

Université **Paris Ouest Nanterre La Défense**

École doctorale **Économie, Organisations, Société**

Laboratoire **Sophiapol**

De la conversion à la guérison

Puritanisme, psychothérapies,

développement personnel

Thèse

Pour obtenir le grade de

Docteur en sciences humaines et sociales, mention sociologie

Soutenue le 29 mai 2013 par

Pierre Prades

Sous la direction d'**Alain Caillé**, professeur des universités,
Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Jury

M. Hubert BOST, directeur de recherche, École Pratique des Hautes Études

M. Alain CAILLÉ, professeur émérite, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Mme Jacqueline CARROY, directeur d'études, École des Hautes Études en Sciences sociales

M. Stéphane HABER, professeur des universités, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Mme Roberte HAMAYON, directeur d'études, École Pratique des Hautes Études

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

École doctorale Économie, Organisations, Société

Laboratoire Sophiapol

De la conversion à la guérison

Puritanisme, psychothérapies,
développement personnel

Pierre Prades

29 mai 2013

À Brigitte, généreuse et patiente mécène, dont l'indulgente bienveillance m'a soutenu durant de si longues années, et sans laquelle je n'aurais pu ni entreprendre ni réaliser ce projet,

À Jeanne, lectrice attentive et critique éclairée,

À Louis, pour l'émulation,

À mon père, avec le regret d'avoir tant tardé, et à ma mère, qui a attendu avec confiance.

When at the first I took my pen in hand
Thus for to write, I did not understand
That I at all should make a little book
In such a mode...

John Bunyan¹

¹ BUNYAN John. « The Author's Apology For His Book ». *The Pilgrim's Progress*. New York : Vintage Books, 2004, p. 5. « Lorsque que je pris la plume pour écrire, je ne savais pas du tout que je ferais un petit livre dans ce genre... »

Remerciements

Merci à Alain Caillé, qui a accepté l'improbable projet d'un inconnu et qui a suivi sa laborieuse réalisation, en la relançant avec justesse et sympathie.

Merci à Jean-Marc pour son amical soutien, son écoute attentive sur le chemin de Compostelle et sa relecture minutieuse. Merci à Julien et Philippe pour leurs encouragements fraternels, à Shinyang, David, Sylvain et aux « jeunes maussiens » pour leur franche camaraderie, à Véronique pour ses sobres critiques.

Merci à Bénédicte, à Ewa, à Françoise, à Didier, à Pierre et à de nombreux autres, dont les grains de *sénevé* ont lentement germé.

Merci à Marc Pernot et James Woody qui ont accompagné cette recherche sans le savoir chaque semaine, par leurs paroles en contrepoint.

Sommaire

(Table des matières détaillée en fin de volume)

Introduction	1
Première partie	
Psychologisation de la société et culture de l'émotion	
Chapitre I	
La psychologisation de la société et ses idéaux-types (Fromm, Horney, Riesman, Mills, Whyte)	19
Chapitre II	
L'avènement de <i>l'homme psychologique</i> et le « triomphe du thérapeutique » (Philip Rieff)	35
Chapitre III	
La société intimiste ou l'irruption de la personnalité dans le domaine public (Richard Sennett)	51
Chapitre IV	
Le narcissisme comme position de survie dans la culture thérapeutique (Christopher Lasch)	61
Chapitre V	
Réseaux et sentiments (Boltanski, Chiapello, Illouz)	79
Chapitre VI	
La personnalité contemporaine et la mutation de l'altérité (Marcel Gauchet)	97
Chapitre VII	
La culture thérapeutique : un héritage puritain ?	109

Deuxième partie
L'héritage puritain
Psychologie de la conversion et revivalisme

Chapitre VIII	
La psychologie de la conversion dans le <i>Covenant of grace</i>	125
Chapitre IX	
Volontarisme optimiste et syllogisme pratique dans le <i>Covenant of grace</i>	151
Chapitre X	
Volontarisme optimiste et Réveil religieux : le perfectionnement de soi et la conversion du cœur	169
Chapitre XI	
Le calvinisme sentimental de Jonathan Edwards	191
Chapitre XII	
Toucher le cœur pour incliner la volonté : Jonathan Edwards et l'émergence du revivalisme	211
Chapitre XIII	
Le perfectionnisme par la religion du cœur : John Wesley et le méthodisme	229
Chapitre XIV	
Le deuxième Réveil : le primat de l'émotion dans l'expérience personnelle	251

Troisième partie

De la conversion à la guérison

Chapitre XV	
Cure mentale et guérison par la foi : <i>Mind-cure, Christian Science, New Thought</i>	273
Chapitre XVI	
Culture de soi et technologies du <i>moi</i>	299
Chapitre XVII	
Magnétisme, hypnotisme et psychothérapie	315
Chapitre XVIII	
La légitimation des psychothérapies et l'influence de William James	337
Chapitre XIX	
Permanence de la foi dans les diverses modalités de guérison : la perspective de longue durée d'Henri Ellenberger	357
Conclusion	
L'Evangélisme thérapeutique. Foi et émotion dans l'efficacité symbolique des psychothérapies	371
Post scriptum	
Et si Weber avait raison, malgré tout ?	403
Annexe I Le modèle « psychohistorique » de Philip Rieff	417
Annexe II Le <i>Covenant</i> et la logique ramiste	423
Annexe III L'efficacité symbolique de la conversion-guérison : le jeu comme métaphore en acte	427
Bibliographie	435
Table des matières	459

Introduction

Le vendredi 16 mars 2007, le quotidien *Libération* consacrait son portrait de dernière page à Brigitte Brault, une journaliste de la télévision française qui venait de publier un récit autobiographique, *Pour l'amour d'un guerrier*², « l'histoire d'une fille qui part à Kaboul en RTT avec l'aval d'un coach, et tombe amoureuse d'un chef de guerre pachtoun »³. Selon le quotidien, Brigitte Brault a eu recours au *coaching* alors qu'elle s'« étioilait » dans son travail pour France 3 Nancy, afin de « réviser ses orientations ». Selon son *coach* Clément Boyé, cité par *Libération* : « Au début, c'était confus. [...] Puis il est apparu que sa mission dans la vie consistait à donner la parole à ceux qui ne l'ont jamais ». Elle entreprit donc de retourner sur le terrain de ses reportages pour former les femmes afghanes à l'usage de la caméra.

L'accomplissement de soi : une liberté, une nécessité, un devoir

Rien ne nous semble plus normal aujourd'hui que de vouloir et pouvoir choisir sa vie, lui « donner un sens », trouver sa voie et progresser pour s'« accomplir » dans une société d'individus autonomes et responsables de leur destin. Des représentations comme la « pyramide de Maslow » ont largement popularisé une sorte d'évangile du développement personnel, plaçant au sommet de la hiérarchie des besoins humains celui d'« accomplissement de soi » (*self-actualization*)⁴. Cet accomplissement, défini simplement comme « la pleine réalisation de son potentiel », est l'objet de multiples prestations sur le marché, les unes se portant sur la réussite *professionnelle*⁵, les autres sur

² BRAULT Brigitte, SAINT-PERN Dominique de. *Pour l'amour d'un guerrier*. Paris : Grasset, 2007, 332 p.

³ LELIÈVRE Marie-Dominique. « Mon chouchou pachtoun ». *Libération*, vendredi 16 mars 2007, p. 36.

⁴ MASLOW Abraham H. « A Theory of Human Motivation ». *Psychological Review*, n°50, 1943, p. 382.

Disponible sur : <http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

« *The need for self-actualization*. -- Even if all these needs are satisfied, we may still often (if not always) expect that a new discontent and restlessness will soon develop, unless the individual is doing what he is fitted for. A musician must make music, an artist must paint, a poet must write, if he is to be ultimately happy. What a man *can* be, he *must* be. This need we may call self-actualization. [...] It refers to the desire for self-fulfillment, namely, to the tendency for him to become actualized in what he is potentially. This tendency might be phrased as the desire to become more and more what one is, to become everything that one is capable of becoming».

⁵ Selon la *Société Française de Coaching* : « Le coaching professionnel est l'accompagnement de personnes ou d'équipes pour le développement de leurs potentiels et de leurs savoir-faire dans le cadre d'objectifs professionnels ». Disponible sur : www.sfcoach.org. Consulté le 5 octobre 2012.

le développement *personnel*. Ces dernières proposent à la personne de réaliser ses potentiels dans tous les domaines de la vie, et pour cela d'« apprendre à repérer et à suivre son propre idéal »⁶.

Ce choix d'une démarche personnelle pour définir et réaliser son « projet de vie » apparaît aujourd'hui comme un attribut fondamental de l'individu, jusqu'à être érigé en *devoir*. Ce n'est pas seulement une *liberté* parmi d'autres pour l'individu des sociétés démocratiques, c'est une *nécessité* pratique dans un monde de concurrence interindividuelle généralisée, mais c'est aussi un *impératif éthique*. L'« accomplissement de soi » selon Maslow est à la fois un besoin et un devoir : « ce qu'on *peut* être, on *doit* l'être » (What a man *can* be, he *must* be). Ce qui signifie « devenir ce que l'on est potentiellement », « devenir tout ce que l'on est capable de devenir »⁷. Sociologues et philosophes ont souligné les paradoxes de cette injonction d'accomplissement, qui exige de *se transformer pour devenir soi-même* et qui s'exprime en termes de *performances* dans la plupart des domaines de notre vie, jusqu'aux plus intimes. De nombreux ouvrages en témoignent, depuis *La société malade de la gestion*⁸ ou *Le culte de la performance*⁹ jusqu'à *La fatigue d'être soi*¹⁰, en passant par « *Be yourself!* », l'injonction d'être soi-même¹¹, *L'euphorie perpétuelle et le devoir de bonheur*¹², mais aussi *La tyrannie du plaisir*¹³, pour ne citer que quelques titres parus en France. Ces thèmes marquent bien l'émergence d'un fait social qui apparaît comme l'expression même de la *Nouvelle raison du monde*, celle de la *société néolibérale*¹⁴.

Du moins rendent-ils compte de la rationalité « instrumentale » du phénomène, la *Zweckrationalität* selon Max Weber : faire de soi-même son projet, valoriser son *capital*

Selon l'*International Coaching Federation France* : « Le coaching professionnel se définit comme une relation suivie dans une période définie qui permet au client d'obtenir des résultats concrets et mesurables dans sa vie professionnelle et personnelle. [...] Le coaching peut être utilisé parallèlement à un travail de psychothérapie mais il ne saurait s'y substituer ». Disponible sur : www.coachfederation.fr/. Consulté le 5 octobre 2012.

⁶ Selon Clément Boyé, le coach cité précédemment. Disponible sur : <http://clementboye.wordpress.com/2007/11/24/article-pnl-coaching/>

⁷ Voir note page précédente.

⁸ GAULEJAC Vincent de. *La société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*. Paris : Le Seuil, 2009, 275 p.

⁹ EHRENBURG Alain. *Le culte de la performance*. Paris : Calmann-Lévy, 1991, 323 p.

¹⁰ EHRENBURG Alain. *La fatigue d'être soi* (1998). Paris : Odile Jacob, 2000, 414 p.

¹¹ FLAHAULT François. « *Be yourself!* » *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*. Paris : Mille et une nuits, 2006, 266 p.

¹² BRUCKNER Pascal. *L'Euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*. Paris : Grasset, 2000, 280 p.

¹³ GUILLEBAUD Jean-Claude. *La tyrannie du plaisir*. Paris : Le Seuil, 2000, 486 p.

¹⁴ DARDOT Pierre, LAVAL Christian. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris : La Découverte, 2010, 498 p.

*humain*¹⁵, maximiser ses chances de réaliser son *potentiel*¹⁶, cela devient une question de survie dans une société qui met les individus en concurrence permanente et généralisée, où l'*extension du domaine de la lutte*¹⁷ atteint la vie la plus intime. Mais par cela même l'individu contemporain, ce *Narcisse* apparemment triomphant, pourrait bien être en fait un individu dépendant, luttant désespérément pour sa survie non seulement économique mais *psychique*. La prétention de l'individu à la toute-puissance sur lui-même, grâce aux « technologies du *moi* », ne fait que masquer sa dépendance vis-à-vis des institutions et des spécialistes, et le développement personnel, équivalent psychique de la mobilité professionnelle, n'est au fond qu'un autre nom de la *psychothérapie*. C'est le diagnostic de Christopher Lasch et d'autres auteurs, qui ont mis en évidence la « psychologisation » croissante des relations sociales dans la culture du XXe siècle, jusqu'à faire de celle-ci une culture « thérapeutique ».

Mais comment rendre compte de la dimension *éthique* de ce phénomène ? Elle est souvent évoquée avec ironie par les auteurs des ouvrages mentionnés plus haut, ainsi que par d'autres que nous présenterons plus loin, qui voient dans l'*ethos* de notre époque les paradoxes d'un « narcissisme ascétique » ou d'un « hédonisme puritain ». Comment cette injonction de « s'accomplir » a-t-elle acquis la force d'un impératif moral ? D'où vient qu'il ne s'agit pas seulement d'un choix utilitariste mais d'un choix rationnel en valeur, *Wertrational* ? C'est la première question à laquelle nous tenterons de répondre dans cette thèse.

Pour cela, nous prendrons le parti de considérer *psychothérapie* et *développement personnel* dans une même perspective, en situant les expériences de transformation de soi vécues dans l'une et l'autre pratique sur un *continuum*, comme les variétés d'un phénomène de même nature que nous qualifierons d'« expérience thérapeutique ».

Voici pourquoi.

¹⁵ CARRÉ Emmanuel (dir.). *Développer son capital humain pour séduire et convaincre un recruteur*. Paris : AFNOR, 2010, 306 p.

¹⁶ PERREAULT-PIERRE Edith. *Comprendre et pratiquer les Techniques d'Optimisation de Potentiel. Une méthode personnalisée pour mobiliser ses ressources et rester au TOP*. Paris : InterEditions, 2012, 304 p.

¹⁷ HOUELLEBECQ Michel. *Extension du domaine de la lutte*. Paris : Maurice Nadeau, 1994, 180 p.

Psychothérapie et développement personnel

Lorsque la psychothérapie est apparue comme pratique sociale, à l'orée du XXe siècle, l'un de ses promoteurs les plus éminents à l'époque, Pierre Janet, en proposait une définition très extensive, assez conforme au sens littéral du mot formé sur le grec : une cure *par* l'âme ou l'esprit. « On fait de la psychothérapie toutes les fois qu'on applique des lois de la psychologie ». Pour lui, tout traitement, même physique, dont le choix a été déterminé par des considérations psychologiques, appartient pour une grande part à la psychothérapie¹⁸. Selon une telle définition, la plupart des « médecines alternatives » d'aujourd'hui pourraient être incluses dans le champ des psychothérapies.

Cependant l'usage n'a pas retenu cette proposition de Janet, et nous aborderons les psychothérapies dans le sens plus limitatif admis couramment aujourd'hui, celui de thérapies basées sur une relation avec un-e psychothérapeute plutôt que sur l'usage d'une « médication », pour traiter des troubles considérés comme d'origine « psychique », même si leurs manifestations sont « somatiques »¹⁹. On peut observer que des courants actuels, revendiquant leur modernité et leur scientificité, ne se considèrent plus comme *psychothérapeutiques*. C'est le cas notamment des « thérapies cognitives comportementales » (TCC). Nous montrerons en conclusion pourquoi ces courants peuvent néanmoins être inclus dans le champ des psychothérapies dont nous retracerons l'émergence au tournant du XXe siècle, notamment à partir de différentes traditions de « cure mentale » ou « guérison mentale »²⁰.

Il nous faut justifier un autre parti pris, celui d'inclure la psychanalyse parmi d'autres courants dans ce *continuum* entre psychothérapies et développement personnel. Il est vrai que les inspirateurs du développement personnel ont plutôt été les disciples rebelles de

¹⁸ JANET Pierre. *La médecine psychologique*. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 157. « J'arriverai ainsi à proposer la définition suivante : la psychothérapie est un ensemble de procédés thérapeutiques de toutes espèces aussi bien physiques que moraux, applicables à des maladies aussi bien physiques que morales, procédés déterminés par la considération de faits psychologiques observés antérieurement et surtout par la considération des lois qui règlent le développement de ces faits psychologiques et leur association soit entre eux, soit avec des faits physiologiques. En un mot, la psychothérapie est une application de la science psychologique au traitement des maladies ».

¹⁹ La loi française, qui régit l'utilisation du titre de « psychothérapeute » [LOI n°2009-879 du 21 juillet 2009 - Article 91] ne définit pas la psychothérapie elle-même. Cette abstention, qui semble prendre acte de l'impossibilité d'en formuler une définition acceptable par les différents courants concernés, nous autorise à renvoyer, au titre du *sens commun*, aux définitions des dictionnaires, telle celle du *Petit Larousse* (1988) : « toute utilisation de moyens psychologiques pour traiter une maladie mentale, une inadaptation ou un trouble psychosomatique », ou celle du *Vocabulaire de la psychanalyse* de J.Laplanche et J-B.Pontalis (PUF 1973) : « Au sens large, toute méthode de traitement des désordres psychiques ou corporels utilisant des moyens psychologiques et, d'une manière plus précise, la relation du thérapeute et du malade... »

²⁰ Voir « La foi thérapeutique. Émotion, cognition et volition » dans notre conclusion.

Freud, notamment Jung, Adler, Rank et Reich, dont l'influence se retrouve dans la plupart des courants qui se sont développés aux États-Unis après la Seconde Guerre mondiale. Le pessimisme philosophique de Freud, surtout celui de sa « deuxième topique », ne s'accorde pas avec l'optimisme thérapeutique qui anime ces courants. Cependant, il n'a pas empêché les psychothérapeutes américains d'accueillir avec enthousiasme la doctrine de Freud lorsqu'il la présenta au cours des fameuses conférences à *Clarke University* en 1909. Celles-ci semblent avoir été l'occasion, comme nous le verrons dans notre troisième partie, d'un « malentendu fécond ».

De plus, et cela nous semble l'essentiel dans une perspective sociologique, ce n'est pas tant la doctrine de Freud qui doit être prise en considération ici, que la psychanalyse comme *fait social*, telle qu'elle s'est développée et a été pratiquée pendant plus d'un demi-siècle de part et d'autre de l'Atlantique. Dès les années 1930, l'*Ego Psychology* en a été le courant dominant, et le but qu'elle assigne à la cure, la construction d'un *moi* fort en s'appuyant sur ses fonctions adaptatives pour développer des sphères d'activité « libres de conflits », s'inscrit dans l'optimisme thérapeutique dominant²¹. Il en est de même, nous semble-t-il des autres courants les plus influents dans le mouvement psychanalytique international, tel celui de la « relation d'objet » avec sa perspective développementale.

Certes, le courant lacanien a pris, au nom d'un « retour à Freud », le contrepied de l'« orthopédie adaptative » de l'*Ego Psychology*, mais la portée de cette contestation peut être considérée comme « régionale », du moins dans notre perspective²². Elle ne nous semble pas devoir interdire ce parti pris, qui n'est pas doctrinal mais sociologique, d'inscrire la psychanalyse comme pratique sociale dans un mouvement d'ensemble dont l'optimisme thérapeutique est le trait commun.

Quant au « développement personnel », selon le psychiatre Christophe André, l'un des promoteurs des TCC en France, il a démocratisé une démarche autrefois réservée aux élites, en intégrant des références diverses, occidentales et orientales, mais aussi en utilisant des méthodes psychologiques dans un sens « positif » de développement et non plus seulement de thérapie. Christophe André attribue ce progrès à Abraham Maslow, entre autres, pour qui « l'erreur de la psychologie de son époque était de s'intéresser uniquement au versant pathologique du psychisme, et d'avoir ainsi négligé la dynamique de l'épanouissement et du développement personnel ». « Plongeant dans les sagesses

²¹ HARTMANN Heinz. *La psychologie du moi et le problème de l'adaptation* (1939). Paris : Presses Universitaires de France, 1968, p. 5-7.

²² Voir notamment : LACAN Jacques. *Le Séminaire. Livre 1. Les écrits techniques de Freud*. Paris : Le Seuil, 1975, p. 208.

antiques, le développement personnel a connu une renaissance dans la Californie des années 1960. C'est là qu'ont été mises au point des méthodes psychothérapeutiques qui allaient être le tremplin de nouvelles pratiques de transformation de soi »²³.

Selon un autre auteur dans le même dossier, Jean-François Dortier : « Les techniques de développement personnel visent à la transformation de soi : soit pour se défaire de certains états pathologiques (phobie, anxiété, déprime, timidité), soit pour améliorer ses performances (mieux communiquer, gérer son temps, s'affirmer) »²⁴.

Une première raison de considérer dans une même perspective psychothérapie et développement personnel, c'est donc que nombre de promoteurs de l'une ou l'autre pratique ne séparent pas les deux. Les ouvrages publiés pour le grand public illustrent cette continuité²⁵. Les mêmes techniques sont utilisées tantôt pour résoudre un « dysfonctionnement », tantôt pour améliorer les « performances » dans la « gestion de soi », même si certaines se rencontrent plutôt dans l'une ou l'autre pratique. Ainsi l'« Analyse transactionnelle » (AT) et la « Programmation Neurolinguistique » (PNL) sont plutôt présentes dans les programmes de développement personnel ou de *coaching* professionnel qu'en psychothérapie.

Une autre raison de ce choix est que le développement personnel peut être qualifié de *thérapeutique*, puisque son but tend à s'identifier avec la *santé*. Maslow, dans son article déjà cité, présente l'ascension dans la hiérarchie des besoins comme un progrès vers la santé : « une personne saine [*healthy man*] est principalement motivée par ses besoins de développer et d'actualiser le plus complètement ses potentialités et ses capacités »²⁶. Mais à la différence de la santé comme « silence des organes »²⁷, telle que la définissait la médecine au début du XXe siècle, la santé devient une *performance* à réaliser en actualisant les potentiels de l'individu. Cet impératif *produit de la pathologie*, car c'est à partir de cet idéal de santé et de réalisation de soi que sont définis *a contrario* les dysfonctionnements, les comportements malsains. C'est le point de vue d'Eva Illouz, que nous présenterons dans notre première partie, et le paradoxe en avait déjà été formulé par

²³ ANDRÉ Christophe. « Une brève histoire du développement personnel ». *Apprendre à vivre. Grands Dossiers des sciences humaines* N° 23 - Juin - juillet - août 2011.

²⁴ DORTIER Jean-François. « Le développement personnel de A à Z ». *Ibidem*.

²⁵ Voir notamment : VAN RILLAER Jacques. *La gestion de soi*. Wavre : Mardaga, 1992, 370 p. ANDRÉ Christophe, LÉGERON Patrick. *La peur des autres. Trac, timidité et phobie sociale*. Paris : Odile Jacob, 1995, 328 p. ANDRÉ Christophe, LELORD François. *L'estime de soi. S'aimer pour mieux vivre avec les autres*. Paris : Odile Jacob, 1998, 313 p.

²⁶ MASLOW Abraham H. *Op. cit.*, p. 394.

²⁷ « La santé, c'est la vie dans le silence des organes », formule du chirurgien René Leriche, cité par Canguilhem. CANGUILHEM Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005, p. 52.

Michel Foucault : malgré les apparences, le « souci de soi », à partir d'un rapprochement entre médecine et morale, encourage « la vision d'un *moi* malade ayant besoin d'être corrigé et transformé »²⁸.

De l'éthique de la vocation à l'éthique thérapeutique

La formulation d'un choix de vie en termes de *mission*, comme celui de Brigitte Brault évoqué plus haut, se rencontre fréquemment sur les rayons des librairies et sur les sites en ligne de développement personnel. Il s'agit de trouver sa « mission dans la vie », ses « buts de vie ». On peut consulter par exemple sur le site du magazine *Psychologies* un dossier *Trouver sa voie, les 5 étapes de la réalisation de soi*, comportant des témoignages qui présentent cette découverte d'une nouvelle direction à prendre, en y associant une expérience émotionnelle intense. Voici des extraits du récit de Thierry Janssen, 46 ans, chirurgien devenu psychothérapeute et auteur de plusieurs ouvrages :

Je suis rentré chez moi avec un sentiment de joie intense. [...] "Aujourd'hui, je suis né une seconde fois". Je sentais quelque chose de terriblement vivant en moi. Je respirais. [...] j'y allais entièrement parce que je suivais ce que je sentais. [...] Il fallait que je prenne le temps de laisser émerger le sens de tout ça. [...] Je redevenais sensible, vivant. [...] Il n'y a pas de leçon générale à tirer de ma propre expérience de réalisation de soi. Simplement, je crois que quand on surfe sur sa propre vague, celle qui correspond à ce que l'on désire profondément, la vie conspire avec vous pour que cela se mette en place. [...] Alors tout vient avec vous pour que votre désir de vie devienne réalité²⁹.

Dans ce type de témoignage, dont on peut trouver bien d'autres exemples, se conjuguent deux dimensions de l'expérience : d'une part l'accomplissement d'un idéal dans les termes d'une voie, d'une mission, d'une *vocation* à trouver, d'autre part l'intense *gratification affective-émotionnelle* qui l'accompagne. Cette conjugaison s'exprime, nous semble-t-il, dans l'expérience de « deuxième naissance » relatée par Thierry Janssen, qui ne peut manquer d'évoquer celle qui est traditionnellement au cœur de l'expérience de conversion religieuse. Observons aussi que cette expérience de *transformation de soi* est souvent au cœur des témoignages présentés par les différents mouvements thérapeutiques à l'appui de leur méthode, qu'il s'agisse de la résolution d'un trouble ou de l'amélioration d'une performance.

²⁸ FOUCAULT Michel. *Le souci de soi*. Paris : Gallimard, 1994, p 73.

²⁹ Disponible sur : www.psychologies.com/Moi/Se-connaître/Personnalité/Articles-et-Dossiers/Trouver-sa-voie-les-5-etapes-de-la-realisation-de-soi

Pour répondre à la question que nous avons posée plus haut sur la dimension *éthique* de l'accomplissement de soi, notre thèse sera que cet idéal transpose dans notre monde sécularisé des idéaux religieux qui ont été formulés au cours des siècles précédents, pour l'essentiel dans le monde protestant, et plus précisément dans la société d'origine puritaine d'Amérique du Nord. Comme le suggèrent les exemples cités précédemment, une éthique d'*accomplissement* de soi est au fond une éthique de *transformation* de soi, et nous nous attacherons à montrer qu'elle perpétue aujourd'hui ce que Max Weber nommait *éthique de la vocation*³⁰ dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Pour Weber, il s'agissait de se demander s'il existe des corrélations, des « affinités électives », entre certaines formes de foi religieuse et une éthique professionnelle³¹. Il nous semble que l'on peut faire de même pour l'*éthique thérapeutique*, et nous tenterons de montrer, en nous inspirant notamment de l'œuvre de Christopher Lasch, que le vieil idéal de *sanctification* ou de *perfection* des puritains, à travers ses dégradations successives, de la *culture de soi au développement personnel*, « erre dans notre vie comme un fantôme des croyances religieuses d'autrefois », ainsi que l'écrivait Max Weber à propos de l'importance d'accomplir sa vocation professionnelle, héritée de la doctrine religieuse de la *vocation* (*Beruf* ou *calling*), elle-même oubliée³². S'il y a eu « dégradation », pour des auteurs comme Christopher Lasch et Philip Rieff, c'est que le processus que l'on qualifie de « sécularisation » ou de « désenchantement », doit être interprété comme une *dé-conversion*, la perte de la foi dans des systèmes symboliques qui donnaient une transcendance à nos buts de vie. L'avènement d'une culture thérapeutique serait alors comme une tentative désespérée de *re-conversion*, de *réenchantement*, l'idéologie du développement personnel devenant « la foi des sans foi », selon une formule de Lasch, et les psychothérapies se constituant comme « religions séculières de l'individu », selon celle d'Alain Caillé, formules et auteurs que nous retrouverons.

³⁰ *Vocation* est le sens premier des mots *Beruf* et *calling* qu'emploie Weber, et que les traductions françaises rendent par *métier* ou *profession-vocation*.

³¹ WEBER Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Flammarion, 2001, p. 152.

³² *Ibidem*, p. 301.

L'émotion comme ressort psychologique de l'expérience thérapeutique

Dans le témoignage que nous avons commenté plus haut, l'expérience relatée d'une transformation ou d'une re-naissance était, écrivions-nous, *accompagnée* d'une intense gratification affective-émotionnelle. Celle-ci est-elle un effet de celle-là, ou bien peut-elle être considérée comme son *ressort psychologique* ? C'est la deuxième question à laquelle nous tenterons de répondre dans cette thèse.

Quiconque a pratiqué les sessions de thérapie de groupe ou de formation aux relations humaines, dans lesquelles le sujet est invité à « travailler sur lui-même », a pu constater combien la participation à des *mises en situation*, à des *jeux de rôles*, à des séquences pédagogiques faisant appel à la *dynamique de groupe*, peut générer le sentiment gratifiant d'avoir « vécu quelque chose », d'avoir « changé », même si cette expérience de changement est sans lendemain. On peut faire la même constatation dans les situations de *coaching* ou de psychothérapie, dynamique de groupe en moins. En première approche, cet effet pourrait être interprété comme le simple « plaisir de jouer », puisque la plupart des situations pédagogiques de ce type ont un caractère actif et ludique. Mais la force de l'« esprit du jeu » réside, comme l'ont montré de grands auteurs, dans la mobilisation des affects par la situation, qui permet au sujet de vivre une expérience émotionnelle riche de sens³³.

Nous nous attacherons à clarifier le rôle des *affects*, sentiments et émotions, dans l'expérience vécue en développement personnel ou en psychothérapie, et à montrer qu'il existe un lien fort entre cette dimension *affective-émotionnelle* et la dimension *éthique* du phénomène. Nous tenterons d'établir dans notre troisième partie que la mobilisation des affects joue un rôle moteur dans l'expérience thérapeutique, comme elle le faisait dans l'expérience religieuse d'hier, pour traduire des perceptions *cognitives* en actes *volontaires*.

Affirmer que les choix moraux sont empreints d'émotion est une idée ancienne³⁴ mais dont les implications se sont profondément transformées. La conception classique était marquée par le *dualisme* cartésien, selon lequel l'esprit *immatériel* était d'une autre nature

³³ HUIZINGA Johan. *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu* (1938). Paris : Gallimard, 1988.

³⁴ Voir : MALEBRANCHE Nicolas. « Traité de morale » (1684). Première partie, chapitre IV, sections XVI et XVII. *Œuvres II*. Paris : Gallimard, 1992. HUME David. « Des motifs qui influencent la volonté ». *Traité de la nature humaine. Livre II. Dissertation sur les passions* (1739). Partie III, section III. Paris : Flammarion, 1999. HUME David. « Les distinctions morales ne dérivent pas de la raison ». *Traité de la nature humaine. Livre III. La morale* (1740). Partie I, section I. Paris : Flammarion, 1999. SMITH Adam. « Du fondement de nos jugements concernant nos propres sentiments et notre propre conduite, et du sens du devoir ». *Théorie des sentiments moraux* (1759). Troisième partie. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.

que le corps *matériel*³⁵ et les deux entités, quoique distinctes, interagissaient de façon mystérieuse. L'*interface* entre les deux revenait à la « glande pinéale » selon Descartes, mais cette conception difficile à soutenir fut vite remplacée par celle d'une intervention divine. Ce fut l'*occasionalisme* de Malebranche, selon lequel l'*Esprit* de Dieu seul permet que les sensations et volitions de notre esprit soient liées aux mouvements de notre corps (cerveau compris), les uns et les autres n'étant que les « occasions » de l'action divine³⁶. Ce fut aussi le *parallélisme* de Leibniz, celui d'une harmonie préétablie par l'Esprit de Dieu entre les deux entités comme entre deux horloges³⁷.

L'intervention de l'émotion dans les choix volontaires, en particulier les choix moraux, que les « Lumières écossaises » avaient affirmée au XVIIIe siècle, se situait donc dans le cadre de ce dualisme corps-esprit : cette intervention se traduisait par des modifications internes à l'âme, mais ce qui se jouait entre celle-ci et le corps restait inexplicable³⁸. Ce mystère s'est perpétué jusqu'à nous, à travers une sécularisation-rationalisation en plusieurs paliers : l'intervention surnaturelle a fait place à des agents « naturels » comme le *magnétisme animal*, l'*hypnotisme* puis les forces de l'*inconscient*³⁹.

³⁵ DESCARTES René. « Méditations » (1640). *Œuvres et lettres*. Méditation sixième. Paris : Gallimard, 1970, p. 323-324.

« Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui ».

³⁶ MALEBRANCHE Nicolas. « Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort » (1688). *Œuvres II*. Quatrième entretien, article XI. Paris : Gallimard, 1992, p. 730.

« Ainsi, il est clair que dans l'union de l'âme et du corps il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins, décrets immuables, efficace qui n'est jamais privée de son effet. Dieu a donc voulu, et il veut sans cesse que les divers ébranlements du cerveau soient toujours suivis des diverses pensées de l'esprit qui lui est uni. Et c'est cette volonté constante et efficace du Créateur qui fait proprement l'union de ces deux substances ».

³⁷ LEIBNIZ Wilhelm Gottfried. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714). Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p. 31-33.

« Et les perceptions dans la monade naissent les unes des autres par les lois des appétits ou des causes finales du bien ou du mal qui consistent dans les perfections remarquables, réglées ou dérégées, comme les changements des corps et les phénomènes au-dehors naissent les uns des autres par les lois des causes efficaces, c'est-à-dire des mouvements. Ainsi il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la monade et les mouvements des corps, préétablie d'abord entre le système des causes efficaces et celui des causes finales. Et c'est en cela que consiste l'accord et l'union physique de l'âme et du corps, sans que l'un puisse changer les lois de l'autre ».

³⁸ HUME David. « De l'idée de connexion nécessaire ». *Enquête sur l'entendement humain* (1748). Section VII. Paris : Garnier-Flammarion, 1983, p. 141.

« La même difficulté se présente quand on considère les opérations de l'esprit sur le corps ; nous y observons que le mouvement du second suit la volition du premier, mais ne sommes pas capables d'observer ou de concevoir le lien qui unit l'un à l'autre mouvement et volition, ou l'énergie par laquelle l'esprit produit cet effet. L'autorité de la volonté sur ses propres facultés et idées n'est pas plus compréhensible d'un iota ».

³⁹ Nous retracerons ces paliers d'évolution dans notre troisième partie, en nous inspirant de la perspective de longue durée proposée par Henri Ellenberger dans son *Histoire de la découverte de l'inconscient*.

Le « problème corps-esprit » (*Mind-body problem*) reste aujourd'hui un terrain de débat ouvert, tant pour la philosophie de l'esprit que pour les neurosciences. Ainsi des travaux comme ceux du neuropsychologue Antonio Damasio tentent de dépasser le dualisme sur une base biologique. L'« erreur de Descartes » a été, selon Damasio, de suggérer que l'âme serait la même sans le corps, que le raisonnement, le jugement moral, les réactions émotionnelles pourraient exister *sans* le corps. Tout au contraire, le mental est en rapport non seulement avec le cerveau, comme on l'affirme depuis longtemps, mais avec le corps tout entier⁴⁰. Les phénomènes mentaux dépendent d'interactions entre *tout* le corps et *tout* le cerveau, écrit Damasio, et il va jusqu'à conclure que c'est la passion qui fonde la raison. « Ainsi, il semble bien qu'il existe un fil conducteur reliant, sur le plan anatomique et fonctionnel, la faculté de raisonnement à la perception des émotions et au corps »⁴¹. Il y a donc entre le fonctionnement corporel et le fonctionnement mental une boucle de régulation dans laquelle la perception et l'expression des émotions jouent un rôle essentiel⁴².

En affirmant que l'entendement et la décision requièrent la participation du corps par les émotions⁴³, Damasio reformule sur des bases neurobiologiques une conception ancienne, celle de la « tripartition de l'âme », l'articulation entre *sentir*, *penser* et *vouloir* ou, dans les termes de la psychologie moderne, entre *émotion*, *cognition* et *volition*. Il reprend ainsi, sur la base de données nouvelles, les propositions que faisait William James voici plus d'un siècle sur le rôle essentiel des émotions dans les choix volontaires, qui le conduisaient à considérer la conversion religieuse comme « un cas particulier de guérison psychologique ». Nous consacrerons une place importante dans notre troisième partie à ces conceptions que William James a développées dans ses *Variétés de l'expérience religieuse*, ainsi qu'au rôle qu'il a joué dans la légitimation de la psychothérapie comme pratique sociale et dans la reconnaissance de la profession de psychothérapeute.

