de la ressemblance, chaque histoire est différente et s'incarne dans une vie qui a sa particularité propre. Une parole dépourvue de blâme ou de conseil, une parole interprétative adressée à une personne toujours différente d'une autre, n'est-il pas le risque nécessaire que doit prendre un intervenant s'il l'on veut ouvrir un espace de liberté d'être, de dire et de s'exprimer ? Cette parole, l'intervenant doit oser la soutenir. Le principal enjeu de l'écoute du croire se situe certainement à ce niveau. À partir de quoi et comment formuler une parole interprétative sans faire violence aux personnes ? Plus particulièrement, comment intervenir lorsque des récits de croyances marginales peuvent parfois apparaître si étranges qu'on dirait ces personnes folles ?

En écrivant ces lignes, nous revient en mémoire un jeune homme, début vingtaine, qui a consulté un intervenant en se plaignant d'être épuisé par ses combats nuit après nuit avec des loups-garous. Ce jeune homme faisait partie d'un groupe sectaire mis sur pied afin de combattre les forces des ténèbres. Nuit après nuit, il gravissait une montagne et surveillait les loups-garous afin, racontait-il, de protéger sa mère et sa jeune sœur des forces des ténèbres. Le jour venu, il devait vaquer à ses occupations et aller travailler, car son père lui avait bien dit avant de mourir « tu seras l'homme de la maison à ma mort, prends soin pour moi des femmes ». En entendant ce récit, et après avoir éprouvé avec lui l'extrême fatigue du jeune homme, l'intervenant, voulant certes bien faire, a pris sur lui d'aller la nuit suivante sur la montagne avec le jeune homme afin de l'obliger à réaliser que les loups-garous n'existent pas réellement, pour qu'il puisse enfin dormir tranquillement sur ses deux oreilles. Une telle perspective n'est certainement pas une approche que nous associons à celle du sujet à croire sur parole. Une telle pratique consiste précisément à faire violence à l'autre en voulant le convaincre à tout prix que les loups-garous sont un élément délirant qui n'appartient pas à la réalité factuelle. Cette approche consiste, non pas à croire un sujet

sur parole, mais à croire à la réalité observable sur parole pour y faire entrer le sujet. Mais surtout, cet acte de sujet posé par un intervenant illustre bien le fait que la réception du dire d'un autre puisse constituer une véritable épreuve subjective pour l'intervenant, quand il entend un récit de croyance qui ne relève pas de la réalité, mais plutôt du réel du sujet. L'angoisse de l'intervenant est à la mesure des responsabilités qui lui incombent, tant sur le plan de ses interventions directes dans la vie d'une personne, que sur le plan de sa propre responsabilité subjective : comment répondre de mon intervention, de ma parole, de mon acte de sujet qu'une situation d'écoute me révèle à moi-même comme intervenant ?

#### **7.1.4- Un service d'écoute centrée et structurée par un sujet à croire sur parole**

Une des critiques qui revient continuellement à l'endroit du CINR est certainement sa difficulté à bien situer sa pratique d'écoute différentielle. À notre avis, cette critique est légitime et ouvre vers une question qui a son importance : comment articuler la pratique d'un organisme comme le CINR ? L'équipe du CINR est consciente que dire que nous écoutons autrement n'est pas suffisant. Si la parole y est ouverte, les intervenants n'écoutent pas n'importe quoi et n'interviennent pas n'importe comment. À plusieurs reprises, les intervenants se sont rencontrés pour discuter de cette difficulté. Un des points qui est ressorti concerne le fait que la demande des personnes qui ont recours au service du CINR n'est pas entendue dans et à partir d'un cadre méthodologique préalablement déterminé qui orienterait d'emblée la compréhension que nous avons du dire des personnes. Ainsi, les intervenants du Centre sont capables de dire qu'ils refusent les notions de manipulation mentale et de dépendance pour expliquer le sectaire, parce que le CINR ne souhaite pas réduire le dire des personnes à un cadre conceptuel qui dirait tout. Mais cette posture a des conséquences. Comment se présenter, sous quel angle prendre la parole publiquement, si on ne veut pas enfermer le dire des personnes dans une perspective explicative ?

Le CINR a déjà commencé à mieux articuler sa particularité en se présentant sur la scène publique comme un organisme qui accorde un présupposé favorable aux croyances des personnes. Cette déclaration est un bon début, mais est encore insuffisante. Comme nous

l'avons montré, l'historique de l'organisme a comme conséquence que les croyances y sont trop souvent réduites à un contenu compréhensible et explicité dans une perspective religieuse. Bien que pertinente, cette approche ne correspond pas tout à fait à l'approche d'écoute du croire que développe depuis quelques années le CINR. Certes, l'organisme a développé un présupposé favorable aux croyances. Mais ce présupposé existe parce que les croyances sont considérées comme une modalité de l'affirmation qui suppose l'investissement d'un sujet dans un sens. C'est donc via un présupposé favorable aux croyances que le rapport au croire des personnes est pris en compte par le CINR. Dans ce contexte, que pourrait apporter l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole à un organisme comme le CINR ?

À notre avis, la perspective d'un sujet à croire sur parole rejoint les préoccupations et les motivations d'un organisme comme le CINR. Cet énoncé tient au fait que les intervenants du CINR croient qu'il est toujours possible d'entendre autre chose que le déjà su dans le dire d'une personne. Nous croyons aussi que c'est au lieu d'une rencontre toujours inaugurale avec une personne qui, pour des raisons singulières, ressent le désir de parler de son expérience de croyance à une autre personne, que nous pouvons baliser notre écoute. Ce que le CINR met de l'avant, c'est bien la dimension du sujet. Et c'est bien la ligne directrice du CINR : la rencontre est considérée comme un événement qui permet d'innover, en prenant le chemin d'une écoute qui va vers une personne qui nous approche en parlant de son expérience de croyance. Les mots qui balisent la parole d'une personne touchent à la particularité de son histoire et à la singularité de son désir. Du point de vue de l'intervention, l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole est la suivante : en s'incarnant dans une parole, le mouvement du croire peut se délier et ainsi quitter le camp retranché et muet de la folie, de la victimisation et de la colère. Une fois délié, le mouvement du croire peut retrouver et réintroduire la confiance qui module le désir d'aller à la rencontre de l'autre pour regarder, dans un visage qui sourit, autre chose que de la moquerie.

Puisque nous sommes d'avis qu'une telle approche peut contribuer à structurer un service d'écoute comme celui du CINR, il importe de mieux clarifier comment les repères que nous avons tracés, pour cerner une écoute différente en contexte universitaire, peuvent

orienter une éthique de la pratique d'écoute structurée par l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole. Avancer sur cette question nécessite de considérer que le contexte d'écoute dans un organisme comme le CINR est différent d'un contexte d'écoute en milieu de recherche. En effet, les trois exemples d'appels au CINR que nous avons déjà mentionnés permettent de réaliser que le temps pour comprendre, dans une intervention, n'est pas le même temps que celui nous avons pour analyser et comprendre le dire du point de vue d'un entretien de recherche. Cela ne veut pas dire que l'intervenant ne peut pas produire un savoir à partir de son expérience clinique. Au contraire ! Comme sa fonction d'intervenant l'indique, il doit, en plus d'écouter et de comprendre, prendre le risque d'un acte, un acte que nous disons d'intervention, pour bien mettre l'accent sur ceci : l'écoute ne peut pas être passive, elle doit assumer un risque, celui de l'énonciation d'une parole. Les personnes qui appellent portent une question, vivent une crise, une détresse, ou sont porteuses d'une demande qui appelle une réponse. Cette réponse ne peut venir sans que l'intervenant à l'écoute ne prenne le risque, à son tour, de formuler une parole. Mais quelle parole et comment la forger ?

## **7.2- L'écoute structurée par l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole : d'abord, ce qu'elle n'est pas**

L'hypothèse du sujet à croire sur parole donne une teinte, une orientation particulière à l'écoute. Mais, pour arriver à mieux définir ce que pourrait être un service d'écoute structurée par cette hypothèse, il importe de reprendre le parcours effectué dans la présente thèse et de commencer par montrer, par l'entremise de la suppression dialectique des déterminations spécifiques de l'écoute, ce que n'est pas une écoute structurée par l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole. Cette définition par la négative fonde la position subversive du service d'écoute du CINR en identifiant ce qu'il ne veut pas être, pour être Autre dans le monde de l'action. Cela ne lui fait pas pour autant perdre son identité : sa position subversive existait déjà en 1984 au moment de sa fondation. Après avoir dit ce que n'est pas une écoute du sujet à croire sur parole, nous reprendrons et réarticulerons, en lien avec la pratique d'écoute dans un organisme comme le CINR, les principaux repères d'une écoute structurée par le sujet à croire sur parole.

### **7.2.1- L'hypothèse du sujet à croire sur parole ne conduit pas à une cure analytique**

En ouvrant l'écoute à la dimension du sujet à croire sur parole dans un organisme comme le CINR, il importe d'être conscient des limites de notre perspective. En effet, l'organisme n'a ni les ressources matérielles, ni les ressources humaines ou les espaces physiques pour offrir un accompagnement régulier dans le temps. L'écoute offerte est une écoute ponctuelle qui s'inscrit le temps d'une rencontre. Il est important que les intervenants aient conscience que notre prise en compte du sujet parlant, vu comme sujet à croire sur parole, se situe dans une perspective de cure de la parole. Certes, la parole est centrale, mais l'écoute du croire ne vise pas à faire éclore une signification inconsciente à une croyance ou à un rapport au croire. Cependant, il ne peut pas être nié que l'écoute du sujet à croire sur parole entretient des liens privilégiés avec la psychanalyse. Les concepts de signifiants, de jouissance, de désir, de sujet et d'inconscient sont le propre de la psychanalyse lacanienne, et c'est dans le respect de leur articulation que nous avons montré comment le croire est une dimension qui concerne à la fois l'être et le sujet. Mais, et nous insistons sur ce point, l'écoute du sujet à croire sur parole se distingue d'une perspective analytique. Cette dernière fait de la jouissance et du désir le pivot de son interprétation, et ainsi le croire est interprété en tant qu'un élément parmi d'autres de la signification. Notre perspective intègre plutôt le rapport au croire, comme un point de chute de l'interprétation, pour le relancer dans son propre mouvement.

Si nous choisissons, au CINR, de délier le croire de la folie à laquelle il se trouve souvent réduit, cela se justifie précisément par le fait que le croire ne se réduit pas à un objet ou à une image qu'un contenu de croyance révélerait. Les concepts de la psychanalyse nous ont permis de montrer comment le croire, du fait qu'il relève d'abord d'un mode d'énonciation du langage, est lié de près au désir et à la jouissance. Le croire refuse de se laisser enfermer dans une interprétation restreinte qui le fixerait à une vérité. Certes l'affirmation d'une vérité, même si elle repose elle aussi sur le croire, ne pourrait que représenter ce mouvement du vivant en même temps qu'elle le trahirait. Ainsi, le croire, même réduit à une croyance, se déplace inévitablement pour renaître ailleurs dans une parole Autre.



Une écoute centrée sur le sujet à croire sur parole met d'emblée le croire en jeu, car cette posture affirme que, ce qui est à croire, ce n'est pas un savoir extérieur, ce n'est pas une connaissance, ce n'est pas un comportement, ni une théorie ou un symptôme. Ce qui est à croire, c'est que du sujet puisse émerger d'un acte de parole, si celui qui parle est entendu et considéré au lieu de sa béance, d'où il peut se révéler comme sujet de son manque à être que le croire recouvre et découvre. Dans cette optique, la parole adressée à un intervenant est reçue comme une promesse. Promesse de devenir sujet, dont l'interdiction de s'identifier à une croyance ou une image annonce la réalisation.

Dans cette perspective, l'écoute du sujet à croire sur parole implique de reconnaître, dans l'écoute, le rapport d'un sujet à la parole. La cohérence qui sous-tend cette écoute est celle de l'inconscient structuré comme un langage. Cette perspective nécessite l'association libre comme technique d'écoute. Association libre ne veut pas dire « n'importe quoi » « n'importe comment ». La « liberté » dont il est question ici implique que la personne qui parle de son parcours doit se sentir libre d'exprimer ce qui lui vient à l'esprit et que l'intervenant n'a pas à intervenir pour lui donner quelques directives que ce soit, ni juger du contenu de ces propos. Il est de la responsabilité de l'intervenant d'ouvrir un espace de liberté de parole de manière à ce que les associations d'idées d'une personne révèlent un sens qu'elle ne soupçonnait pas et qui peut l'éclairer sur le sens même de ce qui la préoccupe, l'interroge ou la fait souffrir. Cependant, dire que la parole est libre dans l'espace d'écoute ouvert par l'écoute d'un sujet à croire sur parole n'implique pas une entière liberté. Comme nous l'avons vu, la parole est commandée par des dispositifs internes indépendants de notre volonté consciente et qui pourtant nous gouvernent. C'est la raison pour laquelle la création d'un espace pour la parole est essentielle. Cette nécessité a comme corollaire de prendre au sérieux le fait que son surgissement peut susciter, dans la vie des humains, des résistances, des malaises, des angoisses et aussi de grandes joies, surtout si l'on considère, comme nous l'avons montré, que le croire entretient des liens privilégiés avec la jouissance et le désir.

Soutenir que les rapports du croire au désir et à la jouissance est incontournable précisément parce que le travail d'écoute d'un intervenant au CINR se supporte d'une

éthique qui lui interdit d'entrer dans la jouissance de l'autre. Cette limite est considérable, d'autant plus que, comme nous l'avons montré, par les liens privilégiés qu'il entretient avec l'énonciation, le croire est lié à la jouissance et au désir. Cette position transversale du croire, située à la marge de l'universel et du particulier, se constitue en corps à corps : le croire concerne le corps physique, tout autant que le corps social et identitaire. Il est un mouvement du vivant qui appelle à la vie de l'esprit qui anime la chair, de même qu'il est lié par la jouissance à la pulsion de mort qui mortifie la chair. Pour cette raison, la jouissance « inter-dite » ne peut pas faire objet d'interprétation, pas plus que le travail de l'intervenant ne doit en aucun cas consister à déchiffrer, dans son énonciation particulière, la signification de la jouissance. Toutefois, l'intervenant doit pouvoir entendre et reconnaître cette jouissance, précisément pour ne pas entrer dans celle de l'autre. Ne pas y entrer implique de ne pas se mettre en position d'objet. À l'impératif surmoïque, là où un sujet ne peut entendre que l'impératif « jouis » « encore et en corps, et encore », l'intervenant peut répondre en faisant entendre une insistance. L'interprétation ne doit pas surajouter un sens à une expérience de croyance : il ne s'agit pas de j'ouïr du sens.

