

Laval théologique et philosophique



WESTLEY, Frances, *The Complex Forms of the Religious Life. A Durkheimian View of New Religious Movements*

Roland Chagnon

Volume 41, numéro 1, février 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400149ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400149ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Chagnon, R. (1985). Compte rendu de [WESTLEY, Frances, *The Complex Forms of the Religious Life. A Durkheimian View of New Religious Movements*]. *Laval théologique et philosophique*, 41(1), 119–121. <https://doi.org/10.7202/400149ar>

au sacré. Grâce à un langage symbolique de sons, de gestes, d'images et de mouvements, les cérémonies religieuses bouities veulent rapprocher l'homme de Dieu et réaliser la conversion intérieure des fidèles.

Dans une rapide conclusion, les auteurs reviennent sur le contexte qui a donné naissance à cette poésie, sur l'importance de la parole dans le mouvement bouiti et ses conséquences didactiques. Ils nous apprennent que le Bouiti a connu dans les dernières années un développement remarquable et que, malgré l'influence nette du christianisme, qui s'explique de par la formation à l'occidentale de ses guides, ce mouvement se veut réellement africain.

Ce livre est intéressant à plus d'un titre. Il est, à travers les analyses et commentaires des chants-prières du Bouiti, une initiation vivante à la culture africaine, une sensibilisation aux préoccupations actuelles des peuples d'Afrique, à leur volonté d'auto-affirmation. On peut y voir aussi comment des Africains tentent de concilier christianisme et tradition africaine, efforts qui pourront peut-être conduire un jour à une forme *sui generis* de théologie africaine, l'une des préoccupations majeures aujourd'hui des théologiens de ce continent. Mais on aurait souhaité plus de précisions sur la catégorie de personnes qui adhèrent au Bouiti et sur l'impact réel que ce mouvement a joué dans l'émancipation politique du Gabon, sur l'influence qu'il exerce sur les efforts pour sortir du sous-développement. Le syncrétisme religieux qui le caractérise inquiète sans doute les dirigeants de la grande Église; quelle est, par conséquent, leur attitude à son égard? Les auteurs ont sans doute jugé inutile d'aborder toutes ces questions qu'un lecteur africain et chrétien ne peut pas ne pas se poser à la lecture de leur ouvrage.

P. MUKENGBANTU

Frances WESTLEY, *The Complex Forms of the Religious Life. A Durkheimian View of New Religious Movements*, Scholars Press, Chico, California, 1983, 199p.

L'ouvrage de Frances Westley fait suite à une recherche sur les nouvelles religions qui s'est faite à l'Université Concordia de 1973 à 1978. Dirigée par les professeurs Frederick Bird du département de sciences religieuses, et Bill Reimer du département de sociologie, cette recherche a permis de

recueillir et d'analyser la littérature de vingt-six groupes, de conduire quatre-vingt-douze interviews parmi le noyau des membres les plus engagés de seize de ces groupes, et de constituer un dossier fait de notes sur le terrain pour dix-sept d'entre eux. La recherche de Westley ne s'intéresse qu'à six de ces groupes, plus spécialement à ceux qu'elle qualifie de « cults of man groups » (les cultes de l'homme) au sein desquels elle range, les groupes suivants: Shakti, Silva Mind Control, Psychosynthesis, Arica, Est et la scientologie. Il est à noter que, comme l'Église de Scientologie a refusé de participer à la recherche de l'équipe de Concordia, l'auteur a dû limiter ses recherches sur ce groupe à sa littérature, et aux études d'autres chercheurs, notamment celles de Roy Wallis (1977)¹ et de G. Malko (1971)².

L'ouvrage de Westley comporte trois parties. La première présente une problématique durkheimienne pour l'étude des nouvelles religions, la seconde établit des relations entre les croyances des « cultes de l'homme » et leur type d'organisation sociale, en les comparant d'une part aux groupes de prière du renouveau charismatique et aux cultes canadiens du début du siècle étudiés par Mann³, enfin, la troisième partie, la plus intéressante à mon avis, se penche sur les rituels des « cultes de l'homme ». On reviendra ici sur chacune de ces trois parties, pour en faire ressortir les forces et les faiblesses.