L'ambition de cette recherche est de montrer, dans le cadre de la sociologie, que c'est cette articulation entre la dimension *éthique* de l'injonction à l'accomplissement de soi et sa dynamique *émotionnelle* qui donne aujourd'hui à l'expérience thérapeutique une *efficacité symbolique* de même nature que celle qu'avait hier l'expérience religieuse, celle d'un *acte de foi*. En cela la *guérison* thérapeutique d'aujourd'hui nous paraît être en grande

⁴⁰ DAMASIO Antonio R. *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*. Paris : Odile Jacob, 1995, p. 337-339.

⁴¹ *Ibidem*, p. 331.

⁴² *Ibidem*, p. 172.

⁴³ *Ibidem*, p. 15.

partie un legs sécularisé de la *conversion* religieuse dont les puritains avaient élaboré dès le XVIIe siècle un modèle psychologique, basé sur une dynamique entre *sentir*, *penser* et *vouloir*. Nous tenterons de mettre en évidence ce legs en retraçant un long processus d'interaction entre les deux rives de l'Atlantique qui a contribué à produire deux aspects complémentaires du modèle culturel dans lequel nous vivons aujourd'hui : d'une part, une éthique de transformation de la personnalité que l'on peut qualifier de thérapeutique, d'autre part une valorisation de l'émotion comme critère d'authenticité de l'expérience vécue.

Les enjeux culturels de cette recherche : volontarisme optimiste et centralité de l'émotion dans la culture

Le « fil rouge » que nous voulons suivre, celui d'une continuité entre pratiques religieuses d'hier et pratiques thérapeutiques d'aujourd'hui, c'est sans doute un « fil blanc » dans le contexte de la culture américaine, tant cette continuité y est évidente, ainsi que nous l'avons constaté dès le début de notre recherche. Aussi, les questions auxquelles nous tentons de répondre apparaîtront peut-être triviales à un lecteur américain ou américaniste, mais il nous semble que d'autres lecteurs pourront y trouver des explications à des traits caractéristiques de la culture américaine qui nous apparaissent comme des *étrangetés*.

C'est le cas notamment de son *volontarisme optimiste*, ainsi que d'autres traits que Tocqueville avait relevés dès les années 1830, qui donnent à l'individualisme américain un aspect paradoxal. Ainsi Tocqueville observait chez les américains le culte de la liberté individuelle, le détachement d'autrui, la focalisation sur soi et ses proches, et en même temps, de façon apparemment contradictoire, la force des obligations réciproques et l'importance des associations. Cela peut être mieux compris si l'on y voit l'héritage d'un élément singulier de la tradition puritaine, la « théologie de l'Alliance » (*Covenant Theology*), qui articule une dynamique entre ces deux pôles. Cette dynamique a fortement marqué de son empreinte la culture américaine et ses effets sont sensibles jusqu'à nos jours, comme nous le verrons. Aux yeux d'un européen continental de tradition catholique, cette doctrine du *Covenant* apparaît doublement étrangère, et il nous a paru indispensable d'en présenter les éléments essentiels pour mettre en lumière, dans une perspective de sociologie historique, le legs qui en a été transmis jusqu'à nous, non seulement dans le

champ des psychothérapies et du développement personnel mais plus largement dans la vie courante.

Nous vivons nous aussi, depuis plus d'un demi-siècle, dans une « culture de l'émotion »⁴⁴, que l'on associe souvent au développement des techniques de communication de masse utilisées par les *mass media*, les industries du spectacle et de la communication publicitaire. Le sociologue américain David Riesman, dont il sera question plus loin, a consacré l'un des chapitres de son ouvrage *La foule solitaire (The Lonely Crowd)*, paru en 1950, à la politique. À l'époque contemporaine la politique devait, selon lui, être appréhendée en termes de « préférences du consommateur ». En exergue de ce chapitre, Riesman citait les propos d'un Mr Clements, pionnier des méthodes de *marketing* dans la grande distribution, tenus en 1949.

Mr Clements affirmait que, pour comprendre les forces psychologiques qui motivent les consommateurs, nous pourrions d'abord nous poser la question : "les gens savent-ils vraiment ce qu'ils veulent ?". La réponse est que les gens ne savent pas ce qu'ils "veulent" mais ils savent "ce qui leur plaît ou leur déplaît"⁴⁵.

Ainsi, l'articulation de base des techniques de persuasion publicitaire du XXe siècle semble pouvoir se définir comme une dynamique à créer entre *sentir* et *vouloir*, dans des termes et selon une logique qui étaient déjà, comme nous le verrons, ceux des évangélistes de la première moitié du XIXe siècle, qui avaient mis au point, avec le *revival*, une technologie de mobilisation des affects pour promouvoir un acte d'adhésion volontaire, l'acte de foi indispensable à la conversion.

Dans la même perspective, on peut aussi évoquer *Elmer Gantry*, le personnage central du roman de Sinclair Lewis portant ce titre, et dont l'action se passe dans les années 1900-1910. Elmer Gantry est un précurseur de la figure du *narcissique*. On ne sait s'il a connu une authentique expérience de conversion mais il est servi par des talents relationnels hors du commun, et il parcourt une carrière chaotique d'évangéliste revivaliste, de guérisseur et de séducteur. Alors qu'il se trouve pasteur d'une paroisse méthodiste, il prend toutes sortes d'initiatives spectaculaires pour attirer ses paroissiens et les sensibiliser aux questions d'actualité. Entre autres choses, il présente dans son église les restes disloqués d'une automobile dans laquelle plusieurs personnes viennent de perdre la vie, pour étayer un

⁴⁴ Voir : LACROIX Michel. *Le culte de l'émotion*. Paris : Flammarion, 2001, 188 p.

⁴⁵ RIESMAN David. *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. New Haven : Yale University Press, 2001, p. 188.

sermon sur la folie matérialiste de l'époque⁴⁶. Nous citons cet exemple, tiré d'un ouvrage de fiction mais basé sur des faits réels suivant la méthode de Sinclair Lewis, pour suggérer que la centralité de l'émotion dans le dispositif de communication, qui nous semble caractéristique des *mass media* d'aujourd'hui, en particulier de la télévision, non seulement précède ceux-ci de longue date, mais dérive des formats, des codes et des usages de la culture « revivaliste », cette continuité apparaissant clairement tout au long du roman.

En 1945, lorsque les produits de l'industrie culturelle américaine ont commencé d'être consommés massivement en Europe continentale, l'industrie des États-Unis était la puissance dominante – elle produisait la moitié de la richesse mondiale – mais la culture américaine n'était encore qu'une puissance émergente. Aujourd'hui, les États-Unis ne produisent plus que le quart de la richesse mondiale, mais leur modèle culturel a triomphé, et nous en consommons encore plus massivement les produits. Parmi ceux-ci figurent les *technologies culturelles* que nous utilisons dans nos activités publiques, privées et intimes. Il ne s'agit pas là des périphériques matériels que nous fournissent les industries de l'électronique et de l'informatique, mais des « logiciels » que nous utilisons de plus en plus dans nos relations et communications interpersonnelles, nos activités de groupe et notre « gestion » de nous-mêmes. Les *coaches*, consultants et thérapeutes distribuent localement, selon une sorte de « franchise », ces technologies culturelles dont le modèle a été, pour l'essentiel, élaboré dans un contexte dont nous ignorons une part importante.

Mieux connaître cette part de l'héritage, qui est aussi le nôtre aujourd'hui, peut nous permettre de comprendre le lien entre le volontarisme optimiste qui inspire ces technologies culturelles et la place centrale que tient l'expression des émotions dans notre culture. Cela nous semble donc un enjeu important pour mieux comprendre « l'esprit du temps ».

⁴⁶ LEWIS Sinclair. *Elmer Gantry*. New York : Signet Classic, 1967, p. 329. Le roman a été publié en 1927, mais Lewis se basait sur une documentation recueillie avant 1914.

Les étapes de notre démarche

Nous consacrerons une première partie à présenter les interprétations de plusieurs auteurs qui nous semblent converger dans la vision d'une « psychologisation » de la société au cours du XXe siècle. La dimension affective-émotionnelle des relations sociales prend une importance toujours plus grande dans tous les domaines, abolissant la frontière entre public et privé. Dans un environnement de grandes structures, animé par les *mass media*, et plus encore dans un monde de réseaux, l'affirmation de sa *personnalité* est un enjeu décisif pour l'individu. Celui-ci est conduit à psychologiser ses références par l'affaiblissement des systèmes symboliques, qui le prive de repères transcendants. Il doit alors se fier à ce qu'il *ressent*, tant pour définir ses buts que pour interpréter les difficultés qu'il rencontre. Certaines de ces interprétations suggèrent que ces phénomènes ne sont pas seulement l'effet de facteurs contemporains mais la conséquence d'un long processus de sécularisation ou de *dé-conversion*, modelé par la singularité de la culture américaine : son héritage puritain. Nous justifierons alors notre choix d'une interprétation d'inspiration wébérienne de l'influence de ce « legs » sur la culture contemporaine.

Notre deuxième partie présentera cet héritage du puritanisme, qui nous semble consister en un double legs : le volontarisme optimiste et la dimension affective-émotionnelle de la conduite de vie orientée vers l'assurance du salut.

Il s'agit d'abord d'un modèle psychologique de la conversion, élaboré au début du XVIIe siècle dans le cadre théologique de l'« Alliance de grâce » ou *Covenant of grace*. Nous proposerons un aperçu de ce modèle, à travers les œuvres de deux de ses principaux contributeurs, William Perkins et William Ames, dont la doctrine volontariste et optimiste a constitué la base d'une éthique de transformation de soi articulant le *sentir*, le *penser* et le *vouloir*.

Ce volontarisme optimiste s'est exprimé ensuite dans deux courants distincts que l'on peut considérer comme deux « sorties du puritanisme ». L'un a été la promotion d'une *religion du cœur* par les « Grands Réveils » religieux (*Great Awakenings*). Jonathan Edwards et John Wesley, à la fois artisans et théoriciens de ces Réveils, ont contribué à établir un lien dynamique, en doctrine comme en pratique, entre l'injonction à la conversion découlant du *Covenant of grace* et le contenu affectif-émotionnel de l'expérience de conversion. Ces Grand Réveils feront du *revival* une technique de mobilisation des affects dans le but de la conversion. L'autre courant, représenté

notamment par Cotton Mather et Benjamin Franklin, a conduit à la sécularisation de l'éthique de salut des puritains en une éthique de *perfectionnement de soi* dans le contexte des Lumières.

Ces deux courants, l'un valorisant l'expérience émotionnelle, l'autre articulant une exigence morale rationnelle, contribueront tous deux à substituer la *santé* à la *sainteté* comme but de vie selon une éthique thérapeutique. Leur rencontre avec des courants européens produira par la suite l'émergence des psychothérapies, et c'est à ces développements, du XIXe au XXe siècle, que nous consacrerons notre troisième partie.

D'une part, l'élan du revivalisme se prolongera dans l'*évangélisme thérapeutique* des « cures mentales » ou *Mind-cures*, qui transformera l'*Esprit* et la *grâce* en des ressources inépuisables de santé et de bonheur, pour quiconque affirmera une foi authentique. D'autre part, la promotion de la « culture de soi » par les protestants libéraux, les unitariens et transcendentalistes, prolongera le volontarisme optimiste du *Covenant*.

Puis ces courants spécifiquement américains rencontreront les mouvements thérapeutiques qui ont progressivement émergé en Europe au cours du XIXe siècle à partir de nouvelles interprétations, sécularisées, de l'interaction entre le corps et l'esprit : le *magnétisme animal*, puis l'*hypnotisme* et la *suggestion*, puis encore les forces *subconscientes* ou *inconscientes*, selon un modèle qualifié de *psychodynamique*⁴⁷ qui deviendra le cadre d'interprétation commun à la plupart des courants de psychothérapie apparus au tournant du XXe siècle.

En conclusion, nous prendrons appui sur la continuité que nous aurons tenté d'établir entre conversion et guérison, pour ébaucher un cadre d'interprétation du fait social des psychothérapies. Nous proposerons notamment de rendre compte de l'*efficacité symbolique* des psychothérapies par la participation des émotions à l'action d'une *foi thérapeutique*.

Par ailleurs, l'*Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* a été une inspiration majeure pour notre recherche, et la question centrale de la thèse de Weber, celle du *ressort psychologique* par lequel un système de croyance peut influencer une conduite de vie, est restée constamment présente en arrière-plan de la démarche que nous venons de résumer. Chemin faisant, nous avons pu nous étonner de ce que l'empreinte de la *Covenant Theology* sur la culture puritaine, qui nous paraît si essentielle dans le phénomène dont

⁴⁷ La « psychodynamique » désigne une dynamique interne au psychisme, entre des forces sous-jacentes échappant à la conscience du sujet et à l'observation directe, ainsi que l'interaction du psychique et du biologique par le pouvoir moteur et émotionnel des images. Nous retrouverons ce modèle dans notre troisième partie.

nous avons voulu rendre compte, soit absente dans l'*Éthique protestante*. Absence étrange, puisque Weber se réfère le plus souvent à la branche *puritaine* du protestantisme pour fonder son interprétation du lien entre foi religieuse et conduite de vie. Nous proposerons donc en *Post Scriptum* une relecture possible de la thèse si controversée de Weber en y intégrant la dynamique du *Covenant of grace*, qui nous semble offrir le ressort psychologique dont Weber postule l'existence sans la prouver, comme l'ont observé ses critiques.

Première partie

Psychologisation de la société et culture de l'émotion

Chapitre I

La psychologisation de la société et ses idéaux-types

Fromm, Riesman, Mills, Whyte...

Les années d'après guerre semblaient ouvrir une ère nouvelle, dont on sut plus tard qu'elle ne serait qu'une période, celle des « Trente Glorieuses ». Après avoir subi le profond traumatisme de la Grande Dépression et connu des changements structurels avec le *New Deal*, la société américaine paraissait redynamisée par la Victoire. Dans ce contexte, plusieurs sociologues et psychologues, inspirés par le culturalisme néo-freudien, ont diagnostiqué une tendance à la « psychologisation » de la société aux États-Unis, qui n'allait pas tarder à s'étendre aux sociétés d'Europe de l'Ouest. Ces auteurs ont identifié de nouvelles figures de l'individualisme, apparaissant dans une société dominée par les « grandes organisations »⁴⁸ et les *mass media*, et dans laquelle la consommation et les loisirs prennent une part croissante dans la vie des individus.

Ce diagnostic fut d'abord celui des néo-freudiens qui, formés en Europe avant d'émigrer aux États-Unis, y ont découvert une culture caractérisée par des « personnalités » d'un type nouveau. Ainsi Erich Fromm, avec la *personnalité de marché*, mit en évidence la pénétration des règles économiques du marché jusque dans les relations humaines les plus intimes⁴⁹. Puis des sociologues américains, s'inspirant de cette approche culturaliste, ont analysé les caractéristiques de ces nouveaux types sociaux. David Riesman a décrit un

⁴⁸ Les « grandes organisations », c'est-à-dire les grandes structures, aussi bien les grandes entreprises que les grandes administrations publiques, et que les Américains désignent souvent ensemble comme « bureaucraties ».

⁴⁹ Au début du XXI^e siècle, ce phénomène est souvent considéré comme l'un des aspects de la société « néo-libérale », et la littérature a illustré la cruauté des effets de la concurrence généralisée sur la vie affective et sexuelle des individus. C'est le cas notamment pour le premier roman de Michel Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte* (1994), déjà évoqué. À la relecture des auteurs cités ici, il peut apparaître comme l'effet de changements structurels plus anciens dans la société.

individu *extro-déterminé*, psychologiquement dépendant de ses relations avec autrui, dans les grandes structures d'une société orientée vers la consommation. Wright Mills a montré l'apparition, dans une telle société, d'un *marché de la personnalité* sur lequel l'avantage est à ceux qui sauront le mieux vendre leurs traits de personnalité de type « commercial » et utiliser leurs talents relationnels dans le maniement d'autrui. William Whyte a présenté un *homme organisationnel* dont l'individualisme apparent n'est qu'une façade masquant l'absorption de l'individu dans le groupe et sa dépendance vis-à-vis des grandes structures jusque dans sa vie privée.

Ces types de personnalité, qui dessinent sous des angles différents le portrait de l'individu dans les sociétés de l'« Occident » post-moderne, ne sont que quelques-uns parmi les « idéaux-types culturels » qui, comme l'observe Antonius Zondervan, ont été proposés en abondance au cours de la deuxième moitié du XXe siècle⁵⁰. Viendront plus tard l'*homme psychologique* ou le *thérapeutique* de Philip Rieff, le *narcissique* de Christopher Lasch, l'*homme sentimental* d'Eva Illouz, et l'*homme de réseaux* de Luc Boltansky et Eve Chiapello, que nous présenterons dans les chapitres suivants.

En suivant la chronologie de leurs publications, nous tenterons de montrer que ces figures idéal-typiques, aussi différentes soient-elles, partagent quelques traits essentiels qui marquent l'entrée dans une « culture psychologique ». Une culture dans laquelle les *affects*, sentiments et émotions, sont mis en jeu explicitement et systématiquement dans l'ensemble de la vie sociale, cela tendant à effacer la frontière traditionnelle entre un espace public régi par une rationalité de type utilitariste, et un espace privé dans lequel sentiments et émotions se donnent libre cours. Nous proposerons aussi d'interpréter cette psychologisation de la société et de la culture comme un *legs* de traditions d'origine religieuse.

I- Les « néo-freudiens » : un point de vue culturaliste sur la personnalité dans la société de masse

I-1 Erich Fromm : la personnalité de marché ou le *moi* comme valeur d'échange

Dans *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics* publié en 1947, Erich Fromm (1900-1980) tente de refonder une éthique humaniste qui intégrerait l'apport des

⁵⁰ ZONDERVAN Antonius A. W. *Sociology and the Sacred. An introduction to Philip Rieff's Theory of Culture*. Toronto : University of Toronto Press, 2005, p. 15.

Lumières et des sciences de l'homme. Il propose à ses contemporains de construire des relations pouvant « produire de l'humain ». « L'homme a pour tâche principale dans sa vie de se donner naissance à lui-même, de devenir ce qu'il est potentiellement. Le produit le plus important de son effort est sa propre personnalité »⁵¹. Un tel projet n'est envisageable, dit-il, que si l'on abandonne la position du doute rationaliste qui ne peut mener qu'au relativisme moral, pour retrouver une certaine forme de *foi*. « L'homme ne peut pas vivre sans foi. La question cruciale pour notre génération et les suivantes est : cette foi sera-t-elle une foi irrationnelle dans les chefs, les machines, le succès, ou bien la foi rationnelle dans l'homme, fondée sur notre propre activité productive »⁵²?

À cette orientation fondée sur l'amour et la pensée « productifs » (conception inspirée de la « pensée productive » de Max Wertheimer), Fromm oppose des orientations « non-productives », parmi lesquelles l'« orientation de marché » (*marketing orientation*) tient une place particulière. Selon lui, cette « orientation de caractère » est devenue dominante à l'époque moderne avec le développement du marché, dans la « grande transformation » décrite par Karl Polanyi. De même que l'on produit « pour le marché », en réponse à une demande abstraite et impersonnelle et non plus pour un cercle de clients connus, comme sur le marché local traditionnel où subsistent des éléments de troc, de même la valeur d'échange tend aussi à primer sur la valeur d'usage dans les relations interpersonnelles. « J'appelle *orientation de marché* l'orientation de caractère qui se fonde sur l'expérience de soi-même comme marchandise et de sa propre valeur comme valeur d'échange »⁵³.

Avec cette orientation apparaît un « marché de la personnalité ». Les compétences techniques et les qualités morales deviennent secondaires, comme « valeur d'usage », par rapport à la personnalité qui devient la vraie « valeur d'échange » : le succès dépend de la capacité à « se vendre »⁵⁴. Cette notion de *marché de la personnalité* sera développée quelques années plus tard, comme nous le verrons, par Wright Mills.

Fromm rappelle que les conditions de la réussite individuelle ont changé depuis l'époque de la petite entreprise. « Celui qui veut se distinguer doit s'adapter à de grandes organisations, et sa capacité à jouer le rôle attendu est l'un de ses principaux atouts »⁵⁵.

La valeur d'un individu étant le résultat du jugement d'autrui, le sentiment d'identité devient aussi fragile que l'estime de soi.⁵⁶ La superficialité des relations dans la vie sociale

⁵¹ FROMM Erich. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York : Henry Holt, 1990, p. 91, 237.

⁵² *Ibidem*, p. 210.

⁵³ *Ibidem*, p. 68.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 69-70.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 82.

peut faire croire à la possibilité d'un refuge dans l'amour individuel pour vivre de vraies relations intimes, mais ce n'est qu'une illusion, selon Fromm, car les relations amoureuses dans une culture donnée ne sont qu'une expression plus intense des relations humaines dans cette culture : l'*orientation de marché* prévaut aussi dans les relations intimes⁵⁷.

Fromm présente la *marketing orientation* comme un cas particulier parmi les quatre « orientations de caractère non-productives » qu'il distingue. Les trois autres, *receptive*, *exploitative*, *hoarding* (accumulative), s'enracinent dans l'histoire de l'humanité et sont des formes de relations humaines qui peuvent être caractéristiques d'une personne donnée. L'*orientation de marché*, elle, est un produit de la modernité, et n'implique pas un type particulier de relations. Sa seule qualité permanente est précisément la *variabilité* des attitudes vis-à-vis d'autrui, en fonction du rôle attendu. Son principe est le *vide intérieur* à combler selon les exigences du moment, l'absence de toute qualité spécifique et permanente, qui pourrait un jour entrer en conflit avec les attentes d'autrui⁵⁸.

I-2 Karen Horney : la personnalité névrotique en quête anxieuse de conformité

Le modèle de Fromm est proche de ceux d'autres « néo-freudiens » comme Karen Horney (1885-1952). Médecin et psychanalyste, formée à Berlin et immigrée en 1932 aux États-Unis, Karen Horney affirmait avoir été frappée de découvrir à quel point les troubles névrotiques y étaient différents de ceux qu'elle avait observés en Europe, et que cet écart exprimait une différence de civilisation⁵⁹.

Elle avait publié cette interprétation culturaliste en 1937 dans *The Neurotic Personality of Our Time*, et la thèse principale en était que le facteur culturel à l'œuvre aux États-Unis concernait une perturbation des relations humaines. La personnalité névrotique de notre époque, écrivait-elle alors, ne se caractérise pas par des symptômes bien différenciés, comme au début du siècle. Il s'agit plutôt d'une « névrose de caractère », qui affecte l'ensemble de la personnalité en « déformant » les comportements et leurs motivations. Il y a certes des différences entre l'hystérique et l'obsessionnel-compulsif, mais leur dynamique est commune. C'est celle des conflits sous-jacents typiques de la culture américaine, qui se manifeste par « une dépendance excessive à l'égard de l'approbation ou de l'affection des

⁵⁶ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 75.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁹ HORNEY Karen. *Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis*. New York : Norton, 1992, p. 12.

autres ». Cette dépendance est excessive parce que sans proportion avec l'importance ou la signification de ces autres personnes pour la vie de l'individu. Il y a, ajoutait-elle, une contradiction entre cette quête d'affection, d'approbation ou de considération, et l'incapacité du même individu à les ressentir ou à les donner.

Au cœur de cette dynamique se trouve selon Horney une « anxiété fondamentale » (*basic anxiety*), qui pousse l'individu à rechercher la sécurité et non la satisfaction de ses désirs. C'est cette anxiété qui est le produit typique de la culture américaine telle qu'elle l'a découverte : une culture économiquement fondée sur le principe de la compétition, dans laquelle l'individu doit affronter seul les autres individus du même groupe. « Le résultat psychique de cette situation est une tension diffuse d'hostilité entre les individus. Cette compétitivité et l'hostilité potentielle qui l'accompagne envahissent toutes les relations humaines, pour en devenir l'un des facteurs principaux ». Cela vaut aussi pour les relations entre hommes et femmes, tant dans le choix du partenaire que dans la lutte avec lui pour la supériorité. « Enfin, et c'est peut-être le plus important, elle pénètre dans la famille, si bien que l'enfant en est contaminé dès son plus jeune âge »⁶⁰.

Plus tard, dans *Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis* (1945), Karen Horney élabore son modèle interprétatif des différentes conduites de l'individu dans ce contexte de compétition anxiogène. Elle oppose à la conduite saine des relations avec autrui (« *moving with people* ») trois conduites « névrotiques », parmi lesquelles la conduite de « conformité » (conformité (*compliance*, « *moving toward people* »), répond à l'anxiété fondamentale, celle de l'isolement et de l'impuissance, par la quête d'affection et d'approbation, et par la recherche d'un partenaire.⁶¹

Le type « *compliant* » de Horney tient une place analogue à celle du « *market-oriented* » de Fromm dans leur typologie respective, et il est présenté comme caractéristique de l'époque contemporaine aux États-Unis. Le modèle de Fromm s'inscrit, plus explicitement, dans le contexte des sociétés de marché dominées par les grandes organisations. On peut reconnaître, nous semble-t-il, dans ces modèles culturalistes élaborés entre les deux guerres par des néo-freudiens, formés en Europe et découvrant une réalité socioculturelle perçue comme différente, des traits qui seront développés quelques années plus tard par des sociologues américains pour interpréter la société de l'après-

⁶⁰ *Ibidem*, p. 284-285.

⁶¹ HORNEY Karen. *Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis*. New York : Norton, 1992, 250 p. 34-96

guerre. Parmi ces traits, la dépendance psychologique de l'individu dans ses relations avec autrui tient la place centrale.

II- Les sociologues américains de l'après-guerre : la psychologisation du social dans les sociétés post-industrielles

II-1 David Riesman : du gyroscope au radar

Dans *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character* (1950), David Riesman reprend l'approche culturaliste des néo-freudiens⁶². Comme eux, il fait de la dépendance psychique à l'égard d'autrui le trait caractéristique de l'individu dans la société américaine au sortir de la deuxième guerre mondiale, c'est-à-dire à « l'ère de la consommation. » Riesman emprunte à Erich Fromm la définition du « caractère social » comme la partie du « caractère » qui est commune à des groupes sociaux significatifs et qui est le produit de l'expérience de ces groupes⁶³.

Pour qu'une société puisse bien fonctionner, ses membres doivent acquérir le type de caractère qui les fait *vouloir* agir comme ils *doivent* agir en tant que membre de la société ou d'une classe particulière en son sein. Ils doivent *désirer* faire ce qu'il est objectivement *nécessaire* qu'ils fassent. La *pression extérieure* est remplacée par la *contrainte intérieure*, et par l'énergie humaine particulière qui est canalisée dans les traits du caractère⁶⁴.

Sur la base de cette notion, Riesman définit trois idéaux-types en les associant aux trois périodes de l'évolution démographique de l'Occident depuis le Moyen Âge⁶⁵. Ces types de caractère social définissent pour chaque période une façon différente pour la société d'assurer un certain degré de conformité de ses membres. Ils se distinguent par le mode de détermination des conduites individuelles, mais aussi par le mode de « contrôle émotionnel » (*emotional sanction or control*) de ces conduites. À chaque type correspond

⁶² RIESMAN David, with GLAZER Nathan and DENNEY Reuel. *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. New Haven : Yale University Press, 2001, 315 p. Edition française : *La foule solitaire. Anatomie de la société moderne*. Paris : Arthaud, 1964, 383 p.

⁶³ RIESMAN David. *The Lonely Crowd*, p. 4. Riesman se réfère à Fromm sans citer précisément sa définition, qui est : [un ensemble de traits constituant] « le noyau essentiel de la structure de caractère de la plupart des membres d'un groupe, qui s'est développé comme résultat des expériences de base et du mode de vie communs à ce groupe ». FROMM Erich. *Escape from Freedom* (1941). New York : Henry Holt, 1994, p. 276.

⁶⁴ FROMM Erich. « Individual and social Origins of Neurosis ». *American Sociological Review*, volume IX, No. 4, August 1944, p. 380. Cité par Riesman, *op.cit.*, p.5.

⁶⁵ RIESMAN David. *Op. cit.*, p. 8-25.

un « levier psychologique », un sentiment ou une émotion que suscitent les écarts de conduite, et qui sont un puissant ressort de conformité.

Dans la première période, la population est relativement stable, forte natalité et forte mortalité s'équilibrant. L'espérance de vie est faible, les générations se succèdent rapidement. Le caractère social est « à détermination traditionnelle » (*tradition-directed*). L'individu agit en conformité avec la tradition transmise par la famille élargie et le clan. Statuts, rituels et coutumes encadrent la conduite et laissent peu de marge de choix. Le sentiment régulateur est la peur d'avoir *honte*⁶⁶.

La deuxième période, dite de « croissance transitoire », s'ouvre avec la Renaissance et la Réforme et se poursuit avec les révolutions politiques et industrielles du XVIIIe siècle. Dans cette période c'est un caractère individualiste « intro-déterminé » (*inner-directed*) qui s'affirme. L'individu intro-déterminé intériorise les normes des générations précédentes, transmises par la voix des parents. Il suit un code de conduite individualiste rigide, véritable « gyroscope psychologique »⁶⁷. Hors du cercle des proches, les relations avec autrui sont impersonnelles et régies par une « main invisible »⁶⁸.

L'intro-déterminé par excellence, c'est le *puritain*. Sa vie est une entreprise dont il est à la fois le propriétaire et le commissaire aux comptes. Un autocontrôle permanent est indispensable, car un seul péché peut réduire à néant une existence entière⁶⁹. L'approbation de ses semblables ne suffira jamais à équilibrer le jugement intérieur. Elle ne sera qu'un sous-produit de ses efforts pour répondre à ses propres exigences⁷⁰. L'intro-déterminé se voue au travail, mais il ne produit pas seulement des biens. Il produit aussi son propre caractère tout au long de sa vie⁷¹. Le principal « levier psychologique » de ce caractère est le sentiment de *culpabilité* devant la transgression de ses règles de conduite⁷².

La troisième période est celle du « début du déclin démographique » (*incipient population decline*). Ses caractéristiques sont celles de ce que l'on n'appelle pas encore à l'époque de Riesman la « société post-industrielle » : démographie stabilisée et vieillissement de la population, transfert massif de la population active vers les activités tertiaires, prédominance des grandes organisations « bureaucratiques », abondance pour une majorité de la population, accroissement des temps de loisirs, etc. Ces conditions ont

⁶⁶ *Ibidem*, p. 24-86.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 24, 45.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 111.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 120.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 124.

⁷¹ *Ibidem*, p. 126.

⁷² *Ibidem*, p. 24.

produit un troisième type de caractère social, celui de l'individu « extro-déterminé » (*other-directed*)⁷³. L'individu des nouvelles classes moyennes, habitant une grande ville, salarié d'une grande organisation, influencé par les *mass media*, et jouissant d'une abondance sans précédent, est engagé dans une « coopération compétitive » avec ses contemporains. Il ne se confronte plus à la résistance de la matière ou de la nature mais à la plasticité du matériau humain, face à laquelle il doit développer des compétences relationnelles plus que techniques⁷⁴. Comme Fromm et Mills, Riesman observe que « *le produit le plus demandé sur le marché n'est plus une matière première ou une machine, c'est une personnalité* »⁷⁵. La recherche de la considération et de la sympathie devient une ligne de conduite. Cette volonté de garder le contact avec les autres se traduit par une stricte conformité de comportement, non pas tant par une discipline consciente que par une exceptionnelle sensibilité aux actes et aux désirs des autres⁷⁶. L'individu extro-déterminé recherche moins la confirmation d'un statut social que l'accord affectif avec ses semblables. Il désire plus être aimé qu'être estimé. La formation du caractère de l'extro-déterminé n'est plus assurée principalement par les parents mais par le groupe des pairs (*peer group*), les conseillers spécialisés, et les médias. Ce n'est plus un « gyroscope psychologique », un code de conduite, que l'individu extro-déterminé intériorise dès son enfance, mais un « radar », qui lui permet de capter les signaux multiples et changeants qui émanent de son environnement, et auxquels il réagit⁷⁷. Le sentiment qui constitue le principal levier psychologique dans le caractère extro-déterminé, ce n'est plus la honte ni la culpabilité, mais l'*anxiété* diffuse, celle de ne pas être au diapason de ses contemporains⁷⁸. L'édition française de 1964 de *La foule solitaire* traduit *anxiety* par « angoisse ». Il nous semble cependant que Riesman, qui étaye son propos sur les travaux des néo-freudiens de son temps, emploie le même concept que Fromm et Horney, impliquant un trouble émotionnel. La tradition religieuse d'origine puritaine en fait usage de longue date, ainsi que nous le verrons, et il importe de rendre compte, avec l'« anxiété », de cette insistance sur un *affect*, sur la dimension *émotionnelle* du « sentiment » dont il est question.

Dans la société américaine de l'après-guerre, Riesman voit coexister les intro-déterminés des « vieilles » classes moyennes et les extro-déterminés de la « nouvelle »

⁷³ *Ibidem*, p. 8, 19-20.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 127.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 21-22.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 25.

classe moyenne. Ces derniers, grands consommateurs des mots et des images diffusés par les mass media, ont besoin de l'orientation et de l'approbation de leurs contemporains plutôt que de leurs ascendants.

L'extro-déterminé ressemble à l'individu à détermination traditionnelle en ce que leur conduite est orientée par des signaux reçus de l'extérieur. Pour le second, cependant, ces signaux condensaient l'héritage des générations antérieures, alors que pour l'extro-déterminé cet héritage s'efface devant la puissance des signaux émis par le monde contemporain. C'est le présent qui s'est substitué à la tradition pour influencer les conduites. Si cette évolution est explicable par des facteurs socio-économiques, et n'est donc pas spécifique à la société américaine, Riesman note néanmoins une sorte d'affinité entre ce type de caractère et le caractère américain dès l'origine⁷⁹, en résonance avec l'observation de Tocqueville sur « l'individualisme dans les pays démocratiques », dans lesquels « la trame des temps se rompt à tout moment, et le vestige des générations s'efface. On oublie aisément ceux qui vous ont précédé, et l'on n'a aucune idée de ceux qui vous suivront. Les plus proches seuls intéressent »⁸⁰. Dans la lignée de cet individu d'une espèce nouvelle que décrivait Tocqueville, Riesman rapproche son propre type extro-déterminé du « *market-oriented* » d'Erich Fromm que nous avons déjà présenté, et du « *fixer* » (l'arrangeur) de Wright Mills, que nous évoquerons plus loin⁸¹.

Observons que, si Riesman ne manque pas de souligner les affinités de son modèle avec les autres constructions du courant culturaliste dans lequel il s'inscrit, la singularité de son modèle réside dans le rôle actif qu'il attribue aux « leviers psychologiques » que constituent la honte, la culpabilité, l'anxiété pour l'orientation des conduites humaines. Ce n'est plus de l'influence des « sentiments moraux » qu'il s'agit, mais de « contrôle émotionnel ». Nous avons déjà souligné plus haut, à propos de l'angoisse et de l'anxiété, que cette prise en compte des affects ne constitue pas seulement un apport du néo-freudisme mais qu'elle s'inscrit dans une histoire plus longue dans la tradition Nord-américaine. C'est ce que nous tenterons de montrer dans la deuxième partie de cette thèse. Riesmann relativisera plus tard⁸² l'importance du facteur démographique, et admettra que l'extro-détermination pourrait être surtout un produit de ces transformations économiques, sociales et culturelles que les États-Unis ont connues quelques décennies avant l'Europe.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 19.

⁸⁰ TOCQUEVILLE Alexis de. « De l'individualisme dans les pays démocratiques ». *De la démocratie en Amérique II*. Paris : Laffont, 1986, deuxième partie, chapitre II, p. 497.

⁸¹ RIESMAN David. *Op. cit.*, p. 19.

⁸² Dans sa préface à la réédition de *The Lonely Crowd* en 1960 (Yale University Press) puis dans son avant-propos à l'édition française de 1964, p. 15.

C'est justement sur la massification des conditions de production, de consommation et de communication que vont insister d'autres auteurs, tels Wright Mills, pour expliquer des évolutions analogues à l'« extro-détermination » décrite par Riesman.

II-2 Wright Mills : le marché de la personnalité

La tertiarisation des activités n'en était qu'à son début lorsque Wright Mills, en 1951, publia *White Collar: The American Middle Classes*⁸³. Il y relevait déjà la tendance à la psychologisation des relations sociales. « Pour définir la société américaine du XXe siècle, il nous faut adopter un point de vue psychologique, car les problèmes auxquels nous nous heurtons aujourd'hui relèvent plutôt de la psychiatrie »⁸⁴.