Reconnaître l'essence du croire dans le désir conduit à mettre en oeuvre la dimension de l'interprétation nécessaire pour délier le croire du sens mortifère qui le lie à la folie. L'interprétation témoigne du fait que les êtres humains ne sauraient être réduits à la signification des mots, à la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes. Témoignant que la parole est constituée de figures de style qui s'offrent à l'interprétation d'un « inconscient structuré comme un langage », celle-ci a comme tâche fondamentale de chercher la connexion d'un signifiant à un autre signifiant. Ce principe, homologue aux processus de déplacements et de connexions qui supportent le désir inconscient dans la chaîne signifiante, vise à relancer le désir, et non la jouissance. Cela implique, dans l'écoute du croire, que ce n'est pas la croyance en tant que telle qui fait l'objet de l'interprétation, mais le croire en tant que mouvement du vivant qui est à enchanter par la modulation du signifiant. Enchanter, parce que précisément l'interprétation du croire ce n'est pas un sens, ni une réponse. C'est l'ouverture d'un espace pour qu'une question se renouvelle. Une telle interprétation relève de, et accepte l'équivoque du langage où se constitue la place du sujet

de l'énonciation. C'est précisément la logique du signifiant qui doit participer de toute interprétation : sans elle, l'interprétation serait imbécile<sup>656</sup>.

L'équivoque du langage ouvre vers un savoir efficace, soit un savoir qui produit un effet de surprise, qui ouvre et qui relance le sujet. Ce n'est pas un savoir vrai, dans la mesure où la vérité ne peut être que mi-dite. Le savoir efficace de l'interprétation proposée à un sujet à croire sur parole va à l'encontre de la complétude du sens. Il distingue croire et croyance et, par-là, vise le réel en soutenant la contingence d'un croire qui répond à un impossible singulier. En ce sens, l'interprétation est créatrice : elle ne vise pas la traduction d'un message, elle ouvre vers du nouveau et crée un espace pour que du sujet puisse advenir. Pour être efficace, l'interprétation doit jouer avec la coupure. Nous l'avons signalé, l'intervention au CINR est ponctuelle. Nous avons le temps d'un appel, nous avons le temps d'une discussion pour oser une interprétation. Sous cet angle, l'interprétation a pour mission d'orienter le moment de conclure. L'intervenant, le plus souvent, ne pourra pas mesurer les effets de son interprétation, exception faite des situations où des personnes rappellent. La prudence est de mise. Il s'agit de prendre acte du dire de la personne en espérant que le fait que celle-ci ait pu parler à un autre qui écoute sans enfermer, sans refermer, puisse être un pas franchi, l'occasion d'une inscription nouvelle dans le lien social ou l'ouverture vers un mieux dire identitaire.

L'intervenant doit garder en mémoire qu'en relançant le croire sur la trajectoire ouverte par une parole, l'interprétation ne dénoue pas, ne guérit pas, n'annule pas le symptôme. Elle relance plutôt l'humain dans son désir en ouvrant un espace médiateur entre la personne et le monde qu'elle habite. En étant parlé, le croire peut être reconnu comme humain. Au CINR, le croire entre par la parole dans des échanges symboliques et affectifs qui le rendent temporel : le croire n'est pas une déviance, il n'est pas anormal, il n'est pas dangereux. Il est pris comme une composante de l'identité qui renvoie au prénom

---

<sup>656</sup> Jacques Lacan, « L'étourdit », *Autres écrits*, p. 492.

et au nom. C'est dire qu'il inscrit chaque humain dans des échanges sociaux qui relèvent et révèlent le pacte qu'il y a entre eux. Relancer le croire, c'est proposer autre chose que la solitude en informant des possibilités qu'offre la société. C'est aussi encourager une personne à faire des démarches et à parler en son nom de son histoire.

### **7.2.2- L'écoute du CINR : d'une relation d'aide à une écoute du croire**

L'écoute offerte au CINR ne se situe pas dans le champ de la relation d'aide, ni dans celui de la thérapie<sup>657</sup>. Cette affirmation mérite d'être précisée. La relation d'aide est une structure d'écoute qui réfère principalement à la théorie rogérienne de l'écoute, dont l'empathie, l'écoute active et le non-jugement constituent les fondements non-directifs de base. L'objectif de la relation d'aide est d'amener les personnes en difficulté à mobiliser leurs ressources pour mieux vivre une situation difficile à laquelle elles sont confrontées. En ce sens, la relation d'aide est une technique qui va de pair avec de nombreuses politiques sociales qui, tant dans les domaines de la santé, de la psychologie, de l'éducation que de l'employabilité, visent à accompagner les individus afin de leur donner les moyens de se maintenir en état, de demeurer actif ou de le redevenir. Comme le fait remarquer légitimement Isabelle Astier, le développement fulgurant de la relation d'aide au cours des dernières années va de pair avec le surgissement de l'individu et, avec lui, la notion d'utilité sociale des individus. Cette concordance montre aussi que la relation d'aide réduit

---

<sup>657</sup> Il ne faudrait pas en arriver à croire que la parole est magique ou qu'elle suffit à sauver des vies. L'une des grandes découvertes de la psychanalyse, depuis Freud, est que la pulsion de mort et la jouissance travaillent à notre destruction. Si l'écoute offerte au CINR ne se situe pas d'emblée dans le champ de la relation d'aide, il importe de souligner qu'il arrive que des appels laisse croire à l'intervenant qu'une écoute aussi attentive soit-elle ne suffise pas. Ainsi, il est arrivé que des intervenants, pour des raisons de sécurité, travaillent en collaboration avec la personne qui appelle et des services d'urgence comme la police ou les services ambulanciers ou les milieux hospitaliers pour protéger la vie de la personne qui appelle ou pour protéger celle d'un proche. Cela dit, au CINR, les questions posées par les passages à l'acte limite ne sont pas tuées par un protocole qui viendrait clore la problématique ni évitées par une grille préétablie. Les questions posées par les passages à l'acte limite sont discutées et abordées de face par les intervenants et ainsi elles entrent dans une logique de reconnaissance.

l'individu à une question d'institution<sup>658</sup>. Suivant cette considération, et en prenant en compte l'analyse que nous avons faite de la notion d'individu telle qu'elle est développée dans la conception rogérienne, nous pouvons affirmer que les pratiques de relations d'aide font intervenir une structure de langage. Mais elle ne vise pas la même finalité que l'écoute du sujet à croire sur parole, précisément parce que l'une parle au sujet, alors que les autres ont affaire à l'individu socialement conditionné, soit l'assujet.

Le volet de la relation d'aide n'est pas absent de la structure du CINR, dans la mesure où le service d'information permet à des personnes d'obtenir des connaissances fiables sur un groupe ou sa structure, ce qui peut donner à des personnes l'impression d'être mieux outillées pour agir avec discernement face à un groupe. Il est cependant important de distinguer le service d'information et le service d'écoute du CINR, deux services structurés de manière indépendante. En effet, alors que dans la relation d'aide, la demande est orientée vers un objet (logement, salaire, soins, information, etc.) qui, d'ailleurs, n'estompe pas la demande comme telle, mais vise à satisfaire à un besoin. La demande adressée au CINR n'est rétribuée par aucun objet concret, si ce n'est cet objet du croire qui révèle la vérité du désir. Aussi, lorsque des personnes arrivent au service d'écoute, c'est précisément parce que l'information ne suffit pas à apaiser une question. Le service d'écoute s'adapte à diverses situations. Par exemple, des personnes appellent parce qu'elles se questionnent, parce qu'elles ont quitté un groupe, parce qu'elles ont l'impression que leur univers éclate suite à une crise spirituelle intense, parce que l'intervenant qui donne l'information discerne un état de détresse ou qu'il entend autre chose qu'une recherche d'information. Lorsque le service d'écoute reçoit l'appel, la réponse offerte n'est pas un conseil sur ce

---

<sup>658</sup>L'article d'Isabelle Astier montre comment, tant dans les politiques d'insertions, de proximité, d'accompagnement, de prise en charge de la dépendance ou de gestion de la souffrance physique et psychique, la logique de réalisation de soi réorganise la notion théorique de l'individu souverain vers une logique d'autoréalisation. Dans cette logique, l'individu doit se plier à des règles institutionnelles, sociales et culturelle qui transforment la notion d'autonomie en exigence sans cesse grandissante. Isabelle Astier, « Les transformations de la relation d'aide dans l'intervention sociale », *Informations sociales*, 2009, 12/159, pp. 52-58.

qu'il faudrait faire, encore moins un moyen de résoudre un problème<sup>659</sup>. De toute façon, quels conseils pourrions-nous bien donner à une personne qui appelle pour se plaindre de son groupe ? Changer de groupe ? Lui en proposer un qui correspondrait mieux à ses attentes et à ses désirs ? Devenir athée ou catholique parce qu'il serait plus simple de partager les mêmes croyances que ses concitoyens ?

Une écoute modulée par l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole ne prétend aucunement que les personnes qui vivent une expérience de croyance sectaire peuvent d'emblée être considérées comme des personnes en perte d'autonomie ou comme des personnes souffrantes devant être prises en charge par une aide extérieure. Nous ne savons pas toujours très bien ce qui se passe pour celui qui prend son téléphone et appelle. Mais nous pouvons répondre au bout du fil, par notre voix, d'une présence écoutante qui structure et fonde le CINR comme lieu d'écoute.

Notre recherche tend à montrer que du mouvement du croire, personne ne peut guérir. Le mouvement du croire est là, présent au cœur du vivant. Son mouvement constitue la marque d'une circulation de la parole qui dessine, dans et à travers les projections imaginaires des fantasmes, des sensations et des savoirs, la recherche d'une vérité subjective qui n'est ni totale, ni complète, ni fermée. Parce que le croire se meut, dans l'entrecroisement des sensations et des mots, au cœur du désir du vivant qui prends corps et dont le corps témoigne, l'écoute du sujet à croire sur parole est d'abord un lieu d'accueil sans séduction, un accompagnement vers une coupure, qui n'exclut pas et qui ne retient pas. En effet, comme l'appel est ponctuel, il se terminera par une coupure, quand

---

<sup>659</sup> Ici il importe de préciser que, si a priori, l'écoute n'est pas centrée sur la relation d'aide, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'appels nécessitant une prise en charge particulière. Elle se déroule alors sous le versant de l'aide. Par exemple, lorsqu'un personne appelle et qu'elle verbalise des idéations suicidaires au point où l'intervenant craint pour sa vie, il va de soi qu'une intervention doit être effectuée. De même, quand une personne quitte un groupe très fermé et qu'elle se sent à ce point en décalage avec la société qu'elle peine à effectuer des exigences sociales minimales (se nourrir, se loger, se vêtir), l'intervention aura une composante d'aide. Mais ces cas restent l'exception et si une attention particulière doit leur être accordée, ils ne peuvent orienter l'objectif de l'écoute.

l'intervenant raccrochera le combiné, au moment où il entendra qu'un point de franchissement a été fait par un sujet qui laisse entendre un avant et un après. Mais l'acte de coupure est le fait de l'intervenant. Il n'est pas programmé. C'est un mode de création inédit, une invention jaillie de l'écoute qui ne peut être relue que dans l'après-coup d'une situation d'écoute.

Pour cette raison, l'écoute du sujet à croire sur parole ne se réduit pas à un savoir légitimé par une information objective, et ce, justement parce que l'espace qu'il permet d'ouvrir n'est pas un lieu de conseil ou de consultation, mais un lieu d'écoute qui identifie la personne comme vivante, précisément par ce qu'elle parle. La présence du CINR ne vise donc pas à introduire un savoir-faire ou une pensée unique, elle se veut un lieu d'écoute habité par un intervenant qui écoute et qui, par sa seule présence, autorise l'autre à parler. En reconnaissant le croire emprisonné comme un mouvement du vivant que la parole peut libérer, l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole ne guérit pas, elle ne change pas une personne, elle ne vise pas la résolution de problème, elle ne modifie pas un comportement, elle ne vise pas non plus une prise en charge thérapeutique, pas plus qu'elle ne vise le bien de celui qui parle. En restant présent dans l'écoute à une parole où se risque nécessairement le sujet, l'écoute du croire permet l'irruption dans la joie ou dans la tristesse de la vérité, mais de toute façon dans une intensité qui parle de sa référence au sujet.

### **7.2.3- L'écoute d'un sujet à croire sur parole n'est pas une écoute religieuse, mais une écoute croyante**

Prendre au sérieux la dynamique particulière du mouvement du croire impose de soutenir que l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole ne peut se situer que dans le champ d'un croire qui n'est pas extérieur à la prémisse qui la soutient, soit celui du sujet. Affirmer le postulat d'un sujet à croire sur parole, c'est croire que du sujet peut advenir lorsque la parole circule partout où on ne cherche pas à la prendre et que par sa mise en acte, elle témoigne de la vie en nous et entre nous à la condition de prendre le temps nécessaire à son entendement. Ne pas croire au sujet, ce serait ne rien espérer de celui qui parle, ce serait nier ou dénier le désir qui anime le vivant et, par ce mouvement, refuser d'ouvrir un espace d'écoute qui accepte de relancer le sujet dans sa chair – crue ou non – comme limite du

vivant. En ce sens, l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole est une approche croyante. Cette hypothèse spécifie l'espèce humaine par la parole et avec la parole. Elle supporte le mouvement du vivant souffrant ou joyeux, heureux ou malheureux dans sa quête subjective et dans sa relation au croire.

Il importe pourtant d'être prudent : si l'écoute que nous offrons relève d'une écoute croyante, elle ne relève pas pour autant d'une écoute religieuse. L'hypothèse d'un sujet à croire sur parole, telle que nous la développons, ne laisse pas à Dieu la charge de la vérité, pas plus qu'elle ne déplace sur Dieu la question du transfert pour fonder une pratique d'écoute. Cette précision nous apparaît essentielle, car, comme nous l'avons mentionné au début de la présente thèse, plusieurs perspectives, dont celles reposant sur les notions d'addiction, de manipulation mentale ou de transfert régressif, butent sur la question de la suggestion au point de ne pas vouloir la soulever. Elles laissent aux dieux le soin d'aimer suffisamment l'adepte et sa famille pour leur indiquer ce qui est bon pour eux<sup>660</sup>. Mais, si la question du transfert est déplacée, peut-on pour autant en conclure que le transfert est inexistant lorsque Dieu est mis en jeu ? Autrement dit, en mettant l'amour de Dieu en jeu, en lui retournant les effets transférentiels d'une situation d'écoute, un intervenant se trouve-t-il pour autant hors de la portée des passions de celui qu'il accompagne ? Nous n'avons aucune raison de croire que l'introduction de Dieu dans la dialectique intersubjective aurait pour effet de permettre d'éviter le transfert, d'autant plus si l'on considère que nombre d'approches chrétiennes faisant intervenir l'amour de Dieu comme principe garantissant le mieux-être de leur patient en arrivent tout de même à insister sur l'importance de la neutralité et de la bienveillance de la part de l'intervenant.