Intriguée par la thèse durkheimienne suivant laquelle une société de plus en plus différenciée et spécialisée aurait toujours besoin de représentations religieuses pour assurer son intégration symbolique, l'auteur prend à son compte l'idée de Durkheim qui envisageait que la religion de l'avenir serait centrée sur un « culte de l'homme ». Aussi bien F.W. soutient que Durkheim est vague à souhait quant aux croyances et aux rituels précis qui feront l'objet de ce « culte de l'homme ». Elle parvient toutefois à faire ressortir les grands traits de « ce culte »; usage de la science, conviction que le sacré est désormais une réalité intérieure à l'homme, autonomie de la raison, liberté de pensée. L'auteur entreprend donc de lire la réalité actuelle des nouvelles religions comme la

1. Roy WALLIS, *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*, London, Heinemann, 1976, 282p.
2. George MALKO, *Scientology: The New Religion*, New York, Dell, 1970, 204p.
3. William E. MANN, *Sect, Cult and Church in Alberta*, Toronto, University of Toronto Press, 1955, 166p.

réalisation de la prédiction de Durkheim. Cette piste est intéressante, mais elle fourmille aussi d'embûches : l'auteur ne traite pas suffisamment de la thèse durkheimienne (7 pages) pour susciter la conviction du lecteur ; elle s'appuie trop sur Lukes et pas assez sur les travaux de Durkheim lui-même ; elle n'explique pas suffisamment pourquoi ce « culte de l'homme » doit s'irradier en une multitude de groupes plutôt qu'en un vague humanisme religieux unitaire ; enfin, on ne voit pas pourquoi le critère du « sacré intérieur de l'homme » ne s'appliquerait qu'aux six « cultes de l'homme » étudiés par l'auteur : à mon avis, des groupes tels que la méditation transcendante, la mission de la lumière divine, Eckankar... mériteraient tout autant que ceux retenus par l'auteur d'être retenus comme des « cultes de l'homme ».

Dans la seconde partie de son ouvrage, l'auteur s'intéresse aux rapports entre les structures organisationnelles et les croyances des « cultes de l'homme » en les comparant respectivement aux groupes charismatiques et aux cultes albertains du tournant du siècle. Les « cultes de l'homme » se caractériseraient par leur organisation rationnelle (*fee-for-service coursework*), par leur caractère transitoire, par leur souci du développement individuel et par l'engagement partiel qu'ils requièrent de leurs membres alors que les groupes charismatiques font appel à un fort sens communautaire, à des structures permanentes (ou du moins qui se veulent telles), à la nécessité de développer le groupe et à l'engagement total de leurs membres. Les cultes albertains se situeraient à mi-chemin entre ces deux types de groupes à la fois au plan des croyances et à celui des structures organisationnelles. Les croyances épouseraient, selon les configurations organisationnelles des groupes, des contenus différents : confiance en une technologie scientifique, guérison par processus de purification, vision fragmentée de la personne humaine chez les « cultes de l'homme » et foi en Dieu, au pouvoir guérisseur de Dieu passant par la médiation du groupe de prière, et vision d'un moi intégré chez les charismatiques. Les considérations de Westley sont intéressantes au plan des grands modèles généraux qu'elles tentent d'établir, mais le formalisme des modèles est souvent gênant et n'empêche pas facilement l'adhésion. Je ne suis pas sûr, par exemple, que le « *built-in obsolescence* » caractériserait un groupe comme l'Église de Scientologie existant depuis plus de trente ans et dont aucun signe ne laisse présager la fin pour bientôt. De plus, on pourrait se demander dans quelle mesure l'engagement

partiel supputé comme une caractéristique des « cultes de l'homme » ne serait pas plutôt un trait propre à une certaine partie des clientèles de ces groupes que j'appellerais les membres périphériques, les opposant aux membres-noyau qui, eux, exhiberaient des engagements totaux face à leur groupe. Je passe outre à plusieurs critiques détaillées que m'inspirerait cette section pour aborder ce qui, à mon avis, représente la contribution la plus intéressante de l'ouvrage de Westley.

S'inspirant des travaux de Douglas et de Goffman, l'auteur traite en troisième section de la signification des rituels religieux dans les « cultes de l'homme ». Les rituels sont faits pour ménager les transitions des membres d'une société d'un état à l'autre. Ces transitions sont dangereuses et polluantes à la fois pour celui qui accomplit le passage que pour ceux qui le regardent, car, comme le dit Turner, la personne est alors « *between and betwixt* », elle est marginale, n'étant plus ce qu'elle était et pas encore ce qu'elle sera. L'intérêt du travail de Westley est d'établir une affinité entre le « *statuslessness* » des itinérants des sociétés primitives et le « *facelessness* » des citoyens des sociétés contemporaines. La mobilité sociale croissante, le pluralisme idéologique, la multiplicité des rôles, parfois conflictuels, que doivent assumer les hommes contemporains les conduisent à de sérieux problèmes d'identité : « ils n'ont plus de face » ou encore, ils craignent constamment de « perdre la face » empruntée à tel ou tel rôle. Il y a donc un état permanent d'anxiété que les rituels des « cultes de l'homme » tentent de réduire. Les rites de purification visent à dissocier le SOI réel de l'ensemble des sous-personnalités habitant chacun des membres des « cultes de l'homme ». On en arrivera donc à dissocier le « moi machine » du vrai soi. Les rites de manipulation et de transformation auront, quant à eux, pour objectifs de contribuer à l'édification du véritable SOI, centre d'un nouvel ordre, et de veiller à lui faire prendre conscience de son potentiel illimité. Cette théorie de Westley est très intéressante : elle rend bien compte des motivations qui amènent les gens à s'intéresser aux « cultes de l'homme », elle tient compte de l'état fragmenté des sociétés modernes et des dérèglements d'identité que cela entraîne chez les individus ; elle en arrive, enfin, à montrer que l'expérience religieuse proposée par les cultes de l'homme convient parfaitement aux personnes aux prises avec les problèmes créés par les conditions imposées aux individus dans la société