Il avait publié quelques années auparavant, en 1946, un article sur la « personnalité compétitive » (*The Competitive Personality*⁸⁵) dans lequel il prenait acte de l'émergence d'un type social nouveau dans les grandes organisations « bureaucratiques », privées et publiques. Le *New Deal* puis l'effort de guerre avaient considérablement développé ces structures, qui devenaient le cadre de la vie professionnelle d'un grand nombre d'Américains. Il nomme alors « nouveaux entrepreneurs » ces jeunes gens brillants, diplômés, très motivés (*highly driven*), déterminés à s'élever au-dessus de l'encadrement intermédiaire (*middle management*) pour accéder au statut de dirigeant (*executive*) dans ces grandes « bureaucraties ». Dans le contexte de l'époque, *executive* en était venu à signifier tantôt les dirigeants proprement dits, tantôt ces jeunes gens aspirant à le devenir, ceux que l'on appellera en France deux décennies plus tard les « jeunes cadres dynamiques ». Cependant, agissant au sein d'une grande structure,

la seule possibilité pour le nouvel entrepreneur d'exprimer son initiative est de se mettre au service des pouvoirs en place, dans l'espoir d'en obtenir sa part de gâteau . [...] En tant que compétiteur, le nouvel entrepreneur est un agent des bureaucraties qu'il sert, et l'enjeu de la compétition est d'obtenir la faveur et les bonnes grâces de ceux qui dirigent le système économique. [...] Il les sert (les pouvoirs en place) en « arrangeant les choses » [*fixing things*],

⁸³ MILLS C. Wright. *White Collar. The American Middle Classes*. New York : Oxford University Press, 1951, 416 p. Edition française : *Les cols blancs. Les classes moyennes aux États-Unis*. Paris : Maspéro, 1966, 368 p.

⁸⁴ MILLS C. Wright. *Op. cit.*, p. 16.

⁸⁵ MILLS C. Wright. « The Competitive Personality ». *Partisan Review*, volume XIII, n° 4 (sept-oct 1946) p. 433-441.

entre deux entreprises, entre les grandes entreprises et le gouvernement, et entre le monde de l'entreprise et le public⁸⁶.

Ce type de « personnalité compétitive » réussit donc par sa capacité à régler des problèmes, en mettant en œuvre son énergie et ses talents dans le domaine relationnel, tel un « fil conducteur sous tension » (*live-wire*)⁸⁷. C'est ce personnage paradoxal que Mills nomme le *fixer*, et dans lequel Riesman reconnaît une grande proximité avec son extro-déterminé, qui est lui aussi un « coopérateur antagoniste »⁸⁸.

Dans son essai paru en 1951, *White Collar: The American Middle Classes*, Wright Mills étend son analyse à l'ensemble des « cols blancs », les nouvelles classes moyennes salariées des grandes « bureaucraties ». À la différence des *cols bleus*, dont la condition s'inscrit dans la dynamique collective du travail industriel, les *cols blancs*, travaillant dans les services, sont conduits à personnaliser les problèmes professionnels et à se focaliser sur les questions d'auto-adaptation : leur progression dépend de leurs capacités personnelles plus que d'évolutions collectives.

Dans beaucoup d'emplois de col blanc, des qualités comme la courtoisie, la complaisance et l'amabilité, qui étaient jadis des traits du caractère personnel, sont maintenant des éléments impersonnels de la profession. Ainsi l'auto-aliénation accompagne l'aliénation au travail. Quand les cols blancs obtiennent un emploi, ils ne vendent pas seulement leur temps et leur énergie, mais aussi leur personnalité. Ils vendent à la semaine et au mois leurs sourires et leurs gestes aimables, et ils doivent apprendre à réprimer leur ressentiment et leur agressivité⁸⁹.

Dans une société où la distribution et la consommation des biens prennent le pas sur la production, où l'organisation du travail est orientée vers le client, la personnalité devient donc elle-même un bien échangeable sur le marché, ainsi que le remarquait aussi Fromm à la même époque⁹⁰.

⁸⁶ MILLS C. Wright. « The Competitive Personality ». *Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, ed. Irving Louis Horowitz. New York : Oxford University Press, 1963 p.268- 269.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 270.

⁸⁸ RIESMAN David. *Op. cit.*, p. 81.

⁸⁹ MILLS C. Wright. *White Collar*. p. XVII.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 182. « Dans une société d'employés, dominée par l'esprit marchand, un marché de la personnalité apparaît inévitablement. Car au cours de ce grand déplacement de l'habileté manuelle vers l'art de manier les gens, de leur vendre quelque chose, et de les servir, les traits personnels de l'employé, même les plus intimes, tombent dans le domaine des échanges et deviennent des facteurs commerciaux, des produits sur le marché du travail. Dès que le contrôle sur les traits de caractère personnels d'un individu est cédé à un autre moyennant un prix, dès que la vente porte sur les traits qui affectent les impressions qu'une personne produit sur les autres, un marché de la personnalité apparaît. Le passage du maniement des choses au maniement des personnes, de la petite entreprise informelle à la grande entreprise organisée, de la familiarité des marchés locaux à l'anonymat du grand marché des métropoles, tout cela modifie en profondeur la psychologie des cols blancs ».

Sur les marchés de la personnalité, on trouve près du sommet les nouveaux entrepreneurs et les arrangeurs [*fixers*] bureaucratiques, et tout en bas la masse des vendeurs. Ils sont tous au service des bureaucraties, et chacun pratique à sa façon l'art créatif de se vendre⁹¹.

La société toute entière est devenue comme une grande salle des ventes, ou un grand magasin (*Great Salesroom*). Le marché de la personnalité a diffusé ses exigences au-delà de la sphère des métiers du commerce, pour produire un véritable style de vie.

Ce qui était jadis du domaine des relations publiques et commerciales des entreprises est devenu maintenant très personnel ; les relations privées de toute espèce, y compris celles que l'on a avec soi-même, ont un aspect de relations publiques⁹².

Pour illustrer ce fait, Mills s'appuie sur une étude thématique de huit ouvrages de littérature d'« inspiration » (*inspirational*), dont *Comment se faire des amis* de Dale Carnegie. (*How to Win Friends and Influence People*, 1936).

La personnalité commerciale, construite et entretenue pour le marché de la personnalité, est devenue un type dominant, un modèle universel d'imitation pour la masse populaire, dans le commerce comme ailleurs. La littérature du perfectionnement de soi a étendu les qualités et les tactiques du vendeur à l'ensemble de la population. Selon cette littérature, tous les hommes peuvent devenir des chefs. Il n'y a tout simplement pas de pauvres ni de ratés qui ne le soient par un acte malheureux de leur propre volonté.

«Une nouvelle aristocratie apparaît dans le monde d'aujourd'hui, une aristocratie du charme personnel», dont chaque membre traite n'importe qui comme son supérieur, tout en se répétant qu'il est l'homme le plus grand et le plus important du monde. C'est une société magnétique dans laquelle chacun est le patron non seulement de lui-même mais aussi, secrètement, de tous les autres⁹³.

Le caractère paradoxal des exigences du marché de la personnalité n'a pas échappé à Wright Mills, notamment pour celle qui consiste à promouvoir des personnalités conformes à des critères standardisés, donc des personnalités impersonnelles, ou à vouloir produire et évaluer rationnellement la spontanéité ou l'authenticité des individus. D'autres auteurs approfondiront l'analyse quelques décennies plus tard, ainsi que nous le verrons, en mettant en évidence le « dilemme narcissique » auquel l'« injonction paradoxale » du marché de la personnalité conduit l'individu.

L'impératif de réussite tend à créer un état permanent d'anxiété : l'individu qui échoue est responsable de son échec, il l'intériorise sous la forme d'un complexe de culpabilité, ou

⁹¹ *Ibidem*, p. 184.

⁹² *Ibidem*, p. 187. « Relations publiques » est à prendre ici comme une des modalités de la communication des entreprises.

⁹³ *Ibidem*, p. 187.

par l'impression qu'il n'est pas de taille à lutter. Mills voit dans la nouvelle morale de la réussite proposée aux classes moyennes une contradiction entre l'impératif de lutter pour « être quelqu'un » et l'appauvrissement des désirs de réussite eux-mêmes. Ce qui « ternit » l'image de la réussite, selon lui, c'est qu'elle est de moins en moins celle d'une réalisation individuelle, et de plus en plus celle d'une garantie de sécurité contre l'anxiété, par l'action de la collectivité⁹⁴.

William Whyte ira dans le même sens quelques années plus tard, avec sa critique de la perte d'autonomie de l'« homme organisationnel », absorbé par le groupe et soumis à la pression sociale.

II-3 William Whyte : l'homme organisationnel

The Organization Man, de William H. Whyte, a été publié en 1956. Le livre a été traduit en français sous le titre *L'homme de l'organisation*, mais la littérature francophone, québécoise en particulier, se réfère au concept en le traduisant par « l'homme organisationnel »⁹⁵. L'homme organisationnel ne se contente pas de travailler pour l'« Organisation », comme l'ouvrier ou l'employé, le salarié au sens habituel, mais il lui *appartient* aussi, physiquement et spirituellement. Il est l'âme et l'esprit des grandes institutions, sans lesquels celles-ci ne sauraient se perpétuer. Et en même temps. Il en est beaucoup plus dépendant que ses prédécesseurs. Les hommes organisationnels ne constituent pas une couche sociale bien délimitée, on y trouve aussi bien des dirigeants que des petits cadres, mais ils constituent dans leur masse la nouvelle classe moyenne qui définit, selon Whyte, les traits principaux du caractère social dominant dans la société américaine de l'après-guerre.

L'apparition des grandes organisations - entreprises et administrations publiques - n'a pas eu que les effets politico-sociaux que l'on observe habituellement, comme la concentration du pouvoir à grande échelle et l'émergence d'une puissante technostructure. Elle a eu aussi un fort impact sur la vie personnelle de leurs membres, tant dans la sphère professionnelle que dans la sphère privée. Au travail, l'« Organisation » impose ses règles de bonne coopération dans le groupe, elle n'exige plus seulement la sueur, mais l'âme de

⁹⁴ *Ibidem*, p. 282-286.

⁹⁵ WHYTE William H. *The Organization Man*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2002, 448 p. (Edition française : *L'homme de l'organisation*. Paris : Plon, 1959, 568 p.)

ses membres⁹⁶. Quant à la vie privée, elle se déroule de plus en plus dans la « *suburbia* », cet univers pavillonnaire dont les fonctions sont organisées par les plans d'urbanisme selon la même rationalité que les grandes organisations, et dans lequel afflue toute une population déracinée par la mobilité professionnelle et géographique. L'homme organisationnel tente de se créer de nouvelles racines dans la *suburbia* en nouant des relations communautaires basées sur la coopération et la conformité avec le voisinage⁹⁷.

Whyte prolonge ainsi Mills et Riesman pour constater un changement majeur dans l'idéologie américaine : le déclin de l'éthique protestante et l'émergence d'une *éthique sociale*.

Par éthique sociale, j'entends ce corps de pensée contemporain qui rend moralement légitime la pression de la société sur l'individu. Ses trois principales propositions sont : croyance dans le groupe comme source de créativité ; croyance dans l' "appartenance" comme besoin ultime de l'individu ; croyance dans la science pour réaliser cette appartenance⁹⁸.

L'individu ne se réalise pleinement qu'en coopérant avec les autres au sein d'un groupe. Les conflits apparents entre l'individu et la société sont en fait des malentendus, des « pannes de communication » qui peuvent être traitées par l'application de méthodes scientifiques aux relations humaines, afin de rétablir le consensus sur une situation où les besoins de l'individu et ceux de la société coïncident. Le culte de l'« être ensemble » (*togetherness*) dans le groupe ne répond pas seulement à la recherche de l'efficacité par la « dynamique de groupe » mais exprime une attitude *morale*, une croisade démocratique contre l'autoritarisme. La pression sociale du groupe apparaît comme une libération⁹⁹.

Selon Whyte, cette transformation est à l'œuvre depuis beaucoup plus longtemps qu'il n'y paraît. Elle a été masquée par la survivance d'un individualisme de façade, l'idéologie officielle des États-Unis jusqu'aux années 1920, alors que le règne de la grande organisation était déjà un fait avéré et avait commencé à produire ses effets dès la fin du siècle précédent. On a donc continué à utiliser le langage de l'individualisme pour décrire des comportements « collectifs » (au sens de « collectivisés »)¹⁰⁰.

Dans le contexte des années 1950, la thèse de Whyte résonnait comme un appel au sursaut de l'individualisme menacé par la massification de la société d'après-guerre. Il protestait contre le déni naïf (*soft-minded*) du conflit entre l'individu et la société. « Nous

⁹⁶ WHYTE William H. *Op. cit.*, p. 397.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 268,353.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 7.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 48-49, 59.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 7.

devons savoir coopérer avec l'Organisation, mais nous devons aussi, plus que jamais, savoir lui résister »¹⁰¹. Ce plaidoyer a paru perdre toute pertinence dans les décennies suivantes, qui semblaient consacrer au contraire le triomphe de l'individualisme. Quant au règne des « grandes organisations », il pouvait paraître aboli par les restructurations des entreprises en unités autonomes, l'émergence des « *start-ups* » de la nouvelle économie, le fonctionnement « en réseaux ». Cependant, *The Organization Man* connaît depuis les années 2000 un regain d'intérêt après une longue éclipse, et sa problématique semble à nouveau pertinente dans un monde globalisé, selon l'introduction de Joseph Nocera à son édition de 2002 : ce n'est plus seulement dans les grandes organisations, mais dans les interactions en réseaux à l'échelle planétaire qu'un hyperindividualisme affiché recouvre des pratiques massivement conformistes¹⁰².

Cette actualité retrouvée tient aussi, nous semble-t-il, à ce que le phénomène décrit par Whyte pour la période d'après-guerre exprime une évolution en profondeur de longue durée, dont il identifie les sources dans une inclination caractéristique du « tempérament » américain (*basic temper*) présente dès l'origine. L'émergence de la « société organisationnelle » (*organization society*) obligeait à reconnaître que l'homme n'était pas le pur produit de sa libre volonté, et la « révolte pragmatique » était à l'ordre du jour¹⁰³. Mais cette insistance sur le social et le pratique était bien antérieure à James et aux pragmatistes, dit Whyte. Elle imprégnait la mentalité des puritains eux-mêmes, de sorte que l'« éthique sociale » qui prévaut dans le contexte des grandes organisations et des grandes agglomérations était en germe dès les origines. Tocqueville avait déjà noté, rappelle-t-il, que le génie propre aux Américains, et en même temps leur faiblesse, résidaient dans l'action coopérative, même s'ils parlaient plus que les autres de liberté et d'indépendance individuelles¹⁰⁴. Sous cet aspect, l'homme organisationnel est un pur produit du passé de l'Amérique. « Plus les conditions deviennent semblables, et plus les hommes laissent voir cette disposition réciproque à s'obliger »¹⁰⁵.

Tocqueville voyait dans cette tendance les germes de la tyrannie de la majorité qui menace les sociétés démocratiques. Et c'est bien ce que laisse voir l'homme organisationnel, qui pousse l'esprit de coopération jusqu'à devenir l'otage de l'opinion dominante. Il n'est pas seulement « *other-directed* », ainsi que l'a vu Riesman, il se donne

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 12.

¹⁰² *Ibidem*, p. XVI.

¹⁰³ STROUT Cushing. *The Pragmatic Revolt in American History: Carl Becker and Charles Beard*. New Haven : Yale University Press, 1958, 194 p.

¹⁰⁴ WHYTE William H. *Op. cit.*, p. 5.

¹⁰⁵ TOCQUEVILLE Alexis de. *Op. cit.*, p 548.

une philosophie qui justifie cette manière d'être. C'est l'« éthique sociale », que Whyte critique parce qu'elle renforce celle des deux tendances observées par Tocqueville qui a le moins besoin de l'être, selon lui - la soumission à la pression sociale - au détriment de l'autre - l'autonomie individuelle¹⁰⁶.

L'observation commune aux néo-freudiens et aux sociologues critiques de l'après-guerre, c'est la *dépendance psychique croissante de l'individu vis-à-vis d'autrui* dans un environnement de grandes structures, sous la pression des forces du marché et l'influence des *mass media*. Dans l'analyse de cette dépendance, ils insistent tantôt sur la dimension *morale* du phénomène - perte de substance de l'individu et affaiblissement de sa capacité à fonder sa conduite sur des choix personnels, tout en croyant le faire – tantôt sur sa dimension *affective* – l'anxiété comme émotion caractéristique, à la fois signe de la dépendance et moteur de la conduite. Ils voient dans cette tendance à la fois un trait proprement américain et une expression de la société post-industrielle émergente.

Au cours des décennies suivantes, d'autres auteurs vont établir un lien entre les deux aspects de ce phénomène de psychologisation – dépendance anxieuse et perte de substance du *moi* – en l'interprétant comme l'aboutissement d'un processus de plus longue durée : l'affaiblissement des systèmes symboliques des sociétés occidentales développées. C'est le cas de Philip Rieff, dont nous présenterons le point de vue au chapitre suivant, qui voit dans l'avènement d'un *homme psychologique* le stade ultime de l'individualisme dans une culture qui s'est « déconvertie » plus qu'elle ne s'est « sécularisée », et qui a substitué à ses idéaux collectifs une idéologie « thérapeutique ».

¹⁰⁶ WHYTE William H. *Op. cit.*, p. 395-396.

Première partie

Psychologisation de la société et culture de l'émotion

Chapitre II

L'avènement de l'*homme psychologique* et le « triomphe du thérapeutique »

Philip Rieff

Philip Rieff (1922-2006) était professeur de sociologie à l'université de Pennsylvanie. Il a été l'éditeur des *Collected Papers* de Freud aux États-Unis. Ses ouvrages n'ont pas été traduits en Français. Dans *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, publié en 1966, il reprend le thème de l'« homme psychologique », dont il avait annoncé l'avènement dans le dernier chapitre de *Freud : the Mind of the Moralists* en 1959 (*The emergence of Psychological Man*)¹⁰⁷. La traduction littérale du titre serait « Le triomphe du thérapeutique », le *thérapeutique* désignant à la fois une instance, comme le *religieux* ou le *politique*, et un idéal-type de caractère, celui de l'*homme psychologique*, de même que l'*ascète* selon Max Weber pouvait incarner l'idéal-type de l'*homme économique*.

Dans la perspective « psychohistorique » de Rieff, l'*homme psychologique* du XXe siècle est le successeur et héritier de l'*homme économique* de l'époque des Lumières, après l'*homme religieux* du Moyen Âge et l'*homme politique* de l'Antiquité¹⁰⁸. Il partage avec son prédécesseur le calcul utilitariste de ses intérêts, de ses plaisirs et ses peines, appliqué à son propre *moi (self)*. Rieff attribue à la réception de Freud par les Américains un rôle décisif dans cette transformation. Freud, écrit-il, a été le « grand professeur » des Américains, malgré son ardente volonté d'échapper à ce destin¹⁰⁹.

¹⁰⁷ RIEFF Philip. *Freud : the Mind of the Moralists*. Chicago : University Of Chicago Press, 1959, 464 p. *The Triumph of The Therapeutic. Uses of Faith after Freud*. Wilmington : ISI books, 2006, 290 p.

¹⁰⁸ Voir annexe I. *Le modèle « psychohistorique » de Philip Rieff*. Nous joignons en annexe de cette thèse une présentation plus approfondie de son « modèle psychohistorique » d'explication des changements culturels, et des modifications qu'il lui a apportées dans la suite de son œuvre.

¹⁰⁹ RIEFF Philip. *The Triumph of The Therapeutic*, p. 48.

I- Le pouvoir thérapeutique de la culture

L'importance que Rieff attribue à Freud peut se comprendre dans le cadre de son interprétation du rapport entre culture et société. Toutes les cultures sont, dit-il, des systèmes symboliques basés sur un équilibre entre *interdiction* et *rémission*, *exigence* et *relâchement*¹¹⁰.

C'est dans cette dialectique entre exigence et relâchement que réside la fonction *thérapeutique* de la culture, à condition qu'elle soit suffisamment contraignante pour permettre de définir un caractère individuel. Toutes les cultures ont une fonction thérapeutique, dans la mesure où elles sont des systèmes d'intégration symbolique, de type religieux, philosophique, idéologique ou autre. Cette fonction thérapeutique consiste à « préserver un certain niveau d'adéquation dans le fonctionnement social de l'individu, et à prévenir son effondrement psychologique »¹¹¹.

Dans la culture occidentale, les dispositifs de salut se sont traduits jusqu'à notre époque par des exigences morales qui traitaient en ennemie la partie sensuelle du *moi*. Les idéaux de caractère (*character ideals*) classiques, de type ascétique, visaient à *libérer* l'individu de ses multiples désirs par la discipline de l'interdiction et la recherche d'une virtuosité (*artistry*) morale. La maîtrise du *moi-ennemi* produisait un sentiment de triomphe moral qui marquait une seconde naissance. La culture s'exprimait ainsi par des privations *positives*, et par un idéal de caractère qui *engageait* (*committed*) l'individu dans le groupe¹¹².

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 199. « Parler d'une culture *morale* serait redondant. Toute culture a deux fonctions principales : 1-organiser les exigences morales que les hommes s'imposent à eux-mêmes dans un système symbolique qui permet aux hommes de se comprendre et de se faire mutuellement confiance, et ainsi de rendre le monde intelligible et digne de confiance ; 2- organiser l'expression des indulgences (*remissions*) par lesquelles les hommes se libèrent, dans une certaine mesure, de la tension imposée par la soumission au système symbolique. Les interprétations de la culture, internalisées de façon variable, constituent le caractère individuel. Les changements les plus profonds que connaît une culture peuvent être détectés dans l'équilibre instable entre les injonctions (*controls*) et les permissions (*releases*) qui constituent un système d'exigences morales ».

¹¹¹ *Ibidem*, p. 29, 55-56.

¹¹² *Ibidem*, p. 40.

I-1 Les thérapies d'engagement : la guérison par la transformation

Dans l'idéal classique, l'homme sain est en fait le bon citoyen. De Platon et Aristote jusqu'à Burke et Tocqueville, l'implication thérapeutique de la théorie sociale est constante : un individu ne peut se réaliser pleinement qu'en participant à la vie commune. Psychologie et morale sont liées, et en dernière instance *c'est la communauté qui guérit l'individu*.

La fonction du thérapeute classique est d'engager (*commit*) le patient dans le système symbolique de la communauté, en usant de techniques rituelles ou dialectiques, magiques ou rationnelles. Derrière le *shaman*, le prêtre, le philosophe ou le médecin se tient toujours la grande communauté comme ultime correctif aux désordres personnels. Rieff définit tous ces efforts pour réintégrer le sujet dans le système symbolique de la communauté comme des « thérapies d'engagement » (*therapies of commitment*). C'est vrai chez les conservateurs comme chez les révolutionnaires : pour être *guéri (cured)*, l'homme doit réintégrer sa communauté ou en créer une nouvelle. Mais cette fonction thérapeutique ne peut exister que dans une « communauté positive ». Rieff entend par là « ces communautés qui offrent à l'individu une sorte quelconque de salut par son appartenance et sa participation ». Le « salut », c'est « une expérience qui transforme toutes les relations personnelles en les subordonnant à des finalités communes (*communal*) acceptées ». Cette expérience pouvant prendre la forme du rite, de l'ascèse ou de l'extase¹¹³.

Les « thérapies d'engagement » sont « transformatives », écrit Rieff : dans les diverses formes de conversion religieuse, mais aussi dans les mouvements révolutionnaires séculiers, la personnalité connaît des changements en profondeur, le sujet allant jusqu'à changer de nom et d'identité. Mais lorsque la culture perd cette capacité primordiale à tenir l'individu dans l'emprise de ses desseins collectifs, elle perd aussi son pouvoir thérapeutique. La modernité ayant détruit les idéalizations sur lesquelles les communautés traditionnelles et classiques étaient fondées, les sociétés industrielles sont devenues des « communautés négatives », qui ne peuvent plus offrir un système d'intégration symbolique. Rousseau, Tocqueville, puis Marx, ont rendu compte de ce phénomène.

Pour Rousseau, la communauté était un fardeau dont l'individu devait se libérer : ce n'était pas l'attachement mais le détachement critique qui permettait d'atteindre un sentiment de bien-être. Tocqueville a renversé la thèse de Rousseau dans sa vision de l'individualisme démocratique : ce n'est pas en fuyant la société de ses semblables mais en

¹¹³ *Ibidem*, p. 56-61.

vivant parmi eux que l'individu se détache de la communauté pour rentrer en lui-même. À l'ère de l'égalité chaque homme tourne ses sentiments vers lui seul¹¹⁴. Quant à la vision utopique de Marx d'une nouvelle identité communiste, c'est l'affirmation d'une individualité retrouvée dans une nouvelle communauté positive. Elle combine les traditions conservatrices et radicales : l'appartenance à une nouvelle communauté organique permet à l'individu de réaliser son identité. Le marxisme propose donc, lui aussi, une « thérapie d'engagement »¹¹⁵.

I-2 Les thérapies analytiques : la guérison par l'information

Les sociétés occidentales modernes sont donc devenues, du point de vue de Rieff, des « communautés négatives », car ces sociétés, pouvant se perpétuer presque automatiquement par une technologie autonome, n'offrent plus de salut collectif. L'individualisme toquevillien a rendu inopérantes les « thérapies d'engagement ». Un nouveau type de thérapie est devenue nécessaire ; la « thérapie analytique », à laquelle la psychanalyse freudienne a apporté une contribution essentielle. L'expérience analytique n'est pas « transformative » mais plutôt « informative » selon Rieff, car elle vise à renforcer le contrôle du *moi* sur les conflits intérieurs en les rendant conscients, plutôt qu'à engager l'individu dans une communauté positive. C'est alors qu'apparaît le type de caractère que Rieff qualifie de *thérapeutique*, équipé de doctrines et de techniques qui lui permettent de gérer les tensions d'un individu détaché de la communauté¹¹⁶.

¹¹⁴ Voir : PROVENCHER-GRAVEL Alexandre. *Du Promeneur solitaire en Amérique*. Québec : Université Laval. « Dans ses *Rêveries du Promeneur Solitaire*, composées entre 1776 et 1778, Jean-Jacques Rousseau explique comment il a trouvé le bonheur dans la solitude. Détaché de tout sauf de lui-même, Rousseau ne se nourrit que de sa propre substance. Il est néanmoins heureux comme il l'a rarement été. Complètement indépendant des autres hommes, vivant en harmonie avec la nature, Rousseau jouit du sentiment de sa propre existence. S'il reconnaît que son amour de l'indépendance apparaît radical, il ne peut croire "être le seul qui ait un goût si naturel". Bien qu'il n'ait rencontré ce goût chez nul autre, il reste persuadé que l'homme est naturellement fait pour se circonscrire et vivre seul. Cinquante-trois ans plus tard, Alexis de Tocqueville découvre avec surprise que l'Amérique est peuplée de promeneurs solitaires. Plus précisément, il découvre que l'homme démocratique a une tendance naturelle à se considérer isolément, à se retirer de la société, à ramener tout à lui seul et à se "renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur" ».

Disponible sur : http://174.142.61.76/thematiques/rousseau.nsf/Documents/Du_Promeneur_solitaire_en_Amerique.

Consulté le 5 octobre 2012.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 57-59.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 61-62.

Rieff résume ainsi sa distinction entre les thérapies d'engagement et les thérapies analytiques.

Les thérapies d'engagement agissent en ramenant l'individu dans le troupeau de sa communauté d'origine, ou en l'orientant vers l'adhésion à une nouvelle communauté dotée d'un modèle d'intégration symbolique plus opérant. L'effort thérapeutique est transformatif, et le thérapeute est une figure sacrée ou exemplaire. Les thérapies analytiques, elles, sont propres à l'époque moderne et doivent beaucoup aux présupposés freudiens. L'effort thérapeutique est d'abord informatif plutôt que transformatif. Le postulat de la théorie analytique est qu'il n'existe aucune communauté positive derrière le thérapeute. Celui-ci ne peut donc être une figure sacrée ni exemplaire, c'est un analyste. [...] L'analyse n'est pas une initiation mais une contre-initiation, pour en finir avec le besoin d'initiations. [...] Par l'acte d'interprétation, le sacré devient un symptôme¹¹⁷.

I-3 La foi et son pouvoir thérapeutique

Les thérapies d'engagement n'ont cependant pas disparu. Les successeurs de Freud ont tenté de les renouveler, comme on le verra plus loin, mais elles subsistent aussi à travers les différentes formes de thérapies de groupe, parmi lesquelles les communautés thérapeutiques.

Le diagnostic de Rieff se fonde sur une interprétation de l'évolution des sociétés occidentales, en Amérique et en Angleterre surtout, qui prend comme axe principal le lent processus de *déconversion* qui a commencé à se manifester sur le plan politique à l'époque de la Révolution française et qui apparaît presque achevé dans les années 1960. La *psychologisation* de la culture moderne n'est que le dernier effet de ce processus de déconversion, après une étape intermédiaire au cours du XIXe siècle que Rieff qualifie de « spiritualiste » (dans laquelle il inclut le romantisme et le transcendantalisme). La déconversion s'est traduite par la dissolution du « système unitaire de croyances communes » qui permettait au sujet de se concevoir lui-même comme membre d'une communauté.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 63-64.

Rieff s'inspire des conceptions de Charles Horton Cooley, dans *Human Nature and the Social Order* (1902). Selon celui-ci, avec William James et George Herbert Mead, le *self concept* (la conception de soi-même) ne peut exister hors d'une relation organique avec la société.

Un individu séparé de la société est une abstraction étrangère à l'expérience, de même qu'une société considérée séparément des individus. Ce qui est réel, c'est la vie humaine, qu'on la considère sous son aspect individuel ou collectif, et qui est en fait à la fois individuelle et collective (*general*)¹¹⁸.

Ce qui a été perdu dans cette évolution, selon Rieff, c'est le pouvoir *intégrateur* de la culture elle-même. Une culture ne peut survivre, écrit-il, « que par la capacité de ses institutions à lier et délier (*bind and loose*) les hommes dans la conduite de leurs affaires par des motifs qui plongent si profond dans le *moi (self)* qu'ils sont communément et implicitement compris, d'une compréhension dont les croyances et les connaissances explicites ne sont que le pic émergé ». Or cette compréhension intérieure, cette « conscience inconsciente » a des liens intimes avec les institutions historiques, qui assujettissent à une grande chaîne de sens même les membres les plus ignorants d'une société¹¹⁹. Ce qui oblige l'individu à se soumettre à un tel système d'exigences morales, c'est la *foi*. Il ne peut s'en détacher qu'au prix de la *culpabilité*, et c'est par un nouvel acte de foi qu'il réintégrera la communauté.

II- L'avènement de l'homme psychologique

C'est l'équilibre de ce système d'interactions dialectiques entre le *oui* et le *non*, les permissions et les interdictions, la foi et la culpabilité, équilibre constitutif de toute culture, qui a subi un profond remaniement en Occident, principalement en Amérique et en Angleterre.

La culture d'indifférence morale qui tend à s'instaurer en Occident peut utiliser une rhétorique d'« engagement », elle peut se fonder sur le *contre-credo* du changement, elle peut produire de l'art, de la littérature et de la science, elle peut même mobiliser le sujet sur des thèmes traditionnels d'engagement, des positions morales ou des finalités communes.

¹¹⁸ COOLEY Charles Horton. *Human Nature and the Social Order*. Chapitre I, *Society and the Individual*. New York : Charles Scribner's sons, 1902, p.1.

¹¹⁹ RIEFF Philip. *Op. cit.*, p. 2.

Mais ce n'est plus dans la dialectique entre *permission* et *interdiction* sous la censure de la culpabilité. Sa vraie polarité est celle du plaisir et de l'ennui, dans laquelle la notion même de « salut » comme remède à la culpabilité devient obsolète.

II-1 La foi thérapeutique et l'accomplissement du désir

La culture qui devient dominante en Occident dans la deuxième moitié du XXe siècle connaît donc un déséquilibre de son système de contrôle des conduites. La dialectique entre l'interdiction et la rémission ne joue plus, et le système a perdu le ressort intime de la *foi* qui permet à l'individu d'intérioriser ses éléments. Du même coup, cette culture a perdu le *pouvoir thérapeutique* que possédaient toutes les cultures précédentes, ce pouvoir d'alléger la pression des exigences collectives par des dispositifs de rémission, de « salut ».

Dans la culture précédente, « victorienne », l'ordre thérapeutique était inclus dans un ensemble consensuel de « *tu ne dois pas* » (*thou shalt not*) qui étaient autant d'articles de foi faisant obstacle à l'autonomisation vis-à-vis des buts agréés par la communauté (*communal*). Les pratiques culturelles, que Rieff caractérise comme des thérapies d'engagement, visaient à « domestiquer l'expérience individuelle » et non à ouvrir un champ d'expériences nouvelles de la vie. Dans notre culture moderne, à l'inverse, ce qui tient lieu de salut, c'est la rupture avec les identités collectives, et la suspicion sur toute institution normative¹²⁰.

C'est au milieu du siècle, avec la victoire et la prospérité, que s'est accompli ce renversement du système d'injonctions et de permissions qui structurait la culture occidentale. Le propre de ces moments de bascule, des « révolutions culturelles » selon Rieff, c'est que la symbolique de la permission devient plus contraignante que celle de l'injonction. Les injonctions sont émises par des voix d'outre-tombe, elles résonnent comme des échos affaiblis de traditions défuntes. À l'inverse, les permissions acquièrent une telle puissance qu'elles deviennent des injonctions. « Le spectacle devient un substitut fonctionnel du sacrement ». Dans ce nouveau contexte culturel, l'idéal-type de caractère de *thérapeutique*, libéré de la discipline du travail par la technologie, est orienté vers le loisir au sens large. Il peut assurer son bien-être par des moyens « alloplastiques » (*alloplastic ways*) toujours plus sophistiqués pour transformer son environnement mais aussi sa propre

¹²⁰ *Ibidem*, p. 11-15.

personnalité. Parmi ces moyens, les psychothérapies lui proposent une sorte de « méthodisme sécularisé »¹²¹. Le « connais-toi toi-même » n'a plus pour horizon la reconnaissance de buts communs (*communal purposes*) mais le bien-être personnel. L'éthique elle-même n'a plus de finalité ultime au-delà de l'affranchissement constant des contraintes (*controls*) héritées du passé. C'est une éthique « éternellement provisoire ». La *foi* n'est plus nécessaire pour jouir de la vie, tout au plus peut-elle offrir une expérience personnelle parmi d'autres pour rehausser l'intérêt d'une vie affranchie des buts communs. Ainsi l'autonomie croissante de l'individu face aux obligations de la culture serait le prolongement des libertés conquises sur les contraintes de la nature¹²². Au terme de cette évolution, « à la place de la famille et de la nation, de l'église et du parti, il y aura l'hôpital et le spectacle (*theater*), les deux institutions normatives de la culture à venir. [...] L'*homme religieux* était voué au salut, l'*homme psychologique* est voué à la satisfaction »¹²³.

II-2 L'apport du freudisme : la thérapie informative

La théorie freudienne est parvenue en Amérique à un moment clef de son histoire, dit Rieff. Elle y a trouvé un terrain favorable, préparé par l'épuisement de la culture ascétique protestante. Un trait particulier à la culture calviniste était déjà présent en Amérique, qui a permis au thérapeutique de succéder à l'ascète : la volonté de Dieu étant impénétrable, ses voies sont inaccessibles à toute intelligence humaine. La recherche du sens était donc une impiété futile, et ni l'ascète ni le thérapeutique après lui ne s'en sont préoccupés. Ils ont laissé ce souci aux mystiques, « qui sans lui ne peuvent jouir de leur oisiveté »¹²⁴. Dans le monde pratique, ce sont les exigences du présent qui s'imposent, et non les fins dernières.

Ces exigences, qui étaient de type ascétique, ont été remplacées par des équivalents gratifiants à l'ère de la psychologisation, comme la dialectique de la perfection, basée sur le renoncement, a été remplacée par une dialectique d'accomplissement, basée sur le désir¹²⁵. Selon Rieff, l'*homme psychologique* appartient en propre à la culture américaine. C'est même en lui que les Américains se sont différenciés des Européens. L'*homme*

¹²¹ *Ibidem*, p. 200, 202-204.