Une autre approche, celle de Tobie Nathan par exemple, consiste à multiplier les intervenants en formant un groupe multidisciplinaire, précisément pour éviter qu'un ancien

---

<sup>660</sup> Nous avons présenté ces perspectives au premier chapitre de la présente thèse en référant, entre autre, à l'ouvrage de Steve Hassan, *Releasing The Bounds Empowering People to Think Themselves*, Danbury, Aitan Publishing Company, 2000 p. 84.



adepte développe un lien transférentiel avec un intervenant en particulier<sup>661</sup>. Vu que l'on soupçonne les adeptes d'avoir vécu une situation hautement transférentielle à l'intérieur d'un groupe, il n'est pas surprenant que des auteurs cherchent à éviter la problématique du transfert, ou qu'ils la réduisent à une question de bon sentiment envers une autre personne. Mais le transfert se réduit-il à une question d'intention ? Autrement dit, peut-on attribuer la nature d'un transfert, régressif ou positif au seul fait d'avoir une intention bienveillante ou malveillante envers une autre personne ?

Comme nous l'avons montré, les perspectives en regard de la notion de transfert mises de l'avant pour comprendre le sectaire et intervenir auprès des adeptes sont développées suivant une perspective conceptuelle de transfert/contre-transfert, où la notion de relation intersubjective est traitée à la fois comme moyen d'action permettant à un professionnel de contribuer au soutien et à l'aide mise en place pour le bien d'une personne. Une telle façon de concevoir le transfert conduit à questionner la possibilité d'une prise de conscience de la part des individus. Cette perspective est développée dans un souci exprimé de ne pas influencer indûment ou de ne pas manipuler une personne que l'on suppose déjà fragilisée par un transfert régressif. Si l'intention est juste et qu'elle découle d'un véritable souci de l'autre, nos travaux ont montré qu'on ne peut pas éviter l'épineuse question du transfert, qui revient à un point ou l'autre des discussions comme risque ou comme limite à l'intervention. En fait, plus insidieux encore, il semble que, plus nous cherchons à débusquer le risque d'abus de la faiblesse dans le transfert, plus nous le trouvons et, plus nous le trouvons, plus nous développons des conditions d'écoute qui ne cessent pas de la contraindre au point de rendre l'attention au sujet impossible, en raison même des techniques développées pour éviter le transfert. Une telle orientation n'est pas surprenante dans la mesure où ces conceptualisations du transfert sont structurées autour de l'axe

---

661 Voir la perspective de Tobie Nathan et Jean-Luc Swertvaegher, *Sortir d'une secte*, que nous avons présentée au premier chapitre de la présente thèse.

imaginaire de la relation d'un Moi conscient à un autre Moi conscient qui ouvre, par la dialectique du maître et de l'esclave, à une relation duelle, une rivalité ou un amour fou.

Notre propre recherche n'a pas développé de façon particulière la place du transfert dans l'acte d'écoute, bien que cette problématique ait été soulevée à quelques reprises. Compte tenu de l'importance de cette question, il nous semble pertinent, à ce point de la thèse, d'étudier cette dimension plus attentivement, en prenant en compte les repères sur la subjectivité que nous avons déjà développés. Car à notre avis, en situant l'écoute du sujet à croire sur parole sous l'axe symbolique, soit dans une perspective d'écoute qui prend en compte le rapport du sujet à l'Autre, lieu trésor du signifiant, le transfert ne peut pas se réduire à une relation duelle qui, elle, implique le plan imaginaire. Selon la théorie lacanienne, lorsqu'il se construit sur le plan imaginaire, le transfert, se présente comme une répétition des situations anciennes, répétition inconsciente, mise en action d'une réintégration d'histoire, autant d'obstacles à la cure. Sur son versant symbolique, le transfert se produit lorsqu'il y a échange de parole authentique :

Dans son essence, le transfert efficace dont il s'agit, c'est tout simplement l'acte de la parole. Chaque fois qu'un homme parle à un autre d'une façon authentique et pleine, il y a, au sens propre transfert, transfert symbolique – il se passe quelque chose qui change la nature des deux êtres en présence.<sup>662</sup>

En situant le transfert sur l'axe symbolique plutôt que sur l'axe imaginaire, le transfert relie le grand Autre au sujet, en posant cet Autre comme altérité de l'être. Cette orientation du transfert posée comme relation du sujet à l'Autre, soit le lieu-trésor des signifiants, n'exclut pas le transfert imaginaire, mais celui-ci apparaît secondaire dans sa manifestation phénoménologique. C'est donc dans l'actualité même de ce lien du sujet au grand Autre de la parole et du langage que l'analyste règle ses interventions, en faisant écho, en ponctuant les effets de sens, les effets de vérité, qui surgissent du fait même que le sujet passe à travers la parole et, qu'en parlant, il en dit plus que ce qu'il avait en vue/en-vie

---

<sup>662</sup> Jacques Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 127.

de dire ; il en dit plus qu'il en savait du fait de certaines équivoques, de certains doubles sens qu'il y a dans la prononciation d'un mot, par exemple. Or, si dans le champ de la psychanalyse, la question du transfert et les questions qui en découlent sont prises en charge, il apparaît que, hors du champ de l'analyse, cette question est peu ou pas explorée sous son versant symbolique. Une question que nous aurons à développer est certainement celle de savoir si, et comment, dans un organisme comme le CINR qui reçoit principalement, mais non exclusivement des appels téléphonique, une dimension transférentielle est en jeu. Et si oui, comment elle se manifeste.

Bien que cette question reste à étudier, cette voie paraît prometteuse pour mieux situer des repères en regard du rapport à l'intervention dans un organisme comme le CINR. En effet, la prise en compte du transfert dans la cure a permis, en considérant davantage la manière dont le désir de l'analyste y est directement impliqué, de mieux situer la posture de l'analyste. Entre autres choses, il est clairement établi, du moins dans les perspectives lacaniennes, que l'analyste est mis en position de sujet supposé savoir. C'est-à-dire que l'analysant, lorsqu'il se laisse aller à la libre association, se fonde sur l'attente d'une lecture qui relie les signifiants qu'il lance dans le fil inattendu du discours. Il attend que l'analyste interprète et dévoile la signification de son dire. Mais cette première adresse vise un lieu Autre, qui n'est pas l'analyste. En donnant une résonance signifiante à ce que dit l'analysant, l'analyste relève le savoir inconscient déjà inscrit dans le fil du discours de l'analysant. Ainsi, l'analyste agit comme sujet supposé savoir parce que le transfert est l'amour qui s'adresse au savoir. Mais le savoir n'est pas d'abord chez l'analyste, il n'en est que l'intermédiaire, le savoir en jeu est le savoir inconscient dont le sujet ne veut rien savoir.

Ce point de repère est fondamental. Il trace une voie majeure pour l'écoute : l'intervenant au CINR n'est pas l'Autre. Il ne doit pas chercher à occuper la place de l'Autre et encore moins s'y croire. L'intervenant est un autre parmi tant d'autres, un autre qui n'est pas dépositaire d'un savoir impersonnel, un autre qui est là au bout du fil en tant que sujet supposé savoir. Sujet supposé savoir précisément en raison du lieu de réception de l'appel : le Centre d'Information sur les Nouvelles Religions. Le lieu de réception ne peut

pas être neutre et à notre avis, oriente d'emblée l'attente des personnes qui y téléphonent. Le fait que le centre dispose d'une information suppose que les intervenants ont un savoir. Pourrait-on alors poser l'hypothèse que ce qui est opérant au CINR, c'est le transfert sur le lieu et non sur un intervenant en tant que tel ?

### **7.3- Le lieu du CINR**

Le CINR n'est pas un lieu de soins psychiques, c'est pourquoi les intervenants qui y travaillent ne se comportent ni comme des psychologues, ni comme des thérapeutes, ni comme des psychanalystes. Cette orientation trace les repères de notre approche ainsi que ses limites. L'écoute telle qu'elle s'y fait ne guérit pas. Elle ne transforme pas. Elle n'ouvre pas à la rencontre d'un Dieu taillé sur mesure. Elle s'arrête au seuil de l'inconscient. La limite fragile d'une écoute du sujet à croire sur parole est celle du corps vivant qui est aussi bien corps social que corps individuel. Situé comme lieu intermédiaire, le CINR propose d'être à l'écoute des quêtes de sens qui sont traversées par des sens religieux, thérapeutiques, psychologiques, psychanalytiques, sans juxtaposer un nouveau sens à celui déjà existant. À partir de l'hypothèse que les personnes rencontrées éprouvent le désir de naître à la dimension subjective de l'altérité, en jouant et rejouant, à travers leurs quêtes de sens et au plus intime de leurs chairs, des enjeux inconscients qui concernent leurs désirs et leurs jouissances, le service d'écoute du CINR fait du mouvement du croire le pivot de son acte.

Notre écoute, telle que nous la pratiquons au CINR, ne repose pas sur le silence, ni sur une posture de retrait. Elle repose sur une intervention, elle se soutient d'une interprétation. Les interventions réalisées au CINR se construisent en référence à la dimension du croire. Notre périple sur les traces du croire nous a conduit à poser le croire comme un mouvement de sujet parlant et désirant qui concerne aussi l'être par le fait même que le croire est intrinsèque à la dimension identitaire, à la dimension du cœur et au registre de l'échange dans le lien social. En posant la dimension du sujet à croire sur parole comme fondement de l'écoute, notre pari est que quelque chose du croire peut être localisé, sans toutefois être saisi : la dimension du croire n'étant pas totalisable, la structure qui se met en

place à partir de sa reconnaissance est rétroactive et éclaire après-coup la dimension du sujet parlant et désirant. Cette orientation permet la reconnaissance du réel d'un sujet inaliénable, mais trace aussi la limite de l'écoute d'un sujet à croire sur parole qui s'arrête au seuil de l'inconscient.

En effet, nous avons soutenu que le rapport au croire surgit dès lors que nous parlons, précisément parce que, pour parler, nous devons avoir confiance au système signifiant qui module le langage. Pour autant, l'écoute offerte au CINR n'est pas l'écoute des phénomènes inconscients, ni leurs interprétations. Notre écoute se situe à la lisière de la reconnaissance du sujet parlant et de l'existence de l'être, et notre interprétation vise la relance du croire. En posant l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole, nous autorisons l'autre à parler, à se rendre présent à son expérience de croyance et à y donner un sens. Lorsqu'une personne parle, lorsqu'elle nous parle, l'écouter du CINR occupe la place de l'autre qui constitue le caractère inaugural de ce qui sera dit. Parce que celui qui écoute croit que du sujet peut émerger, la parole échangée se situe dans la dimension du croire. L'interprétation qui découle de cette écoute n'est échangeable dans sa référence au sujet que dans son rapport au croire. La reconnaissance de la permanence de la dimension du croire interdit de situer ce mouvement comme anormal. Mais la reconnaissance du croire, comme faiblesse constitutive du vivant et de l'être, permet l'énonciation d'une dimension contre laquelle il n'y a pas à se défendre, dans la mesure où elle fait partie du vivant. Reconnaître ainsi le croire conduit à mettre en œuvre la dimension interprétative pour que l'expérience de croyance trouve sens.

Notre pari est que la relation d'écoute qui découle d'une rencontre avec des personnes qui, pour une raison ou une autre, ressentent le désir de parler de leurs expériences de croyance, permet, non pas de combler le désir des personnes, mais de le relancer. Cette relance est rendue possible lorsque la présence d'une écoute situe celui qui parle hors de l'observation, de la convoitise ou de l'anormal. Répondre à une parole qui nous est adressée n'est possible que si cette parole est un espoir. Espoir que du sujet puisse advenir à son manque à être dans la reconnaissance de l'interdiction de s'identifier à une croyance, un objet ou une signification exclusive de son parcours. En faisant reposer le postulat de

l'écoute sur l'hypothèse que du sujet à venir peut surgir s'il n'est pas d'emblée réduit à un mot, un objet ou une expérience de croyance, notre pratique d'écoute au CINR consiste à remettre en circulation la parole des personnes. Le pari de notre écoute au CINR est de rendre possible la parole afin que les personnes puissent (re)trouver au cœur de leur parole des ressources nécessaires pour accepter de se risquer à la rencontre d'autres êtres vivants, malgré et avec leur expérience sectaire.

#### **7.4- Conclusion**

La réalité que construit un sujet qui pense n'est pas du même ordre que celle construite par un sujet qui parle. La rencontre, entre un intervenant et une personne qui appelle, transforme tant l'intervenant que l'appelant de manière souvent imprévue et imprévisible ; elle implique l'abandon de ce qu'on croyait penser, de ce qu'on pensait croire et ouvre de nouveaux chemins du croire. Par la parole, cette rencontre permet non seulement d'inventer le réel, mais aussi de le découvrir pour le faire découvrir. Nous ne savons pas toujours très bien ce qui se passe pour celui qui appelle et encore moins pour celui qui y renonce. Mais l'analyse de ce passage n'est pas de notre ressort. Il nous suffit de l'accueillir dans l'espace ouvert par le CINR, d'écouter sans exclure ni retenir, et de porter le désir que le croire, mouvement intrinsèque au vivant, se relance et se renouvelle dans une quête de sens où une expérience de croyance prend véritablement sens. En référant les personnes à la parole qui naît d'une rencontre, en reliant une expérience de croyance à la particularité de leur histoire, les personnes qui appellent au CINR sont invitées à ne pas réduire leur identité à la signification des mots ou à la représentation qu'elles ont d'elles-mêmes. En ouvrant la parole à ce qui se joue inconsciemment au plus intime de la chair de chacun, en référant chacun à l'intime de la vérité qui parle, le CINR donne corps au sujet. Mais ce qui se joue inconsciemment au plus intime de la chair de chacun est spécifié par le croire. Comment ne pas croire que ceux et celles qui appellent ou qui viennent pour rencontrer un intervenant du CINR ne cherchent pas, à titre divers, un lieu d'espoir où il est encore possible de croire que la vie a un sens ? Comment oser prétendre que les intervenants qui écoutent jour après jour des expériences de croyances, des quêtes de sens des plus vivantes au plus tordues, ne sont pas animés par le désir de croire ? Que la trace de

la parole vraie intéresse le sujet au plus intime de lui-même du fait même qu'elle lui donne corps?





## Conclusion

---

*Ce n'est pas le doute, mais la certitude qui rend fou.*<sup>663</sup>

L'originalité de notre thèse tient à notre démarche qui a consisté à prendre au sérieux la problématique de l'écoute des personnes ayant vécu une expérience sectaire. Comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de la présente thèse, il est difficile, voire impossible d'écouter le dire d'une personne sans d'emblée l'entendre, le comprendre ou l'analyser dans une structure Autre que celle de son dire. Cette situation découle du fait que les intervenants qu'ils soient chercheurs, journalistes, conseillers ou autres se donnent pour mission de comprendre et de donner à comprendre le fait sectaire par l'analyse du dire des personnes. Notre démarche est différente. Elle ne vise pas à proposer une interprétation du sectaire. Elle ne consiste pas non plus à proposer un cadre interprétatif pouvant permettre de comprendre les mécanismes psychiques intervenant dans l'adhésion sectaire. Notre recherche ne poursuit pas non plus l'objectif de contribuer au savoir sur les sectes et les nouvelles religions.