actuelle. L'auteur montre bien que ces groupes sont attestataires puisqu'ils encouragent leurs membres à s'accorder avec les attentes de la société à leur égard, en leur faisant par ailleurs miroiter la promesse que leur trésor se situe ailleurs : dans le soi profond.

Ce livre représente une contribution importante à l'étude des nouvelles religions au Québec et dans le monde. Il aurait été intéressant qu'une section spéciale du volume traitât du profil des membres (âge, sexe, scolarité, revenu, profession...), d'autant plus que le questionnaire utilisé pour les interviews — et qui figure en annexe de l'ouvrage — montre que certaines questions avaient pour but d'apporter des informations à cet égard.

Roland CHAGNON
Université du Québec à Montréal

E. KANT, *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus, P.U.F., Paris, 10^e édition, coll. Quadrige, 1984.

N'essayons pas de recenser la *Critique de la raison pure*, dont chacune des phrases pourrait alimenter une thèse de doctorat. Heidegger a déjà dit que, comparée à une seule page de la C.R.P., son œuvre maîtresse, *Sein und Zeit*, n'était qu'un article de journal (cf. Mörchen, H., *Adorno und Heidegger*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, p. 22). Contentons-nous d'attirer l'attention sur la parution en format de poche de la traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud dans la collection Quadrige. Cette traduction, qui date de 1944, est la plus utilisée et la plus citée dans les recherches françaises sur Kant. Depuis quelques années, deux nouvelles éditions ont empiété sur le monopole de cette traduction classique. Nous croyons néanmoins que l'édition des P.U.F. demeure la plus recommandable dans les cours de philosophie. La traduction de la bibliothèque de la Pléiade est sans doute supérieure à celle de Tremesaygues et Pacaud, mais son coût la met hors de portée des étudiants. En outre, le papier bible de la Pléiade se prête mal à l'étude de la première *Critique* : quand la diction impitoyable de la *Critique* en demande trop à la patience du lecteur, il n'est pas mauvais que le papier (au moins lui) se montre résistant. La reprise de la traduction Barni chez Garnier-Flammarion, de

son côté, ne surclasse pas celle des P.U.F. Elle comporte quelques contre-sens (dont « analytique » à la place de « synthétique » en p. 64) et sa typographie est peut-être un peu trop dense. Enfin, elle ne parvient pas à intégrer les textes de la première et de la deuxième édition de façon aussi heureuse que les P.U.F.

Il est dommage qu'on n'ait pas profité de cette nouvelle édition pour corriger quelques-unes des erreurs les plus notoires de la traduction de Tremesaygues et Pacaud. En raison de son importance, signalons simplement, après E. Martineau (dans sa traduction exemplaire de Heidegger, M., *Interprétation phénoménologique de la C.R.P. de Kant*, Gallimard, Paris, 1982, p. 69), la traduction malheureuse du passage qui présente la révolution copernicienne dans la préface à la seconde édition (C.R.P., p. 19) : il ne faut pas lire « en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles », mais bien « en faisant tourner le spectateur sur lui-même et en laissant les astres tranquilles ». Il y va d'une révolution du mode de penser.

Jean GRONDIN

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter† und K. Gründer, Band 6: Mo — O, Verlag Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1984, IX, 1396 colonnes.

On ne dira jamais trop de bien de ce dictionnaire historique de la philosophie, dont le sixième tome, couvrant les lettres Mo à O, vient tout juste de paraître. Cette encyclopédie, une entreprise collective composée de collaborateurs permanents qui font souvent appel à de grands spécialistes pour la rédaction des entrées, est depuis la publication du premier tome en 1971 l'organon philosophique le plus utile en langue allemande. On ne peut plus concevoir que des monographies soient rédigées en philosophie sans référence aux articles pertinents du dictionnaire de Ritter.

Il convient de rappeler que le dictionnaire historique s'intéresse d'abord à l'usage des termes philosophiques dans l'histoire des idées et non à la chose qu'ils décrivent. Puisque le terme d'ontologie (ici aux pp. 1189-1204), par exemple, n'apparaît que dans les temps modernes, l'article « ontologie » n'étudiera que les emplois de ce terme chez les modernes, même si les Grecs ont abondamment traité du thème de l'être. C'est à l'article sur l'être (Sein) qu'il reviendra de retracer