¹²² *Ibidem*, p. 16-17.

¹²³ *Ibidem*, p. 18-19. La métaphore de l'hôpital est empruntée à Goethe, dans son *Voyage en Italie* : « Pour ma part, je crois aussi que l'humanité triomphera, à long terme ; je crains seulement qu'en même temps le monde ne soit devenu un immense hôpital dans lequel tous seront les infirmiers compatissants de tous ». [*Ibidem*, p. 262, note 17.]

¹²⁴ *Ibidem*, p. 44-45.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 40.

psychologique est le fruit de la singularité américaine notée par Tocqueville : le détachement d'autrui, la focalisation sur soi et sur ses proches.

L'apport de Freud aux Américains a été de mettre en question les idéaux collectifs du « *surmoi* culturel » transmis par la tradition familiale. Avec Freud, la thérapie par excellence « est de ne pas s'attacher exclusivement ou trop passionnément à un objet ou à une signification en particulier ». Freud a permis à l'individualisme de franchir un pas décisif, peut-être le dernier, dit Rieff. L'individu n'a plus rien à cacher, il n'a plus besoin de rester à distance de la masse de ses semblables, car la thérapie lui apprendra à réduire sa vulnérabilité. « Etre vraiment libre et néanmoins sociable, c'est cultiver le détachement comme le contraire de l'aliénation »¹²⁶.

Rien dans la thérapie analytique n'encourageait l'immoralité, mais elle contribuait à démasquer l'hypocrisie des conduites les plus honnêtes en apparence. Et par là même, dit Rieff, elle tendait à décourager l'action morale, du moins conduite sur les anciennes bases, celles de la *culpabilité*. Pour Freud, il n'y a plus de hiérarchie entre facultés supérieures et inférieures, bonnes ou mauvaises, mais une compétition « démocratique » entre des prédispositions d'intensité à peu près égale. L'ambition freudienne de purger le sentiment de culpabilité par l'interprétation systématique des signes cliniques a fait du sujet un « casuiste autodidacte ». Selon Rieff, cette interprétation populaire de la psychanalyse est induite, malgré l'intention de Freud, par les présupposés mêmes de la psychanalyse : *un individu peut aller mieux sans devenir moralement meilleur*. Ce compromis - « vivre mieux » sans rechercher la « vie bonne » - est devenu le standard de la thérapie, que les Américains ont été les premiers à adopter massivement pour en faire un modèle de vie. Aujourd'hui, « se réaliser », « s'accomplir », ce n'est plus rechercher la perfection mais le bien-être. C'est ainsi que l'idéal ascétique est devenu un idéal thérapeutique. L'éthique de *l'homme psychologique* est une éthique de *tolérance*, prise ici dans le sens d'indifférence morale. « C'est l'éthique d'un voyageur plutôt que celle d'un missionnaire, celle d'un pèlerin qui, dans sa propre expérience, est devenu un touriste ». Si la doctrine freudienne a eu un tel impact, c'est qu'elle est intervenue à un moment clef : d'une part le déclin du système moral hérité du puritanisme, déjà mentionné, mais d'autre part la « révolution des espérances croissantes » (*revolution of rising expectations*). Dans une perspective optimiste de progrès socio-économique, le dépérissement des symboles cesse d'être un problème, parce qu'il est plus facile pour des nantis de trouver des équivalents fonctionnels

¹²⁶ *Ibidem*, p. 49-50.

à un système d'exigences morales : l'art et l'analyse deviennent des formes du respect de soi¹²⁷.

Freud a été le dernier grand théoricien de ce long processus de déconversion qui s'achève. Mais il appartient déjà au passé : ses problèmes ne sont plus les nôtres, écrit Rieff. Il proposait au sujet de trouver sa voie pour vivre dans un système non-névrotique de contrôle des pulsions. Rieff rappelle le fameux passage de Freud sur l'« intention » thérapeutique de la psychanalyse : « fortifier le *moi*, le rendre plus indépendant du *surmoi*, élargir son champ de perception et développer son organisation, afin qu'il puisse s'approprier de nouveaux éléments du *ça*. Là où était le *ça*, le *moi* doit advenir. C'est une œuvre de culture, comme l'assèchement du Zuiderzee »¹²⁸. Mais cette proposition est devenue superflue. La doctrine freudienne a été incorporée à la culture populaire et au commerce, pour contribuer à produire la symbolique nécessaire à une réorganisation de la personnalité. Les conflits intimes ont été transformés en problèmes sociaux, et la socialisation est devenue possible sans référence à un système symbolique de buts communs.

Dans le contexte historique des « espérances croissantes » et de la culture victorienne en déclin, la psychanalyse freudienne a donc été le vecteur d'une « attitude analytique », proposant une thérapie plus informative que transformative : non pas l'affirmation d'une nouvelle éthique fondée sur des valeurs nouvelles, mais un compromis axiologiquement neutre. Freud ne promettait pas un bonheur plus grand mais un moindre malheur. Il n'aidait pas les croyants déconvertis à croire à nouveau, mais à vivre avec leur incroyance¹²⁹. « Dès le moment où un homme interroge le sens et la valeur de l'existence, il est malade, bien qu'objectivement ni l'un ni l'autre n'ait d'existence »¹³⁰.

C'est pour cela que Rieff voit en Freud le dernier penseur de l'ancienne culture. Après Rousseau, Marx et Nietzsche, Il a achevé la dissolution du lien d'« engagement » entre l'individu et la société, mais sans mettre en question la validité des interdits culturels. L'individu doit trouver le meilleur compromis avec eux, sans contester la subordination des instincts à la culture. Ce que feront les plus influents successeurs de Freud, c'est justement cela. En valorisant l'instinct comme libérateur des contraintes de la culture, ils

¹²⁷ *Ibidem*, p. 51-52.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 259, note 3. FREUD Sigmund. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse : les diverses instances de la personnalité psychique*. Paris : Gallimard-Idées, 1974, p 107.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 30.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 27. Lettre de Freud à Marie Bonaparte. *The Letters of Sigmund Freud*, edited by Ernest L.Freud. New York : Basic Books, 1960, p 436.

proposeront un retour à une thérapie d'engagement et à une forme de religiosité. Tentatives vouées à l'échec selon Rieff¹³¹.

II-3 Le retour aux thérapies transformatives après Freud

Rieff oppose ainsi Freud à ses épigones, Jung et Reich surtout. Il aurait pu inclure Adler, qui a influencé les psychologues sociaux américains au moins autant que les deux autres. Mais il ne fait que le mentionner en passant, peut-être parce que Freud en avait fait la cible principale de ses critiques, en sous-estimant, selon Rieff, l'importance de la dissidence jungienne. La régression que ces épigones ont fait subir à la psychanalyse a été rendue possible en partie par le fait que la thérapie analytique de Freud, bien qu'alternative aux thérapies d'engagement de type religieux, avait avec elles des affinités. Le processus par lequel le patient-croyant trouve du secours, en découvrant ce qui ne va pas en lui-même, présuppose non seulement une exigence de sincérité, mais aussi l'existence de cette attitude intérieure qui lui permet d'être réceptif au secours. Autrement dit, la transformation du caractère requiert dans les deux cas une forme de *foi*. Freud a fait une place à cette foi dans son dispositif avec le *transfert* et sa résolution en fin de cure. Mais les post-freudiens, Jung en particulier, ont fait de ce qui était pour Freud la fin de la thérapie - la désillusion et l'acceptation de la réalité - le point de départ d'une nouvelle quête de « sens », car c'est « l'absence de sens de la vie qui crée le trouble dans l'inconscient »¹³².

Chacun à sa façon, Adler et Jung ont cherché dans la psychanalyse une théorie totale, dans laquelle un patient pourrait s'*engager* complètement. Freud, lui, voulait permettre aux hommes d'acquérir le discernement nécessaire pour pouvoir choisir, mais ne prétendait pas leur dire ce qu'ils devaient choisir. Ses successeurs, en allant plus loin, sont en fait revenus aux « thérapies d'engagement » religieuses, c'est-à-dire à une *cure des âmes* visant à produire une expérience de conversion. L'ambiguïté de la méthode freudienne, utilisant un processus de *cure* pour accroître la capacité personnelle de choix, a entraîné une confusion fondamentale chez ses disciples, que Freud ne parvint pas à dissiper¹³³. Cette confusion amena l'un d'eux (Adler) à renier l'existence même de l'inconscient, et l'autre (Jung) à

¹³¹ *Ibidem*, p. 37.

¹³² *Ibidem*, p. 35.

¹³³ *Ibidem*, p. 74.

donner à l'inconscient la fonction de l'ordre idéal éternel, renouant avec les théories traditionnelles fondées sur la foi.

Jung ne constitue selon Rieff qu'un cas particulier d'une tendance générale des « fois thérapeutiques » à déborder constamment de leur terrain clinique, à la manière de nouvelles religions en constante création. « Avec sa doctrine des archétypes, Jung proposait un Panthéon de signifiants divins (*god-terms*) “psychologisés”, dans lesquels les hommes pouvaient choisir leurs remèdes spirituels ». Freud lui-même qualifia la psychanalyse jungienne de « nouveau message de salut [...] une nouvelle *Weltanschauung* pour tous »¹³⁴. Cette confusion sur la nature de la psychanalyse - une « technologie » analogue à la cure des âmes mais poursuivant un but différent, non pas la conversion à une foi mais la liberté du choix conscient - a abouti à la déception pour des générations de patients qui l'ont intégrée dans leur quête de sens et d'identité, pour finir par s'apercevoir qu'ils n'étaient pas « guéris ». Les psychanalystes en vinrent peu à peu à « considérer l'irrégion de Freud comme une aberration personnelle, sans plus de rapport avec la psychanalyse que son puritanisme ou sa passion des cigares »¹³⁵.

Rieff qualifie Freud d'intellectuel « non-héroïque », libre de toute tentation pour la religion ou la politique, soucieux de préserver ses patients d'une fusion entre thérapie et adhésion à sa doctrine. Mais, dit-il, rares sont ceux qui, comme Freud, n'ont pas besoin d'une thérapie d'engagement. Ce n'était pas le cas de ses élèves les plus influents, Adler et Jung, qui ont construit leur psychologie pour stabiliser leur ambivalence vis-à-vis de leurs propres croyances : « la psychologie individuelle d'Adler est un socialisme étriqué ; les archétypes de Jung sont une galerie de divinités - pour touristes cultivés... »¹³⁶. C'est que la visée spécifique de la psychanalyse freudienne n'était pas de nature à nourrir l'espoir. Une liberté de choix sans référence à des idéaux permettant d'ordonner ces choix, conduit à l'indifférence morale ou à la « gloutonnerie », au sens biblique. Car les hommes ne sont pas des dieux. Rieff reprendra ce thème central de sa pensée dans ses ouvrages ultérieurs : il n'est pas d'ordre social qui ne s'appuie sur un ordre sacré. « Les dieux choisissent. Les hommes sont choisis. Ce que les hommes perdent en devenant aussi libres que des dieux, c'est précisément ce sentiment d'être choisis qui les encourage, par gratitude, à prendre au sérieux les choix qu'ils font par la suite. Autrement dit : pas de liberté sans

¹³⁴ *Ibidem*, p. 76-77.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 79.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 82.

responsabilité »¹³⁷. La transformation de la *thérapie analytique* freudienne en *thérapie d'engagement* par les post-freudiens a été une tentative pour sortir de cette situation absurde dans laquelle, ayant acquis la liberté de choix, le sujet ne sait ce qui est digne de son choix.

II-4 Le thérapeutique comme théologien, ou le réenchantement du monde

Adler a influencé les courants dominants de la psychanalyse post-freudienne - l'*Ego Psychology* - mais aussi des psychologues sociaux comme Fromm et Riesman, et des psychologues de l'éducation. Mais c'est à Jung que Rieff choisit de consacrer un chapitre, *Le thérapeutique comme théologien*, en présentant sa tentative comme significative de l'opposition fondamentale entre Freud et les post-freudiens.

À l'exact opposé [de Freud], Jung s'est donné pour tâche d'énoncer la condition intellectuelle de restauration des thérapies d'engagement, au moins comme tentatives hasardeuses de construire une histoire personnelle fantasmée. [...] Dans la culture d'abondance, c'est la psychologie qui apporterait la consolation que la religion et la philosophie dispensaient dans les cultures de la rareté¹³⁸.

Plus les satisfactions matérielles sont assurées, plus les satisfactions « spirituelles » prennent de l'importance. Cette perspective sera reprise par Maslow, influencé par Adler, dans son modèle popularisé dans les années 1950 sous la forme d'une « pyramide des besoins ».

Face au désenchantement du monde, Jung propose un *engagement* thérapeutique, qui est un réenchantement délibérément cultivé et contrôlé. C'est l'inverse de l'attitude analytique de Freud, qui considère que les engagements privés ou publics ont perdu leur pouvoir thérapeutique et sont devenus névrotiques. Les efforts de Jung pour recueillir dans le passé de l'humanité, en dépassant les conflits de croyances, les archétypes produits par l'inconscient collectif, visaient à doter l'individu d'un *langage de foi* qui puisse servir à son auto-édification sans l'astreindre à un credo. Cette religion psychologique, élaborée pour distraire l'individu de l'absence de sens de la vie, constitue selon Rieff une forme moderne de quiétisme¹³⁹.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 79.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 103.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 116-118.

II-5 Le thérapeutique comme martyr, ou la religion de l'énergie

Ayant situé la dissidence jungienne à la « droite » de Freud, Rieff analyse celle de Reich à sa « gauche ». Il y consacre un chapitre sous le titre : *Le thérapeutique comme martyr : la religion reichienne de l'énergie*. Reich s'est aventuré si loin par-delà l'attitude analytique que, après avoir inspiré les courants les plus populaires de l'approche corporelle et émotionnelle de la thérapie, il a fini par être rejeté et condamné pour l'étrangeté absurde de sa morale révolutionnaire. Rieff soutient qu'il existe une continuité dans son œuvre, et qu'elle consiste en un retour à la religion par la politique. Reich a construit à partir de l'économie psychosexuelle de Freud ce que Marx avait construit à partir des économistes classiques. Dans une société libérée de la répression sexuelle, les rapports de domination disparaîtraient comme ils le devaient selon Marx dans une société libérée de l'exploitation. La libération de l'homme dans la société ne consistera donc pas à mieux gérer ses instincts mais à les libérer. Cette libération est avant tout une libération de soi-même, libération de la peur devant la force de ses propres désirs, de la « cuirasse corporelle » créée par la répression des pulsions érotiques. Cela fait de la doctrine de Reich une doctrine *religieuse*, selon laquelle « la peur de soi-même est le péché originel, et non la désobéissance à Dieu »¹⁴⁰. C'est la réflexion sur soi-même qui a produit le premier blocage émotionnel, et c'est par l'action que l'homme se libèrera de la cuirasse défensive que le « caractère » a dressée contre les pulsions libidinales. Cet acte libérateur est l'*orgasme*¹⁴¹. Avec Reich, la thérapie devient ainsi révolutionnaire. Rieff voit une continuité parfaitement linéaire entre l'*Analyse du caractère*, ouvrage de Reich toujours respecté, et *La fonction de l'orgasme* mis au compte de sa dérive irrationnelle. Les deux ouvrages sont d'ailleurs pratiquement contemporains : *Die Funktion des Orgasmus* est paru en 1927, *Charakteranalyse* en 1933.

Cet homme capable de fendre la cuirasse par l'orgasme, c'est le « caractère génital » que Reich oppose au névrotique dans son *Analyse du caractère*. Le névrotique a peur de la liberté, ainsi que le diront, après Reich, Fromm et Horney. Il est prisonnier à l'intérieur des murailles défensives élevées par son caractère. Le génital, lui, n'a pas peur, il « satisfait ses forts besoins libidinaux même au risque de l'ostracisme social »¹⁴². Il a dépassé

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 126-130.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 131, 144.

¹⁴² *Ibidem*, p. 145. *Character Analysis*, p 165, cité par Rieff.

l'ambivalence, il s'est dégagé des idéaux parentaux, il assume son agressivité, il affirme sa sexualité. Il s'*extériorise*, à l'inverse du névrotique, conscient de soi mais prisonnier de son intériorité¹⁴³. Ce portrait du génital reichien, qui préfigure le « moi fort » de l'*Ego Psychology*, est celui du *thérapeutique* selon Rieff.

À travers l'expérience de Reich, passé de la révolution socialiste à la révolution sexuelle individuelle (mais par l'utilisation de moyens collectifs), s'opère le basculement d'une conception de la société en termes de justice / injustice - celle qui prévaut de Platon jusqu'à Marx - vers une conception de la société en termes de santé / maladie. Reich fournit l'essentiel du « contre-credo » de la société thérapeutique.

La conclusion de Rieff est que, avec le « triomphe du thérapeutique », l'image de l'ascète, ennemi de ses propres besoins dans un environnement de rareté qui rendait indispensable la référence à des idéaux collectifs, a fait place à l'image de l'*homme psychologique*, dévoué à ses propres besoins, engagé dans la tâche permanente de réaliser une gamme de satisfactions toujours plus riche. Le contexte n'est plus la rareté mais l'abondance. Le progrès technique crée sans cesse de nouveaux besoins secondaires en même temps qu'il permet de les satisfaire, sans rencontrer les limites d'un « *surmoi* culturel » aujourd'hui défaillant. L'individualisme extrême qui caractérise la société thérapeutique est donc la conséquence d'une hyperconscience de soi dans une civilisation d'abondance qui ne semble plus capable - ni avoir besoin - de régénérer la « conscience inconsciente » qui a permis jusqu'ici d'assurer l'adhésion involontaire-inconsciente (*unwitting*) des individus à un système symbolique dans lequel les injonctions encadrent les permissions¹⁴⁴. Rieff emprunte le mot *unwitting* au psychiatre américain Harry Stack Sullivan, pour qui la dynamique de la culture est dans « *the unwitting part of it* ». Cette partie involontaire-inconsciente de la culture est indispensable, et c'est elle qui mérite le nom de *foi*¹⁴⁵.

L'*homme psychologique* selon Rieff est donc un individu qui n'accorde plus sa foi à un système symbolique – un système unitaire de croyances communes - qui s'est effondré sans laisser place à un autre. C'est en ce sens qu'il est « déconverti » plutôt que « sécularisé ». Il croit pouvoir avoir foi en lui-même, alors qu'il ne fait qu'utiliser toutes les formes de foi qui se prêtent à un usage thérapeutique¹⁴⁶. Il ne fonde pas sa conduite sur un *credo*

¹⁴³ *Ibidem*, p. 146.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 207.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 2, 14.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 19-20.

profondément enraciné en lui-même, il est dépourvu de « gyroscope intérieur », et évoque sous cet aspect le type *other-oriented* de Riesman¹⁴⁷.

Curieusement, Philip Rieff n'utilise pas une seule fois dans *The Triumph of the Therapeutic* le mot « narcissisme », qui figure pourtant dans l'index des thèmes traités par l'ouvrage selon la notice de la *Library of Congress* jointe à l'édition de 1987. *L'homme psychologique*, à la fois dépendant - ce qu'exprime son éthique « thérapeutique » - et déconnecté du système symbolique, présente en effet une contradiction propre à la figure du narcissisme. C'est cette contradiction que mettront en évidence, quelques années après Philip Rieff, Richard Sennett et Christopher Lasch, ainsi qu'on le verra dans les deux chapitres suivants.

¹⁴⁷ Rieff annonce donc avec pessimisme l'avènement d'une « culture thérapeutique », en doutant de sa capacité à être « viable sans être valide ». Voir annexe I. *Le modèle « psychohistorique » de Philip Rieff*.

Première partie

Psychologisation de la société et culture de l'émotion

Chapitre III

La société intimiste

ou

L'irruption de la personnalité dans le domaine public

Richard Sennett

Le titre original de l'essai de Richard Sennett publié en 1977, *The Fall of Public Man*, indique que les *tyrannies de l'intimité*, titre de sa conclusion, sont l'effet d'un effondrement du domaine public, et d'un effacement de la différence entre vie publique et vie privée¹⁴⁸. La thèse de Sennett est que cette disparition progressive de l'espace public est le résultat d'un long processus de formation d'une nouvelle culture, capitaliste, laïque et urbaine¹⁴⁹.

I- La chute de l'homme public et la fin de la civilité

Sennett s'attache à montrer que le « domaine public » était un espace dans lequel, à la fin de l'Ancien Régime, les individus pouvaient entrer en relation avec des inconnus appartenant à des classes sociales différentes, de manière impersonnelle et cependant civilisée, par l'usage de codes vestimentaires et langagiers. Ces codes étaient les mêmes au théâtre et dans la rue, et permettaient à chacun d'agir comme s'il savait qui était l'autre, tout en l'ignorant en fait. Le principe du vêtement et de la parure consistait à « habiller le

¹⁴⁸ SENNETT Richard. *The Fall of The Public Man*. New York : Norton, 1992, 416 p. Édition française : *Les tyrannies de l'intimité*. Paris : Seuil, 1995, 282 p.

¹⁴⁹ SENNETT Richard. *Op. cit.*, p. 25. Pour cet ouvrage nous nous référons à l'édition française, dont nous utilisons la traduction.

corps comme un mannequin », par des signes dénotant le rang, le statut, la corporation. Le costume indiquait clairement la condition sociale de chacun, et son but n'était pas de faire savoir à qui l'on avait *personnellement* affaire, mais de permettre de se comporter comme si on le savait¹⁵⁰. De même, le langage permettait à l'individu de présenter des signes conventionnels de ses émotions, conformes au fonds commun de la « nature humaine », indépendamment de son *moi* personnel.

I-1 La civilité dans l'espace public ou l'indifférence au *moi*

La ville était bel et bien un théâtre, et le « paradoxe sur le comédien » de Diderot exprimait les conditions mêmes de la relation sociale, sur la scène comme dans la rue. « Ne dit-on pas dans le monde qu'un homme est un grand comédien ? On n'entend pas par là qu'il sent, mais au contraire qu'il excelle à simuler, bien qu'il ne sente rien ». [*Paradoxe sur le comédien*, cité par Sennett]¹⁵¹. Sennett ne veut pas dire que l'« homme public » (l'individu agissant dans l'espace public) ne « sent rien » mais que, tel le comédien, s'il donnait une « représentation » exacte de son émotion personnelle, il ne pourrait le faire authentiquement qu'une seule fois. Il doit donc utiliser des signes conventionnels pour exprimer ses sentiments de façon répétée. La distance entre l'acteur et le sentiment qu'il exprime est la condition de l'expression dans l'espace public. Ce mode de relations propre à l'espace public est la *civilité*. Celle-ci consiste à traiter les autres comme des inconnus. Elle « protège le *moi* des autres *moi*, et lui permet donc de jouir de la compagnie d'autrui. Elle protège de même autrui du poids du *moi*. [...] Le port du masque est l'essence même de la civilité. Le masque permet la pure sociabilité, indépendamment des sentiments subjectifs de puissance, de gêne, etc., de ceux qui les portent. » À l'inverse l'*incivilité*, « c'est le fait de peser sur les autres de tout le poids de sa personnalité »¹⁵².

Selon Sennett, c'est Jean-Jacques Rousseau qui a porté les premiers coups à cette conception de la civilité en dénonçant la corruption des mœurs dans la grande ville : dépendant les uns des autres pour leur sentiment d'eux-mêmes, les individus recherchent l'approbation d'autrui en jouant sur leur propre apparence et en masquant leurs vrais sentiments : « chacun, dérochant aisément sa conduite aux yeux du public, ne se montre que

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 64-65.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 95.

¹⁵² *Ibidem*, p. 202.

par son crédit... » [*Lettre à Monsieur d'Alembert sur les spectacles*, citée par Sennett]¹⁵³. C'est cette civilité de la grande ville du XVIIIe siècle, dont Paris et Londres ont été les laboratoires, qui a été perdue dans les sociétés occidentales avec les grandes mutations du capitalisme industriel : alors que la foule des inconnus devenait encore plus massive dans les villes, elle devenait aussi menaçante, car elle était devenue illisible. Il en est résulté une importance croissante, au long du XIXe siècle, des apparences personnelles dans les relations sociales. Sennett distingue deux phases dans cette évolution.

I-2 L'incivilité ou l'invasion de l'espace public par le *moi*

Dans la première moitié du siècle, c'est l'exaltation romantique du *moi* propre : Frédérick Lemaître fait sensation sur scène en insufflant sa personnalité dans ses rôles, Paganini, Liszt, Chopin fascinent leur public par leur génie de virtuose. Lamartine dompte la foule des ouvriers insurgés en février 1848 par l'étalage de ses nobles sentiments, offrant son *moi* en spectacle. On pourrait ajouter à la liste de Sennett la figure du *dandy*, qui fait un usage personnel des codes sociaux. Les impressions produites en public par une personne sont considérées comme des expressions de sa « personnalité ». L'individu veut cacher sa vulnérabilité, en jouant sur son apparence, et en même temps découvrir chez autrui des signes de cette vulnérabilité.

Dans la deuxième moitié du siècle au contraire, la pruderie victorienne censure impitoyablement l'expression des émotions trop personnelles. Mais c'est parce que la famille nucléaire devient le lieu de production du *moi*. Selon un auteur victorien qu'il cite :

... les règles destinées à fonder un certain ordre au sein de la famille s'efforcent de stabiliser les apparences que ses membres s'offrent mutuellement. [...] Les émotions sont cultivées ; elles surgissent de la formation même de la personnalité ; si l'on veut avoir une personnalité stable, il convient de fixer les processus familiaux dans des présentations ordonnées. [...] Précisément parce que la personnalité est créée par son apparence, tout relâchement est un danger : il n'existe aucun ordre de Nature sur lequel s'appuyer quand on commence à se laisser aller¹⁵⁴.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 100-102.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 143.

Seul l'artiste peut exprimer librement ses émotions. Devenu la seule personne réellement active en public, il est perçu comme une personnalité puissante et acquiert un statut social enviable alors que l'artiste du XVIIIe siècle avait rang de valet¹⁵⁵.

Selon Sennett, la centralité du *moi* s'affirme dans les deux temps de ce basculement, mais en même temps la frontière entre les domaines public et privé s'efface. Au XVIIIe siècle la rue et la scène étaient les lieux de l'expression publique, civilisée, et la famille était le lieu des sentiments « naturels ». L'opposition public / privé pouvait correspondre à une opposition culture / nature. Cette distinction perd son sens au siècle suivant avec l'envahissement des deux espaces par un *moi* omniprésent.

Pour caractériser la « société intimiste » qui s'est progressivement constituée des deux côtés de l'Atlantique Nord au cours du XIXe siècle, Richard Sennett énonce plusieurs retournements caractéristiques, parmi lesquels deux nous semblent essentiels.

- Nous ne savons plus établir une relation impersonnelle avec des inconnus, ni partager avec eux des préoccupations collectives. L'espace impersonnel de la grande ville nous apparaît froid et vide. Nous ne savons plus pratiquer la civilité, la mise à distance du *moi*¹⁵⁶. Une relation ne prend du sens que si elle révèle l'*authenticité* psychologique des individus en présence.

- Nos actions sont des autojustifications dans une quête de légitimation du *moi*, et le contenu de l'action est dévalorisé au profit de sa fonction symbolique. Le désir de révéler sa personnalité dans les échanges sociaux, de s'authentifier soi-même comme acteur social par le déploiement de qualités personnelles, conduit à accorder une importance croissante au caractère de l'acteur, au détriment de l'action elle-même dans l'évaluation des conduites humaines¹⁵⁷.

II- La société intimiste : narcissisme et communautarisme affectif

L'insistance de Sennett sur la perte des conventions et du formalisme impersonnel dans la « chute de l'homme public » a pu donner à sa thèse une apparence réactionnaire. Ainsi Christopher Lasch y verra une position nostalgique du libéralisme classique, ainsi que nous le verrons. Mais Sennett propose une illustration significative de ce qui a été perdu, en

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 157.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 193.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 21.

comparant les règles de la *coffeehouse* du XVIII^e siècle à celles du *club* qui l'a supplantée. Pour que la conversation fût possible entre des personnes de rangs différents, qui avaient librement accès à la *coffeehouse*, il fallait faire appel à une *fiction* : les distinctions de rang étaient temporairement mises entre parenthèses, toute personne assise dans la *coffeehouse* avait le droit de parler à une autre, et il était malséant de se référer aux origines sociales de son interlocuteur. Les causeurs faisaient donc *comme si* les différences sociales n'existaient pas, alors que celles-ci étaient perçues comme bien réelles, et conformes à l'ordre de la Nature¹⁵⁸. À cette convention impersonnelle, caractéristique d'un espace public et permettant de communiquer avec des inconnus, Sennett oppose la sociabilité des *clubs*, qui apparaissent dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle et qui sélectionnent leurs membres pour se trouver entre soi : il s'agit alors d'un espace *privé*. « La conversation du club impliquait de refuser de considérer la parole comme un signe indépendant des particularités individuelles des interlocuteurs. La première chose que l'on voulait savoir, ce n'était pas ce qui était dit mais qui parlait »¹⁵⁹.

Sennett expose donc la thèse selon laquelle l'irruption de la personnalité dans le domaine public a préparé l'apparition d'une société intimiste qui s'organise autour de deux principes : le narcissisme et le communautarisme¹⁶⁰.

II-1 Le narcissisme comme quête de l'authenticité psychologique du *moi*

Dans la société intimiste, où les rapports sociaux ne sont perçus comme vrais que s'ils impliquent *psychologiquement* les acteurs, la personnalité qui se développe a de fortes tendances narcissiques.

La société intimiste supprime les artifices et les conventions au nom de l'authenticité, et « ne peut le faire qu'en psychologisant tous les rapports de domination qui sont à l'œuvre dans la société »¹⁶¹. L'individu doit donc exprimer son authenticité pour affirmer son existence. La clef de sa promotion sociale est son *charisme*, un « charisme sécularisé ». Le charisme religieux traditionnel, écrit Sennett, était éminemment « civil » : absorbé par l'institution et ses rituels, dans une évolution que Max Weber avait qualifiée de « routinisation », il n'était pas indexé sur la force du *moi* et tolérait les défaillances

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 73, 257.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 75.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 126.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 272.

individuelles. À l'inverse, le charisme sécularisé est « incivil » selon la définition de l'incivilité citée précédemment. Il s'impose au *moi* d'autrui par la séduction, la mystification. « Le charisme sécularisé est un vrai strip-tease psychologique »¹⁶². Dans la perspective de Sennett, le charisme nécessaire à l'affirmation de soi dans la société intimiste contemporaine est une version dégradée de l'exaltation romantique du *moi* au XIXe siècle.

Cette évolution s'est manifestée aussi au plan politique. La société intimiste appelle un *leader* charismatique d'un nouveau genre, dont l'attrait provient non pas de son action héroïque, mais de sa capacité à révéler son *moi* en public de façon contrôlée. Sennett voit dans la révolution de 1848 la première expression de cette tendance de la culture de la personnalité à prendre le pas sur les intérêts de groupe ou de classe¹⁶³. Tel Lamartine exposant sa singularité, son génie, « l'artiste romantique faisait un emblème de sa capacité de sentir ». Mais le politicien médiatique d'aujourd'hui ne fait que révéler à des inconnus l'authenticité de ses sentiments. « La banalité fait elle-même partie du tableau »¹⁶⁴. Sennett oppose Talleyrand, survivant de la société de masques de l'Ancien régime, qui pouvait assumer cyniquement tous les rôles qu'il jouait sous les régimes successifs qu'il a servis, et un politicien moderne comme Richard Nixon qui, bien que convaincu plusieurs fois de mensonges, pouvait donner l'impression de se leurrer lui-même par sa constante sincérité. « Ses masques vertueux sont pour lui toujours vrais »¹⁶⁵.

La condition de l'individu dans la société intimiste comporte donc un dilemme, qui est proprement narcissique : « toute expression doit manifester des sentiments vrais : mais comment savoir ce qui est vrai dans nos sentiments ? »¹⁶⁶. C'est en somme le paradoxe de Diderot au second degré : il ne s'agit plus de faire croire, en usant de signes conventionnels, à la vérité d'un sentiment que l'on n'éprouve pas, mais de donner constamment des preuves de l'authenticité des sentiments que l'on exprime. Ces preuves doivent être aussi peu conventionnelles que possible, et c'est l'objectif paradoxal poursuivi par les techniques d'expression basées sur le « langage corporel ». Le narcissique ne « simule » pas, puisqu'il se leurre lui-même. L'authenticité que le narcissique doit

¹⁶² *Ibidem*, p. 207.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 200.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 218. C'est le dévoilement qui est excitant. On pourrait pousser la métaphore du *strip-tease* jusqu'à la pornographie, dont le pouvoir de fascination réside dans l'authenticité mais aussi, le plus souvent, dans la banalité de ce qui est représenté.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 218.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 205.

manifestar dans ses relations sociales se réduit à la *sincérité manifestée par le témoignage de ses affects*. C'est une authenticité purement *psychologique*¹⁶⁷.

II-2 Le communautarisme affectif

De même que l'individualisme libéral se dégrade en narcissisme, la société civile régresse vers le communautarisme, écrit Sennett. Pas de lien social sans ouverture psychologique : le principe communautaire s'oppose à la « sociabilité » du XVIIIe siècle, par laquelle les individus pouvaient partager des émotions sans dévoiler leur *moi* personnel. « Ce qui caractérise la *Gemeinschaft* moderne, c'est que les gens croient partager la même vie affective et les mêmes motivations ». On croit qu'il faut connaître les autres pour pouvoir dire « nous » dans nos rapports avec eux. Poussée à l'extrême, cette union de la vie collective et de la vie affective est celle de la secte¹⁶⁸.

Sennett voit une forte complémentarité entre les deux caractéristiques de la société intimiste, narcissisme et communautarisme. Dans une société intimiste dont la logique est celle d'une *Gemeinschaft* affective, et dont le point extrême a été l'État fasciste comme « tyrannie intimiste »¹⁶⁹, la position narcissique apparaît rationnelle, alors même qu'elle est définie comme une pathologie, un trouble psychique.

Dans la vie moderne, les adultes *doivent* agir de façon narcissique, pour être en accord avec les normes sociales. Car cette société est structurée de telle façon que l'ordre, la stabilité et les gratifications ne sont possibles que si les gens considèrent les situations sociales comme des miroirs du *moi*¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Sennett s'inspire ici de la distinction faite par Lionel Trilling dans son essai *Sincérité et authenticité*. La sincérité personnelle de l'époque classique, avant le romantisme, est une sincérité *morale* : elle garantit la vérité des sentiments exprimés. On est sincère en exprimant *ce* que l'on ressent. La civilité, la courtoisie, le tact, peuvent consister à *ne pas* être sincère, et c'est souvent le cas dans l'expression publique. L'authenticité personnelle introduite par le romantisme est *psychologique* : on est authentique en montrant *que* l'on ressent. On s'efforce de prouver son authenticité en s'exposant « en train de ressentir ». L'individu se concentre sur son « ressenti » plus que sur le contenu objectif de ce qu'il ressent, la subjectivité devient une valeur et une fin en soi, la distinction entre ce que l'on garde pour soi et ce que l'on rend public perd de son importance. C'est ainsi, selon Sennett, que s'efface la distinction entre public et privé, et que l'espace public est envahi par l'intimisme narcissique. Voir TRILLING Lionel. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge : Harvard University Press, 1972, 188 p.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 246.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 207.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 262.

Sennett voit donc la pathologie narcissique comme l'exagération d'une tendance générale de la société intimiste¹⁷¹. Il souligne que ce narcissisme est une personnalité-refuge¹⁷².

II-3 Le narcissisme comme « éthique protestante » des temps modernes

Selon Sennett, « le désir de s'authentifier soi-même, d'authentifier ses motivations et ses sentiments, est une forme de puritanisme ».

Lorsqu'une société mobilise de tels sentiments narcissiques sur cette question obsédante de l'authenticité, lorsqu'elle valorise le sentiment subjectif des acteurs et dévalorise le caractère objectif de l'action, les questions d'autojustification dans l'action sont systématiquement projetées au premier plan, par le biais d'un "acte symbolique". L'inversion qui se produit actuellement à propos du public et du privé, tout en mobilisant ces questions obsédantes à propos de la légitimation du *moi*, a ressuscité les contenus les plus corrosifs de l'éthique protestante, dans une culture qui n'est ni religieuse ni convaincue que la richesse matérielle soit une forme de capital moral¹⁷³.