Notre démarche participe à la recherche en proposant de prendre au sérieux la difficulté soulevée par l'écoute de ces personnes et elle contribue à ouvrir un espace de recherche pour qu'il soit possible de porter une attention particulière à un témoignage dans sa particularité propre. Cette recherche d'un espace de recherche différent nous a conduit à poser l'hypothèse que le mouvement du croire, par le fait même qu'il est l'acte de parole,

---

<sup>663</sup> Frederic Nietzsche, *Ecce homo*, Paris, Gallimard, p. 17.

est un mouvement fondamental du vivant. Autrement dit, le croire en tant que carrefour situé entre le sujet et l'être est un acte à la fois conscient et inconscient qui nous constitue comme être vivant, comme individu, comme sujet parlant. La mise en question du croire n'est pas nouvelle en soit. Déjà Aristote avait constaté que les premiers principes sont indémontrables et se structurent à partir du croire<sup>664</sup>. Par la suite, Kant, dans la *Critique de la raison pure*, a amené la raison pure au tribunal, il l'a interrogée sévèrement sur son a priori, soit la métaphysique. La raison pure se trouve en position de malaise, d'illusion métaphysique pour employer ses propres termes. Ainsi, la métaphysique, qui se voulait une science, est plutôt le fruit de la subjectivité humaine. La raison pure, dite théorique, serait-elle condamnée à perpétuité à croire, c'est-à-dire à croire aux premiers principes en outrepassant ses limites ?

C'est précisément en nous situant sur ce versant de la critique kantienne que nous avons développé notre recherche. Si la science se construit sur un a priori, cet a priori, pour être soutenu, implique une dit-mention en acte qui, elle, relève du croire. On comprend alors que parler, c'est croire. L'être humain, du fait même qu'il parle, est concerné par cette dimension d'être qui relève du croire. De fait, notre thèse inscrit le croire comme fondement même de la constitution de l'être vivant : parce qu'il parle, parce qu'il vit en société, parce qu'il se construit autour d'une identité, parce qu'il est spirituel, religieux ou athée, l'être du sujet s'inscrit dans un rapport de confiance.

Aujourd'hui, au 21e siècle, le référent empirique semble être devenu la norme scientifique pour valider la raison de la science. Compter, démontrer, objectiver, généraliser sont maintenant des méthodes scientifiques reconnues qui, croit-on, peuvent permettre d'expliquer, de comprendre et de donner à comprendre. L'humain vivant au 21e siècle est impliqué, traversé de toute part, parfois à son corps défendant, par ce qui est devenu selon

---

<sup>664</sup> « Ce par quoi l'on démontre est plus notoire, est plus croyable que ce qu'on démontre; et par conséquent la démonstration affirmative, par laquelle on démontre la négative, est plus notoire plus croyable qu'elle, et lui est supérieure.» Aristote, *Analytiques secondes*, I, 72 b, 15-20 ; II, IX, 5.

l'expression concernée : la science. Que des personnes, des mouvements et des courants résistent n'est pas surprenant ; c'est même nécessaire. Et précisément en tenant compte de cette résistance, les sectes, les religions, les nouvelles religions, les nouveaux mouvements religieux, les spiritualités, ou le Nouvel Age, apparaissent moins comme des phénomènes étranges, et davantage comme des courants issus de et construits à partir d'une critique de la science afin d'inscrire autre chose de l'humain que sa raison pure.

Considérant les rapports entre science et spiritualité que nous avons développés dans le troisième chapitre, il nous a semblé inopportun de chercher à faire entrer le vécu sectaire dans un paradigme scientifique pour en expliquer la cause. Nous avons choisi de porter notre intérêt sur ce que le sectaire et la spiritualité mettent en scène : l'incapacité de la science à prendre en charge ce qui la constitue comme science, que nous avons nommé le sujet à croire sur parole. En posant l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole, nous voulons insister sur l'objet de notre écoute en tant qu'il est précisément tourné vers ce qui émerge de la division du sujet, qui est le manque à être dans lequel s'engouffre le mouvement du croire pour parler encore et encore de ce qui n'est pas, mais qui pourrait être. Notre a priori, « le sujet à croire sur parole », veut donc permettre d'intégrer le mouvement du croire d'un sujet qui peut advenir dans et par sa parole au cœur de la démarche scientifique.

## **1- Retour Après-coup sur les fondements épistémologiques de notre recherche**

L'opportunité que nous avons eu de travailler à la structuration du service d'écoute du CINR constitue un point d'ancrage majeur pour la soutenance de notre thèse. L'expérience d'écoute que nous avons depuis quelques années auprès des personnes qui ressentent le besoin de parler de leur expérience de croyance a constitué un lieu clinique. Cela nous a permis de construire un savoir qui ne se réduit pas une dimension strictement littérale. Le point tournant est survenu quand, en 2009, une personne a téléphoné pour nous parler de son choix amoureux. Cette personne avait rencontré ce qu'elle nomme « l'homme de sa vie » sur un réseau social. Follement amoureuse de cet homme qui habite en Argentine, elle voulait l'épouser pour qu'il puisse venir s'installer au Québec. Prenant l'appel, nous lui avons rappelé qu'elle appelait au Centre d'Information sur les Nouvelles Religions. La

réponse a fusé : « justement vous devez savoir, vous, ce que c'est que de croire en l'amour. Après tout, toutes les religions et même les sectes ne parlent que de ça. Alors aidez-moi s'il-vous-plaît ! » « Mais madame, si vous y croyez, c'est que vous en doutez alors? » Et elle de nous répondre : « bien sûr que j'en doute, sans cela je n'y croirais pas ! »

Cet appel nous a permis de commencer à réfléchir à la dimension du croire, comme dimension distincte de la croyance et aussi comme dimension distincte de la conviction. Longuement et largement détaillée dans des encyclopédies scientifiques, l'analyse de la croyance est un objet d'étude en soi, dans la mesure où elle permet de mettre au jour une vision de la vie, de la mort, de la transcendance qui émerge de l'énoncé de cette croyance. Par contre, le mouvement du croire est autre chose. Le croire est un acte qui ne peut surgir que du manque, ou du doute, pour reprendre l'expression de la dame. Chercher à prendre en compte le croire dans un acte d'écoute dédié aux personnes ayant vécu une expérience sectaire, implique un déplacement. Il ne s'agit plus seulement d'écouter la croyance. Ce dont il s'agit, c'est plutôt de considérer que si, comme nous l'avons montré, la croyance n'a de consistance que dans le rapport du croire à la parole, ce rapport est réglé par la dimension symbolique. L'écoute du croire est donc soumise aux lois de la parole, pour la raison profonde que le croire, dans sa dimension indestructible, insiste jusqu'à être reconnu. Cela implique de considérer que le sujet est toujours plus séparé de son propre rapport au croire au fur et à mesure qu'il s'avance dans la parole. De sorte qu'il ne peut reconnaître son croire que dans un mouvement d'après-coup.

La structuration du service d'écoute du CINR autour de cette compréhension a nécessité, de la part des intervenants, une réflexion approfondie sur les enjeux de l'intervention et de l'écoute. Pour mener à bien ce travail, des réunions d'équipe ont été mises sur pied entre des intervenants du CINR, des chercheurs et des analystes. Les discussions portaient à la fois sur l'éthique de l'intervention du CINR et sur certains cas plus problématiques. Cette attention nous a conduite à porter nos recherches sur la perspective d'amener l'écoute du croire jusqu'au savoir. En développant un microprogramme de formation de deuxième cycle pour les intervenants en collaboration avec des chercheurs de l'Université de Montréal et de l'École Lacanienne de Montréal,

nous avons mis à l'épreuve notre hypothèse. Nous avons eu l'occasion de constater que le croire est une dimension fondamentale du vivant. Son mouvement déborde largement le cadre sectaire, même si le témoignage des personnes sur leur vécu sectaire permet d'étudier les structures plus spécifiques du croire.

Il importe aussi de préciser que le service d'écoute du CINR a été relancé suite au dépôt de notre mémoire portant sur l'analyse de l'introduction du concept d'addiction dans l'étude du sectaire. Cette première recherche nous a conduite à être attentive à la manière dont la recherche s'intéresse à l'expérience de croyance des personnes en cause dans le sectaire. En portant attention à la littérature écrite pour baliser l'intervention auprès des anciens adeptes ou provenant de pratiques d'interventions, nous avons été frappée par le souci constant des auteurs du sort des anciens adeptes. En tentant de mieux comprendre le sectaire par des cadres théoriques issus du champ de la psychiatrie, nombre d'auteurs espèrent sincèrement aider ces personnes à se refaire une santé mentale, à sortir d'un groupe néfaste et, surtout, à normaliser leurs comportements. Curieusement, peu d'auteurs référant au concept d'addiction s'intéressent à la dimension du croire ou à l'expérience de croyance des personnes en tant que telle. Le sectaire est alors sorti de sa logique pour être étudié comme un phénomène social, pouvant être compris à partir de cadres explicatifs déjà existants servant à traiter d'autres problèmes sociaux. Si le souhait de les aider réellement ne peut pas être nié, l'effet de cette recherche du bien de l'autre demeure sidérant. Comment expliquer que, pour aider et protéger d'anciens membres, des auteurs en arrivent à postuler que les anciens adeptes sont à ce point asservis, que leur parole ne s'articule plus au lieu de leur inconscient<sup>665</sup>? Comment accepter une théorie comme celle de Bernard Chouvrier qui postule que les anciens adeptes sont les seuls responsables de leur difficulté en raison même de leur désir inconscient qui les conduit à se placer en position de

---

<sup>665</sup> Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, p. 143.

dépendance relative, voire de dépendance absolue, se laissant littéralement investir par la secte, conformément à leur besoin manifeste<sup>666</sup>?

Nous avons étudié la manière dont a été introduite la notion d'addiction dans le champ du sectaire. Nous avons plus particulièrement mis en évidence les liens entre cette conceptualisation et les notions de manipulation mentale et de transfert régressif, que nous avons mis en parallèle avec notre pratique d'écoute au CINR et la réalisation d'entrevues avec d'anciens adeptes. Cet ensemble nous a conduit à conclure que les difficultés inhérentes à l'accompagnement des personnes ayant vécu une expérience dite sectaire ne découlent pas d'un manque de considération pour leur situation, ni d'un manque de connaissance sur les sectes, que notre recherche pourrait combler en proposant un savoir nouveau. À notre avis, le problème, dans l'étude du sectaire, relève du fait de la multiplication, pour ne pas dire la démultiplication des sens du sectaire. Le sectaire extrait de sa dimension propre, c'est-à-dire de l'expérience de croyance de ces personnes, en est réduit à une problématique sociale qui peut alors être expliquée de toutes sortes de façons, juridique, criminologique, psychologique, psychiatrique ou sociologique et ce, sans égard pour l'expérience de croyance des personnes.

Cette démultiplication du sens du sectaire a des effets directs sur les personnes, ce que nous avons eu l'occasion de constater au CINR et dans les entrevues que nous avons menées pour réaliser notre mémoire et notre doctorat. En effet, il n'est pas rare que des personnes téléphonent en disant qu'elles savent bien qu'elles sont dépendantes, qu'elles savent bien qu'elles ont été manipulées, mais que, malgré ces explications, malgré les thérapies visant à les guérir, quelque chose de leur expérience continue de poser question. Ce quelque chose est précisément ce qui est constamment nouveau, unique et qui ne peut être exprimé que dans la rencontre en dialogue avec chaque personne, une à une, et une par une. L'écoute des résistances que les personnes éprouvent vis-à-vis leurs expériences de

---

<sup>666</sup> Bernard Chouvrier, « Les avatars de l'idéal », p. 226.

croyance autorise l'interprétation et ouvre ainsi la voie à leur libération. Cette voie n'obéit plus seulement aux cadres interprétatifs édifiés pour le bien des personnes. Elle noue l'histoire d'une personne à la vérité du désir de l'Autre et ne cesse d'ouvrir le sujet à la question de son origine et de sa fin.

La rédaction de notre thèse s'inscrit donc en continuité avec notre pratique d'écoute, avec le microprogramme, et avec nos propres travaux de maîtrise. C'est cet ensemble qui nous a permis de réfléchir très spécifiquement à la dimension du croire d'un point de vue conceptuel. Avant d'entamer la rédaction de notre thèse, nous pouvions certes dire que la perspective d'écoute du CINR allait s'appuyer sur la prise en compte du sujet parlant. Le CINR savait ce qu'il ne voulait pas être comme organisme. Et cette définition en négatif prenait comme repères les lieux d'aide aux victimes des sectes déjà connus et existants. En continuité avec nos travaux, nous pouvions formuler quelques hypothèses de bases qui ont orienté notre recherche de doctorat :

- Le sectaire en modernité n'est pas un fait social qui n'a pas de sens, mais un fait social issu de la modernité et de sociétés modernes ouvert à plusieurs sens parfois même contradictoires les uns avec les autres.

- Le vécu sectaire ne peut pas être réduit à un sens du sectaire, car il implique une dimension de parole qui est singulière et intime à une personne.

- La recherche scientifique sur les sectes, de par sa structure scientifique tournée vers l'universalité et la démonstration quantitative ou empirique, rend difficile la prise en compte de l'écoute d'une expérience sectaire.

Partant de ces constats, nous avons cherché à ouvrir un espace de recherche pour penser l'expérience sectaire sans d'emblée la réduire à une signification qui prétendrait tout dire. Cette volonté, exprimée, nous a plongée au cœur d'un processus de recherche dont nous n'avions pas soupçonné la teneur. Car, il faut bien souligner qu'avant de commencer la rédaction, le croire n'était pas apparu comme le pivot de notre démarche. L'expérience

de croyance nous paraissait importante, sans pour autant savoir comment l'aborder ni à partir de quel lieu?

## **2. Le croire comme dimension structurante du service d'écoute du CINR**

Cette question nous a conduite à retourner, en collaboration avec la recherche, sur les traces du sectaire afin de chercher à partir de quel lieu nous pouvions ouvrir une perspective différente. Nous sommes partie de l'observation selon laquelle le sectaire est un fait social qui, bien que se comprenant dans un rapport à trois depuis sa définition troeltsch-wébérienne (secte/Église/mystique), tend, depuis la laïcisation de sa définition, à être compris dans un rapport de dualité (secte/société). C'est à partir de ce constat que nous avons cherché à inscrire notre compréhension dans une logique du trois. Cela nous a permis de nous intéresser au terme de spiritualité. Or, le terme recouvre un mouvement qui, de prime abord, semble s'inscrire en continuité avec la logique de la mystique, et qui donc pourrait constituer un lieu d'écoute différent. Mais une étude attentive de la compréhension moderne de la spiritualité nous a menée à rejeter cette dimension, en raison des liens entre spiritualité et santé qui orienteraient une saisie du vécu spirituel dans un univers de sens lié à la santé.