Et cela nous maintient, écrit-il, « dans l'orbite de l'autojustification qui régissait le puritanisme ». Sennett va jusqu'à affirmer que « le narcissisme est l'éthique protestante des temps modernes »¹⁷⁴. L'explication qu'il donne de cette formule provocante n'est pas d'une grande clarté, mais il nous semble pouvoir la comprendre de la façon suivante. Il fait un parallèle entre l'« ascétisme intra-mondain » que Weber attribuait aux puritains et le narcissisme. Dans les deux cas, la question « qu'est-ce que je ressens ? » devient obsédante. Dans les deux cas, il faut montrer le mouvement de ses sentiments pour montrer la valeur de son *moi*. Le narcissique pratique une forme d'ascétisme, en s'astreignant à prouver son authenticité et à se justifier ainsi dans la communauté intimiste¹⁷⁵. Sennett voit là l'héritage de l'ère victorienne, au cours de laquelle, comme on l'a déjà relevé, la famille nucléaire est devenue le lieu de production du *moi* ou de la « personnalité ».

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 261. Il écrit, à propos des travaux de Heinz Kohut sur le narcissisme :

« Ce qui frappe dans le travail de Kohut, tout comme dans la fréquence de plus en plus grande des troubles narcissiques eux-mêmes, c'est combien on y retrouve, chaque fois, des processus sociaux beaucoup plus vastes, et combien le langage employé pour décrire le narcissisme pourrait également servir à décrire une longue évolution culturelle. Bon nombre de travaux sur le narcissisme constituent de vraies descriptions sociales, bien que leurs auteurs n'en soient pas conscients et paraissent simplement étudier un aspect de la vie psychique qui n'avait jusqu'à présent pas été suffisamment examiné ».

¹⁷² *Ibidem*, p. 198.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 269.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 268.

Le narcissique serait donc l'héritier paradoxal de cette culture de la personnalité, qui visait à contrôler et censurer l'expression des émotions personnelles pour produire du *moi*. Ce n'est qu'en apparence qu'il recherche la jouissance, il est en réalité soucieux de sa *performance*, dans l'expression de la personnalité que requiert la communauté intimiste. Il partage avec l'ascète protestant une constante préoccupation de sa propre vie affective, obsédé par la question de *ce qu'il ressent vraiment*. « Dans les deux cas, montrer à autrui sa vie affective est une façon de montrer que l'on possède un vrai *moi* ». Dans les deux cas, il s'agit de se montrer *en tant qu'ascète*¹⁷⁶.

Ces traits narcissiques de la culture intimiste sont accentués par l'apparition d'une société post industrielle, ou société de services, dans la deuxième moitié du XXe siècle. Dans la tertiarisation des activités, « ce qui est perçu comme une diminution du travail manuel est en réalité sa transformation en travail administratif (*bureaucratic*) »¹⁷⁷. L'identité professionnelle des agents du tertiaire est de moins en moins assurée par la possession d'un statut, d'un « métier », ou l'appartenance à une corporation, et leur réussite dépend plutôt de leurs capacités personnelles d'évolution, y compris d'un métier à l'autre. Comme l'avait remarqué Wright Mills, l'attention des agents comme de ceux qui les évaluent se porte sur leur « potentiel », c'est-à-dire sur leur personnalité.

Sennett est revenu ultérieurement sur cet aspect en 1998 dans *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*¹⁷⁸. L'instabilité étant érigée en norme, la vie professionnelle devient une suite d'adaptations à des situations temporaires, sans cohérence de long terme. L'individu est censé se reconstruire en permanence pour intégrer ses activités dans un réseau en perpétuelle évolution. Cette exigence de flexibilité au détriment de toute finalité permanente ne se limite pas au travail mais s'étend à la vie entière de l'individu, et se traduit par une dissolution de la volonté. « La corrosion du caractère en est peut-être une conséquence inévitable. Le « pas de long terme » désoriente l'action à long terme, distend les liens de confiance et d'engagement et dissocie la volonté du comportement »¹⁷⁹.

Cette contradiction entre, d'une part, le besoin d'une permanence de l'engagement sur des valeurs et des finalités à long terme pour constituer une identité et un « caractère » individuels et, d'autre part, l'exigence d'une adaptation permanente au changement dans

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 270.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 263.

¹⁷⁸ SENNETT Richard. *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York : Norton, 1998, 176 p. Edition française : *Le travail sans qualité : les conséquences humaines de la flexibilité*. Paris : Albin Michel, 2000, 220 p.

¹⁷⁹ SENNETT Richard. *Le travail sans qualité*, p. 38.

un monde « en réseau », sera un thème central de l'étude du « nouvel esprit du capitalisme » par Luc Boltanski et Eve Chiapello, comme nous le verrons.

Mais cette dissolution des fondements temporels de l'identité par la perte du sens de la continuité historique sera d'abord un trait essentiel de la « culture du narcissisme » telle que la décrira Christopher Lasch. Nous consacrerons le chapitre suivant à son diagnostic, contemporain de celui de Sennett et présentant des points communs avec lui, quoique partant de prémisses bien différentes.

Première partie

Psychologisation de la société et culture de l'émotion

Chapitre IV

Le narcissisme comme position de survie dans la culture thérapeutique

Christopher Lasch

Peu de temps après Richard Sennett, Christopher Lasch¹⁸⁰ a proposé une critique de l'évolution de la société occidentale à la fin du XX^e siècle, qu'il a qualifiée de « narcissique » lui aussi, mais en s'inspirant de la clinique psychanalytique. Cette critique s'est développée dans plusieurs de ses essais, principalement *The Culture of Narcissism* (1979) puis *The Minimal Self* (1984), et *The Revolt of The Elites* (1995)¹⁸¹. La caractéristique essentielle de la culture narcissique selon Lasch, c'est que le triomphe de l'individualisme n'y est qu'une apparence. Celle-ci masque en fait un déclin, un effondrement des bases intérieures de l'identité personnelle (*selfhood*) sur lesquelles se fondait l'individualisme libéral.

Le véritable objet de la critique de Lasch, c'est cette dégradation de l'individualisme qui, poussant à l'extrême la lutte de tous contre tous et la poursuite du bonheur, aboutit à une impasse. Il reprend les notions d'*homme psychologique* et de *société thérapeutique* développées par Philip Rieff en 1966 dans *The Triumph of the Therapeutic*.

¹⁸⁰ Lasch, disparu en 1994, est reconnu comme un auteur important de « critique sociale », genre littéraire propre à la culture nord-américaine, sans s'inscrire dans un champ académique défini. S'exprimant de façon non-systématique, sous la forme de l'essai, il a reformulé constamment son diagnostic d'un ouvrage à l'autre, ou à l'occasion des rééditions.

¹⁸¹ LASCH Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectation*. New York : Norton, 1979, 304 p. Edition française : *La culture du narcissisme : la vie américaine à un âge de déclin des espérances*. Paris : Flammarion, 2006, 332 p. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. New York : Norton, 1984, 324 p.. Edition française : *Le moi assiégé, essai sur l'érosion de la personnalité*. Paris : Climats, 2008, 269 p. *The Revolt of The Elites and the Betrayal of Democracy*. New York : Norton, 1996, 276 p. Edition française : *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris : Flammarion, 2007, 271 p.

Assailli par l'anxiété, la dépression, un mécontentement vague et un sentiment de vide intérieur, l' "homme psychologique" du XXe siècle ne cherche vraiment ni son développement ni une transcendance spirituelle, mais la paix de l'esprit, dans des conditions de plus en plus défavorables. Ses principaux alliés, dans sa lutte pour atteindre un équilibre personnel, ne sont ni les prêtres, ni les apôtres de l'autonomie, ni des modèles de réussite du type capitaine d'industrie ; ce sont les thérapeutes. Il se tourne vers ces derniers dans l'espoir de parvenir à cet équivalent moderne du salut : "la santé mentale"¹⁸².

Si le narcissisme est une dégradation de l'individualisme, c'est surtout parce que l'affirmation de soi qu'il proclame exprime en fait une *dépendance* accrue de l'individu vis-à-vis des institutions. Lasch n'expose pas une analyse causale systématique de cette évolution, mais il revient à plusieurs reprises sur les principaux facteurs qui, selon lui, l'expliquent :

- la massification des conditions de production qui entraîne, d'une part, l'emprise croissante des grandes organisations sur les individus, et d'autre part le déplacement du cœur de la société de la production vers la consommation¹⁸³ ;
- l'importance que prennent dans cette société les technologies de production et de communication des images, et plus généralement l'émergence d'une culture de masse, médiatique et spectaculaire¹⁸⁴ ;
- un appauvrissement de la notion d'identité personnelle qui, même s'il a été accru par les deux premiers facteurs, a des origines plus anciennes : il serait le legs de l'évolution du protestantisme libéral du XIXe siècle, qui a produit une éthique *thérapeutique*¹⁸⁵.

Pour les deux premiers facteurs, Lasch prolonge la réflexion des sociologues de l'après-guerre, notamment David Riesman et Wright Mills, que nous avons présentée précédemment. Pour le troisième, il s'appuie en particulier sur la critique de Philip Rieff qui, comme nous venons de le voir, attribue à la réception de Freud par les Américains une grande importance dans l'émergence de la culture thérapeutique. Cet auteur n'est qu'une source parmi d'autres dans *La culture du narcissisme*, mais Lasch reconnaîtra plus tard l'importance de sa dette à son égard en lui consacrant un chapitre de *La révolte des élites*, tout en prenant ses distances quant à ses conclusions finales¹⁸⁶. Selon le témoignage de sa

¹⁸² LASCH Christopher. *La culture du narcissisme*, p. 41.

¹⁸³ *La culture du narcissisme*, p. 76-77, 92. *Le moi assiégé*, p. 21-22, 28-30.

¹⁸⁴ *La culture du narcissisme*, p. 79-80. *Le moi assiégé*, p. 29-32.

¹⁸⁵ *Le moi assiégé*, p. 209-212.

¹⁸⁶ *La révolte des élites*, p. 230-232.

filles l'historienne Elisabeth Lasch-Quinn, Christopher Lasch avait été profondément influencé par Rieff, dont l'écho est sensible jusque dans ses formulations¹⁸⁷.

I- La culture du narcissisme

The Culture of Narcissism a été traduit en français une première fois en 1981 sous le titre *Le complexe de Narcisse*, puis republié en 2000 sous un titre plus fidèle à l'original. Dans cet essai, Lasch décrit la société américaine de son époque comme un monde *hobbesien* dans lequel la culture de l'individualisme a poussé sa logique jusqu'à l'extrême, la guerre de tous contre tous et la poursuite du bonheur jusqu'à l'impasse d'une obsession narcissique de l'individu par lui-même¹⁸⁸. Cette situation résulte d'une mutation qui s'est réalisée, selon lui, en plusieurs temps du XVIIIe au XXe siècle.

I-1 La sécularisation de l'éthique protestante à l'âge des Lumières : la culture de soi

Le premier tournant s'est opéré dès le début du XVIIIe siècle vers une *sécularisation de l'éthique protestante*, et Benjamin Franklin en est une figure emblématique.

C'est à tort, selon Lasch, que l'on a réduit les recommandations de Franklin à des maximes étroitement utilitaristes, ainsi que l'a fait Max Weber¹⁸⁹. Dans ses écrits populaires¹⁹⁰ comme dans son autobiographie publiée après sa mort¹⁹¹ il propose de cultiver la vertu dans un but « mondain » (se réaliser soi-même ici-bas et non pour son salut dans l'autre vie), mais cette conduite de vie ne vise pas seulement la réussite sociale. Lasch note que, dans l'Amérique pré-révolutionnaire, l'ambition de réussite sociale est caractéristique de l'esprit « hamiltonien » plutôt que de celui de Franklin, proche en cela de Jefferson¹⁹².

Selon la tradition puritaine, le chrétien devait répondre à deux vocations (*callings*) distinctes : la *general calling*, commune à tous, était de servir Dieu, la *personal calling* était

¹⁸⁷ LASCH-QUINN Elisabeth. *The Triumph of the Therapeutic*. Introduction à l'édition 2006, p. XXV.

¹⁸⁸ *La culture du narcissisme*, p. 24.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 89.

¹⁹⁰ *Poor Richard's Almanack, 1732-1758, The Way to Wealth, 1758*. Voir : FRANKLIN Benjamin. *Writings*. New York : Library of America, 1987, 1632 p.

¹⁹¹ *Mémoire de la vie privée de Franklin, écrite par lui-même, 1791, The Autobiography of Benjamin Franklin, 1868*, contenant *The Art of Virtue*. Voir : FRANKLIN Benjamin. *Ibidem*.

¹⁹² Alexander Hamilton et Thomas Jefferson, deux "pères fondateurs" de la République américaine, étaient partisans, pour le premier, d'un capitalisme appuyé sur un État fédéral puissant, et pour le second, d'une démocratie locale animée par des citoyens petits propriétaires.

de s'appliquer dans un métier particulier pour faire œuvre utile¹⁹³. Pour Franklin et ses contemporains, écrit Lasch, « la véritable récompense de la vertu est d'avoir peu de choses à se faire pardonner ou dont on doive se repentir à la fin de sa vie. Il faut apprécier la richesse, mais principalement parce qu'elle est l'une des conditions nécessaires au perfectionnement moral et intellectuel »¹⁹⁴. C'est donc en quelque sorte la résorption de la *general calling* dans la *personal calling* qui est le trait essentiel de la sécularisation illustrée par Franklin, et la morale utilitariste n'en est qu'un aspect.

Avec cette éthique protestante sécularisée, le puritain cède la place au *Yankee*, cet idéal-type de l'Américain du Nord-Est au début du XIXe siècle qui, rompant avec le calvinisme, assumera néanmoins l'essentiel de l'héritage culturel puritain, éthique du travail, esprit d'entreprise, réforme des mœurs, culture de la raison, avec pour fin la réalisation de soi¹⁹⁵. C'est cette évolution qui produira ce que Lasch nomme le « moi libéral » (*Liberal Ego*) du XIXe siècle, qui fera sienne la morale utilitariste¹⁹⁶. Dans le cours du siècle, l'idéal *yankee* de « perfectionnement de soi » (*self-improvement*) légué par le XVIIIe siècle se dégrade, écrit-il, en « culture de soi » (*self-culture*). Cependant, même au plus fort du *Gilded Age*¹⁹⁷, la réalisation de soi était encore celle d'un idéal de vie basé sur les vertus léguées par l'éthique protestante, qui étaient à elles-mêmes leur propre récompense : réussir sa vie avait encore des résonances morales et sociales, et ne se réduisait pas à gravir les marches du succès dans la compétition¹⁹⁸.

I-2 L'emprise des grandes organisations sur l'individu : la promotion de soi

C'est à l'aube du XXe siècle qu'eut lieu le deuxième grand tournant, avec le développement des grandes organisations, que les promoteurs libéraux de la réussite entrepreneuriale n'avaient pas imaginé. Lasch rejoint ainsi Mills quand il écrit qu'au début du XXe siècle :

La bureaucratisation des carrières dans les grandes entreprises changea les conditions d'avancement ; les jeunes ambitieux se trouvèrent en concurrence avec leurs collègues pour obtenir l'attention et l'approbation de leurs supérieurs. Le combat, qui avait pour objet de

¹⁹³ Cette doctrine sera présentée de façon plus détaillée dans un chapitre ultérieur.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 89.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 88.

¹⁹⁶ *Le moi assiégé*, p. 210.

¹⁹⁷ L'« âge doré » ou « plaqué or », expression sarcastique par laquelle Mark Twain désignait le triomphe du capitalisme industriel qui a suivi la victoire du Nord dans la guerre de Sécession.

¹⁹⁸ *La culture du narcissisme*, p. 91-93.

surpasser la génération précédente et d'assurer le bien-être de celle qui montait, fit place à une sorte de rivalité entre frères ; des hommes ayant des aptitudes à peu près comparables devaient jouer des coudes et se bousculer, en compétition pour un nombre limité de places. [...] La conduite (*management*) des relations interpersonnelles vint à être considérée comme l'essence de l'avancement personnel. [...] Les jeunes gens désireux de réussir reçurent pour conseil d'apprendre à "se vendre"¹⁹⁹.

On passa ainsi de la culture de soi à la « promotion de soi » (*self-promotion*). Pendant la première moitié du siècle, des auteurs à succès reprirent la pédagogie de Franklin, mais en transformant profondément son contenu et son orientation : il ne s'agissait plus d'atteindre l'excellence personnelle par l'autodiscipline et la pratique de quelques vertus fondamentales, mais de maîtriser *l'art d'influencer les autres*²⁰⁰. L'art d'influencer autrui par la manipulation des sentiments devient le vrai secret de la réussite, et dès lors celle-ci, écrit Lasch, a perdu les dernières apparences de sens moral qu'elle avait conservée jusque là.

I-3 La dépendance vis-à-vis des institutions : la préservation de soi

La deuxième moitié du siècle a vu s'accomplir une troisième mutation, selon Lasch. La culture narcissique qui caractérise « *la vie américaine à un âge de déclin des espérances* » (le sous-titre de son essai) a achevé de vider de sa substance la notion d'accomplissement personnel. Dans le monde hobbesien qu'il décrit, engendré par la domination des grandes entreprises, la société de consommation et les technologies de communication de masse, la réussite est devenue une fin en soi. Seule compte l'*apparence* du succès, qui consiste à se construire une « image de gagnant » (*winning image*) par la victoire sur ses concurrents, et à atteindre la célébrité²⁰¹. Cette prévalence des images dans les relations fait du *moi* un *acteur* conscient de l'être, qui se sait en permanence surveillé par autrui. La vie quotidienne

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 92.

²⁰⁰ Ainsi Dale Carnegie, d'éducation méthodiste, qui débuta en 1912 par un cours de "prise de parole en public" au YMCA de New York, développa ces thèmes dans ses best-sellers *Public Speaking and Influencing Men in Business* (1926-1932) et surtout *How to Win Friends and Influence People* (1937) qui connut et connaît encore de nos jours un succès planétaire. Lasch cite aussi Norman Vincent Peale qui, après avoir été ordonné comme pasteur méthodiste, devint l'un des plus fameux prédicateurs de l'Église réformée à New York, et entreprit de prêcher dans les années 1930 l'évangile du succès à la radio puis à la télévision. Il connut lui aussi un immense succès populaire avec *The Power of Positive Thinking* (1952).

²⁰¹ *Ibidem*, p. 94.

devient un théâtre sur lequel la « présentation de soi » selon Erving Goffman est une exigence constante²⁰².

En même temps le *moi-acteur*, conscient de jouer un rôle, ne peut « croire » aux émotions des autres. La « bureaucratisation » (l'emprise des grandes organisations) transforme les problèmes collectifs en problèmes personnels, comme l'avait déjà observé Mills, en rendant l'individu dépendant d'autrui pour valider son estime de soi et en l'encourageant à manipuler ses relations interpersonnelles. Cela entraîne une attitude de *contre-dépendance* pour assurer l'autopréservation, la « survie psychique », et fait de l'individu hypersociable en apparence un antisocial au fond²⁰³.

L'atrophie des anciennes traditions d'autonomie (*Self Help*) a érodé notre compétence à conduire les affaires de notre vie quotidienne dans un grand nombre de circonstances, et nous a rendus dépendants de l'État, de la grande entreprise et autres bureaucraties. Le narcissisme représente la dimension psychologique de cette dépendance. Malgré ses illusions sporadiques d'omnipotence, le narcissique a besoin des autres pour s'estimer lui-même²⁰⁴.

La vogue des « thérapies d'affirmation de soi » (*assertiveness therapies*) dans les années 1970 exprimerait la conscience de ce que le succès dépend de la manipulation psychologique, et qu'il convient donc de construire des défenses contre les tentatives de manipulation d'autrui²⁰⁵. L'« Analyse transactionnelle » d'Eric Berne illustre bien cette observation²⁰⁶.

Rétrospectivement, écrit Lasch, il apparaît que l'inquiétude exprimée par Mills et Riesman, puis par Whyte, de voir l'individualisme se dissoudre dans le conformisme et la sociabilité obligée, était prématurée. Les gens ne sont pas devenus plus sociables et coopératifs, comme ils le croyaient, « ils sont seulement devenus plus adroits dans l'exploitation des relations personnelles à leur avantage ». La « coopération antagoniste » et le culte du travail en équipe masquent la lutte pour la survie dans les grandes organisations, de même que l'« hédonisme centré sur le présent » masque la lutte pour le pouvoir²⁰⁷. Ce phénomène a été estompé par la prospérité des années d'après-guerre et le développement économique des « Trente Glorieuses », mais il apparaît clairement dans les années 1970. Le

²⁰² *Ibidem*, p. 127-128. « On attend de nous une certaine bureaucratisation de l'esprit, afin que l'on puisse compter sur nous, pour qu'au moment prévu nous donnions une prestation parfaitement homogène ». [GOFFMAN Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York : Anchor, 1959, p 56, cité par Lasch.]

²⁰³ *Ibidem*, p. 36-39, 41-42, 76-79, 84.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 36.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 101-102.

²⁰⁶ BERNE Eric. *Transactional Analysis in Psychotherapy*. New York : Grove Press, 1961. *Games People Play: the Psychology of Human Relations*. New York : Grove Press, 1964.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 102, 158.

personnage qui incarne l'époque n'est plus le « commis voyageur » d'Arthur Miller (*Death of a Salesman*, 1949), qui ne demande à la vie que d'être aimé, mais la « courtisane » qui fait commerce de ses relations intimes sans rechercher l'amour, qui cherche à émouvoir sans être émue, qui veut séduire mais méprise ceux qu'elle séduit²⁰⁸.

C'est cette troisième mutation qui est l'objet de la réflexion critique de Lasch, par laquelle il s'attache à montrer que le triomphe apparent de l'individualisme cache en fait sa décadence, ainsi que d'autres l'avaient annoncé plusieurs décennies auparavant. La facticité des relations interpersonnelles (Fromm), la montée de l'anxiété comme levier psychologique (Riesman), l'appauvrissement du contenu de la réussite (Mills), font de la prétendue promotion de soi une simple « préservation de soi » (*self-preservation*).

II- Le narcissisme comme position de survie

Ainsi, le culte du *moi* et l'hédonisme apparent de l'individu contemporain ne seraient en fait que des positions défensives, des tentatives de « survie psychique » face à la menace du *vide intérieur*. Le développement personnel devient un euphémisme désignant une lutte pour la survie, « l'équivalent psychique de la mobilité professionnelle »²⁰⁹. Quant au *moi* que l'on prétend développer, il n'est qu'un *moi* « minimal », « assiégé » selon la traduction française de *Minimal Self*, en lutte pour maintenir un équilibre émotionnel face à la désintégration²¹⁰.

Lasch qualifie de *narcissique* la culture de son époque parce qu'il observe, chez l'individu qu'il décrit, des traits que la psychiatrie contemporaine considère comme caractéristiques des « troubles narcissiques de la personnalité » (*Narcissistic Personality Disorders*). Le narcissisme en question chez Lasch, comme chez Sennett un peu avant lui, ce n'est pas simplement l'« amour propre » selon Jean-Jacques Rousseau, qui s'opposerait à un véritable « amour de soi »²¹¹. Le diagnostic de Sennett et Lasch ne porte pas sur l'aggravation de cette contradiction permanente de l'homme en société, mais sur sa

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 100. Lasch parle plus crûment de « prostituée » (*happy hooker*) en référence au titre du livre autobiographique de Xaviera Hollander.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 76-77, 82.

²¹⁰ *Le moi assiégé*, p. 11-13.

²¹¹ ROUSSEAU Jean-Jacques. « L'Emile ». *Œuvres complètes, tome IV*. Paris : Gallimard, 2006. « L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour propre qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible ».

dimension *pathologique* pour l'individu d'aujourd'hui. Le narcissisme dans lequel les deux auteurs voient une métaphore de la condition humaine de la fin du XXe siècle, un portrait acceptable de la personnalité de notre époque, c'est celui de la psychopathologie. Il ne s'agit pas de l'individu autonome annoncé par Emerson, qui se libère de sa culpabilité ancestrale par la *self-reliance* (confiance en soi, autonomie), mais au contraire d'un individu dépendant, miné par l'anxiété, sujet à la dépression, et qui cherche son salut terrestre dans une « idéologie thérapeutique ». C'est l'*homme psychologique* de Philip Rieff, figure défaillante et non pas triomphante malgré les accents optimistes des évangélistes de la *réalisation*, de l'*accomplissement*, voire du *développement* de soi-même.

II-1 La personnalité narcissique comme idéal-type contemporain

Lasch s'appuie sur l'abondante littérature d'inspiration psychanalytique qui a abouti au tableau clinique des « troubles narcissiques de la personnalité » tels qu'ils figurent aujourd'hui dans la nomenclature officielle du DSM-IV²¹² et qui, selon lui, nous renseignent sur le narcissisme comme phénomène social. De même que la névrose et la psychose étaient l'expression caractéristique de la culture d'une époque on peut, selon lui, voir dans la masse croissante des écrits cliniques sur les troubles du caractère, en particulier les troubles narcissiques, l'expression pathologique d'une nouvelle personnalité caractéristique de la culture actuelle²¹³.

Partant du principe que la pathologie représente simplement une version plus intense de la normalité on peut considérer que le narcissisme, fréquent dans les troubles du caractère de ce type, nous donne des indications sur le narcissisme en tant que phénomène social. Les études sur les troubles de la personnalité constituant des cas limites (*borderline*) entre névrose et psychose, bien qu'elles soient écrites pour des cliniciens et ne prétendent pas éclairer les problèmes sociaux ou culturels, décrivent un type de personnalité immédiatement reconnaissable, sous une forme atténuée, par les observateurs de la culture contemporaine : habile à contrôler les impressions qu'il donne à autrui, avide d'admiration mais méprisant ceux qu'il parvient à manipuler, insatiable d'aventures affectives susceptibles de remplir son vide intérieur, terrifié à l'idée de vieillir et de mourir²¹⁴.

²¹² *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM). Sourcebook*, volume 2. The American Psychiatric Association, 1994. Edition française : *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*. Paris : Masson, 1996.

²¹³ LASCH Christopher. *La culture du narcissisme*, p. 65-66.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 70.

Ce déplacement de l'attention clinique des symptômes névrotiques, expression de conflits inconscients, vers les troubles du caractère, qui sont des troubles du *moi* (*Ego* ou *Self* selon les auteurs) exprime à la fois une évolution de la théorie psychanalytique vers une *psychologie du moi*, et une mutation dans le type de malades en quête de traitement.

La nécessité d'interpréter de nouveaux signes cliniques explique en partie cette évolution²¹⁵. C'est Heinz Kohut qui, dans les années 1960, a fait du narcissique une figure centrale, alors que les psychanalystes observaient depuis les années d'après-guerre une évolution de leur clientèle²¹⁶. En réaction contre l'*Ego Psychology*, il construit une *Self Psychology* qui met l'accent sur les relations interpersonnelles plus que sur les conflits « intra-psychiques » de la tradition freudienne. Le narcissisme est selon lui indispensable à l'estime de soi, mais peut connaître des « troubles ». Il établit donc une continuité entre le narcissisme « normal » et le narcissisme pathologique : le *moi (self) grandiose* est une forme archaïque du *moi* normal.

L'autre grande référence clinique est Otto Kernberg, qui a publié plusieurs études sur les troubles « limites » (*borderline*) et les troubles narcissiques de la personnalité²¹⁷. Kernberg s'inscrit dans la problématique de l'*Ego Psychology* de Hartmann et Edith Jakobson, et indirectement celle de Mélanie Klein : amour et haine sont de force égale, et expriment un clivage fondamental du *moi* chez le narcissique comme chez le *borderline*. Selon Lasch, l'*Ego Psychology* a contribué, avec le behaviorisme, à une conception purement adaptative de la thérapie, alors que Kohut paraît reprendre le fil de la tradition psychothérapeutique américaine, en continuité avec la *Mind-cure*²¹⁸, basée sur le postulat optimiste d'un perfectionnement possible du *moi*. Ces différents courants ont contribué à construire l'idéologie thérapeutique qui est propre à la culture du narcissisme.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 68.

²¹⁶ KOHUT Heinz. *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. New York : International Universities Press, 1971, 368 p.

²¹⁷ KERNBERG Otto. *Borderline conditions and Pathological Narcissism*. New York : Jason Aronson, 1975, p. 264-273.

²¹⁸ La « cure mentale » est un mouvement spécifiquement américain, précurseur de la psychothérapie au XIXe siècle, dont il sera question ultérieurement.

II-2 Le narcissisme comme versant psychologique de la culture de dépendance : le paternalisme sans père et l'éthique thérapeutique

De même que le narcissisme est le versant psychologique de la dépendance à l'égard des institutions, le développement personnel est l'équivalent psychique de la mobilité professionnelle²¹⁹. La bureaucratisation favorise donc l'expression d'une sensibilité et d'une idéologie *thérapeutiques*.

Les individus se tournent vers les diverses formes de thérapie, en quête de sécurité psychique, ou bien utilisent les engagements religieux ou politiques comme thérapies. Parallèlement, l'introduction de la problématique des « relations humaines » dans les entreprises a conduit à appliquer à des problèmes d'organisation et de gestion des méthodes thérapeutiques. Lasch cite en particulier Douglas McGregor, un auteur représentatif de cette tendance²²⁰, qui a, écrit-il, reformulé des thèmes de la sociologie familiale de Parsons pour les appliquer à la résolution des problèmes humains de l'entreprise²²¹.

La bureaucratisation se traduit par une dépendance croissante de l'individu à l'égard des professionnels des services sanitaires et sociaux, des institutions publiques et privées, dans des domaines de sa vie personnelle, familiale, professionnelle et sociale, qui étaient auparavant de sa responsabilité et dans lesquels il devient ainsi progressivement incompetent. Cette dépendance et cette déresponsabilisation *morale* se traduisent par une conception thérapeutique de la morale, de la société et de l'État, que Lasch caractérise comme un « paternalisme sans père ». La dépendance personnelle à laquelle était soumis l'individu dans les cultures traditionnelles n'a pas été remplacée, selon Lasch, par une « rationalité bureaucratique » comme l'annonçait Max Weber, mais par une nouvelle forme de dépendance bureaucratique²²².

L'« idéologie thérapeutique », qui donne à cette conception une sanction philosophique, formule des normes temporelles (*normative schedule*) de développement psychosocial, faisant de la vie un parcours d'obstacles définis à franchir à chaque étape. La déviation par rapport à ces normes temporelles du *cycle de vie* apparaît alors pathologique, et justifie une intervention thérapeutique. La multiplication des moyens permettant de produire et d'enregistrer des images du *moi* aux différents stades de son développement, de la photo familiale jusqu'aux examens médicaux périodiques, accentue l'effet anxiogène de cette rationalisation des parcours humains. Elle favorise et facilite l'« auto-examen anxieux » par

²¹⁹ LASCH Christopher. *Op. cit.*, p. 77.

²²⁰ MCGREGOR Douglas. *The Human Side of Enterprise*, New York : McGraw Hill, 1960.

²²¹ LASCH Christopher. *Op. cit.*, p. 33-34, 232.

²²² *Ibidem*, p. 275, 282-284.

lequel l'individu scrute son *moi* en permanence, non plus selon des critères moraux comme dans l'« examen de conscience » de la tradition protestante, mais en quête de conformité aux images de la normalité²²³.

Cette prolifération des images produites par les technologies de communication et diffusées par les *mass media* a un effet plus puissant encore. Elle stimule le besoin d'admirer et d'être admiré, dans un contexte où les images de succès sont un élément central de la réussite sociale, et où l'absence de reconnaissance à travers ces images est vécue comme un signe d'inexistence sociale. Les images de la « société du spectacle » tendent à devenir plus fortes que la réalité, jusqu'à devenir les preuves de celle-ci, et font du monde extérieur un « palais des miroirs », mais aussi une « chambre d'échos », dans laquelle la vie du sujet résonne et qui lui renvoie des images en retour, constituant ainsi un dispositif d'« autosurveillance », ainsi que Susan Sontag l'avait observé pour l'utilisation de l'appareil photo. Le sentiment de l'existence et de l'identité devient dépendant de la consommation d'images du *moi*²²⁴.

Le narcissisme apparaît donc comme la réponse la plus « adaptée » à ces conditions de vie, pour Lasch comme pour Sennett, et les « troubles narcissiques de la personnalité » n'en sont bien que l'exagération pathologique. Sennett aboutissait à cette conclusion en observant l'invasion de l'espace social par les images prouvant l'authenticité psychologique du *moi*. Lasch, pour sa part, souligne le rôle des technologies de production et de diffusion de ces images.

²²³ *Ibidem*, p. 81-82.

²²⁴ *Ibidem*, p. 51, 80.

III- Le narcissisme comme perte des fondements de l'identité personnelle et déresponsabilisation de l'individu

III-1 Illusion de toute puissance et quête de symbiose

Dans sa postface à la réédition de *The Culture of Narcissism* en 1991, (*The Culture of Narcissism Revisited*), Christopher Lasch a complété son propos, pour clarifier les malentendus qui avaient accompagné la réception de son essai. Il y intègre les enseignements des années 1980, mais aussi la poursuite de sa réflexion dans *The Minimal Self* en 1984. Ce n'est pas seulement par l'évidence de l'invasion de la société par le *moi* que la culture contemporaine est narcissique, écrit-il, mais en profondeur, parce qu'elle conjugue une foi dans la technologie avec une révolte contre la raison.

Il s'inspire pour cela des conceptions de Mélanie Klein²²⁵. Lasch voit dans les deux attitudes caractéristiques de notre culture face à la nature deux façons de nier notre dépendance et nos limitations collectives. Dans un cas, l'omnipotence à laquelle nous croyons accéder par la science et la technologie nous permet de nier notre dépendance vis-à-vis de la nature en prétendant la maîtriser. Cette vision « faustienne » exprime une révolte collective contre les limitations de la condition humaine. Dans l'autre cas, le renouveau des mythes et des superstitions, qu'illustrent les courants de spiritualité *New Age*, exprime le besoin de restaurer l'illusion de la symbiose, le sentiment de ne faire qu'un avec la nature²²⁶.

On pourrait retrouver la même conjugaison dans les pratiques thérapeutiques : d'une part, le fantasme de toute puissance sur soi-même qu'exprime la foi dans les possibilités d'un développement personnel, à l'aide d'une ingénierie psychique et de techniques de *self-management*, d'autre part la quête de relations « symbiotiques » à travers la consommation successive des multiples produits thérapeutiques proposés par le marché.

La coexistence de ces deux sensibilités contradictoires autorise à qualifier de narcissique la culture du XXe siècle finissant, parce qu'elles ont pour origine une même frustration

²²⁵ KLEIN Melanie, RIVIERE Joan. *Love, Hate and Reparation*. New York : Norton & Co, 1964.

Edition française : *L'Amour et la haine : Le besoin de réparation*. Paris : Payot, 1968. Melanie Klein transpose les émotions conflictuelles éprouvées par le nouveau-né envers sa mère, aux attitudes conflictuelles de l'individu envers le monde et la nature. La première de ces attitudes vise à retrouver la toute puissance d'avant la séparation, en fantasmant une autonomie complète et en niant les besoins des autres. La seconde cherche à recréer la fusion avec la mère bienfaitrice, par une symbiose régressive. Dans les deux cas, ces attitudes sont des défenses contre l'angoisse de séparation d'avec la mère.

²²⁶ LASCH Christopher. *Op. cit.*, p. 299-303.

proprement narcissique. Toutes les deux naissent du sentiment de perte et d'exil ressenti par tant d'hommes et de femmes d'aujourd'hui, de leur plus grande vulnérabilité face à la douleur et à la privation, et de la contradiction entre la promesse qu'ils « ont droit à tout » et la réalité de leurs limitations²²⁷.

Le narcissisme exprime donc une expérience subjective caractéristique de notre époque, celle du vide intérieur et de l'isolement. Le culte du *moi* et des relations interpersonnelles masque un désenchantement. « L'idéologie du développement personnel, optimiste à première vue, irradie résignation et désespoir profond. Ont foi en elle ceux qui ne croient en rien » (littéralement : « c'est la foi des sans foi »)²²⁸. Nous avons vu plus haut que pour lui, les traits cliniques des « troubles narcissiques de la personnalité » ne sont que l'exagération de ceux de la personnalité narcissique dont de nombreux auteurs sont d'accord pour reconnaître l'émergence dans la culture contemporaine. Ils sont en affinité profonde avec les traits caractéristiques de cette culture.

Lasch revient à plusieurs reprises sur cette expérience subjective de vide intérieur, pour y voir l'effet des principaux facteurs à l'œuvre dans la société du XXe siècle finissant : bureaucratisation, communications de masse et approche thérapeutique. Ainsi, un trait comme le « *moi* grandiose » est présenté par les psychanalystes comme une défense contre la dépendance vis-à-vis de l'environnement. L'univers intrapsychique des sujets narcissiques n'est peuplé, selon eux, que d'images grandioses du *moi* et d'images dépréciées, et c'est la pauvreté de leur vie intérieure qui produit leur sentiment de vide et d'inauthenticité. Vide et inauthenticité sont aussi la manifestation de la fragilité de l'estime de soi du narcissique, oscillant entre une surestimation de ses capacités et la dépendance vis-à-vis des autres, « qui doivent lui infuser constamment approbation et admiration ». La dépression qui le guette est aussi une expérience de vide intérieur. Elle n'est pas vécue comme la tristesse mêlée de culpabilité d'un sujet qui aurait manqué à ses idéaux, mais comme une défaite face à des forces *extérieures*. De même, la superficialité des relations « instrumentales » que le narcissique contemporain établit avec autrui renforce l'expérience subjective du vide²²⁹.

La relation thérapeutique elle-même, qui tend à devenir le mode habituel de relation de l'individu avec les institutions dont il est dépendant, est elle aussi de type instrumental, et contribue au sentiment de vide intérieur. Pour le patient-consommateur, l'instance

²²⁷ *Ibidem*, p. 306.

²²⁸ *Ibidem*, p. 84.

²²⁹ *Ibidem*, p. 71-72.

thérapeutique n'est pas un objet d'identification, comme elle le serait dans une relation psychanalytique de type « transférentiel ». C'est un prestataire de service, au mieux une nourrice, dont le narcissique attend d'être rassuré dans son inquiétude pour sa santé et renforcé dans ses fantasmes d'omnipotence et d'invulnérabilité. C'est une relation « symbiotique » dans laquelle le sujet recherche un support externe, une perfusion des éléments dont il manque intérieurement.

III-2 Dissolution du lien temporel : perte du sens de la continuité historique

La dépendance multiforme de l'individu dans la société actuelle voit son effet puissamment renforcé par cet autre facteur propre à l'époque : la prolifération des images produites par les communications de masse, avec ses effets de rétrospection et de rétroaction permanentes sur l'individu lui-même. Ce monde, vécu comme un réseau touffu d'interactions sociales²³⁰, tend déjà vers le monde « connexionniste » dont Luc Boltanski et Eve Chiapello décriront plus tard l'émergence dans *Le nouvel esprit du capitalisme*²³¹. Lasch y voit l'autre facteur contemporain qui contribue au sentiment de vide et d'inauthenticité observé par les cliniciens chez les narcissiques, et à la dissolution du contenu de l'identité personnelle. Mais cette insertion de l'individu dans un monde de miroirs, où les images tiennent lieu de réalité, a aussi une autre conséquence sur le *moi*, dont Lasch fait une caractéristique du narcissisme contemporain, et qui n'est pas dans le tableau clinique des psychanalystes ni dans celui du DSM-IV : la dissolution du lien temporel qui permet à l'individu de se définir à l'intérieur d'une *continuité historique*.

Dans le « palais des miroirs », la « chambre d'échos » du monde contemporain, la réalité est perçue à travers des images d'un perpétuel *présent* qui écrase toute perspective diachronique et favorise le sentiment d'une *discontinuité historique*. C'est l'autre trait spécifique de la culture narcissique, le « déclin du sens du temps historique », qui dévalue l'héritage du passé et décourage la projection dans l'avenir au-delà de la peur de vieillir et de mourir. Ne pouvant s'identifier aux générations qui l'ont précédé ou qui le suivront, l'individu devient incapable de participer au mouvement historique²³². Il ne peut pas non plus trouver de réconfort, face au vieillissement et à la mort, dans l'identification à cette continuité historique des générations. « Les personnalités narcissiques sont tragiquement

²³⁰ *Ibidem*, p. 128, 296.

²³¹ Voir chapitre suivant.

²³² *Ibidem*, p 31, 84.

incapables de voir dans la vie un processus réclamant que l'on s'identifie progressivement au bonheur et à la réussite d'autrui ». Le vide, l'inauthenticité et la dépression sont l'effet d'une incapacité croissante de l'individu à se vouer à quelque chose qui le transcende, au-delà des images de ses succès face à ses rivaux. La perte de la jeunesse, l'accession à la « maturité » sont vécues comme un désastre²³³.

Pour le *moi-acteur*, la seule réalité est l'identité qu'il parvient à construire à partir de matériaux fournis par la publicité et la culture de masse, de thèmes de films et de romans populaires, des fragments arrachés à une vaste collection de traditions culturelles, et qui apparaissent tous comme également contemporains à l'esprit moderne²³⁴.

Cette perte de toute profondeur de champ historique par l'aplatissement du réel sur le présent est donc essentielle dans le propos de Lasch, ainsi qu'il le pose dès sa préface :

... la dépréciation du passé est devenue l'un des symptômes les plus significatifs de la crise culturelle à laquelle ce livre est consacré.[...] Le refus du passé, attitude superficiellement progressiste et optimiste, se révèle, à l'analyse, la manifestation du désespoir d'une société incapable de faire face à l'avenir²³⁵.

Aussi incapable de reconnaître sa dette envers le passé que de se sentir responsable d'une transmission aux générations futures, l'individu narcissique perd toute référence morale au-delà de lui-même, c'est au fond un antisocial malgré sa sociabilité superficielle. « Les systèmes de valeurs des personnalités narcissiques sont généralement corruptibles, écrit Kernberg, par opposition avec la morale rigide de la personnalité obsessionnelle »²³⁶. Il nous semble que cette perte de la dimension historique de l'existence, et la dissolution de l'identité personnelle qui en résulte, en particulier du contenu *moral* de celle-ci, sont au cœur de la critique de Lasch, et sont une contribution majeure à la psychologisation de la société.

La montée de la bureaucratie, le culte de la consommation auquel est liée la satisfaction immédiate des désirs et, *surtout* [c'est nous qui soulignons], la rupture du sens de la continuité historique ont tous contribué à transformer l'éthique du protestantisme, tout en conduisant les principes fondamentaux de la société capitaliste jusqu'à leur conclusion logique. La poursuite de l'intérêt personnel, que l'on identifiait auparavant avec la poursuite rationnelle du gain et avec l'accumulation des richesses, s'est muée en une recherche du plaisir et de la survie psychique²³⁷.

²³³ *Ibidem*, p 73, 78, 261-262.

²³⁴ *Ibidem*, p. 128.

²³⁵ *Ibidem*, p. 27.

²³⁶ *Ibidem*, p. 84.

²³⁷ *Ibidem*, p. 105.

III-3 Perte du sens de la réciprocité et déresponsabilisation morale

Ainsi, le monde dont Lasch fait la critique n'est pas seulement un monde *hobbesien*, dans lequel chacun instrumentalise ses relations à la façon d'une courtisane pour obtenir les faveurs des institutions paternalistes. C'est aussi un monde *sadien*, dans lequel la perte de toute transcendance, celle de valeurs héritées du passé comme celle d'une raison qui ne se réduirait pas au simple calcul, voue chaque individu à être l'instrument de la jouissance de l'autre comme il instrumentalise celui-ci pour sa propre jouissance, avec toute la logique de la *Philosophie dans le boudoir*²³⁸.

Nous avons vu plus haut que la critique par Lasch de la *dépendance* qui caractérise la culture narcissique est essentiellement celle d'une *déresponsabilisation morale* de l'individu. Et ce fil critique parcourt tout son essai.

[S'étendant à des domaines toujours plus nombreux,] la moralité thérapeutique favorise la disparition permanente du sens moral. Il existe un rapport étroit entre l'érosion de la responsabilité morale et l'affaiblissement de la capacité d'autonomie - entre l'élimination de la culpabilité et la destruction de la compétence [...]. À mesure que les points de vue et les pratiques thérapeutiques acquièrent une audience plus large, de plus en plus de gens se trouvent disqualifiés, en fait, lorsqu'il s'agit d'endosser des responsabilités d'adultes ; et ils tombent sous la dépendance d'une autorité médicale quelconque²³⁹.

Lasch caractérise à la fois le narcissisme comme l'expression psychologique de la dépendance et comme un style de vie adapté à la société thérapeutique, parce qu'il voit un lien entre la perte de l'autonomie et celle du sens moral. Dans sa forme pathologique, il exprime une *contre-dépendance*, à la fois par l'« optimisme aveugle », les illusions de toute puissance autarcique, et par la plasticité du système de valeurs, deux traits majeurs des personnalités narcissiques mis en évidence par les cliniciens²⁴⁰.

Lorsque le *contrôle thérapeutique* se substitue à l'exercice de l'*autorité*, l'individu est dépossédé de ses droits et devoirs de citoyen pour devenir un « patient ». Les tribunaux

²³⁸ *Ibidem*, p. 105-106. Jean-Claude Michéa a relevé cet aspect dans son introduction à la deuxième édition française de *La culture du narcissisme*. Le narcissisme est l'expression psychologique et culturelle du compromis libéral-libertaire, écrit-il. Et la réconciliation entre les deux faces « métaphysiquement complémentaires » du paradigme libéral se trouve exemplairement réalisée dans « l'installation *au centre même du spectacle* de cette "culture jeune", qui est chargée d'en légitimer l'imaginaire » en faisant de la *rébellion rentable* un moteur de la consommation de masse. Michéa a contribué à faire connaître en France les travaux de Lasch et s'en inspire dans sa propre critique du libéralisme. Il lui reconnaît comme principal mérite d'avoir montré comment la rencontre entre, d'une part, l'idéologie *libertaire* d'émancipation individuelle de tous les tabous historiques et culturels et, d'autre part, le projet *libéral* d'une société homogène, régulée par le marché selon l'intérêt bien compris d'individus rationnels, a été rendue possible dans les conditions du capitalisme contemporain. [MICHEA Jean-Claude. « Pour en finir avec le XXIe siècle ». *Ibidem*, p. 11-14].

²³⁹ *Ibidem*, p. 284.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 285.

pour mineurs et les services sociaux, en traitant le jeune délinquant comme une victime de son environnement, le confirment dans « ce que Parsons appelait son rôle de malade ». De même, l'invasion de la famille par l'industrie, les médias publicitaires et les institutions socio-éducatives, tend à déposséder les parents de leur compétence et de leur responsabilité en tant que parents. Au lieu d'agir selon des normes auxquels ils adhèrent personnellement, ils se conforment à l'image des « bons parents » diffusée par les médias. Faute d'héritage moral et culturel, il ne leur reste plus que leur amour à transmettre à leurs enfants²⁴¹. En acceptant de déléguer à des instances de contrôle social une part croissante de leur autorité éducative, ils font de ce qui était leur problème de parents, celui de l'enfant avec les institutions. Et à l'intérieur de ces institutions elles-mêmes, l'exercice de l'autorité fait place à la gestion thérapeutique des problèmes sous forme d'« aide », de « médiation » et de « conseil ». Cette dissolution de l'autorité dans le contrôle social thérapeutique finit par faire apparaître la référence au principe même d'autorité comme un appel à l'autoritarisme²⁴².

Il nous semble donc que la critique de Lasch est double. Il se place du point de vue de la démocratie, des « simples gens », ainsi que le relève Michéa, pour dénoncer le fait que le contrôle social, en éliminant le caractère conflictuel des rapports sociaux tout en laissant intacts les rapports de domination, rend de plus en plus difficile pour l'individu de faire valoir ses droits comme citoyen ou comme travailleur. C'est cette « trahison de la démocratie » qui sera l'objet de l'essai posthume de Lasch, *La révolte des élites*.

Mais cette critique est aussi, et plus profondément nous semble-t-il, celle de la *chute* de l'individu, qui a perdu non seulement la *self-reliance* que prônait le protestantisme libéral du XIXe siècle, mais aussi la référence à une autorité et des valeurs qui le transcendent. Les impasses du progressisme, le dévoiement des luttes politiques, la trahison de la démocratie apparaissent comme des *conséquences* de la dépendance déresponsabilisante dans laquelle se dégrade l'individualisme, et qu'il dénonce inlassablement tout au long de son ouvrage.

La réflexion de Lasch sur ce thème s'est nourrie en particulier de celle de Rieff, qui voyait dans le triomphe de l'éthique thérapeutique - éthique de survie psychique dans les termes de Lasch - l'effet de la perte de toute transcendance et de toute intériorité (*inwardness*) dans la *déconversion* de l'Occident arrivée à son terme. Déconversion et non *sécularisation*, qui apparaît, à Lasch comme à Rieff, un faux-semblant : la rationalité scientifique n'a pas supplanté la religion, « toutes les deux semblent prospérer côte à côte,

²⁴¹ *Ibidem*, p. 204-205, 216.

²⁴² *Ibidem*, p. 229-231.

souvent sous des formes grotesquement exagérées »²⁴³. Il nous paraît donc possible d'avancer que le courant qui alimente l'*indignation* de Lasch est celui de la tradition puritaine, dont il analyse dans *The Minimal Self* la dégradation au XIXe siècle, le « moi libéral » ouvrant la voie à l'*homme psychologique* du XXe siècle.

Cette évolution de longue durée sera le fil conducteur de nos deuxième et troisième parties. Mais il nous faut auparavant approfondir un aspect de la culture contemporaine que Lasch a mis en évidence, et avant lui Sennett, Rieff, Mills, Riesman et Fromm, pour nous en tenir aux auteurs dont nous avons présenté les travaux : l'hypertrophie du présent dans la détermination des interactions de l'individu avec son environnement, qui semble avoir aboli toute profondeur historique et sapé les fondements de l'identité personnelle et de l'adhésion à un système symbolique. Généralisation des relations de marché, dépendance des grandes structures, influence des *mass media*, ces phénomènes accompagnant l'émergence des sociétés « post-industrielles » avaient été observés dès les années d'après-guerre, et n'ont fait que se confirmer par la suite. Cependant, un autre phénomène majeur semble avoir amplifié à l'extrême cette tendance à la fin du XXe siècle : les relations en réseaux, à la fois locales et globales, généralisent les interactions quasi simultanées et affaiblissent encore le sens de la durée. Luc Boltanski et Eve Chiapello en ont fait un thème central de leur étude du « nouvel esprit du capitalisme », en dessinant les contours d'une nouvelle figure idéaltypique adaptée au changement permanent dans un monde « en réseau » ou « connexionniste ». De plus, les interactions « virtuelles » permises et encouragées par la mise en réseau généralisée de la société avec *internet*, renforcent les « tyrannies de l'intimité » annoncées par Richard Sennett dès 1975. Eva Illouz voit ainsi se dessiner un « champ émotionnel » dans lequel le *thérapeutique* de Philip Rieff devient un *homo sentimentalis*, dont la vie affective - sentiments et émotions - constitue le matériau essentiel de ses interactions sociales dans toutes les sphères de son existence.

Nous tenterons donc, en présentant dans un même chapitre les points de vue de ces auteurs, de montrer que le « nouvel esprit du capitalisme » qui prévaut dans un monde en réseaux est celui d'un « capitalisme émotionnel », dont l'éthique de développement personnel ou même de *transformation* personnelle est en fait une éthique thérapeutique.

²⁴³ *Ibidem*, p. 306.

Première partie

Psychologisation de la société et culture de l'émotion

Chapitre V

Réseaux et sentiments

Boltanski, Chiapello, Illouz

I – Le nouvel esprit du capitalisme : l'homme léger dans la « cité par projets »

Dans *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999)²⁴⁴, Luc Boltanski et Eve Chiapello ont observé, à travers la littérature de management publiée entre 1960 et 1990, l'émergence d'une nouvelle figure idéal-typique qui condense des caractéristiques mises en évidence par la plupart des approches rapportées précédemment.

Jusqu'aux années 1930, le premier esprit du capitalisme valorisait l'*entrepreneur* contre le rentier. Tous deux étaient des figures de bourgeois propriétaires, et le premier s'opposait au second par la recherche de l'innovation, la prise de risque et la responsabilité individuelle. Entre 1930 et 1960, une nouvelle vision s'est constituée, qui donnait le premier rôle au *manager* salarié face au détenteur du capital. Selon ce deuxième esprit du capitalisme, les compétences techniques et organisationnelles étaient décisives pour développer la production industrielle de masse dans de très grandes entreprises possédées par des personnes morales²⁴⁵. Le troisième esprit en formation dans le capitalisme au tournant du millénaire promeut un nouveau type d'individu. Le « faiseur de réseaux » est un « médiateur », un « homme léger », adapté à un monde « connexionniste », c'est-à-dire au monde en réseau qui se met en place dans les dernières décennies du XXe siècle.

²⁴⁴ BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 1999, 843 p.

²⁴⁵ BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve. *Op. cit.*, p. 55-57.

I-1 Liberté et authenticité. Marchandisation de la personne et nouveaux chemins de profit

Ce nouveau monde s'est installé sans bruit, écrivent nos auteurs, masqué par le ralentissement de la croissance, la montée du chômage et l'impuissance des politiques publiques²⁴⁶. La montée de l'individualisme que le sens commun croit constater dans les dernières décennies est le « dernier des “grands récits” ayant résisté à la révocation des philosophies de l'histoire ». Il ne concerne plus seulement l'individu rationnel des économistes, mais le « sujet » de la philosophie sociale. Les auteurs voient dans cette montée de l'individualisme l'effet de phénomènes propres à la période :

- la déconstruction des ensembles sur lesquels reposait la capacité des personnes à s'inscrire dans des perspectives collectives et à poursuivre des biens reconnus comme communs ;
- la légitimation de l'individualisme dans la culture de masse, qui conduit à « ne plus reconnaître comme “réels” que les intérêts individuels, une fois le monde social dépouillé des institutions dont dépendait la possibilité d'affiliations et de destins collectifs »²⁴⁷.

Cette déconstruction, écrivent-ils, est elle-même l'effet de la tendance constante du capitalisme à rechercher de nouveaux « chemins de profit », tendance qui se traduit par un déplacement incessant de la frontière entre marchand et non-marchand, entre profit et morale. Aujourd'hui, la personne humaine en tant que telle est engagée plus profondément dans la dynamique du profit que dans les époques précédentes du capitalisme. Dans le monde connexionniste, la marchandisation de l'humain ne touche pas seulement les corps et ses images, mais la personne elle-même. Ainsi, la logique de l'évaluation des compétences dans les entreprises tend à valoriser les capacités à interagir dans des activités en réseau, le « savoir-être » en situation, et non plus principalement des « savoirs » et des « savoir-faire » certifiés par des qualifications. À travers l'évaluation du savoir-être, c'est à la personne elle-même que cette logique attribue une valeur économique. L'application aux personnes de normalisations dérivées de celles qui sont appliquées aux produits « officialise » cette marchandisation, qui apparaît comme une modernisation nécessaire à la bonne gestion des compétences.

De même, les multiples connexions qui constituent la vie dans le monde en réseaux déplacent constamment la frontière entre relations personnelles désintéressées et relations professionnelles ou d'affaires, jusqu'à effacer cette distinction même. C'est aussi la

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 238.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 635.

distinction entre travail rémunéré et activité personnelle qui s'efface, abolissant ainsi la condition de possibilité de la sphère privée comme « lieu de souveraineté et de réciprocité volontaire », selon la formule d'André Gorz²⁴⁸.

Les auteurs font l'hypothèse que les déplacements du capitalisme à la recherche de nouveaux chemins de profit s'appuient en priorité sur des demandes de *libération* : le contournement de l'ordre établi produit un effet de libération chez les nouveaux entrants, mais aussi, plus fondamentalement, le capitalisme porte, « enchâssé » en lui, un projet de libération²⁴⁹. C'est ce qui lui a permis d'intégrer dans son évolution des dernières décennies les demandes de libération exprimées depuis les années 1960 par la « critique artiste ». Celle-ci, dont l'indignation porte sur l'oppression et l'inauthenticité qui découlent de la standardisation et de la marchandisation, a pris le pas dans cette période sur l'autre critique, la « critique sociale », qui s'indigne de l'égoïsme des possédants et de la misère des masses. Liberté et authenticité pour l'une, égalité et justice pour l'autre. Cette distinction est en affinité avec celle que fait Lasch entre *Old Left* et *New Left* dans sa critique de la culture narcissique²⁵⁰.

Ces deux critiques ont fusionné temporairement autour de 1968, disent les auteurs, mais la critique artiste a nettement prévalu dans la période suivante. La libération revendiquée dès lors était une émancipation individuelle de toute aliénation et de toute dette originelle, plutôt que la délivrance collective d'une oppression²⁵¹. Autonomie et autoréalisation, libération du désir d'être soi-même et non un soi voulu par d'autres, telles étaient les vraies demandes portées par les mouvements de contestation des années 1970²⁵². Et leur « récupération » par le capitalisme des années 1980 a consisté à en faire une norme : l'autoréalisation est devenue un impératif, et la capacité d'autoréalisation un critère d'évaluation des personnes²⁵³.

L'autre ressort d'indignation de la critique artiste, l'inauthenticité, a lui aussi été mis à profit par le capitalisme pour étendre la sphère marchande, en passant de la production de masse à la personnalisation des biens et des services : la demande d'authenticité a permis de mettre sur le marché des objets, des lieux, des pratiques, mais aussi des sentiments et des relations, qui jusque là lui échappaient²⁵⁴.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 552, 565-566.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 606.

²⁵⁰ LASCH Christopher. *Le Moi assiégé*. 202-203.

²⁵¹ BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve. *Op. cit.*, p. 522.

²⁵² *Ibidem*, p. 82-84.

²⁵³ *Ibidem*, p. 516.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 418.

C'est ainsi un nouveau système de valeurs qui apparaît, que les auteurs décrivent à partir du modèle des « cités », élaboré par Boltanski et Thévenot dans *De la justification. Les économies de la grandeur*²⁵⁵. Une *cit*, c'est une logique de justification qui définit un ensemble de conventions basées sur des « principes supérieurs communs » (expression empruntée à Rousseau). Le premier esprit du capitalisme prend appui sur un compromis entre la *cit* domestique (justification par le lien familial) et la *cit* marchande (justification par la réussite économique). Le deuxième esprit, pour exprimer le bien commun, invoque des justifications qui reposent sur un compromis entre la *cit* industrielle (justification par l'efficacité) et la *cit* civique (justification par la volonté générale)²⁵⁶. Aujourd'hui, des revendications contestataires comme l'autonomie, la réalisation de soi-même et l'authenticité deviennent des points d'appui normatifs pour construire des justifications, et deviennent des impératifs reconnus comme *justes*. On peut alors dire qu'une nouvelle *cit* est en formation, que Boltanski et Chiapello nomment « cité par projets »²⁵⁷. Selon eux en effet, les logiques de justification déjà constituées dans la société ne suffisent pas à rendre compte de ces transformations de la dernière période.

I-2 Le réseau comme nouveau paradigme

C'est en analysant le contenu de la littérature de management des années 1960 et 1990 que les deux auteurs ont repéré l'émergence d'une nouvelle logique de justification des conduites. Cette logique se développe autour de la métaphore du *réseau*, qui tend à prendre en charge une nouvelle représentation générale de la société. Au réseau, qui favorise l'intelligence répartie entre des acteurs autonomes, la gestion décentralisée, l'initiative et l'autonomie dans le travail, les interactions entre partenaires responsables, s'opposent les vieilles structures centralisées, autoritaires et bureaucratiques, qui entravent ou stérilisent l'initiative et génèrent des relations de soumission empreintes d'inauthenticité. C'est dans le discours du « néomanagement » que cette montée du réseau comme nouveau paradigme a été la plus évidente, mais elle a pu être observée aussi dans la littérature microéconomique et sociologique, et elle ne se manifeste pas seulement dans le domaine

²⁵⁵ BOLTANSKI Luc, THÉVENOT Laurent. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard, 1991, 483 p.

²⁵⁶ BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve. *Op. cit.*, p. 61-64.

²⁵⁷ Ce modèle peut être rapproché, nous semble-t-il, du modèle « psychohistorique » de Philip Rieff, qui rend compte de la logique des « révolutions culturelles », c'est-à-dire les renversements qui s'opèrent dans une dialectique entre injonctions et permissions dans un système symbolique.

de la gestion ou dans la sphère des entreprises. Elle structure aussi les représentations des acteurs des nouveaux mouvements sociaux²⁵⁸. On pourrait ajouter que les années qui ont suivi la publication de l'ouvrage dont il est question ici n'ont fait que confirmer cette observation, avec l'omniprésence de l'image de la « toile », qui figure la révolution en cours par l'utilisation massive d'*internet*, ou plutôt du « *WorldWide Web* » et des interactions en temps réel qu'elle permet à l'échelle de la planète entière.

Plus profondément, cette image tend à devenir la représentation *naturelle* du monde, à travers la métaphore « neuronale », avec ses connexions en réseaux et ses flux²⁵⁹. Cette métaphore du réseau répond à une demande d'intelligibilité du monde « connexionniste », mais elle ne suffit pas par elle-même à exercer la pression qui orientera l'action en retour. Elle ne suffit pas à expliciter et formaliser de nouvelles règles de conduite pour constituer un nouvel ordre de justification, une nouvelle *citée*²⁶⁰. En effet, le réseau se présente comme un « plan d'immanence », selon la formule de Gilles Deleuze, sans position de surplomb à partir de laquelle puisse être défini un bien commun²⁶¹.

I-3 L'homme de réseaux comme *homme projet*

C'est ce processus qui constitue, selon les auteurs, une nouveauté ininterprétable en se référant aux ordres de justification déjà existants, et c'est pour en rendre compte qu'ils postulent l'émergence d'une nouvelle cité, dite « par projets ». La notion de projet est à entendre au sens anglais de « *project* » : la mise en œuvre coordonnée de ressources diverses pour atteindre un but précis dans un temps limité²⁶². C'est dans ce sens que le « management par projets » apparaît depuis les années 1990 comme le mode de pilotage le plus adapté aux entreprises « en réseau ». « C'est précisément parce que le projet est une forme transitoire qu'il est ajusté à un monde en réseau : la *succession des projets* en

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 155, 207, 434.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 216-221, 227.

²⁶⁰ La formation de réseaux n'est pas plus une réalité nouvelle aujourd'hui que les activités marchandes ne l'étaient à l'époque d'Adam Smith. Mais « il a fallu d'abord que le marché soit placé, à la fin du XVIII^e siècle, au cœur d'une philosophie politique pour que les dimensions marchandes des sociétés du passé puissent être à leur tour appréhendées en tant que telles, c'est-à-dire avec le vocabulaire et les concepts de la cité marchande ». De même, « tout se passe comme s'il fallait attendre la fin du XX^e siècle pour que l'activité de médiateur, l'art de tisser et d'utiliser les liens les plus divers et les plus lointains, se trouve autonomisée, détachée d'autres formes d'activités qui jusque-là la recouvraient, identifiée et valorisée pour elle-même ». [*Ibidem*, p. 162, 230.]

²⁶¹ *Ibidem*, p. 155, 159-160.

²⁶² *Ibidem*, p. 681, note 2.

multipliant les connexions et en faisant proliférer les liens, a pour effet d'étendre les réseaux »²⁶³.

Le nouvel esprit du capitalisme a donc, selon les auteurs, deux principaux points d'appui normatifs : la représentation d'un monde connexionniste, et la formation d'un nouvel ordre qui le soumet à ses exigences de justice²⁶⁴. Pour vivre dans ce monde en réseau, l'individu doit pouvoir tisser des liens, en faisant et en inspirant confiance, en communiquant, en s'ajustant aux autres. Le développement de soi-même, « être soi-même acteur de sa propre évolution, prendre en main son futur », selon un ouvrage de management cité, c'est le projet qui sous-tend tous les autres pour un acteur en réseau, et il ne peut se réaliser que *dans* les réseaux. Ne plus avoir de projet, c'est risquer l'*exclusion* des réseaux, la « déconnexion », ne plus exister²⁶⁵. La réalisation de soi n'est donc plus seulement une aspiration légitime, mais devient un impératif.

Cette figure centrale du monde connexionniste, qui tend à supplanter l'*entrepreneur* et le *manager* comme porteur du nouvel esprit du capitalisme, les auteurs en présentent les traits principaux, sans lui donner une appellation idéal-typique bien définie. C'est plus un connecteur, un passeur, qu'un *leader*. Le *charisme* lui est indispensable pour engager les autres dans l'action sans s'appuyer sur l'autorité hiérarchique. Il n'est pas sans évoquer le *fixer* décrit par Wright Mills. La littérature d'entreprise des années 1990 promeut inlassablement la figure du *coach*, qui ne se contente pas d'être un *manager* efficace, mais qui éveille, accompagne, fait « grandir » ses collaborateurs²⁶⁶.

L'homme de la « cité par projets » est donc un faiseur de réseaux et un médiateur, et l'on pourrait aussi, sans trahir le propos des auteurs, en faire un *homme projet* : sa vie est tissée de projets, mais il est aussi lui-même son propre projet, le plus essentiel. Disponibilité et enthousiasme lui sont indispensables pour s'engager, s'impliquer, flexibilité et adaptabilité le sont aussi, jusque dans la présentation de soi-même, pour évoluer d'une situation à l'autre, pour passer d'un projet à l'autre. Ces traits ne sont plus des formes de *soumission*, mais sont au contraire valorisés comme des vertus. On retrouve ici l'opposition que marquait Riesman entre l'*inner-directed*, guidé par son gyroscope intérieur, et l'*other-directed*, naviguant au *radar*. La métaphore du radar est d'ailleurs

²⁶³ *Ibidem*, p. 167.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 231.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 168. Cette observation prend encore plus de relief avec l'apparition et le succès des « réseaux sociaux ».

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 172.

reprise par la littérature managériale récente pour présenter le flair et l'intuition comme des qualités essentielles au succès²⁶⁷.

I-4 L'homme de réseaux, *homme léger* et figure narcissique

Dans un monde de réseaux et de projets, la « grandeur » d'un individu (c'est-à-dire sa valeur, selon la logique de justification d'une *cité*, dans le langage des auteurs) repose essentiellement sur ses qualités relationnelles et ses compétences communicationnelles. Le « grand » est un nomade, délesté de tout ce qui peut entraver sa disponibilité à des projets nouveaux. Il renonce à ce qui constituait un projet « pour la vie » : une vocation, un métier, un mariage. Il renonce à tout enracinement. C'est un *homme léger*. À l'inverse le « petit » est celui qui reste attaché à la stabilité et à la sécurité. Il ne sait pas communiquer, il est rigide dans ses choix²⁶⁸.

« Le “grand” de la cité par projets est aussi léger en tant qu'il est libéré du poids de ses propres passions, de ses valeurs. [...] Il n'est pas critique (sauf pour défendre la tolérance et la différence) ». Il est entièrement défini par ses connexions et déterminé par la situation présente²⁶⁹. Il prend ses distances vis-à-vis de la propriété des objets, à laquelle il préfère la location, il conserve la liquidité de ses avoirs et la disponibilité de son temps pour les investir au gré des opportunités. En revanche, il est pleinement propriétaire de son corps, de son image, de ses projets, de son destin. À la fois possesseur et producteur de lui-même, il n'est responsable que devant lui-même²⁷⁰. L'*homme léger* a retenu de la psychanalyse la suspicion sur les motifs cachés des entreprises de moralisation. Il s'affranchit de tout « moralisme » et s'autorise l'ambivalence pour gérer des situations complexes et incertaines²⁷¹. Philip Rieff ne disait pas autre chose du *thérapeutique*, dont la tolérance est au fond une *indifférence*. L'*homme léger* ne s'enracine qu'en lui-même, et cependant « il fait le sacrifice d'une certaine intériorité, de la fidélité à soi, pour mieux s'ajuster aux personnes avec lesquelles il entre en contact et aux situations, toujours changeantes, dans lesquelles il se trouve amené à agir... »²⁷².

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 168-170.

²⁶⁸ *Ibidem*, p.179, 183. Au début des années 2000, on le qualifiera de « psychorigide ».

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 184-185.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 236-237.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 185.

²⁷² *Ibidem*, p. 185-186.

On reconnaît aussi dans ces traits de l'*homme léger* du monde connexionniste ceux du *market-oriented* de Fromm. Mais au lieu d'être sa faiblesse, cette capacité à changer de principes éthiques et de légitimité selon les situations et les mondes traversés devient « une marque d'excellence humaine ou le fondement d'une nouvelle morale »²⁷³. C'est ici la figure du *narcissique* qui apparaît, dont la plasticité morale est un des traits caractéristiques repérés par les travaux cliniques sur lesquels se fondent Lasch et Sennett, notamment ceux d'Otto Kernberg.

Dans le monde connexionniste, l'identité personnelle ne résulte pas d'une dotation préexistante, ni même d'une trajectoire ou d'une expérience, mais « de la constellation des connexions établies. Chacun n'est lui-même que parce qu'il est les liens qui le constituent ». Mais en même temps, ces liens ne lui appartiennent pas. L'individu qui perd ses connexions perd toute visibilité et même toute existence. L'*exclusion sociale*, thème dont la montée accompagne celle de la société en réseau, est une *déconnexion*²⁷⁴. Cependant, cette exigence de *légèreté* pour s'adapter au changement permanent, pour réussir dans les « épreuves » successives par lesquelles on réalisera son potentiel, entre en contradiction avec celle d'une *identité permanente*, nécessaire pour capitaliser ces acquis dans une trajectoire de succès. Les auteurs pointent là une tension majeure dans le monde connexionniste : la confiance dans les relations interpersonnelles exige une garantie d'*authenticité*, et en même temps la fidélité à soi-même est disqualifiée au profit de l'exigence d'*adaptabilité*, alors que les deux sont indispensables aux connexions en réseau²⁷⁵. Cette crise de l'authenticité comme fidélité à soi, comme résistance du sujet à la pression des autres, comme exigence de vérité, est liée à la conception d'un monde en réseau : dans un monde connexionniste, la fidélité à soi apparaît comme une rigidité, un « refus de se connecter »²⁷⁶. La contradiction n'est pas seulement présente dans les nécessités fonctionnelles du réseau, elle met aussi en tension interne l'ordre normatif qui se construit sur lui : la « cité par projets » incorpore les deux demandes essentielles d'autonomie et d'authenticité, mais la liberté – ou l'impératif – de devenir ce que l'on veut être, en-dehors de tout héritage, de tout enracinement, rend obsolète l'authenticité au sens classique, qui repose précisément sur eux.

Fromm avait fait de cette contradiction un trait essentiel du « *market-oriented character* » et de son identité plastique : « je suis tel que vous me désirez. » On a vu aussi

²⁷³ *Ibidem*, p. 684, note 19.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 187-188.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 554, 560.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 547.

que Sennett faisait de cette même contradiction la cause d'une « corrosion du caractère » dans le régime de flexibilité et de précarité imposé par le nouveau capitalisme.

L'authenticité que l'on doit manifester dans les relations en réseau se réduit à la *sincérité* de l'engagement personnel. C'est une authenticité purement *psychologique*, celle-là même que quête anxieusement le narcissique selon Lasch et Sennett. Cette tension est d'autant plus forte que « le soupçon d'un simulacre généralisé, d'une marchandisation de tout, y compris des sentiments apparemment les plus nobles et les plus désintéressés, fait partie de notre condition contemporaine »²⁷⁷. Les auteurs se réfèrent ici à Debord et Baudrillard, mais on pourrait ajouter que Rieff voyait dans ce soupçon un legs de la psychanalyse freudienne.

La même contradiction est présente dans le discours du « néomanagement », qui prescrit d'une part l'authenticité et l'empathie nécessaires à de bonnes relations entre partenaires d'un projet, d'autre part l'adaptabilité tout aussi nécessaire à la mobilité entre les projets. Mais elle s'inscrit au cœur de la personne elle-même : la tension entre l'impératif d'être quelqu'un et la nécessité d'être flexible génère une inquiétude constante, avec pour mot d'ordre : *changer pour devenir soi-même*²⁷⁸. Elle peut être interprétée comme une *injonction paradoxale* et constitue le moteur du développement personnel, dans lequel Christopher Lasch voyait l'équivalent psychique de la mobilité professionnelle. La logique qui sous-tend cette injonction paradoxale nous semble pouvoir être comprise grâce à l'analyse, proposée quelques années plus tard par Eva Illouz, de la convergence du discours managérial et du discours thérapeutique dans un nouveau modèle culturel.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 545.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 560.