En effet, comme nous l'avons montré, en modernité, la dimension spirituelle est intimement liée à l'univers de la santé. Cette liaison conduit plusieurs auteurs à situer la source de vie spirituelle dans la souffrance. Or, à notre avis, cette liaison est réductrice dans la mesure où la vie spirituelle peut aussi prendre sa source dans l'esthétisme et dans l'amour. De même, la spiritualité est comprise comme une dimension pouvant devenir soit pathologique, soit une voie de guérison. Cette compréhension n'est pas sans incidence directe sur la posture de celui qui écoute l'être qui se dit souffrant. Par exemple, sur le registre de la gestion du besoin spirituel, qu'est-ce qui distinguerait un accompagnement à risque de devenir une accoutumance, d'un accompagnement ayant des vertus de guérison ?

L'étude de la spiritualité en modernité nous a encouragée à chercher un concept qui ne serait pas d'emblée lié à l'univers de la santé. Interroger de plus près la dimension du croire, nous a entraînée à regarder comment le mouvement du croire pourrait orienter un



savoir et une pratique laïque différente. En montrant que le croire est un mouvement qui lie le sujet et l'être dans un rapport de parole, nous avons postulé que de porter une attention spécifique au rapport au croire pourrait orienter une écoute différente du fait même que sa prise en compte implique une pratique d'écoute de la parole. Introduire le croire dans la compréhension du sectaire devient une clef de lecture montrant que le parcours d'un adepte ne se réduit pas à ses croyances, ni à une crédulité, mais à un vécu qui concerne une dimension d'être et plus particulièrement, d'un manque à être.

La dimension du croire implique donc une subversion de notre rapport au savoir et à la connaissance, et donc de la manière dont nos présupposés de recherches orientent la compréhension d'un parcours de recherche. En effet, du fait des rapports étroits entre la parole et le croire, la « subjectivité » humaine ne peut pas se comprendre comme une dimension qui épargnerait les chercheurs ou comme une dimension qui n'agirait plus, une fois exposée. Notre perspective contribue au savoir en portant la nécessité de penser le mouvement du croire jusqu'aux préoccupations de nos méthodologies d'écoute. Le croire devient alors un axe de recherche subversif. Sa prise en compte oblige à porter attention au fait que nos présupposés ne sont pas seulement subjectifs, mais qu'ils orientent aussi le savoir au point de déterminer ce qu'il est possible de comprendre. Il nous oblige à maintenir une distance avec l'espoir d'un savoir global et globalisant qui dirait le tout. Partir du croire prend position pour un changement de paradigme : croire et savoir sont liés par le jeu même de la parole qui constitue le savoir.

Le croire met en marche, il ouvre un horizon de sens qui n'existait pas sans lui et, ce faisant, il produit du savoir plus ou moins croyable, mais du savoir qui, par ses liens au sens, peut être investi selon des rapports au croire particulier. L'humain ne croit pas seulement là où il ne peut savoir. Il croit aussi là où il sait, parce que le savoir ne peut se construire en dehors du langage et que parler, c'est déjà croire qu'un autre peut entendre et comprendre notre langue. Le croire livre le sujet à ce qui reste de lui dans sa réception. Ce faisant, il ouvre l'espace de la relation au savoir dans un ordre qui n'est pas strictement celui de la connaissance, mais aussi et déjà celui du croyable. Cela nous a conduit à questionner non pas la crédibilité des différentes théories mise de l'avant pour expliquer le

sectaire (elles sont crédibles par le fait même de la valeur scientifique qui leur est accordée), mais bien l'effet que pouvaient avoir les diktats du sens de l'expérience du sectaire pour des personnes touchées.

Lorsque l'écoute du croire est engagée auprès des personnes une à une et une par une, elle devient l'occasion de produire une relecture différente. La différence se formule dans une temporalité après-coup qui se distingue de la recherche d'une restauration linéaire de l'histoire d'un sujet. Par exemple, le cas de Jean, présenté dans le chapitre six, permet de montrer que le croire s'articule dans une temporalité paradoxale : il fonde un passé, qui, par le fait de s'écrire par et à travers le croire, aura été. Le croire, forgé à même ce qui n'est pas tout à fait perdu de chaque existence, ni tout à fait saisi, s'empare du procès symbolique pour écrire une histoire qui, avec lui, aura été. L'avenir du croire construit le passé du sujet : il faut que le rapport au croire se soit déplacé pour qu'une personne réalise son opacité et en dégage un sens. Mais elle ne peut le faire qu'à partir d'un autre lieu du croire. Ce mouvement du croire tisse son nid dans l'articulation signifiante qu'une personne fait de son parcours, mais le souffle qui l'anime demeure hors d'atteinte. Pour cette raison, l'écoute du croire implique comme fondement de base une prémisse. Celle de tenir pour vrais les propos d'une personne qui parle de son parcours. Autrement dit, de tenir pour vrai un dire qui permet à un sujet de se révéler dans et à travers des métaphores, des figures et des objets investis par son propre rapport au croire.

Une telle orientation permet de cerner la façon dont un rapport au croire particulier s'articule aux signifiés pour jouer du signifiant, et de mieux cerner le rapport d'objet qui se crée par son investissement. Mais il a aussi le désavantage de son avantage : comment, à partir d'une écoute particulière, ouvrir un espace de recherche qui vise la production d'un savoir dépassant le singulier ? Si le croire est bien un mouvement de sujet singulier touchant le plus particulier d'un sujet, comment porter le besoin de croire jusqu'au savoir ? Le défi n'est pas simple, car, comme nous l'avons montré au chapitre 4, la prise en compte du croire a pour effet de subvertir notre rapport au savoir, en mettant en jeu notre croyance absolue dans le savoir. En ce sens, faire l'hypothèse d'un sujet à croire sur parole, c'est affirmer qu'il y a du croire en jeu dans l'acte d'écoute, et prendre suffisamment au sérieux

le croire pour ne pas dissocier ce qui est cru de l'acte de croire. Autrement dit, notre thèse implique une position de recherche particulière : nous sommes croyants et pratiquants, et non pas croyants sans être pratiquants.

Ce qui caractérise l'écoute du sujet à croire sur parole, c'est notre confiance en la parole. Parce que nous croyons que du sujet peut advenir, parce que nous choisissons de croire sur parole une personne qui parle de son parcours, nous posons la parole dans la vérité de celui qui parle et de celui qui écoute. Ce n'est pas là une illusion romantique. Notre écoute ne guérit pas. Elle ne dénoue pas le symptôme. Elle ne peut même pas prétendre au bien de l'autre. La parole, si elle est source de créativité, de création, peut libérer comme elle peut enchaîner. Pour cette raison, le travail de l'écoute du sujet à croire sur parole demande beaucoup de rigueur. La chaîne signifiante « arbitraire » obéit à une loi, et cette loi, qui se soutient de l'hypothèse de l'inconscient structuré comme un langage, implique que la parole n'est pas sans la perte. Le sujet n'est pas maître en sa demeure. Sur les chemins de l'inconscient, il y a l'expérience subjective du désir, de l'angoisse, de la jouissance, indicateurs d'un réel non objectivable qui concerne la pulsion de mort. Rien n'est magique sur les traces de l'écoute d'un sujet à croire sur parole. Écouter une personne jusque dans l'angoisse qui l'envahit, écouter une souffrance qui peine à se dire, c'est consentir à entendre les signifiants dans l'épreuve qu'ils suscitent en nous, et discerner ce qui fait souffrir l'être charnel ravagé par le verbe de manière à ce que la personne puisse en répondre et ce, parfois à son grand déplaisir.

Pour ces raisons, la confiance à laquelle nous invitons implique un acte qui consiste en une prise de risque, un acte fondamentalement marqué de l'impossible et du défaut d'une garantie ultime. Prise de risque, car cette confiance-là – ni aveugle ni « naïve » pour autant – est sans fondement, ou ne trouve son éventuel bien-fondé que dans l'après-coup – et encore ! –, puisqu'on ne peut véritablement qualifier un « résultat » tangible et mesurable. Faire confiance, c'est ouvrir un possible qui prend en compte l'altérité et qui, sans cette écoute, n'aurait pas été possible. Croire qu'il n'y a pas de vie qui vaille la peine si la parole n'ouvre pas chez le vivant la dimension d'altérité qui fait de lui un sujet parmi tant d'autre, n'est-ce pas ouvrir un lieu d'espoir au cœur de la difficulté de vivre ?



## BIBLIOGRAPHIE

### I. Ouvrages généraux de la thèse

---

- Alain, *Propos sur l'éducation*, Paris, PUF, 1932, 155 p.
- Allègre, C., *Toute vérité est bonne à dire*, Paris, Robert Laffont, 2000, 309 p.
- Baraquin, N., « Heuristique », dans : N Baraquin & J. Laffitte, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2005, 378 p. ; 163-165.
- Bena, J.-P., *Cantor*, Paris, Les belles lettres, 2000, 192 p.
- Bourdieu, P., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2003, 423 p.
- Bourdieu, P., *Sur la télévision, suivi de L'emprise du journalisme*, Paris, Liber-raison d'agir, 1996, 95 p.
- Bourdieu, P., *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, 270 p.
- Campion, V., *La société parano*, Paris, Payot, 2005, 240 p.
- Camus, A., *La peste*, Paris, Gallimard, 1947, 332 p.
- Cavaillès, J., *Philosophie mathématique*, Paris, Hermann, 1962, 244 p.
- Comblin, J., *Le néolibéralisme, pensée unique*, Paris, L'Harmattan, 2003, 198 p.
- Comeau, G., *Le dialogue interreligieux?*, Namur, Fidélité, 2005, 87 p.
- Coudurier, J-F., « Le sujet de la science : Einstein, Bohr, Cantor », *La clinique lacanienne*, 10/1 (2006) ; 221-230.
- Duval, M., « Deux catégories de l'Altérité : entre fascination et répulsion », *Ethnologie comparée*, 1 (2000) ; 83-99.
- Élias, N., *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, 301 p.
- Foucault, M., *Dits et écrits*, T. 1, Paris, Gallimard, 2001, 299 p.
- Grand'Maison, J., *Quand le jugement fout le camp. Essai sur la déculturation*, Montréal, Fides, 2004, 230 p.
- Graulich, M., *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005, 415 p.
- Hamel, J., *Précis d'épistémologie de la sociologie*, Montréal, l'Hartmann, 1997, 230 p.
- Hasenbalg, V., « *Le drame subjectif de Cantor* », conférence présentée aux *Matinées Lacaniennes*, <http://www.mathinees-lacaniennes.net/fr/component/content/article/1-articles/22-le-drame-subjectif-de-cantor.pdf>, p. 2 (16/01/2009).
- Kojève, A., *La Notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004, 205 p.
- Latour, B., *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, France, Le Plessis-Robinsson, 1996, 416 p.
- Lauria, P., *Cantor et le transfini. Mathématique et ontologie*, Paris, Harmattan, 2004, 250 p.

- Le Breton, G., *Interrogation sur l'évolution des droits fondamentaux de la personne*, Paris, l'Hartmann, 2000, 295 p.
- Monod, J-C., *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, 241 p.
- Nietzsche, F., *Le Gai Savoir*, Paris, Flammarion, 2000, 125 p.
- Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Paris, Seuil, 1965, 530 p.
- Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1933, 248 p.
- Warren Dauben J., *Georg Cantor : His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, New-York, Paperback, 1990, 384 p.
- Williams, B., *Platon. L'invention de la philosophie*, Paris, Seuil, 2000, 94 p.
- Žižek, S., *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climat, 2007, 156 p.

## **II. Ouvrages généraux sur le religieux**

---

- Angenot, M., *Les grands récits : essai d'analyse du discours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, 466 p.
- Berger, P., *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, 264 p.
- Bouchard, G., et Charles Taylor, *Fonder l'avenir un temps de conciliation*. <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf> (21/11/ 2009).
- Debray, R., *Le Feu sacré, fonctions du religieux*, Paris, Fayard, 2003, 391p.
- Durand, J-P. & Merrien, F-X., *Sortie de siècle. La France en mutation*, dans : J.-P. Durand & F.-X. Merrien (dir.), Paris, Vigot, 1991, 482 p.
- Gauchet, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 306 p.
- Gisel, P. & Tétaz, J. M., *Théories de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2002, 417 p.
- Herberg, W., *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, 445 p.
- Hervieu-Léger, D., *La religion en miette ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, 219 p.
- Hervieu-Léger, D., *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, 273 p.
- Labreque, C., *Une religion américaine : pistes de discernement chrétien sur les courants populaires du « Nouvel Âge »*, Montréal, Médiaspaul, 1994, 332 p.
- Laplantine, F., « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et société*, 27/1 (2003) ; 11-33.
- Lefebvre, S., *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presse de l'Université de Montréal, 2005, 404 p.
- Lenoir, F., *Les métamorphoses de Dieu. Les nouvelles spiritualités occidentales*, Paris, Plon, 2003, 404 p.

- Marrou, I. H., *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 2003, 192 p.
- Martin, M., *The New Shape of American Religion*, New York, Harper, 1959, 180 p.
- Mary, A., *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Éboga (Gabon)*, Paris, l'Ehess, 1999, 73 p.
- Ménard, G., *Petit traité de la vraie religion à l'usage de ceux et celles qui souhaitent un peu mieux comprendre le vingt-et-unième siècle*, Montréal, Liber, 1999, 230 p.
- Milot, M., *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002, 177 p.
- Mouroux, J., *L'expérience chrétienne : introduction à une théologie*, Paris, Aubier, 1952, 376 p.
- Newton, I., *Écrits sur la religion*, Paris, Gallimard, 263 p.
- Paturet, J.-B., *Incroyables religions. Une lecture psychanalytique du phénomène religieux*, Paris, Cerf, 2008, 156 p.
- Rousseau, L., « La place du facteur religieux dans la naissance et le déplacement de l'image identitaire au Québec, 1840-1980 », dans : C. Sorbets (dir.), *Références politiques et références culturelles au Canada*, Bordeaux / Québec, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine / Presses de l'Université Laval, 2000, 362 p. ; 49-76.
- Séguy, J., « Les spiritualités dans le catholicisme récent : projet de recherche », dans : L. Voyer & J. Rémy, *Figures des Dieux, rites et mouvement religieux, Hommage à Jean Rémy*, Bruxelles, De Boeck, 1996, 350 p. ; 247-271.
- Taylor, C., *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui : William James revisité*, Montréal, Bellarmin, 2003, 112 p.
- Willaime, J.-P., « La culture religieuse des Français », *La religion, un enjeu pour les sociétés*, hors-série, 1 (2003) ; 21-27.