II - L'*homo sentimentalis* et le champ émotionnel

Dans *Les sentiments du capitalisme (Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism, 2007)*²⁷⁹, Eva Illouz affirme que, dans la culture américaine, la thérapie est devenue un nouveau « récit », intégrant à la tradition du « *self help* » du XIXe siècle les apports de la psychologie du XXe siècle²⁸⁰. L'expression *self help*, désignait au début du XIXe siècle le recours légitime d'un individu à ses propres ressources pour surmonter ses difficultés. Elle est devenue par la suite pratiquement synonyme de « développement personnel », notamment pour désigner la littérature populaire proposant des conseils pour réussir. L'expression est construite à partir de la maxime « aide-toi, le Ciel t'aidera ». Le premier ouvrage qui a popularisé l'expression était intitulé *Self Help*, publié en 1859, et il débutait par cette même maxime (« *Heaven helps those who help themselves* »). C'était l'œuvre d'un auteur écossais, Samuel Smiles, de formation presbytérienne, et qui influença fortement les courants de *New Thought* en Amérique et en Grande Bretagne²⁸¹.

Cette première version du *self help* avait des connotations démocratiques, et promettait au plus humble d'acquérir compétences et réputation. Mais dans les transformations ultérieures, qui ont mêlé à cette tradition les apports du freudisme, ce n'est plus le courage moral, la force de caractère, qui permettent à l'homme d'influer sur son destin. La vertu n'a aucune place dans le pessimisme freudien, ni même la volonté individuelle. Mais les courants de l'*Ego Psychology*, qui ont dominé le mouvement psychanalytique pendant un demi-siècle, ont abandonné le déterminisme freudien pour une vision plus optimiste du développement de l'individu. Ils ont ainsi renoué avec une tradition américaine qui avait déjà fait le succès de la « guérison mentale » (*Mind-cure*) au XIXe siècle. Selon cette conception, l'esprit peut influencer la vie et triompher de la maladie. Plus généralement, l'individu peut et doit forger son destin²⁸². Plus tard, les courants de psychologie humaniste ont fondé la psychothérapie sur « la tendance à la vie, à la réalisation de soi », sur le « respect inconditionnel de soi-même » selon les termes de Carl Rogers lors de sa conférence à *Oberlin College*, en 1954.

²⁷⁹ ILLOUZ Eva. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge : Polity Press, 2007, 144 p. Édition française : *Les Sentiments du Capitalisme*. Paris : Le Seuil, 2007,

²⁸⁰ ILLOUZ Eva. *Les sentiments du capitalisme*, p. 84.

²⁸¹ La *New Thought* ou « Nouvelle Pensée » fait partie des courants de *Mind-cure* ou « guérison mentale » qui se sont développés aux États-Unis et, dans une moindre mesure, en Grande Bretagne, dans la seconde moitié du XXe siècle, et dont il sera question dans un chapitre ultérieur.

²⁸² ILLOUZ Eva. *Op. cit.*, p. 82-84.

II-1 L'avènement de l'*homo sentimentalis*

Eva Illouz reprend donc à peu près le cadre d'analyse de Rieff et Lasch sur les relations entre la doctrine freudienne et les traditions américaines. L'aboutissement de cette évolution est ce qu'elle nomme l'*homo sentimentalis*, et les étapes de cette genèse seraient les suivantes.

« La division conventionnelle entre une sphère publique vide d'émotions et une sphère privée qui en est saturée s'estompe » au début du XXe siècle. Les conférences de Freud à *Clark University* en 1909 ont été un tournant dans la transformation de la perception des émotions dans la culture américaine. Le succès de l'imaginaire psychanalytique aux États-Unis s'explique notamment par le fait que « la structure de plus en plus triangulaire de la famille américaine avait d'étroites affinités avec la théorie freudienne du triangle œdipien »²⁸³. Et par la suite, « les diverses tendances de la psychologie clinique - freudisme, psychologie du *moi*, psychologie humaniste, école de la relation d'objet - ont formulé ce que je propose d'appeler un nouveau style émotionnel - le style thérapeutique - qui a dominé le paysage culturel américain au XXe siècle »²⁸⁴.

À la suite des études d'Elton Mayo à la *Western Electric*, le discours psychologique a fait son entrée dans l'entreprise. « Mayo établit une continuité discursive entre la famille et le lieu de travail et introduisit l'imaginaire psychanalytique au cœur même du langage de l'efficacité économique »²⁸⁵. On pourrait élargir le propos à la prise en compte dans l'entreprise des *affects*, sentiments et émotions. Le vocabulaire des émotions et des « relations humaines » tendit à se substituer au langage moral victorien du « caractère ». Illouz relève qu'Elton Mayo avait une formation de psychanalyste jungien, et que le caractère thérapeutique de son intervention dans l'entreprise n'a pas été suffisamment souligné : il a mis au point un protocole d'entretien très proche de l'entretien thérapeutique, prônant l'attention à la personne, la confidentialité, l'écoute active, le non-jugement, la reformulation, etc. Illouz relève aussi que dans les fameuses expériences de Mayo, devenues une référence mythique, les « ouvriers » étaient en fait des *ouvrières* : ses observations à Hawthorne ont porté exclusivement sur des femmes, et ses conclusions ont

²⁸³ *Ibidem*, p.25.

²⁸⁴ *Ibidem*, p.20.

²⁸⁵ *Ibidem*, p.35.

contribué à prescrire des comportements basés sur des qualités traditionnellement considérées comme « féminines » : sensibilité aux émotions, écoute et sympathie²⁸⁶.

Dans le processus que retrace Illouz, l'émergence de l'*homo sentimental* dans le « capitalisme émotionnel », l'*émotion* est à prendre au sens large, incluant toute la dimension affective de l'existence humaine. Nous verrons plus loin que ce concept d'*émotion* a lui aussi une histoire, et qu'il exprime un certain moment dans l'évolution de la conception occidentale des rapports entre l'*esprit* et le *corps*. Si les conférences de Freud à *Clark University* ont pu être considérées, après coup, comme « un tournant dans la transformation de la perception des émotions dans la culture américaine », il s'agit en partie d'une illusion rétrospective selon d'autres auteurs, qui y voient plutôt un signe parmi d'autres d'un mouvement à l'œuvre depuis un siècle, que nous nous attacherons à montrer par la suite.

La culture thérapeutique du XXe siècle a profondément modifié les frontières entre les sphères publique et privée, poursuit Illouz. Elle a accordé une place à la vie émotionnelle dans l'entreprise en redéfinissant les différences entre masculinité et féminité, mais elle a aussi introduit, dans l'autre sens, une nouvelle rationalité dans la vie émotionnelle privée. Si la pénétration de l'entreprise par la psychologie a « sentimentalisé le *moi* économique », la popularisation du vocabulaire et du discours thérapeutique a « professionnalisé » le *moi* privé, qui doit savoir s'évaluer, gérer ses émotions et « négocier » ses relations²⁸⁷. Dès les années 1920, les guides pratiques de *self help* sont devenus un produit industriel, diffusant largement dans le public, avec des conseils et des recettes, un vocabulaire permettant de penser le *moi* et de négocier les relations sociales.

Le processus de rationalisation des conduites dans le domaine privé, familial et intime, a bénéficié d'un affinement des techniques de calcul : les tests psychologiques, les outils de diagnostic, les enquêtes sociologiques ont permis la « commensuration » des émotions : la vie intime et les sentiments sont pris comme des objets mesurables, pouvant être comparés entre eux. L'utilisation du langage pour analyser les émotions en les extrayant du contexte dans lequel elles sont vécues « leur donne un statut ontologique, fixé dans le *moi* profond ». Les émotions deviennent des objets échangeables par l'individu, dans une communication verbale permanente sur ses besoins, ses sentiments et ses buts²⁸⁸.

²⁸⁶ *Ibidem*, p.32-37. Voir : MAYO Elton. *The Social Problem of an Industrial Civilization*. Andover : Andover Press, 1945, p 73-74.

²⁸⁷ *Ibidem*, p.51.

²⁸⁸ *Ibidem*, p.65-68.

Cependant cette intellectualisation a un caractère paradoxal : elle « objective » les besoins et les sentiments par le langage et le calcul, mais c'est leur qualité « subjective » qui doit être reconnue : du fait qu'ils sont exprimés par le sujet, ils n'ont pas besoin d'une autre justification, et leur légitimité n'a pas à être contestée. La rationalisation des phénomènes affectifs aboutit à une « ontologie émotionnelle » qui en fait des objets commensurables, pouvant être gérés selon un calcul coût-bénéfices, des « biens fongibles », c'est-à-dire remplaçables et échangeables²⁸⁹. On a vu précédemment que cette objectivation des qualités et des sentiments personnels était un trait du nouvel esprit du capitalisme, selon Boltanski et Chiapello, et que Mills avait déjà relevé le caractère paradoxal de cette normalisation de la spontanéité et de l'authenticité²⁹⁰.

Les trois discours - thérapeutique, managérial, féministe - convergent pour mettre les sentiments au centre de la sociabilité sous la forme d'un modèle culturel dominant : celui de la communication²⁹¹. L'*homo sentimentalis* qui apparaît sur le lieu de travail comme dans la vie quotidienne doit développer de nouvelles compétences, qui ne sont pas seulement émotionnelles mais « communicationnelles ». Les manuels de management des années 1930 à 1970 vulgarisent le modèle de la « communication » et recommandent aux managers de devenir « des acteurs au sens de [G.H.] Mead, d'évaluer et de comparer l'image qu'ils ont d'eux-mêmes avec l'image que les autres ont d'eux ». Avec le modèle de la communication apparaît ce que Foucault nomme une nouvelle « épistémé » dans *Archéologie du savoir* : « un nouvel objet de connaissance qui, à son tour, engendre de nouveaux instruments et de nouvelles pratiques ». La *personnalité* devient une entité culturelle sur laquelle l'individu peut travailler, en utilisant le modèle linguistique de la communication. Celui-ci offre « une technique de gestion de soi reposant largement sur le langage et sur une gestion appropriée des émotions, qui vise à obtenir une coordination inter- et intra-émotionnelle ». Il en résulte, selon Illouz, que « l'éthique communicationnelle » est devenue l'esprit de l'entreprise et définit un nouveau type de sociabilité, dans lequel une nouvelle forme de compétences permet d'obtenir la reconnaissance sociale grâce à une certaine manière de gérer ses émotions et son

²⁸⁹ *Ibidem*, p.71-72. Voir : ESPELAND Wendy. « Commensuration and Cognition » in *Culture in Mind. Toward a Sociology of Culture and Cognition*, ed. Karen Cerulo. London : Routledge, 2001, p. 63-88.

²⁹⁰ Illouz observe que les psychologues ont en quelque sorte, « réussi à réconcilier les deux aspects supposés incompatibles de la philosophie d'Adam Smith, sa *Théorie des sentiments moraux* et son *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* ». L'écoute et l'empathie permettent de promouvoir ses propres intérêts et d'améliorer sa compétence professionnelle, mais celle-ci se définit de plus en plus en termes affectifs, par la capacité d'écouter et de reconnaître les autres. [*Ibidem*, p.47.]

²⁹¹ *Ibidem*, p.72.

langage²⁹². Ainsi, le « capitalisme émotionnel » selon Illouz se caractérise non seulement par l'importance croissante de la *personnalité* dans l'identité individuelle et par un *ethos thérapeutique*, comme l'ont déjà montré d'autres auteurs, mais aussi par l'utilisation du modèle de la communication dans le perfectionnement des techniques de gestion des émotions.

II-2 Le récit thérapeutique dans le champ émotionnel

Si dans la vision libérale le développement du *moi* est un droit, le discours thérapeutique en fait un devoir, en l'identifiant à la santé. Mais, comme nous l'avons déjà indiqué en introduction en nous référant à Eva Illouz, la santé devient une performance à réaliser en actualisant les potentiels de l'individu. Cet impératif *produit de la pathologie*, écrit-elle, car c'est à partir de cet idéal de santé et de réalisation de soi que sont définis *a contrario* les dysfonctionnements, les comportements malsains. « Dans le domaine de la santé physique, cela reviendrait à considérer comme malade toute personne n'utilisant pas la totalité de son potentiel musculaire ». À ceci près que dans le discours psychologique, la définition de ce potentiel est imprécise et changeante²⁹³.

Illouz rappelle le paradoxe formulé par Foucault, déjà évoqué : malgré les apparences, le « souci de soi », à partir d'un rapprochement entre médecine et morale, encourage « la vision d'un *moi* malade ayant besoin d'être corrigé et transformé »²⁹⁴. Cette remarque fait écho à la vision partagée par Lasch et Sennett du narcissique contemporain qui, loin d'être le demi-dieu de l'individualisme triomphant, est un individu fragile et dépendant, miné par l'angoisse. Le récit de la réalisation de soi « est intrinsèquement un récit du souvenir, et du souvenir de la souffrance ». C'est le récit de la souffrance psychologique qui est le point de départ. Illouz cite l'exemple d'un atelier de développement personnel (*Landmark Education Corporation*), dans lequel « les participants sont invités à se concentrer sur un aspect dysfonctionnel de leur existence » pour « déclencher » le récit de la réalisation de soi. Cet appel au récit est aussi le point de départ de la méthode en douze étapes (*Twelve Steps Program*) des *Alcooliques anonymes*, qui a été le prototype de nombreux autres programmes. C'est, écrit-elle, le même récit thérapeutique qui a structuré les *talk-shows*

²⁹² *Ibidem*, p. 41- 47.

²⁹³ ILLOUZ Eva. *Op. cit.*, p. 89.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 101. Voir FOUCAULT Michel. *Le souci de soi*. Paris : Gallimard, 1994, p 73.

télévisés (dont celui, emblématique, d'Oprah Winfrey, auquel Eva Illouz a consacré une étude), et les autobiographies à succès dont le véritable moteur n'est pas le récit de la réussite mais celui de la souffrance psychique et de la chute qui l'ont précédée. Le récit thérapeutique « est un récit écrit à l'envers »²⁹⁵.

Parmi les raisons qui expliquent le large écho qu'a reçu le récit thérapeutique, Illouz propose notamment son utilisation du récit religieux comme modèle culturel : comme lui il est à la fois *régressif* (retour sur un passé personnel influençant le présent) et *progressif* (recherche d'une rédemption) et fournit un cadre de cohérence et de continuité pour les étapes de la progression. Comme dans les récits de conversion religieuse, les sentiments sont exprimés publiquement pour servir de déclencheur, mais - différence essentielle - le *reproche* est absent. Ce n'est pas une *faute* morale qu'il s'agit de corriger, mais une *souffrance*. La santé affective tient lieu de rédemption²⁹⁶. On reconnaît là un trait de l'« idéologie thérapeutique » identifié par Rieff et Lasch. Nous verrons dans notre troisième partie que cette substitution de la souffrance psychique à la culpabilité du péché a été un élément essentiel de la transition du *revivalisme* religieux à la *Mind-cure* au cours du XIXe siècle, et de la transformation de la conversion en guérison.

Illouz cite deux autres aspects distincts, mais qui pourraient être présentés aussi comme caractéristiques du modèle religieux : le discours thérapeutique est *performatif* - « il réorganise l'expérience en même temps qu'il la raconte » - et il est *contagieux* - il peut être reproduit et étendu de proche en proche, c'est même une marchandise idéale pour les médias, car son coût de production est très faible²⁹⁷.

Une autre hypothèse sous-jacente à la vision d'Illouz pourrait être que la force de ce couple idéal formé par la réalisation de soi et l'expression de la souffrance exprime la fusion entre l'individualisme libéral et le modèle de la conversion religieuse dans le discours psychologique. Cette fusion se traduit, dit Illouz, par l'émergence d'une nouvelle sphère de la vie sociale : le « champ émotionnel », qui appelle ses outils et ses

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 94, 100, 102.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 104.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 105-109. Elle fait l'hypothèse que l'articulation entre le discours de l'individualisme triomphant et l'exigence d'exprimer et de représenter sa souffrance, qui atteint son paroxysme dans les années 1980, exprime l'institutionnalisation du *moi* par l'État, la société civile et le marché. Le développement du secteur médico-social depuis les années d'après guerre a étendu largement l'usage de la thérapie, et le discours psychologique a fourni un modèle à l'individualisme, adopté par l'Etat dans ses interventions. Les féministes et d'autres groupes comme les anciens combattants du Vietnam ont adopté et diffusé le discours thérapeutique. Enfin, les industries de la santé ont inspiré le DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) qui a élargi la gamme des comportements considérés comme des troubles mentaux, notamment sous le nom de « troubles de la personnalité ». Illouz rappelle que les effets en ont été, outre un développement du marché de la santé mentale, une diffusion des définitions pathologiques du *moi* par la traduction du malaise en langage médical dans les institutions et parmi les acteurs sociaux.

compétences. De même que le champ culturel exige, selon Bourdieu, des compétences culturelles, « les champs émotionnels sont structurés par la compétence émotionnelle, la capacité à manifester le style émotionnel défini et promu par les psychologues ». Poursuivant dans le langage de Bourdieu, elle présente le « capital émotionnel » comme la partie du capital culturel la plus liée au corps, celle qui peut, par un bon maniement des compétences émotionnelles, être convertie en avantage social²⁹⁸. Elle donne comme indicateur l'apparition et le succès de l'« intelligence émotionnelle », popularisée par Daniel Goleman²⁹⁹ (*Emotional Intelligence*, 1995), qui a permis de formaliser la notion de compétence émotionnelle, et d'achever le processus de « commensuration », pour faire des émotions et des sentiments des catégories classifiables et quantifiables³⁰⁰. L'intelligence émotionnelle, dit Eva Illouz, exprime aujourd'hui le style et les dispositions des nouvelles classes moyennes intermédiaires, qui contrôlent tout en étant contrôlées, dont les professions exigent une gestion attentive du *moi*, et la performance en équipe. Mais elle est aussi une ressource pour accéder à une forme de bonheur et de bien-être privé, en trouvant des solutions à des problèmes d'ordre émotionnel grâce aux techniques psychothérapeutiques³⁰¹. Illouz prolonge l'observation des sociologues de l'après-guerre sur l'importance de ces compétences relationnelles, en mettant en évidence la gestion de leur dimension *émotionnelle* par les techniques psychologiques.

L'*ethos thérapeutique*, conclut Illouz, permet aujourd'hui aux classes moyennes d'échapper au paradoxe énoncé par Freud dans son *Introduction à la psychanalyse* : la fille du portier pouvait, grâce à une plus grande ouverture émotionnelle, mieux réussir dans certains domaines, artistiques notamment, que la fille du propriétaire, inhibée par la névrose. Freud et les thérapeutes ont créé un monde dans lequel la fille du propriétaire dispose à nouveau de plus d'atouts que la fille du portier. L'*habitus* émotionnel fait de nous des rousseauistes, dit-elle : l'exposition publique de notre identité et de nos sentiments dans le champ émotionnel définit de nouvelles hiérarchies sociales, basées sur des capacités nouvelles à accéder au bien-être³⁰².

L'*homme léger* du monde connexionniste, qui fait de lui-même son seul vrai projet, est donc aussi un *homme sentimental*, qui doit mobiliser ses ressources dans une nouvelle

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 118-119.

²⁹⁹ GOLEMAN Daniel. *Emotional Intelligence : Why It Can Matter More Than IQ*. New York : Bantam Books, 1995.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 121.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 124, 129.

³⁰² *Ibidem*, p. 134-135.

dimension essentielle de la vie sociale, le champ émotionnel. Ces traits complètent le portrait idéal-typique de l'individu à la fin du XXe siècle et la « psychologisation » de son rapport à la société. Les frontières séparant les différentes sphères de son existence tendent à s'effacer, et sa vie affective - sentimentale et émotionnelle - ne se joue plus sur un registre particulier, celui de l'*intime*, mais donne sa tonalité à l'ensemble de sa vie sociale.

La figure du *narcissisme*, à la fois position de survie « normale » et « trouble de la personnalité », rend bien compte des aspects contradictoires de ce phénomène : l'homme de la « cité par projets », athlète et virtuose relationnel, ne soutient son individualisme positif et entreprenant que d'un étayage constant sur un supposé « potentiel » personnel, et sur des ressources « émotionnelles ». Dès lors que la réussite, comme la santé, sont des *performances* à réaliser en actualisant les potentiels de l'individu, la définition même de ces performances produit de la pathologie, comme Eva Illouz l'a bien observé après Foucault. Si le monde *connexionniste* est aussi un monde *émotionnel*, sa culture *narcissique* est aussi, et nécessairement semble-t-il, une culture *thérapeutique*.

Comment l'individu au tournant du XXIe siècle peut-il être à la fois « connecté » sur le plan affectif, et « déconnecté » sur les plans cognitif et symbolique, à la fois dépendant de son environnement, et doté d'une conscience aussi aigüe de sa liberté et de son autonomie ? C'est de ce paradoxe qu'a traité Marcel Gauchet, mais sans se référer au narcissisme, dans son *Essai de psychologie contemporaine* paru lui aussi au tournant du siècle, dont nous rendrons compte dans le chapitre suivant.

Première partie

Psychologisation de la société et culture de l'émotion

Chapitre VI

La personnalité contemporaine et la mutation de l'altérité

Marcel Gauchet

Dans son *Essai de psychologie contemporaine*, publié en 1998 dans *Le Débat*³⁰³, Marcel Gauchet s'interroge sur « la nature spécifique de l'individualisme contemporain », pour tenter de définir à son tour les traits d'une personnalité contemporaine idéal-typique. Cet essai en deux parties a été repris dans *La démocratie contre elle-même* en 2002, avec d'autres textes proposant différents aspects de son « anthropologie démocratique »³⁰⁴. Le « nouvel âge de la personnalité », auquel il consacre la première partie de son essai, résulte selon lui de « la rupture dans l'idée de l'humain qui se joue autour de 1900 ». Les traits de la personnalité contemporaine que décrit Gauchet s'affirment dans une période qu'il ne délimite pas précisément mais qui concerne surtout la deuxième moitié du XXe siècle, et plus précisément la fin des « Trente Glorieuses »³⁰⁵.

I- Spécificité de l'individualisme contemporain

Parmi les caractéristiques de cette période, Gauchet souligne une réduction des conflits manifestes vécus par l'individu. La conflictualité semble reculer sous l'ensemble de ses aspects, conflit avec soi-même, conflit avec les autres, conflit social institutionnalisé.

³⁰³ GAUCHET Marcel. « Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat*, n° 99, mars-avril 1998. « Essai de psychologie contemporaine. II. L'inconscient en redéfinition », *Le Débat*, n° 100, mai-août 1998.

³⁰⁴ GAUCHET Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard, 2002, 386 p. Nous nous référerons à cet ouvrage par la suite.

³⁰⁵ Il est question de « l'individualisme tel qu'on l'a vu devenir depuis une vingtaine d'années », écrit-il en 1998. [GAUCHET Marcel. *Op. cit.*, p. 235.]

Le développement de l'État providence a créé un niveau de protection de l'individu sans précédent, dont l'individualisme contemporain est largement le produit. « Les individus n'ont pas eu besoin d'un effort prométhéen pour briser des solidarités et des contraintes de famille ou de voisinage que d'autres institutions protectrices ont tout simplement rendues inutiles »³⁰⁶. Ce changement débouche sur un nouveau régime du rapport à soi et du rapport social, de l'identité personnelle et de l'identité collective.

L'individualisme de cette période est donc très spécifique. Selon la logique ancienne, le principe d'individuation partait du général pour le particulariser. « À l'opposé de cette démarche, la modernité pose le singulier au départ, afin de l'universaliser. C'est de cela qu'est fait au plus profond notre sens de l'individu »³⁰⁷. Sur un plan normatif, l'histoire du droit des individus se déploie sous les deux figures du contrat politique et du marché économique. Sur un plan descriptif, l'histoire sociale de l'individualité « est largement celle de la corrosion des appartenances et des dépendances communautaires traditionnelles sous l'effet de la double expansion de la citoyenneté et du marché. Du marché, y compris sous l'aspect crucial du salariat comme vecteur de l'individualisation du travailleur »³⁰⁸.

I-1 La privatisation de la famille et la captation du lien social par l'État

Selon Gauchet, il se joue autour de 1900 une « rupture dans l'idée de l'humain ». Ce qui la détermine, c'est l'irruption des questions liées à la sexualité, à la dépendance et à la mortalité dans la sphère d'expérience personnelle et dans la définition du statut social et politique des êtres. Le fait marquant a été la « désinstitutionnalisation de la famille » : la famille devient une affaire privée, le contraire d'une affaire publique. Elle relève du regroupement volontaire et par conséquent précaire d'individus sur des bases et à des fins affectives. Il s'agit d'une véritable révolution anthropologique, écrit-il, car « elle cesse de constituer une collectivité significative du point de vue de l'entretien et de l'établissement du lien social. C'est en ce sens plein qu'il faut entendre le terme privatisation »³⁰⁹.

Ce fait est l'aboutissement d'un mouvement de longue durée. La privatisation de la famille traduit l'achèvement de la captation du lien social par l'État, et de la séparation entre l'État et la société civile. Mais c'est aussi la fin de l'échange symbolique comme

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 232.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 236.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 239.

ordonnateur du social. Aujourd'hui, fonder une famille n'engage plus l'ordre social. Plus généralement, les individus sont délivrés de la charge de la constitution du lien social. « Ils peuvent se permettre de le présupposer, de le tenir pour un donné. Il est institué par ailleurs, depuis un autre lieu, de sorte qu'on peut se rapporter aux autres en général, et à son conjoint en particulier, d'une manière non symbolique, d'une manière purement personnelle, psychologique et privée »³¹⁰. Cette désinstitutionalisation de la famille explique en partie l'apaisement apparent des tensions observé par Gauchet, notamment la révolte adolescente.

La famille n'est donc plus le lieu principal de la socialisation, que l'on a tendance à reporter sur l'institution scolaire, tout en restant un refuge « privé » contre la société. La famille ne socialise plus, si l'on entend par socialisation non seulement *l'apprentissage adaptatif*, le processus d'incorporation des usages et des règles qui assurent la coexistence collective, mais aussi l'« apprentissage cognitivo-symbolique de l'anonymat de soi », le processus par lequel on apprend à *se regarder comme un parmi d'autres*, comme n'importe qui du point de vue des autres. Avec la désinstitutionalisation de la famille, c'est cette socialisation-là qui lui semble affectée, l'apprentissage de l'abstraction de soi qui crée le sens du public, qui permet de se placer au point de vue du collectif³¹¹.

L'extension du rôle de l'état dans l'établissement du lien social a donc pour effet que l'individu évolue dans un monde où il n'a pas à se soucier de ce qui le tient avec les autres.

Où l'on arrive au grand paradoxe du moment où nous sommes, le triomphe cadré de l'État qui rend possible le triomphe ostensible de l'individu libéral. Car c'est le monopole conquis par l'État en matière d'établissement et d'entretien du lien social qui procure à l'individu la liberté de n'avoir pas à penser qu'il est en société. [...] La production implicite du lien social par l'État permet que le lien social explicite ne soit plus vécu que comme un effet global d'agrégation d'actions où chacun n'a en vue que ses avantages et ses intérêts. Tel qu'il apparaît aux individus délivrés de sa charge, le lien social est une résultante, il n'est pas une *responsabilité*³¹².

Le triomphe *culturel* du modèle du marché réside dans le fait que ce modèle, qui était précédemment limité à l'économie et coexistait dans la société avec le puissant modèle contraire de la tradition, a pris le dessus pour gouverner l'ensemble de la société. C'est cet équilibre qui a été rompu. Alors que l'héritage de la tradition restait présent dans des formes prééglées de coexistence avec les autres, des formes de « civilité », des normes par lesquelles il était signifié à l'individu que le social lui préexistait, cette prééminence a été

³¹⁰ *Ibidem*, p. 241.

³¹¹ *Ibidem*, p. 244.

³¹² *Ibidem*, p. 246.

disloquée par la poussée de l'individualité.

Gauchet rejoint ainsi Sennett et Lasch dans son diagnostic. « S'il est un trait caractéristique de la personnalité ultra-contemporaine, c'est précisément l'*adhérence à soi*. [...] Nous assistons à un déclin saisissant de la dimension du public dans nos sociétés, dont le symptôme le plus patent est la généralisation de la corruption ». Il rejoint aussi Philip Rieff lorsqu'il observe : « Nous avons basculé dans la période récente vers un individualisme de *déliation* ou de *désengagement*, où l'exigence d'authenticité devient antagoniste de l'inscription dans un collectif ». Pour « être soi-même », dans l'ultra-contemporain, il ne faut pas s'affirmer en s'impliquant, mais se reprendre, se garder par-devers soi³¹³.

I-2 La personnalité contemporaine

Pour mettre en perspective ces transformations et la spécificité de l'individualisme contemporain, Gauchet propose un schéma d'évolution analogue à celui de Riesman, distinguant « trois âges de la personnalité ». Comme Riesman, il présente comme typique des mondes sociaux d'avant l'individualisme une « personnalité traditionnelle », ordonnée par l'incorporation des normes collectives et l'assignation symbolique à un statut, selon le processus social de l'« initiation ». C'est une « personnalité à honte » qui redoute par dessus tout de perdre la face. Il n'y a pas de tension entre le point de vue de l'individu et le point de vue de l'ensemble social. Ce monde anté-individualiste, organisé explicitement par le symbolique, est un monde sans inconscient individuel. « Rien qui ressemble à ce que nous appelons "inconscient" n'est isolable ou concevable, en raison de la continuité entre ce qu'est susceptible de contenir l'inconscient individuel et le réseau de significations sociales »³¹⁴.

Le deuxième âge est celui de la « personnalité moderne », de l'individu bourgeois, qui connaît son âge d'or entre 1700 et 1900, Cette personnalité moderne vit un compromis : elle reconnaît en fait la prééminence maintenue des formes et des normes collectives, mais elle affirme, en droit, la liberté de choix individuelle à l'intérieur de ce cadre. C'est ce compromis qu'exprime la notion de « devoir » : « ce qui s'impose à moi comme à tous, mais qu'il me faut néanmoins individuellement vouloir en conscience ». Le sommet de

³¹³ *Ibidem*, p. 244-245.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 251.

cette appropriation réfléchie du collectif est l'exercice de la citoyenneté. Conscience et responsabilité sont donc les traits essentiels de cette « personnalité moderne », qui correspond au caractère « intro-déterminé » (*inner-directed*) de Riesman. Elle « tire de son identification au point de vue de l'ensemble son interprétation propre de ce qu'il convient de faire, indépendamment de l'avis des autres ». Elle est dotée d'un « gyroscope intérieur », selon l'image de Riesman. Selon Gauchet, la contrepartie logique de cette intériorisation consciente et voulue de l'ordre symbolique reçu de la tradition, est un *inconscient* individuel. C'est dans cet inconscient que « se réfugie la part symbolique qui n'a plus de place dans le fonctionnement collectif, où les règles de droit remplacent l'autorité de la coutume et des dieux ». Il n'y a plus incorporation de l'univers traditionnel mais intériorisation de la norme. « On va avoir affaire à une personnalité à surmoi, à culpabilité et non plus à honte » déchirée entre conscience et inconscience³¹⁵. Le conflit entre la règle sociale et le désir individuel devient un conflit *intra-psychique*.

Gauchet se réfère au troisième caractère de Riesman, l'« extro-déterminé » (*other-directed*) comme à une personnalité « conformiste », transition entre la « personnalité moderne » et ce qu'il nomme la « personnalité contemporaine », caractéristique de l'individualisme au sortir des Trente Glorieuses.

En revanche, la personnalité conformiste, dominée par le souci d'être comme les autres, correspondrait à une érosion ou à une chute de cette capacité d'identification au point de vue de la norme collective, érosion entraînant une déperdition de la puissance de détermination intérieure. La personnalité conformiste nous fournirait ainsi le maillon intermédiaire sur le chemin qui conduit de la personnalité moderne à la personnalité contemporaine³¹⁶.

Autrement dit, le type de personnalité que Riesman présentait comme « contemporain » en 1950, n'était qu'une figure intermédiaire pour Gauchet. Cette personnalité qu'il qualifie de « conformiste » évoque la version qu'en avait donnée William Whyte en 1956 avec le conformisme social de son *homme organisationnel*. Un demi-siècle plus tard, Gauchet voit apparaître une personnalité d'un type nouveau, qui n'a plus le souci du regard et de l'opinion des autres, indifférente à son inscription sociale. La caractéristique fondamentale de la personnalité contemporaine serait l'effacement de la structuration par l'appartenance. L'individu contemporain aurait en propre d'être le premier individu à pouvoir se permettre, de par l'évolution même de la société, d'ignorer qu'il vit en société³¹⁷.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 251-253.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 253.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 254.

I-3 L'individu déconnecté de la totalité

L'individu contemporain, ce serait donc l'individu déconnecté symboliquement et cognitivement du point de vue du tout, ayant perdu le sentiment de l'obligation et le sens de la dette. L'exercice de la citoyenneté devient problématique, et la sphère publique se trouve envahie par l'affirmation des identités privées. L'individu admet l'existence de son inconscient et sa puissance sur ses actes, mais ce n'est plus un enjeu à ses yeux. Peu importe que l'impulsion à l'action vienne de la conscience ou de l'inconscient..

Ce qui compte, c'est ce qui vous permet ou vous empêche d'être vous-même. Sauf qu' « être soi-même », ce n'est plus, comme à l'âge de la personnalité moderne, être au clair avec soi-même, savoir ce qui vous conduit de manière à agir avec volonté et liberté intérieure. C'est ne pas être entravé, consciemment ou inconsciemment, dans la saisie des opportunités qui se présentent au-dehors³¹⁸.

L'enjeu décisif devient la « capacité de branchement ou de connexion », permettant de se couler dans l'univers des réseaux, comme l'ont observé par ailleurs Boltanski et Chiapello.

La personnalité contemporaine qu'évoque Gauchet, avec son adhérence à soi, sa perte du sens de la réciprocité et de la dimension publique, présente des traits narcissiques qu'avaient souligné Lasch et Sennett. Mais il ne la définit pas explicitement comme personnalité narcissique. De même, s'il observe que la honte et la culpabilité n'ont plus l'importance qu'elles avaient précédemment, il n'identifie pas le sentiment que les autres auteurs donnaient comme caractéristique de cette personnalité : l'*anxiété*.

En revanche, il identifie trois types de pathologies caractéristiques, qui apparaissent comme exagérations des traits de cette personnalité. Tout d'abord les troubles de l'identité, du rapport de soi à soi, qualifiés « un peu vite » selon lui, de « narcissiques ». « Le sentiment de n'être plus rien ni de nulle part, le vertige devant son propre vide sont le prix à payer pour une certaine manière d'exercer la propriété de soi »³¹⁹. Puis les troubles du rapport à autrui, qui se jouent entre deux pôles. D'une part, l'angoisse d'avoir perdu les autres, l'expérience d'une solitude anéantissante. L'indépendance affirmée par l'individu est inséparable d'une intense préoccupation de sociabilité. Pour exister, il faut rester branché

³¹⁸ *Ibidem*, p. 254-255.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 257.

sur les autres. D'autre part, la peur des autres. Leur présence est indispensable, mais la dissolution des formes de civilité qui réglaient l'espace public ne permet pas de trouver la bonne distance avec eux : ils sont trop près ou trop loin. « Cette perception de l'autre comme intrinsèquement menaçant » est, selon Gauchet, « un trait typique de la mentalité hypercontemporaine »³²⁰.

II- Mutation dans l'expérience de l'altérité

II-1 Dissolution de la synthèse freudienne autour de l'inconscient personnel

Dans cette mutation des années 1900, c'est la psychanalyse qui a permis de rendre compte du conflit structurant la « personnalité moderne » – conflit entre la règle et le désir – en l'interprétant comme un conflit intra-psychique entre conscient et inconscient : l'*inconscient* individuel est la contrepartie logique de l'intériorisation consciente et voulue de l'ordre symbolique³²¹.

Ce que l'on a commencé à nommer « inconscient » à cette époque est à resituer, écrit Gauchet, dans une longue histoire de l'expérience humaine, qui est depuis toujours une expérience *d'altérité de soi*. Les multiples interprétations successives de cette expérience – sorcellerie, prophétisme convulsionnaire, magnétisme animal, hypnose... – ont proposé autant de « métamorphoses de la façon dont le corps se soustrait au soi et de la façon dont la vérité se manifeste en dépit de soi ». Elles ont scandé, pour Gauchet, le processus de « sortie de la religion » dont il est clair que « la nature y supplante peu à peu la surnature et que l'autre en soi y devient de plus en plus un autre *de soi-même* ». Néanmoins, dans la longue durée, l'altérité de soi a été comprise à l'intérieur et en fonction d'un cadre global d'organisation du monde, celui de *l'altérité religieuse* : l'altérité « définie par la dette et la dépendance des hommes envers les dieux, par la prévalence culturelle de l'invisible ». Cette expérience de l'altérité de soi a été interprétée par la religion selon deux pôles, selon que l'« invisible » s'empare du corps (possession démoniaque) ou de l'esprit (don de prophétie)³²².