### III. Ouvrage sur la mystique

---

- Assoun, P.-L., « Freud et la mystique », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 22 (1980) ; 39-67.
- Benjamin, W., *Oeuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, 235 p.
- Boespflug, F., « Apophasme théologique et abstinence figurative. Sur l'irreprésentabilité de Dieu (le Père) », *Revue des sciences religieuses*, 72/4 (1998) ; 425-447.
- Certeau, M. (de), *L'invention du quotidien. Tome 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, 350 p.
- Certeau, M. (de), « Mystique et psychanalyse », dans : L. Giard (dir.), *Cahiers pour un temps*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, 2221 p.
- Certeau, M. (de), « Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances », dans : H. Parret & H.-G. Ruprecht (dir.), *Exigences et perspectives de la sémiotique*, Amsterdam, John Benjamin, 1985 ; 687-707.
- Certeau, M. (de), *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1985, 414 p.

- Certeau, M. (de), *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1982, 362 p.
- Certeau, M. (de), « L'énonciation mystique », *Recherches de science religieuse*, 42/2 (1976) ; 183-215.
- Certeau, M. (de), *L'absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973, 349 p.
- Certeau, M. (de), « Mystique au XVIIe siècle : le problème du langage mystique », dans : H. (de) Lubac (dir.), *L'homme devant Dieu. Du Moyen-Âge au siècle des Lumières. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris, Aubier, 1964, 324 p. ; 267-291.
- Cornuz, M., *Le ciel est en toi. Introduction à la mystique chrétienne*, Genève, Labor Fides, 2001, 263 p.
- Dosse, F., « La rencontre tardive entre Ricoeur et Certeau », dans : C. (De) Lacroix, F. Dosse, P. Garcia & M. Trebitsch (dir.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles, Complexe, 2012, 239 p. ; 169-180.
- Girard, L., *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, Paris, Cerf, 1988, 720 p.
- Greisch, J., « Philosophie et mystique », *Encyclopédie philosophique universelle*, 1990, 176p. ; 26-34.
- Kojève, A., « L'origine chrétienne de la science moderne », dans : F. Braudel, *L'aventure de l'esprit. Mélanges d'Alexandre Koyré*, t. II, Paris, Hermann, 1964 ; 295-330.
- Laux, H., « La raison mystique », *Topique*, 85/4 (2003) ; 85-112.
- Lion, A., « Le discours blessé : sur le langage mystique selon Michel de Certeau », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71 (1987) ; 405-420.
- Martin, F., *Pour une théologie de la lettre*, Paris, Du Cerf, 1996, 524 p.
- Royannais, P., « Michel de Certeau : L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », *Recherche en sciences religieuses*, 91/4 (2003) ; 499-533.
- Schilling, R., « Le mot secta est-il lié à une ambiguïté originelle ? », dans : J. Granarolo, *De la préhistoire à Virgile : philologie, littératures et histoires anciennes. Hommage à René Braun*, Nice, Granarolo, 1990, 282 p. ; 245-251.
- Schmitt, C., *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, [1922], 182 p.
- Turner, D., *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 278 p.
- Vidal, D., « Figure de la mystique : le dit de Michel de Certeau », *Archives de sciences sociales des religions*, 58/58 (1984) ; 187-194.
- Vuarnet, J.-N., « Remarques sur les états théopathiques », *L'infini*, 5 (1984) ; 109-117.



#### IV. Ouvrages sur la spiritualité

---

- Angenot, M., *En quoi sommes-nous encore pieux ? Sur l'état présent des croyances en Occident*, Montréal, Presse de l'Université Laval, 2009, 332 p.
- Bergeron, R., *Hors de l'Église, plein de salut. Pour une théologie dialogale et une spiritualité interreligieuse*, Montréal, Médias Paul, 2004, 232 p.
- Bergeron, R., *Renâître à la spiritualité*, Montréal, Fides, 2002, 281 p.
- Bergeron, R., « Pour une spiritualité du troisième millénaire », *Religiologiques*, (1999) ; 231-246.
- Breault, I., *Favoriser l'ouverture à la liberté, l'autonomie et la transcendance dans l'approche du service non confessionnel d'animation à la vie spirituelle et à l'engagement communautaire*, Québec, Mémoire de maîtrise. Université du Québec à Trois-Rivières, Faculté de Théologie, 2003, 123 p.
- Compte-Sponville, A., *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, 228 p.
- Dupuy, M., « Spiritualité : la notion de spiritualité », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Vol. 14, Paris, Beauchesne, 1990 ; 1160-1173.
- Ferry, L., *L'homme-dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, 250 p.
- Hausemer, H., « André Compte-Sponville ou la disparition du Mal », *Philosophie*, 264/5 (2007) ; 50-56.
- Héту, J-L., *L'humain en devenir. Approche profane de la spiritualité*, Montréal, Fides, 2001, 110 p.
- Lefebvre, F., « La prise en compte des dimensions religieuse et spirituelle dans l'intervention psychosociale », *Théologiques*, 9/2 (2001) ; 69-93.
- Lemieux, R., « Mystère de la religion, grandeur du spirituel », Texte établi à partir d'une conférence au congrès *Événement 2039. Le bilan de santé du spirituel et du religieux*, Montréal, le 28 septembre 2000, [http://www.ftsr.ulaval.ca/chairerss/pdf/lemieux\\_misere.pdf](http://www.ftsr.ulaval.ca/chairerss/pdf/lemieux_misere.pdf)
- Maffesoli, M., *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table ronde, 2007, 206 p.
- Nault, F., « La spiritualité relève-t-elle (de) la religion dans un monde désenchanté ? », Québec, Ministère de l'Éducation, Comité sur les affaires religieuses, *Le développement spirituel en éducation* ; 37-48.
- Rimbaut, G., « Évolution du mot spirituel et émergence d'une nouvelle articulation spirituelle-religieuse dans les aumôneries d'hôpitaux », *Revue d'éthique et de théologie morale*, « Le Supplément », 222 (2002) ; 103-115.
- Verter, B., « Spiritual Capital : Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu », *Sociological Theory*, 21/2 (2003) ; 150-174.
- Warren, J-P., « L'Église comme épouvantail », *Relations*, 704 (2005) ; 28-30.
- Žižek, S., *Fragile Absolu. Pourquoi l'héritage vaut-il d'être défendu*, Paris, Flammarion, 2006, 240 p.

## V. Études portant sur les liens entre la spiritualité et la santé

---

- Carfantan, S., « Le sens de la souffrance », *Philosophie et spiritualité*, 2007, <http://sergecar.perso.neuf.fr/cours/bonheur2.htm>.
- Charron, J.-M., *L'âme à la dérive. Culture psychiatrique et sensibilité thérapeutique*, Montréal, Fides, 1992, 63 p.
- Dericquebourg, R., « La guérison par la religion », *Revue Française de Psychanalyse*, 97/3 (1997) ; 957-971.
- Dericquebourg, R., « Les religions de guérison, perspectives sur une recherche », *Religiologiques*, 18 (1998) ; 113-131.
- Durand, V.-M., David H. Barlow & Michel Gottschalk, *Psychopathologie. Une perspective multidimensionnelle*, Paris, De Boeck, 2002, 936 p.
- Fourchaud, M., « Seigneur dis une seule Parole et je serai guéri », dans : T. Fourchaud & M. Fourchaud, *Un chemin de guérison intérieure : corps âme et esprit*, Saint-Denis du Maine, Marie-reine de la paix, 2006, 288 p.
- Illich, I., *Némésis médicale : l'expropriation de la médecine*, Paris, Seuil, 1975, 310 p.
- Julien, D. & K. P. O'Connor, « The Specificity of Belief Domains in Obsessive-Compulsive Symptom Subtypes », *Personality and Individual Differences*, 41/7 (2006) ; 1205-1216.
- Kieron, J. & M.-C. Pélissier, « Le rôle du raisonnement inductif dans le trouble délirant », *Santé mentale au Québec*, 32/2 (2007) ; 129-149.
- Koenig, H., « Religion, Spirituality and Medicine : Applications to Clinical Practice », *Journal of American Medical Association*, 284 (2000) ; 1700-1719.
- Lefebvre, F., « La prise en compte des dimensions religieuse et spirituelle dans l'intervention psychosociale », *Théologiques*, 9/2 (2001) ; 69-93.
- Lemieux, R., « Enjeux de sens et quête de santé », *Possible*, 29/1 (2005) ; 45-60.
- Lemieux, R., « La spiritualité guérit-elle ? », Texte publié par la Chaire religion santé et spiritualité, 6 novembre 2003, [http://www.crss.ulaval.ca/docs/lemieux\\_11.03\\_CHS.pdf](http://www.crss.ulaval.ca/docs/lemieux_11.03_CHS.pdf) (1/12 2009).
- Nüchtern, M., « Critique de la médecine scientifique et attrait des méthodes thérapeutiques alternatives en occident », *Concilium*, 278 (1998) ; 29-39.
- Rimbaut, G., « Évolution du mot spirituel et émergence d'une nouvelle articulation spirituel-religieux dans les aumôneries d'hôpitaux », *Revue d'éthique et de théologie morale*, « Le Supplément », 222 (2002) ; 103-115.
- Rocchi, V., *Du religieux aux thérapeutiques : étude sociologique des réseaux psychomystiques contemporains*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris V, Paris, 1999, 356 p.
- Rougeron, C., « La dimension spirituelle dans le soin, besoin et chemin d'expression du patient, mission des accompagnateurs », *Buddhaline*, <http://www.buddhaline.net/-spip.php?article891>.

- Sarbin, T., « On the Futility of Psychiatric Diagnostic Manuals (DSM) and the Return of Personal Agency », *Applied and Preventive Psychology*, 6/4 (1997) ; 233-243.
- Simard, N., « Spiritualité et santé », *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, 12/1 (2006) ; 107-126.
- Skrabanek, P., *La fin de la médecine à visage humain*, Paris, Odile Jacob, 1995, 236 p.
- Sloan, R. & E. Bagiella, « Religion, Spirituality and Medicine », *The Lancet*, 353 (1999) ; 665-676.
- Sulmasy, D., « A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life », *The Gerontologist*, 42/3 (2002) ; 24-33.
- Tanguy, C., *Place de la souffrance spirituelle dans l'accompagnement des mourants en France : doctrine et pratiques laïques actuelles*, Mémoire de DEA de sciences sociales des religions, Paris, École pratique des Hautes Études, juin 2004, 135 p.
- Verter, B., « Spiritual Capital : Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu », *Sociological Theory*, 21/2 (2003) ; 150-174.
- Warren, J.-P., « L'Église comme épouvantail », *Relations*, 704 (2005) ; 28-30.

## VI. Études sur le Nouvel Age

---

- Bergeron R., Bouchard, A. & P. Pelletier, *Le Nouvel-Age en question*, 1992, 171 p.
- Bouchard, A., « Le Nouvel-Age au Québec », dans : A. Bouchard, R. Bergeron & P. Pelletier (dir.), *Le Nouvel Âge en question*, Montréal, Paulines, 1992, 191 p. ; 9-60.
- Champion, F., « La nébuleuse New Age », *Études*, 14 (1995) ; 233-242.
- Champion, F., « La nébuleuse mystique-ésotérique », dans : L. Hourmant, F. Champion & D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1993, 253 p. ; 18-69.
- Champion F. & Martine Cohen, « Recompositions, décompositions. Le Renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis les années soixante-dix », *Le débat*, 75 (1993) ; 81-89.
- Dericquebourg, R., « Mystagogie et Religion de guérison : Max Weber revisité », *Archive de science sociale des religions*, 13 (2001) ; 149-158.
- Geoffroy, M., « Le mouvement Nouvel-Age », dans : J.-M. Larouche & G. Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec*, Québec, PUL/Corporation canadienne des sciences religieuses, 2001, 504 p. ; 227-235.
- Geoffroy, M., « Le processus d'institutionnalisation du mouvement du Nouvel-Age », *Religiologiques*, 22 (2000) ; 57-71.
- Hanegraaff, W., *New Age Religion and Western Culture*, New, York, State University of New York Press, 1998, 580 p.
- Introvigne, M., « L'évolution du "mouvement contre les sectes" chrétien 1978-1993 », *Social Compass*, 42/2 (1995) ; 237-247.

Kubiak, A., « Le Nouvel Âge, conspiration post-moderne », *Social Compass*, 46/2 (1999) ; 135-143.

Martin G., « Pour une typologie du Nouvel-Age », *Cahiers de recherches sociologiques*, 33 (1999) ; 51-83.

Mueller, P., Plevak, D. & T. Rummans, « Religious Involvement, Spirituality, and Medicine: Implications for Clinical Practice », *Mayo Clinic Proceedings*, 76 (2001) ; 1225-1235.

Pelletier, P., *Les thérapies transpersonnelles*, Montréal, Fides, 1996, 474 p.

Tessier, M., *Le déplacement du sacré dans l'expression de l'idéologie du Nouvel Âge*, mémoire de maîtrise (sociologie), UQÀM, Montréal, 1998, 106 p.

Vaillancourt, V., *Challenging Modernity: The New Age Movement as a Form of Postmodern Religiosity*, Senior Sociology thesis. Vassar College, New York, 1993, 521 p.

Wallis, R., « The Aetherius Society : A Case Study in the Formation of a Mystagogic Congregation », *The Sociological Review*, 22/1 (1974) ; 27-44.

## VII. Ouvrage généraux sur les sectes et les nouvelles religions

---

Bergeron, R., *Le cortège des fous de Dieu. Un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montréal, Pauline, 1982, 511 p.

Bergeron, R., *Vivre au risque des Nouvelles Religions*, Montréal, Médiaspaul, 1997, 265 p.

Boulhol, P., « Secta : de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe », *Revue de l'histoire des religions*, 219/1 (2002) ; 5-33.

Campiche, R., « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives des sciences sociales des religions*, 81 (1993) ; 117-131.

Cendryne, B., « Mais qui manipule qui ? », *Actualité des religions*, 5 (2001) ; 21-24.

Charron, A., Lemieux, R. & Y. R. Thérault, *Croyances et incroyances au Québec*, Montréal, Fides, 1992, 151 p.

Derocher, L., *Vivre son enfance au sein d'une secte religieuse : comprendre pour mieux intervenir*, Montréal, Presse de l'Université du Québec, 2007, 183 p.

Duhaime, J. & G.-R. St-Arnaud (dir.), *La Peur des Sectes*, Montréal, Fides, 2001, 212 p.

Duval, M., *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une secte*, Paris, PUF, 2002, 220 p.

Gest, A., & J. Guyard, *Rapport de la commission d'enquête sur les sectes*. <http://www.assemblee-nationale.fr/rap-enq/r2468.asp>.

Introvigne, M. & M. J. Gordon, *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur la commission parlementaire*, Paris, Devry, 1996, 222 p.

Kropvel, M., et Marie-Andrée Pelland, *Le phénomène des Sectes. L'étude du fonctionnement des groupes*. <http://infosect.freeshell.org/infocult/phenomene/index.html>.

Mariani, L., *Les réponses politiques à la question des sectes. L'exemple français de l'impossible tolérance*, Mémoire de recherche, Toulouse, Institut d'études politiques, 2007, 183 p. [http://www.sectes-infos.net/Memoire\\_Mariani\\_Politique\\_Sectes.htm](http://www.sectes-infos.net/Memoire_Mariani_Politique_Sectes.htm).

Ménard, C. & F. Villeneuve, *Spiritualité contemporaine : défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides, 1996, 504 p.

Ouellet, B., « Le nouveau pluralisme religieux, interpellation et défi pour l'Église diocésaine », *Mémoire du Centre d'Information sur les Nouvelles Religions à la Commission consultative du Synode de l'Église de Montréal*, mai 1996, <http://www.bertrandouellet.com/index/DossierC.I.N.R/Synode.html>.

Picard, C. & A. Fournier, *Sectes, démocratie et mondialisation*, Paris, PUF, 2002, 304 p.

Singer, M., « Interview », *Spiritual Counterfeits Newsletter*, 12/2 (1984) ; 6-12.

St-Arnaud, G.-R., « La tentation du sublime : d'un berger qui faisait entendre la voix des grandeurs. Le sujet du désir en question. », dans : B. Rigal-Cellard (dir.), *Mission extrême en Amérique du Nord : des jésuites à Raël*, Bordeaux, Pleine Page, 2005.

Souty, J., « Les sectes : religiosité dévoyée ou religions du futur ? », *Revue de Sciences humaines*, 122 (2001) ; 16-20.

Troeltsch, E., *Histoire des religions et destin de la théologie*, Paris, Cerf/Genève, Labor et Fides, 1996, 231p.

Vernette, J., *Les sectes*, Paris, PUF, 1990, 127 p.

## **VIII. Perspective sociologique sur la problématique sectaire**

---

Anthony, D., « Pseudoscience and Minority Religions : An Evaluation of the Brainwashing Theories of Jean-Marie Abgrall », *Social Justice Research*, 12/4 (1999) ; 421-456.

Bainbridge, W., *The Sociology of Religious Movements*, New York, Routledge, 1997, 444 p.

Barker, E., « What Should we do About the Cults? Policies, Information, and the Perspective of INFORM », dans : P. Côté & J. Gunn (dir.), *The New Religious Question: State Regulation or State Interference*, New York, Peter Lang, 2006, 412 p. ; 371-394.

Barker, E., *Sectes fléau social ou bouc émissaire ?* [http://www.sectes-infos.net/Actes\\_Colloque\\_2007.htm](http://www.sectes-infos.net/Actes_Colloque_2007.htm).

Baker, E., *Of Gods and Men : New Religious Movements in the West* Mercer, Georgie, University Press Macon, 1984, 347 p.

Beit-Hallahmi, B., « "O Truant Muse" : Collaborationism and Research Integrity », in : B. Zabloski & T. Robins (dir.), *Misunderstanding cults : Searching for objectivity in a controversial field*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, 887 p. ; 35-70.

- Bromley, D.G., *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Connecticut, Westport, Praeger, 1998, 244 p. ; 73-104.
- Campbell, C., « The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », *A Sociological Yearbook in Britain*, 5 (1972) ; 119-136.
- Derocher, L., « Le “secticisme” une nouvelle forme de racisme », CESNUR, septembre 2008, [http://www.cesnur.org/2004/waco\\_derocher.pdf](http://www.cesnur.org/2004/waco_derocher.pdf).
- Disselkamp, A., « La typologie Église-Secte-Mystique selon Ernst Troeltsch », *L'année sociologique*, 56/1 (2006) ; 457-474.
- Eister, A., « An Outline of a Structural Theory of Cults », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11/4 (1972) ; 320-331.
- Froidevaux, C., Ernst Troeltsch, *La religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, PUF, 1999, 296 p. [http://www.religioscope.com/info/notes/2002\\_031\\_nmr\\_usage.htm](http://www.religioscope.com/info/notes/2002_031_nmr_usage.htm).
- Introvigne, M., « Nouveaux mouvements religieux : une expression dépassée ? », Interview de Massimo Introvigne. *Relioscope*, 2002, [http://www.religioscope.com/info/notes/2002\\_031\\_nmr\\_usage.htm](http://www.religioscope.com/info/notes/2002_031_nmr_usage.htm).
- Introvigne, M., « Les mouvements anti-sectes en France et aux États-Unis, parallèle et différences », 1999, <http://www.cesnur.org/testi/bordeaux.htm>.
- Kliever, L., *The Reliability of Apostate Testimony About New Religious Movements*, Los Angeles, Freedom Publishing, 1995, 12 p.
- Richardson, J. T., « Une critique des accusations de lavage de cerveau. Question d'éthique et de preuves », dans : M. Introvigne & J. Gordon Melton, *Pour en finir avec les Sectes. Le débat sur la commission parlementaire*, 222 p. ; 73-84.
- Stark, R. & W. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, CA: University of California Press, 1985, 600 p.
- Stuart, A., « Post-Involvement Attitudes of Voluntary Defectors from Controversial New Religious Movements », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23 (1984) ; 172-182.
- Vaillancourt, J.-G., & M. Geoffroy, « Typologie et théorie de l'organisation religieuse au XXe siècle : de l'institution au Mouvement social », dans : L. Guay, P. Hamel, D. Masson & J.-G. Vaillancourt (dir.), *Mouvement sociaux et changement institutionnel*, Ste-Foy, Les Presses de l'Université du Québec, 2005, 420 p. ; 2-42.
- Weber, M., *L'éthique protestante et esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967, 155 p.
- Wilson, B., *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 312 p.
- Zablocki, B., « The Blacklisting of a Concept. The Strange History of the Brainwashing Conjecture in the Sociology of Religion », *Nova Religio : The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 1/1 (1997) ; 96-121.

## **IX. Rapport entre sectes et médias**

---

-----, « Des spécialistes plaident pour une perception plus juste des sectes », *Canoé*, 16 mai 2000, [http://lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/articles\\_pdf/canoé\\_sectes.pdf](http://lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/articles_pdf/canoé_sectes.pdf).

Barker, E., « Religious Movements : Cult and Anti-Cult Since Jonestown », *Annual Review of Sociology*, 12 (1986) ; 329-346.

Bouchard, A., « L'insoutenable légèreté des médias », (audiocassette), *Centre d'Information sur les Nouvelles Religions*, Montréal, 20 septembre 1995.

Campiche, R., *Quand les sectes affolent. Ordre du Temple Solaire, médias et fin de millénaire. Entretiens avec Cyril Dépraz*, Genève/Lausanne, Labor et Fides/Institut d'éthique sociale, 1995, 136 p.

Colard, N., « Dieu est partout », Série « Des nouvelles de Dieu ». *La Presse*, Montréal, 18 décembre 2004 ; A34.

Duclos, D., « De la manipulation mentale à la secte globale », *Le Monde diplomatique*, août 2000 ; 24-25, <http://www.monde-diplomatique.fr/2000/08/DUCLOS/14115>.

Giumbelli, E., « “Sectes” surveillées, “religions” reconnues : Observations sur une controverse sociale en France », *Vibrant*, 3/2 (2007) ; 115-147.

Jaton, R., *OTS : en quête de vérité*, Genève, Slatkine, 1999, 364 p.

Martineau, R., « À la défense du capitaine cosmos », *Le Journal de Montréal*, 7 mars 2008 ; 17.

Mayer, J.-F., *Les mythes du Temple Solaire*, Genève, Georg, 1996, 126 p.

Morelli, A., *Lettre ouverte à la secte des adversaires des sectes*, Bruxelles, Labor, 1998, 138 p.

Rapaport, R., « Jonestown and City Hall slayings eerily linked in time and memory », *San Francisco Chronicle*, 16 (2003) ; 11.

Ridchardson, J. T. & D. G. Bromley, *The politics of religious apostasy : the role of apostates in the transformation of religious movements*, New York. Praeger, 1998, 241 p.

Schlegel, J.-L., « Pourquoi on n'en finit pas avec les sectes », *Esprit*, 233 (1997) ; 107-112.

## **X. Perspective sur l'addiction, l'addiction religieuse et la manipulation mentale**

---

Abgrall, J.-M., *La mécanique des sectes*, Paris, Payot, 1996, 335 p.

Alnor, W. & R. Enroth, « Ethical Problems in Exit Counseling », *Christian Research Journal*, 14/3 (1992) ; 14-19.

Arinze, F., « Le défi des sectes ou des nouveaux mouvements religieux : approche pastorale », *La Documentation catholique*, 2028 (1991) ; 483-499.

Arteburn, S. & J. Felton, *Toxic Faith. Experiencing Healing from Painful spiritual Abuse*, Nashville, Éditions Thomas Nelson, 1991, 314 p.

- Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology (BSERP), publié en 1986, voir : <http://www.antisectes.net/apa-memos.htm>.
- Booth, L., & J. Bradshaw, *When God Becomes a Drug: Breaking the Chains of Religious Addiction and Abuse*, New-York, J.P.Tarcher, 1999, 275 p.
- Bouderlique, M., *Comprendre l'action des sectes. Ré-agir aux sectes*, Paris, Édition Chronique sociale, 1999, 141 p.
- Bouderlique, M., *Les manipulations mentales*, Lyon, l'Essentiel, 1990, 121 p.
- Chouvier, B. & Y. Morhain, « Position sectaire, croyance et emprise groupale », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 49/2 (2007) ; 25-38.
- Chouvier, B., « Les avatars de l'idéal », dans : M. Cohen & F. Champion (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, 321 p. ; 224-231.
- Diet, E., « L'aliénation sectaire, syndrome ethnique dans la mondialisation libérale », *Le coq Héron*, 190 (200) ; 103-117.
- Durette O., Bronnec, M & J.-L. Venisse, « Idéalisation et dépendance sectaire, reconstruction et lutte contre des processus passés d'aliénation », *Le divan familial*, 21 (2008) ; 171-184.
- Fournier, A., & M. Monroy, *La dérive sectaire*, Paris, Presse Universitaire de France, 1999, 234 p.
- Garand, M.-E., *Analyse du concept d'addiction dans l'étude des phénomènes sectaires. Comment passer d'une recherche de signification à une logique du signifiant ?*, mémoire de maîtrise, Faculté de Théologie et de Sciences des religions, Université de Montréal, Montréal, 2004, 125 p.
- Hassan, S., *Releasing The Bounds Empowering People to Think Themselves*, Danbury, Aitan Publishing Company, 2000, 227 p.
- Hassan, S., *Protégez-vous contre les sectes*, France, Éditions du rocher, 1995, 322 p.
- Kent, S. « Brainwashing Programs in the Family/Children of God and Scientology », dans: B. Zablocki & T. Robbins. Toronto (dir.), *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*, University of Toronto Press, 2000, 524 p. ; 349-372.
- Koob, G. & M. LeMoal, « Drug Abuse : Hedonic Homeostatic Dysregulation », *Science*, 278/3 (1997) ; 52-58.
- LeMoult, J., « Deprogramming Members of Religious Sects », *Fordham Law Review*, 46/4 (1978) ; 599-640.
- Loonis, E, Apter M. & H. Sztulman, « Addiction as a Function of Action System Properties », *Addictive Behaviour's*, 25/3 (2000) ; 477-481.
- Maes, J.-C., *Emprise et manipulation : Peut-on guérir des sectes ?*, Paris, De Boeck, 2010, 284 p.
- Maes, J.-C., *Quelques considérations sur la psychologie sectaire*, Bruxelles, SOS Sectes, 1999, 203 p.



- Morin, J.-P., « Le viol psychique, un projet de définition juridique », *Revue internationale de Criminologie et de Police technique*, 31/3 (1987) ; 3-14.
- Nathan, T. & J.-L. Swervaeher, *Sortir d'une secte*, Paris, Seuil, 2003, 272 p.
- Pedinielli, J.-L. « Sectes et addiction », colloque *Manipulations mentales*, CESNUR, 25 avril 1997.
- Roy, J.-Y., *Le syndrome du berger : essais sur les dogmatismes contemporains*, Montréal, Boréal, 1999, 276 p.
- Suissa, A. « Effets sociaux négatifs du concept de maladie appliqué aux toxicomanies », *Nervures*, 10 (1993) ; 65-72.
- Zimbardos, P., « What Massages are Behind Today's Cults? », *American Psychological Association Monitor*, (mai 1997) ; 14-16.

## **XI. Témoignages entourant la problématique sectaire**

---

- Garand, M.-E., *Jean, Verbatim d'entrevue*, Montréal, octobre 2009, 38 p.  
[http://pages.usherbrooke.ca/sodrus/pdf/pdf\\_dossiers/tj\\_trans44.pdf](http://pages.usherbrooke.ca/sodrus/pdf/pdf_dossiers/tj_trans44.pdf) (21/09/ 2009).
- Introvigne, M., « Mensonge, mensonge : le lavage de cerveau, le CESNUR et l'APA », CESNUR, 1998, <http://www.cesnur.org/testi/lavage.htm>.
- Labruyère, J., *L'état inquisiteur. La spiritualité en danger*, France, Des Trois Mont, 1999, 271 p.
- Lavallée, G., *L'alliance de la brebis. Douze ans dans l'enfer d'une secte*, Montréal, J'ai lu, 1999, 361 p.
- Lavoie, J., *Ma lutte contre les Témoins de Jéhovah*, [http://pages.usherbrooke.ca/sodrus/pdf/pdf\\_dossiers/tj\\_trans44.pdf](http://pages.usherbrooke.ca/sodrus/pdf/pdf_dossiers/tj_trans44.pdf).
- May, P., *La novice. Dans l'enfer d'une secte à 17 ans*, Garancière, 1978, 220 p.
- Milot, O., « Un témoignage accable la secte », *Société*, 27 mai 2006.
- Sebagh, I., *L'Adepté. Sept ans dans l'enfer d'une secte*, Paris, Le comptoir, 1996, 221 p.
- Sylvain, R., & F. Thériault, *Frère de sang. Les fils de Moïse*, Montréal, La semaine, 2009, 264 p.
- Trouslard, J., « Une secte se caractérise par sa nocivité », interview par Félix Chiocca, *Témoignage Chrétien*, 26 janvier 1996 ; 11-18.

## **XII. Sources issues d'organisme d'aide aux victimes des sectes**

---

- Cossu, M., *Pour en finir avec Massimo Introvigne*, <http://www.prevensectes.com/massimo.htm>.
- Dupont, X.-M., Les lobbies des sectes, <http://www.prevensectes.com/lobbies.htm>.
- Garde, S., « Les liaisons dangereuses des universités lyonnaises », *Le Journal de l'humanité*, 27 juin 2001, <http://www.info-sectes.org/entree/cesnur.htm>.

Gonnet, R., « Les personnalités pro-secte. Les apologistes des sectes, d'Info-Secte », <http://www.info-sectes.ch/tribune-palisson.htm>.

Gonnet, R., « Les questions souvent posées à propos des apologistes des sectes », <http://www.antisectes.net/apos-faq.htm>.

Gonnet, R., « Critique des positions du Journal le Monde vis-à-vis des sectes », <http://www.antisectes.net/lemonde-tincq.htm>.

Introvigne, M., « Seven Things You Can Do Immediately About the French Law: A Manifesto », CESNUR, 2001, [http://www.cesnur.org/2001/fr\\_may30\\_mi.htm](http://www.cesnur.org/2001/fr_may30_mi.htm).

Introvigne, M., « Démissionnaire, partants ordinaires et apostats : une étude quantitative auprès d'anciens membres de Nouvelle Acropole en France », conférence présentée au colloque de l'American Academy of Religion, 23 novembre 1997, <http://www.cesnur.org/testi/Acropole.htm>.

Palisson, A., « Le pro-sectarisme par l'exemple ou les errements de la loi française sur les sectes : démonstration par l'absurde d'une ~~non juriste non française~~ sociologue canadienne », Anti-Secte.net, 2007, <http://www.antisectes.net/critique-susan-palmer.pdf>.

Sabourin, C., « La recherche universitaire sous influence », *À Babord, revue sociale et politique*, n° 26, octobre 2008. <http://www.ababord.org/spip.php?article767>.

Toussaint, S., *Sectes sur ordonnance. Les roses Croix témoignent*, Le Neubourg, Éditions Rosicruciennes, 2006, <http://www.sectes-infos.net/liberte-monde-33.htm>.

### **XIII. Organismes d'aide et d'information sur les sectes, les nouvelles religions et les nouvelles spiritualités**

---

Centre d'Information et de conseil des nouvelles spiritualités : [www.sectes-infos.net/Index.htm](http://www.sectes-infos.net/Index.htm).

Centre d'Information sur les Nouvelles Religions : [www.cinr.qc.ca](http://www.cinr.qc.ca).

Centre d'éducation, d'information et d'action Contre les Manipulations Mentales association agréée par le Ministère de l'éducation nationale : [www.ccomm.asso.fr](http://www.ccomm.asso.fr).

Centre de ressource et d'observation de l'innovation religieuse : [www.croir.ulaval.ca](http://www.croir.ulaval.ca).

Center For Studies on New Religions : [www.cesnur.org](http://www.cesnur.org).

Centre Le Pèlerin. [www.lepelerin.org](http://www.lepelerin.org).

Centre Wellspring : [www.wellspringcentre.org.au](http://www.wellspringcentre.org.au).

Escape : [www.escapeint.org](http://www.escapeint.org).

Etude des Mouvements de Pensées en vue de la Prévention de l'Individu : [www.gemppi.org](http://www.gemppi.org).

Freedom of Mind Center : [www.freedomofmind.com](http://www.freedomofmind.com).

Info-Secte (européen) : <http://infosect.freeshell.org/infocult/ic-f5b.html>.

Info-Secte : [www.infocult.org](http://www.infocult.org).

L'Association internationale des ministères de guérison : [www.laguerison.org](http://www.laguerison.org).

L'Omnium des libertés individuelles : [www.omnium.chez.com](http://www.omnium.chez.com).

Le centre contre les manipulations mentales : [www.prevensectes.com/ccmm.htm](http://www.prevensectes.com/ccmm.htm).

Sos sectes : [www.sos-sectes.org](http://www.sos-sectes.org).

The American Family Foundation : [www.icsahome.com](http://www.icsahome.com).

The Rick A Ross Institute : [www.rickross.com/brainwashing.html](http://www.rickross.com/brainwashing.html).

Union Nationale des Association de Défense des Familles et de l'individu victimes de sectes : [www.prevensectes.com/padfi.htm](http://www.prevensectes.com/padfi.htm).

#### **XIV. Ouvrage portant sur la dimension du croire et/ ou les croyances**

---

Benveniste, E., *Dictionnaire des institutions Indo-Européenne*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969, 376 p.

Boutry, P., « De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. La Possession de Loudun (1970) », *Le Débat*, 49 (1988) ; 85-96.

Camelot, P.-T., « Credere Deo, credere Deum, Credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle », *Revue de science philosophique et théologique*, 1 (1941-1942) ; 261-274.

Certeau, M. (de), *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, 318 p.

Certeau, M. (de), « Le croyable ou l'institution de croire », *Semiotica*, 54 (1985) ; 253-254.

De Rijk, L. M., *La philosophie au Moyen-âge*, Belgique, J. Brill, 1985, 244 p.

Desanti, J.-T., *Un destin philosophique ou le piège des croyances*, Paris, Librairie générale française, 2008, 395 p.

Duchêne-Guillemain, J., « La contribution d'E. Benveniste aux études avestiques », dans : G. Serbat, J. Taillardat & G. Lazard, *Émile Benveniste aujourd'hui. Actes du Colloque international du CNRS*, Louvain, édition Peeters, 1984 ; 197-206.

Gisel, P. & S. Margel, *Les constellations du croire. Dispositif hérité, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor Fides, 2009, 344 p.

Greimas, A.-J., *Du sens II. Essai sémiotique*, Paris, Seuil, 1983, 245 p.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Londres, Penguin Books, 1985, 688 p.

Lacan, M-F., « Structure anthropologique du croire », *Sémiotique en Bible*, 66 (1992) ; 286-291.

Lafrance, Y., *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI, 509d - 511e. Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin, 1994, 460 p.

Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF/Quadrige, 2002, 1325 p.

Lemieux, R., *L'intelligence et le risque de croire*. Montréal, Fides, 1999. 78 p.

Needham, R., *Belief, Language and Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1972, 269 p.

Panier, L., « Pour une anthropologie du croire. Aspect de la problématique chez Michel de Certeau », dans : C. Geffré (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991, 192 p. ; 165-186.

Pouillon, J., « Remarque sur le verbe croire », dans : M. Izard & P. Smith (dir.), *La fonction symbolique. Essai d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, 346 p.

Royannais, P., « Michel de Certeau : l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », *Recherche de sciences religieuses*, 91/4 (2003) ; 2-36.

Willaime, J.-P., « Le croire, l'acteur et le chercheur. Introduction au dossier croire en modernité », *Archive de science sociale des religions*, 81 (1993) ; 7-16.

## **XV. Études psychanalytiques :**

---

Anzieu, D., *Psychanalyser*, Paris, Dunod, 2000, 328 p.

Balmory, M., *L'homme aux statues. Freud et la faute caché du père*, Paris, Grasset, 1979, 282 p.

Beckerman, S. & P. Valentine, *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville, University of Florida Press, 2002, 291 p.

Bertrand, O., *Lacan : la formation concept de sujet (1932-1949)*, du Paris, Presses, 395 p.

Bianchi, H., *Le Moi et le temps. Psychanalyse du temps et du vieillissement*, Paris, Dunod, 1987, 137 p.

Certeau, M. (de), *Histoire et psychanalyse entre analyse et science-fiction*, Paris Gallimard, 1987, 310 p.

Coudurier, J.-F., « Le sujet de la science: Einstein, Bohr, Cantor », *Questions cruciales pour la psychanalyse*, 10 (2006) ; 221-230.

Cuellar, D., *Le révolutio-m'être*, Paris, Psychophores, 2006, 123 p.

Delangue, J., « La tentation psychologisante », conférence présentée au *Mathinée-Lacanienne*, <http://www.mathinees-lacaniennes.net/es/component/content/article/1-articles/13-la-tentation-l-psychologisante-r-sur-cantor.pdf>.

Dolto, F., « Le cœur expression symbolique de la vie affective », *Études carmélitaines*, 2 (1950) ; 34-38.

Freud, S. & J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 2002, 254 p.

Freud, S., *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1993 [1899], 696 p.

Freud, S., *Correspondance avec le pasteur Pfsister, 1909-1939*, Paris, Gallimard, 1991, 216 p.

Freud, S., *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987, 215 p.

Freud, S., *Une inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Folio, 1987, 315 p.

- Freud, S., *Nouvelle conférence d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, 263 p.
- Freud, S., *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971, 48 p.
- Freud, S., *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, 107p.
- Freud, S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1968, 280 p.
- Freud, S., *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1966, 241p.
- Freud, S., *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1962, 442 p.
- Frioux, D., *L'avenir d'une illusion de Freud*, France, Bréal, 2005, 128 p.
- Giovannageli, D., *Métamorphoses d'Œdipe. Un conflit d'interprétations*, Paris, DeBoeck, 2002.
- Porge, E., *Les noms du père chez Lacan. Ponctuation et problématique*, Toulouse, Erès, 1997, 181 p.
- Kristeva, J., *La haine et le pardon*, Paris, Fayard, 2005, 702 p.
- Kristeva, J., *Pouvoir de l'horreur*, Paris, Seuil, 1980, 247 p.
- L'Heuillet, H., *La psychanalyse est un humanisme*, Paris, Grasset, 2006, 128 p.
- Lacan, J., *Le sinthome. Séminaire XXIII*, Paris, Seuil, 2005, 246 p.
- Lacan, J., *Le triomphe de la religion*, Paris, Seuil, 2005, 101p.
- Lacan, J., *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, 609 p.
- Lacan, J., *L'envers de la psychanalyse. Le séminaire XVII*, Paris, Seuil, 1991, 244 p.
- Lacan, J., *L'éthique de la psychanalyse. Séminaire VII*, Paris, Seuil, 1987, 374 p.
- Lacan, J., « Compte rendu d'enseignement », *Ornicar?*, 29 (1984) ; 14-36.
- Lacan, J., « Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose », *Ornicar?*, 17/18 (1978) ; 290-307.
- Lacan, J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Séminaire II*, Paris, Seuil, 1977, 448 p.
- Lacan, J., *Encore. Séminaire XX*, Paris, Seuil, 1973, 133 p.
- Lacan, J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, 253 p.
- Lacan, J., *De la psychose paranoïaque et ses rapports à la personnalité*, Paris, Seuil, 1970, 250 p.
- Lacan, J., « La logique du fantasme », Texte inédit, séance 5 janvier 1966, [gaogoa.free.fr/Seminaires\\_HTML/13-ODLP/5.doc](http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/13-ODLP/5.doc). (16/01/2010).
- Lacan, J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, 924 p.

- Lacan, J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *La psychanalyse*, 3 (1957) ; 47-81.
- Latour, C.-H., *Incroyance et paternité*, Paris, Epel, 2001, 245 p.
- LeGaufey, G., *Le PASTOUT de Lacan*, Paris, Seuil, 2006, 383 p.
- Porge, E., *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*, Toulouse, Ères, 2000, 364 p.
- Porge, E., *La théorie Bacon-Shakespeare de George Cantor*, Clichy, Grec, 1996, 174 p.
- Sauret, J.-M., *Psychanalyse et politique, huit questions de la psychanalyse au politique*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 2005, 448 p.
- Silvestre, M., *Demain la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1993, 252 p.
- Thibault, D., *La mystique chrétienne : du désir d'unité au désir de l'Autre, une conversion épistémologique*, Thèse de doctorat, Faculté de Théologie et de Sciences religieuses, Université Laval, Québec, 2004, 355 p.
- Vergote, A., *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Bruxelles, Édition Pierre Mardaga, 1993, 328 p.

## **XVI. Méthodologie de recherche en science humaine**

---

- Astier, I., « Les transformations de la relation d'aide dans l'intervention sociale », *Informations sociales*, 159/2 (2009) ; 52-58.
- Benoy, H. & H. Charahoui, *L'entretien clinique*, Paris, Dunod, 1999, 127 p.
- Blanchet, A., *L'entretien dans les sciences sociales*, Paris, Dunod, 1993, 197 p.
- Boutin, G., *L'entretien de recherche qualitatif*, Sainte-Foy, Presse de l'Université du Québec, 2005, 170 p.
- Chemama, R. & B. Vandermesch, « Suggestion », *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse, 2002, 480 p.
- Daunais, J.-P., « L'entretien non-directif », dans : B. Gauthier, *Recherche sociale, de la problématique à la collecte des données*, 1987, Presses de l'Université du Québec, 767 p.
- Duchêne, S., « Pratique de l'entretien dit non-directif », dans : M. Bachir, *Les méthodes au concret. Démarches, formes de l'expérience et terrains d'investigations en science politiques*, Paris, PUF, 2000, 326 pp. 137-152.
- Fernandez, L., « La conduite de l'entretien », dans : *La méthode clinique*, Genève, association étudiante des étudiants en psychologie, [http://www.assoetud.unige.ch/adepsy/doc/la\\_methode\\_clinique.pdf](http://www.assoetud.unige.ch/adepsy/doc/la_methode_clinique.pdf).
- Gilbert, S., « La recherche qualitative d'orientation psychanalytique : l'exemple de l'itinérance des jeunes adultes », *Recherche qualitative*, 3 (2007) ; 274-286.  
[http://www.assoetud.unige.ch/adepsy/doc/la\\_methode\\_clinique.pdf](http://www.assoetud.unige.ch/adepsy/doc/la_methode_clinique.pdf)

- Kandel, L., « Réflexions sur l'usage de l'entretien, notamment non directif et sur les études d'opinion », *Épistémologie sociologique*, 13 (1972) ; 25-46.
- Kaufman, J.-C., *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan Université, 1996, 128 p.
- Legarve, J.-B., « La neutralité dans l'entretien de recherche. Retour personnel sur une évidence. », *Politix*, 35 (1996) ; 207-225.
- Letendre, R., « Contribution de la psychanalyse aux méthodologies qualitatives : quelques mots sur la rigueur en lien avec le dispositif d'hospitalité et la fonction tierce », *Recherche qualitative*, 3 (2007) ; 385-396.
- Maela, P., *L'accompagnement : une posture professionnelle spécifique*, Nantes, Harmattan, 2005, 352 p.
- Normandin, L. & K. Ensink, « La GAC : Grille d'analyse du contre-transfert dans les troubles graves de la personnalité », *Santé mentale au Québec*, 32/1 (2007) ; 57-74.
- Paillé, P. & A. Mucchielli, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Collin, 2003, 211p.
- Rogers, C., *Le développement de la personne*, Paris, Dunod, 1966, 270 p.
- Savoie Zaïc, L., « L'entrevue semi-dirigée », dans : B. Gauthier, *Recherche sociale de la problématique à la collecte des données*, Québec, Presse Université du Québec, 1984, 767 p. ; 24-70.
- Widlöcher, D., *Les nouvelles cartes pour la psychanalyse*, Paris, Odile Jacob, 1996, 174 p.