³²⁰ *Ibidem*, p. 260.

³²¹ Du moins dans son organisation « normale », c'est-à-dire de structure névrotique, si l'on admet que la névrose condense les mutations de la condition subjective sous l'effet de l'individualisation, jusque dans ses expressions-limites ou ses accidents pathologiques de type psychotique.

³²² *Ibidem*, p. 286. Gauchet préfère parler de « vérité » : « effacement de soi au profit d'une vérité qui parle à

L'inconscient freudien a été un nouveau modèle interprétatif faisant émerger une figure dans laquelle se retrouvent, quoique profondément transformée, une expérience de ces deux altérités, celle du corps et celle de la vérité. « Elle correspond au moment décisif où le sujet ne peut situer l'autre auquel il continue d'avoir affaire ailleurs qu'en lui-même ³²³ ». Si l'altérité est l'expérience individuelle de la transcendance et de l'hétéronomie, elle devient, avec l'inconscient freudien, celle d'une transcendance et d'une hétéronomie *intérieures* au sujet ³²⁴. L'expérience de l'inconscient est alors à considérer comme :

une figure spécifique de l'expérience de l'altérité, sous les traits de l'altérité à soi.[...] L'on pourrait dire : l'inconscient, c'est le visage que prend l'altérité à soi lorsque se défait l'altérité instituée des religions, lorsque se dissout la prévalence sociale de l'invisible. Il en résulte une altérité de soi où il n'est question que de soi ; c'est cela qui change tout ³²⁵.

Cependant la tentative freudienne a été mise en échec par la transformation subie par l'« inconscient ». Selon Gauchet, il se dessine à notre époque « un nouveau mode de l'expérience de l'altérité qui déstabilise la figure accréditée de l'inconscient, son repérage culturellement établi » ³²⁶.

Dans sa conception de l'inconscient, la psychanalyse avait tenté d'articuler *affect* et *cognition*, mais sans y parvenir. D'une part l'inconscient freudien associait affects et représentations, mais il était affectif pour l'essentiel. D'autre part Freud ne distinguait pas vraiment pensée et conscience, et la pensée comme telle était réputée échapper à l'inconscient. La théorie freudienne n'a donc pas permis de rendre compte du *continuum* affect-pensée. Or c'est bien cela qui est en question avec la « personnalité

vosre place ». Il propose une « structure anthropologique à trois termes : l'invisible, le corps, la vérité ».

³²³ *Ibidem*, p. 287.

³²⁴ On pourrait faire deux objections à Gauchet : d'une part, l'inscription de cette « découverte de l'inconscient » (que Gauchet évoque sans guillemets) dans une perspective de longue durée peut amener à considérer le freudisme dans un mouvement plus large, que Henri Ellenberger nomme la « seconde psychiatrie dynamique ». Nous développerons ce point dans notre troisième partie. Dans cette perspective, l'hystérie et les syndromes dissociatifs avaient introduit la possibilité d'un inconscient personnel dans le débat dès la seconde moitié du XIXe siècle autour de l'hypnotisme, et cette possibilité avait accompagné les premiers pas des psychothérapies. C'est à l'échelle de cette « psychiatrie dynamique » que l'on peut repérer le seuil crucial franchi autour de 1900, la « scansion » que Gauchet attribue essentiellement à la « découverte » freudienne. Celle-ci serait plutôt, ainsi que Gauchet l'énonce, une « synthèse » réussie du vaste remaniement en cours dans cette période. Si la « nature » supplante la « surnature », cette nature n'est pas toujours matérielle ou charnelle. La figure de l'inconscient personnel comme expérience de l'altérité intègre une part de romantisme : le *spirituel* y est présent, même si ce spirituel n'est plus surnaturel, et incorpore l'héritage de la « philosophie de la nature » de l'époque romantique. D'autre part, cette expérience de l'altérité intérieure n'est pas un remaniement des années 1900, elle est au cœur d'une partie de la tradition chrétienne dès l'origine, celle de Paul et d'Augustin, qui a nourri la Réforme et la théologie puritaine. William James voyait dans l'émergence des psychothérapies prenant en compte les phénomènes psychiques « subconscients » la rencontre entre l'hypnotisme rationalisé par la science et la tradition protestante du *divided self*.

³²⁵ *Ibidem*, p. 285

³²⁶ *Ibidem*.

contemporaine » : rendre compte de l'articulation dynamique entre conscient et inconscient, et mettre l'*affect* au centre de ce fonctionnement. Alors que l'individu « moderne » avait un inconscient qui était encore lui, qui était un autre lui-même, la subjectivité ultracontemporaine est scindée par une altérité d'un type nouveau. Tout se passe comme si l'on voyait émerger un inconscient plus cognitif qu'affectif³²⁷.

II-2 Transformation de l'inconscient : de l'affectif au cognitif

Gauchet observe que l'avènement de l'inconscient au début du XXe siècle va de pair avec le succès des « religions séculières », doctrines politiques imprégnées de religiosité diffuse qui transfère la foi sur un avenir meilleur pour la société humaine. De plus, si l'inconscient était pour Freud une « réduction explicative du besoin religieux », il a fait l'objet d'une véritable *foi* pour beaucoup d'adeptes du freudisme. Gauchet voit dans ces phénomènes un « réaménagement du religieux hors de la religion ». Il en voit d'autres signes à la même époque dans l'engouement pour les « recherches psychiques » et dans la redéfinition des pouvoirs esthétiques de l'art, à travers la rupture non-figurative, attribuant à l'art devenu une pure fin en lui-même « l'exorbitante puissance de nous révéler l'au-delà des apparences en même temps que le secret de nous-mêmes »³²⁸.

La foi religieuse s'est transférée sur la promesse de l'avenir, sur les forces de l'inconscient, sur les pouvoirs de l'art. C'est donc dans une période de grand remaniement de la frontière entre visible et invisible – marquée aussi par les débuts de la sociologie et de la psychologie des religions – « que la notion d'un inconscient psychique a conquis droit de cité dans l'ordre des savoirs, en même temps qu'elle devenait le nom d'une expérience dicible »³²⁹. Mais cette configuration s'est à son tour modifiée à la fin du XXe siècle, selon Gauchet, ainsi qu'il l'a montré dans la première partie de son essai, avec la « personnalité contemporaine », dont la subjectivité est scindée par une altérité d'un type nouveau. Il voit les autres phénomènes qu'il avait associés à cette configuration se défaire aussi : les religions séculières se sont effondrées, et avec elle la foi dans l'avenir. « La route du salut terrestre est coupée ». De même la religiosité séculière de l'art se vide de sa substance, de la foi dans ses pouvoirs transcendants de connaissance. Le « réaménagement du religieux hors de la religion » n'a donc lui aussi été qu'une configuration provisoire, mais le

³²⁷ *Ibidem*, p. 269-271. Voir aussi : GAUCHET Marcel. *L'inconscient cérébral*. Paris : Seuil, 1992, 216 p.

³²⁸ *Ibidem*, p. 288-289.

³²⁹ *Ibidem*, p. 291.

« religieux » n'a pas pour autant disparu, selon Gauchet. Il semble que l'expérience humaine nous détermine à voir de l'*autre* dans les choses et en nous-mêmes. On assisterait donc aujourd'hui à « l'installation d'un religieux sans la religion ». « Nous sommes ainsi conduits par le mouvement même qui achève d'expulser l'invisible de l'objectivité des choses, vers la reconnaissance du foyer subjectif de la foi dans l'invisible. Arrive au jour quelque chose comme le *noyau anthropologique du religieux* »³³⁰.

La religion aurait perdu sa fonction sociale, mais le religieux garderait sa fonction psychologique : rendre compte de l'expérience de l'altérité propre à l'humain, « manieur d'invisible » par le langage, et dont l'expérience est irréductiblement celle d'un dédoublement. « Indépendamment de quelque croyance que ce soit, nous sommes voués à vivre des expériences intellectuelles et personnelles de l'ordre de ce qui se donnait autrefois comme religion, sans être forcément capable de les identifier pour telles ». Ces « expériences intellectuelles et personnelles » ont été identifiées par Philip Rieff et Christopher Lasch comme des expériences « thérapeutiques », et l'on pourrait reprendre pour elles la formule qu'Alain Caillé propose pour la psychanalyse, en les qualifiant de « religions séculières de l'individu », prenant le relais des doctrines politiques de salut collectif³³¹.

La psychanalyse n'avait pas seulement permis une compréhension du champ des psychopathologies, écrit Gauchet. Elle avait aussi apporté une solution aux impasses symétriques auxquelles l'hypnose et le « traitement moral »³³² conduisaient les psychothérapies autour des années 1900.

Elle intègre la mobilisation de l'involontaire et de l'extra-conscient qu'autorise l'hypnose, tout en faisant droit à l'élaboration consciente et à la distanciation subjective mises en œuvre par le traitement moral. Le dispositif de parole analytique se déploie comme un moyen terme grâce auquel il est possible de jouer sur les deux tableaux à la fois tout en contrôlant chacune des démarches par l'autre. Or, ici encore, l'articulation synthétique se désagrège. Chacun des éléments de la synthèse revient pour son propre compte et revendique sa légitimité de démarche indépendante. On assiste d'un côté au retour de l'hypnose, on voit de l'autre côté reparaître le traitement moral sous le visage rajeuni mais très reconnaissable des thérapies cognitives³³³.

³³⁰ *Ibidem*, p. 293.

³³¹ CAILLÉ Alain. *Revue du M.A.U.S.S.* n° 37, 1^{er} semestre 2011. *Psychanalyse, philosophie et science sociale*. Paris : La Découverte, p. 17, 163.

³³² Le « traitement moral » désignait les méthodes psychothérapeutiques qui rejetaient l'hypnose et la suggestion et ne faisaient appel qu'à la « persuasion » pour permettre au patient de combattre rationnellement ses troubles. Voir troisième partie, chapitre IV.

³³³ GAUCHET Marcel. *Op. cit.*, p. 282.

En développant la cure psychanalytique à partir de la *talking cure* initiée par Breuer avec Anna O, Freud a pu donner une représentation, en termes de forces inconscientes, au pouvoir mystérieux qui était à l'œuvre aussi bien dans l'hypnose que dans le traitement moral, à savoir la « suggestion »³³⁴. Mais cette synthèse freudienne des dimensions affective et cognitive de l'expérience humaine n'est plus opérante, tant dans la théorie psychanalytique que dans sa méthode thérapeutique. L'« énigme de l'hypnose » resurgit, car une part d'hypnose cachée et non maîtrisée travaillait le dispositif freudien. « C'est la dimension hypnotique du transfert qui est à réinterroger »³³⁵. Par ailleurs, avec la diffusion des thérapies *cognitives*, on a pu de nouveau croire à la possibilité que l'action de la pensée produise des effets thérapeutiques réels et durables sur des troubles psychiques, sans élucidation nécessaire de leur substrat affectif « inconscient ». Les psychanalystes reprochent aux cognitivistes de négliger les affects inconscients, et prétendent eux-mêmes faire accéder le sujet à une cognition de ces affects. Cependant, en poursuivant l'interrogation de Marcel Gauchet, on peut aussi se demander si les deux courants ne font pas appel au même « principe actif » que l'hypnose avant eux. Nous tenterons d'établir dans notre troisième partie que c'est bien le cas, et que ce principe actif, commun à la plupart des psychothérapies, est de même nature que l'*acte de foi* d'une conversion religieuse. On pourrait voir là une manifestation de ce que Gauchet nomme « le religieux sans la religion », une expression du « noyau anthropologique du religieux » qui, bien qu'ayant perdu sa fonction sociale, garde toute sa force psychologique.

Notre propos sera donc de montrer que les expériences thérapeutiques ne peuvent pas être vécues « indépendamment de quelque croyance que ce soit », comme l'affirme Marcel Gauchet, mais au contraire sous la condition d'une forme de foi sécularisée que nous nommerons *foi thérapeutique*, incluant donc une croyance. Nous nous attacherons pour cela à mettre en évidence, dans les deuxième et troisième parties de cette thèse, les jalons successifs de cette transformation de la foi religieuse en foi thérapeutique. Auparavant, nous présenterons dans le dernier chapitre de cette première partie les hypothèses que nous formons sur la base des différentes approches présentées précédemment, et qui peuvent conduire à cette interprétation de l'expérience thérapeutique comme une forme sécularisée de l'expérience religieuse.

³³⁴ Comme on le verra dans notre chapitre *Magnétisme, hypnotisme et psychothérapie*, l'École de Nancy, avec Hippolyte Bernheim, définissait la suggestion comme « l'acte par lequel une idée est introduite dans le cerveau et acceptée par lui. Or toute idée acceptée tend à se réaliser, à se faire acte, c'est-à-dire mouvement, sensation, image ».

³³⁵ *Ibidem*, p.283.

Première partie

Psychologisation de la société et culture de l'émotion

Chapitre VII

La culture thérapeutique : un héritage puritain ?

Les auteurs dont nous avons présenté les travaux dans les chapitres précédents divergent souvent, qu'il s'agisse des types de caractère ou de personnalité qu'ils proposent, ou de la causalité qu'ils retiennent pour expliquer leur émergence. Ainsi l'*extro-déterminé* de Riesman, soumis à l'influence du groupe des pairs et des *mass media*, ou l'*homme organisationnel* de Whyte, dont l'individualité tend à se dissoudre dans le groupe, paraissent s'opposer au *thérapeutique* de Rieff, incapable d'adhésion à des idéaux collectifs, ou à l'*authentique* de Sennett, imposant son *moi* à autrui en exhibant son intimité, au *narcissique* de Lasch, obnubilé par son *moi* et instrumentalisant autrui, ou encore à l'*ultra-contemporain* de Gauchet, déconnecté du tout et n'adhérant qu'à soi-même.

À l'occasion de la deuxième publication en France de *La culture du narcissisme*, en 2002, Marine Boisson rappelait dans sa recension³³⁶ que l'essai de Lasch et celui de Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, ont été reçus en France en même temps, entre 1979 et 1980, et sur un mode relativement indifférencié, alors que leurs perspectives étaient bien différentes. Ainsi, concernant la « société intimiste », Lasch critique le point de vue de Sennett qui, selon lui, prend l'effet pour la cause.

De nos jours, cette invasion de la vie privée, par les forces de domination organisée, s'étend à tel point que l'espace personnel a presque cessé d'exister. Inversant cause et effet, Sennett rend l'invasion de la sphère publique par l'idéologie de l'intimité responsable du malaise contemporain.[...] En fait, le culte de l'intimité ne tire pas son origine d'une affirmation de la personnalité, mais de son effondrement³³⁷.

³³⁶ BOISSON Marine. Lectures critiques. *Raisons politiques* 2002/2 n°6. Paris : Presses de Sciences po, p 165.

³³⁷ LASCH Christopher. *La culture du narcissisme*, p. 61.

Si Lasch critique l'analyse causale de Sennett, il reconnaît que ce dernier a utilisé le concept de narcissisme correctement : non pas pour moraliser sur l'absorption en soi-même, mais avec une claire conscience de son caractère problématique. « En tant que désordre psychique, le narcissisme est tout l'opposé d'un amour de soi vigoureux »³³⁸. Tous deux conviennent que la condition de l'individu contemporain est paradoxale : la position narcissique est une dégradation de l'individualisme, et en même temps la position « normale » de survie pour l'individu dans une société individualiste. Une société qui, pour Sennett, a perdu les repères d'un espace civilisé permettant des relations de réciprocité et, pour Lasch, a généralisé la guerre de tous contre tous dans les grandes organisations.

Ainsi, malgré les différences des points de vue et des modèles explicatifs, il nous semble possible d'observer une convergence entre ces divers auteurs sur une caractéristique essentielle de la condition de l'individu dans les sociétés occidentales à la fin du XXe siècle : la « psychologisation » de la vie sociale. Celle-ci a d'abord été observée dans la société américaine, et elle est apparue à la plupart de ces auteurs comme une singularité trouvant son origine dans l'histoire propre de cette société, même si ses manifestations touchent aujourd'hui l'ensemble de l'« Occident » et nous apparaissent comme des traits ultra-contemporains.

I- La psychologisation de la société et la singularité américaine

I-1 La psychologisation des relations dans tous les domaines de la vie sociale

La personnalité de marché selon Fromm, l'*extro-déterminé* de Riesman, le parfait *vendeur* ou l'*arrangeur* de Mills, l'*homme organisationnel* de Whyte, le *thérapeutique* de Rieff, la *personnalité authentique* selon Sennett, le *narcissique* selon Lasch, l'*homme léger*, *faiseur de réseaux* de Boltanski et Chiapello, l'*homo sentimental* d'Illouz, ont en commun ceci : *la gestion de leurs affects, sentiments, et émotions, devient décisive dans toutes les sphères de leur vie sociale, sans discontinuité entre vie publique et vie privée.*

Les contradictions évidentes entre les auteurs ne nous semblent pas être dues seulement à des différences de point de vue et de modèles explicatifs, mais aussi au fait que leurs observations s'étalent sur un demi-siècle. Dans l'immédiate après-guerre, certaines

³³⁸ *Ibidem*, p. 57. SENNETT Richard. *Les tyrannies de l'intimité*, p. 260.

évolutions ne faisaient que s'amorcer, qui ont produit leur plein effet et ont même été renforcées par l'apparition de phénomènes nouveaux, au cours des décennies suivantes. Tous admettent parmi ces évolutions trois transformations majeures : la prédominance des grandes organisations dans une société d'abondance et de services, l'effacement de la frontière entre les domaines public et privé, et la puissance des moyens de communication de masse. Si tous ne leur accordent pas la même importance, le renforcement de chacun de ces facteurs au cours des dernières décennies vient compléter plutôt que contredire le propos des uns ou des autres.

- La prédominance des grandes organisations est apparue avec la production industrielle de masse, mais l'évolution vers une société de consommation et de services a étendu leur emprise à la plupart des domaines de la vie. L'individu est devenu dépendant de ses interactions en réseau avec ses semblables dans les différents aspects de son existence, dans son activité professionnelle, ses loisirs, et jusqu'à sa vie intime. La gestion de ses relations devient essentielle dans l'atteinte de ses buts de vie, et les modèles de conduite sont définis à partir de la consommation plus que de la production. Certes, des modèles analogues existaient précédemment, dans les sociétés de cour, mais ils concernaient des groupes sociaux particuliers alors qu'ils s'étendent aujourd'hui à la grande masse.

- La dimension psychique de la vie humaine, qui était le *for intérieur* de l'individu et sur laquelle les églises seules pouvaient avoir compétence et autorité, est entrée dans le domaine public. Le dévoilement des arcanes de la *psyché* et sa diffusion dans la culture commune par le freudisme, le codage et la « commensuration » des affects, la multiplication des « capteurs » rendant l'individu plus sensible à ses propres affects et à ceux des autres, tout cela a permis à l'intimité de devenir le *matériau* même des interactions en réseau.

- La « médiatisation » de la vie sociale par des technologies de communication, à la fois massives dans leur production et individuelles dans leur consommation, exerce un puissant appel à l'expression des émotions, en même temps qu'elle crée une boucle de rétrospection et de rétroaction pour les conduites individuelles. La force des images perçues au présent tend à effacer la dimension historique de l'existence, c'est-à-dire l'accumulation d'une expérience dans la conscience individuelle, au profit des affects éprouvés « ici et maintenant ». C'est particulièrement dans ce domaine, nous semble-t-il, que l'évolution des dernières décennies est venue confirmer et prolonger les analyses des différents auteurs cités plus haut, sans en contredire aucun.

I-2 La singularité de la culture américaine : l'héritage puritain

Observons aussi que plusieurs des phénomènes considérés comme caractéristiques de la culture post-moderne, thérapeutique, narcissique, intimiste, émotionnelle, sont en même temps présentés comme des traits propres à la culture américaine.

- Les néo-freudiens ont été frappés, à leur arrivée aux États-Unis, par de nouveaux types de personnalité et de pathologie, qu'ils ont mis au compte d'une différence de civilisation.

- Riesman voyait une affinité particulière entre son type de caractère *other-directed* et la culture américaine. Il rappelait que les observations de Tocqueville sur l'« individualisme dans les pays démocratiques » mettaient déjà en évidence dans l'Amérique de son époque les traits de ce type de caractère comme ceux du *market-oriented* de Fromm. Riesman notait aussi que la « production de soi », dont Fromm faisait le but de son « éthique humaniste », était déjà présente chez les puritains.

- Whyte rapprochait l'« éthique sociale », qui prévaut selon lui dans les grandes organisations et les grandes agglomérations sous le masque de l'individualisme, de la mentalité des puritains dès l'origine. Il rappelait lui aussi que Tocqueville attribuait aux Américains cette « disposition réciproque à s'obliger », même s'ils parlaient plus que les autres de liberté et d'indépendance individuelle.

- Rieff voyait dans l'héritage calviniste des Américains ce qui a permis au *thérapeutique* de se substituer à l'*ascète*, en particulier le désintéret pour la métaphysique ou la mystique, et la recherche d'une conduite de vie réglée par des exigences pratiques. Lui aussi se référait à Tocqueville pour singulariser les Américains, dans un trait apparemment contraire à celui souligné par Whyte : le détachement d'autrui, la focalisation sur soi et sur ses proches.

- Sennett dressait un parallèle entre le puritanisme et le narcissisme, allant jusqu'à faire de celui-ci l'éthique protestante des temps modernes : le *narcissique*, tout comme l'*ascète*, est obsédé par sa sensation et vise à accomplir une performance.

- Lasch, pour sa part, attribuait au protestantisme libéral américain du XIXe siècle une grande responsabilité dans l'appauvrissement du contenu de l'identité personnelle qui a abouti au narcissisme, cela par une dégradation du perfectionnisme religieux en une simple « culture de soi » ayant perdu toute transcendance.

Les observations résumées précédemment nous semblent mettre en évidence la dimension religieuse du phénomène de psychologisation, plus précisément quant au devenir de la *foi*, tantôt en termes de rupture, tantôt en termes de continuité.

La rupture est exprimée de multiples façons, par Riesman, Rieff et Lasch : perte de la transcendance et effondrement des bases de l'intériorité ; perte de la conscience de la dimension historique de l'existence et dévalorisation de l'héritage des générations précédentes ; perte de la conscience des limitations de l'homme dans ses relations dialectiques avec la nature, perte de la foi dans les systèmes symboliques d'interdiction et de salut d'origine religieuse. La continuité se manifeste par le transfert de la *foi* vers des substituts thérapeutiques aux religions de salut, que les uns souhaitent (Fromm) et les autres déplorent (Rieff, Lasch), mais aussi par la transposition des processus de la conversion religieuse dans la thérapie (Illouz), enfin par la reformulation des injonctions religieuses dans de nouvelles exigences d'authenticité, de sociabilité, d'épanouissement personnel (Rieff, Sennett).

On pourrait avancer que la prédiction de Rieff ne s'est réalisée qu'à moitié. Dans son modèle « psychohistorique », l'ordre social intègre les individus par un système culturel d'interdictions et de rémissions, auquel l'individu adhère en accordant sa *foi* aux commandements, en éprouvant de la *culpabilité* lorsqu'il les transgresse, et en espérant la *rémission*. Dans la culture thérapeutique, la faute se transforme en souffrance psychique et le sens de la culpabilité s'efface. C'est ce qu'annonçait Rieff et que confirme Illouz quelques décennies plus tard : le dispositif thérapeutique fait appel à l'expression de la souffrance mais le reproche moral est absent. Il prend la forme d'une confession, mais qui ne serait pas un aveu de culpabilité, qui apporterait par elle-même une rémission, et ferait espérer la santé comme substitut de la rédemption.

Cependant, alors que Rieff affirmait l'impossibilité de renouveler les « thérapies d'engagement » traditionnelles, faute pour l'individu moderne de pouvoir accorder sa foi à un système d'idéaux collectifs, tout se passe comme si une foi de substitution permettait aux dispositifs thérapeutiques de suivre une dynamique sentimentale et émotionnelle analogue à celle des conversions religieuses, comme le remarque Illouz. De même, le développement personnel tend à devenir une nouvelle injonction et, comme l'observe Sennett, la quête narcissique d'aujourd'hui revêt une forme paradoxale d'ascétisme. On pourrait prolonger son propos avec l'hypothèse que la puissance de cette injonction exprime la domination culturelle d'un modèle d'origine puritaine, apparu à l'époque victorienne lorsqu'un contrôle rigoureux des émotions est apparu indispensable. Il

s'agirait, bien entendu, d'un puritanisme sans puritains puisqu'il n'y avait déjà plus de puritains depuis plus d'un siècle à l'époque victorienne. Il s'agirait aussi d'un puritanisme qui, contrairement à sa représentation commune, n'exigerait pas la censure des émotions mais au contraire leur expression. Nous tenterons de montrer par la suite que ce retournement s'apparente à un autre retournement paradoxal, celui qui a vu éclore un « calvinisme sentimental » au moment où le calvinisme lui-même était supplanté par d'autres courants qui mettaient l'émotion au cœur de l'expérience religieuse.

II- Le puritanisme et la culture thérapeutique

Les traits particuliers de la culture américaine que les auteurs cités précédemment ont soulignés de diverses façons nous paraissent exprimer son héritage spécifique, qui est celui du puritanisme de Nouvelle Angleterre. La singularité de celui-ci, parmi les autres courants d'origine calviniste, consiste dans l'empreinte qu'a laissée dans la culture la « théologie de l'Alliance », ou *Covenant Theology*, qui était la doctrine des premiers colons de Nouvelle Angleterre.

II-1 Alliance de grâce et acte de foi

Cette doctrine³³⁹ ne dirigeait pas seulement la vie religieuse, avec une recherche active de la conversion personnelle dans le cadre de l' « Alliance de grâce » ou *Covenant of grace* entre Dieu et les élus, mais l'ensemble de la vie sociale, en exigeant des relations de réciprocité dans le cadre d'une alliance entre les membres de la communauté. Cette importance du *Covenant* dans la culture américaine nous paraît avoir donné dès l'origine un cadre particulier, à la fois volontariste et optimiste, à la vie sociale et à la vie psychologique des Américains. Il nous semble que les observations de Tocqueville rappelées précédemment mettent en évidence cette singularité, et que lorsqu'elles soulignent, d'une façon apparemment contradictoire, tantôt la focalisation sur soi-même, tantôt l'importance des obligations réciproques dans les interactions personnelles et de groupe, c'est de l'héritage du *Covenant* qu'il s'agit. Inversement, lorsque Sennett voit

³³⁹ Elle sera présentée au chapitre suivant : *L'héritage puritain : la psychologie de la conversion dans le Covenant of grace.*

prévaloir le communautarisme psychologique et le narcissisme dans la société intimiste, du fait de la perte des codes qui régissent la réciprocité dans l'espace public, on peut interpréter cela comme une crise du *Covenant*. Il en est de même lorsque Lasch, après Rieff, déplore la perte du rapport de l'individu à une totalité qui le transcende, communauté, église ou société. « L'Alliance rompue », *The Broken Covenant*, c'est ainsi que Robert Bellah avait analysé la crise de la tradition de « religion civile » des Américains, dans son essai portant ce titre paru en 1975³⁴⁰.

Il est souvent question de *foi* dans les analyses présentées précédemment. Fromm affirme que la production par l'individu de sa propre personnalité, qui est sa tâche principale dans la vie, suppose une foi, « la foi rationnelle dans l'homme » et dans ses facultés productives. L'invasion de l'intime par les relations de marché met en question la possibilité de cette foi en soi-même, en faisant du *moi* une valeur d'échange. Pour Rieff, la *déconversion* s'est traduite par la dissolution du « système unitaire de croyances communes » qui permettait au sujet de se concevoir lui-même comme membre d'une communauté, autrement dit l'individu ne peut plus accorder sa foi au système d'injonctions et de rémissions constituant l'ordre symbolique. La culture ayant perdu sa fonction thérapeutique, *l'homme psychologique* cherche dans le développement de soi une foi de substitution. Le développement personnel est « la foi des sans foi » selon les termes de Lasch, qui prolonge l'analyse de Rieff. Pour l'un et l'autre, une telle foi rabattue sur l'individu lui-même ne peut fonder durablement une culture. Elle ne peut conduire qu'à un rétrécissement, une perte de substance pour l'individu. Sur ce point Sennett semble les rejoindre lorsqu'il affirme que, dans la *Gemeinschaft* moderne, le lien social se tisse par l'ouverture psychologique, le dévoilement de l'intime, et que la foi s'est transférée sur la *personnalité authentique*, manifestée par le *charisme sécularisé* que chacun aspire à détenir.

II-2 De l'éthique du salut à l'éthique thérapeutique

La foi en soi-même, ressource vitale pour les uns, leurre désespéré pour les autres, serait donc le ressort de *l'homme psychologique* dans la culture thérapeutique. On pourrait résumer sommairement les conclusions de nos auteurs en disant que l'éthique religieuse

³⁴⁰ BELLAH Robert N. *The Broken Covenant: American civil religion in time of trial*. Chicago: Chicago University Press, 1975, 222 p.

d'hier, orientée vers l'assurance du salut – la *sainteté* – n'a pas seulement fait place à une éthique utilitariste orientée vers le bien-être, ce qui est communément admis aujourd'hui, mais que celle-ci, dans ses derniers développements, vise un bien-être *psychique*, la *santé* devenant un équivalent sécularisé de la sainteté. C'est pour cela que cette éthique peut être qualifiée aujourd'hui de *thérapeutique*. Mais il faut alors rendre compte de la *foi* qui fonde cette éthique : comment une foi dans la promesse du salut a-t-elle pu se transformer en une foi dans la promesse de l'accomplissement de soi-même ?

Le sens commun nous suggère que l'assurance du salut *dans une autre vie* n'a sans doute jamais été l'unique préoccupation de la majorité des humains, pour qui la simple survie dans ce monde et la recherche du bien-être *dans cette vie*, étaient premières. L'idée de *salut-délivrance* (*Erlösung*), selon Weber, a concerné d'abord « la libération de la misère, de la faim, de la sécheresse, de la maladie et – pour finir – de la souffrance et de la mort ». Il prenait la précaution d'ajouter que ce n'était pas l'« idée » en elle-même qui pouvait être le moteur de l'action, mais les « intérêts (matériels et idéels) » que pouvait rencontrer l'« image du monde » en fonction de laquelle était déterminé « de quoi » et « pour quoi » l'on voulait et pouvait être « délivré »³⁴¹. La question à laquelle nous voulons répondre ne concerne donc pas seulement la sécularisation du *but* poursuivi mais celle du *ressort psychologique*. Si notre culture peut être qualifiée de *thérapeutique*, c'est que l'on peut dire, en reprenant les types de rationalité de l'action sociale de Weber, que ce n'est pas seulement en termes de *finalité* ou *Zweckrationalität* que la quête de la sainteté a fait place à celle de la santé. C'est aussi en termes de *valeur* ou *Wertrationalität*. Autrement dit, ce n'est pas seulement que, dans un monde sécularisé, l'orientation de la conduite par la promesse du salut de l'âme a perdu de sa pertinence quant à l'adéquation entre les moyens et les fins. C'est aussi en termes *éthiques*, du point de vue des valeurs qui justifient la conduite, que la réalisation de toutes les potentialités d'un individu est devenu le but de vie le plus légitime qui soit, et même un impératif moral.

Il s'agit ici d'éclairer un aspect de cette évolution : comment des modes de rationalité de la conduite se sont recombines, dans un processus que l'on a pu interpréter comme une *sécularisation*, une *déconversion* ou un *désenchantement* du monde. Un trait essentiel nous paraît être que, selon les divers points de vue évoqués plus haut, ce processus ne débouche pas sur une extinction de la foi, mais sur une transformation que l'on pourrait nommer, faute de mieux, une sécularisation. Mais de quelle *foi* s'agit-il ? Nous nous attacherons à

³⁴¹ WEBER Max. « L'éthique économique des religions mondiales » (1915-1920). *Sociologie des religions*. Paris : Gallimard, 1996, p. 349-350.

montrer dans notre troisième partie que l'*ethos thérapeutique* qui semble celui de notre époque ne peut s'envisager « indépendamment de toute croyance », comme l'écrivait Marcel Gauchet dans son article, mais qu'il s'appuie, comme ceux des âges précédents, sur une articulation entre *sentir*, *penser* et *vouloir*, selon la tripartition de l'ancienne « psychologie des facultés », autrement dit entre *émotion*, *cognition* et *volition*. Cet aspect, que Riesman mettait en lumière en associant à chaque type de caractère un « levier psychologique » – honte, culpabilité, anxiété – n'est pas explicité par Gauchet lorsqu'il dessine les traits de sa *personnalité contemporaine*. Il reste sur une interrogation, sur le besoin d'une réinterprétation des rapports entre affects et pensées, entre « corps, invisible et vérité ». Cette réinterprétation, nous semble-t-il, ne doit pas seulement prendre en considération les *croyances*, pour rendre compte du ressort psychologique de l'*ethos thérapeutique* d'aujourd'hui, mais la *foi* comme *acte volontaire d'adhésion* conjuguant une *croyance* et un *espoir*. Nous retrouverons plus loin, au cœur du modèle puritain de la conversion, la formule de l'Épître aux Hébreux qui condense cette conception de la foi : « Or la foi est l'assurance des choses qu'on espère, et la conviction de celles qu'on ne voit pas »³⁴².

C'est ainsi qu'il faut comprendre, nous semble-t-il, les références à la foi discutées précédemment : un sentiment combinant la croyance, la confiance et l'espoir, mais dans la dynamique du modèle puritain de la conversion. La singularité de ce modèle, en effet, c'est qu'il prenait appui sur la *Covenant Theology* pour promouvoir la foi non seulement comme un *sentiment* mais comme un *acte volontaire*, une *adhésion*. Nous nous efforcerons de montrer dans notre deuxième partie que c'est cette conception *volontariste* de l'acte de foi, dans le cadre dynamique du *Covenant of grace*, qui a marqué d'une empreinte particulière la culture américaine, et par la suite l'ensemble de la culture occidentale. La théologie pratique puritaine a construit un modèle psychologique de la conversion comme transformation de la personnalité, qui a pu par la suite constituer une matrice pour la guérison psychothérapeutique. Elle a aussi donné l'expression logique d'un « syllogisme pratique » à l'affirmation des buts de vie de l'*éthique thérapeutique*, faisant de l'accomplissement de soi un impératif moral. L'affirmation selon laquelle l'homme a le « devoir de croître » par la « culture de soi » et la recherche du « don particulier » dont l'exercice et le perfectionnement lui procureront la santé et le bonheur, cette affirmation était au cœur du discours des protestants libéraux du XIXe siècle. Et elle était elle-même

³⁴² Épître aux Hébreux 11 :1. Traduction Darby.

l'application à des buts de vie purement personnels de la maxime « si tu le peux, tu le dois », qui était à la base de l'acte de foi pour les puritains. Nous tenterons donc de rendre compte de la transmission de cette empreinte jusqu'à notre époque, en nous fondant sur le concept sociologique de *legs*, que nous présentons ci-dessous.

III- Le double legs puritain : éthique thérapeutique et valorisation de l'émotion

III-1- L'éthique thérapeutique comme legs de l'éthique de salut des puritains : une interprétation d'inspiration weberienne

Nous nous proposons d'inscrire la suite de cette étude dans le cadre méthodologique de la *Sociologie historique comparative de Max Weber*, tel que Stephen Kalberg l'a reconstitué dans son ouvrage portant ce titre³⁴³. Nous retiendrons en particulier, parmi les concepts utilisés par Weber dans ses divers écrits et que rassemble Kalberg, ceux qui nous permettent de comprendre les « interactions diachroniques » par lesquelles le passé se perpétue « dans les interstices du présent et en son cœur même », en recherchant une « causalité adéquate » dans l'écheveau d'une multicausalité complexe³⁴⁴.

Deux modalités distinctes de l'interaction diachronique, dont chacune retrace la manière dont l'action sociale configurée passée influe sur l'action ordinaire présente, apparaissent dans l'ensemble des analyses causales de Weber : les interactions de type “legs” et les interactions de type “conditions antécédentes”. [...] Bien qu'elles trouvent leur origine dans une époque particulière, certaines configurations de l'action sociale persistent sous la forme de *legs* et se projettent sur les époques suivantes, au point d'exercer une influence importante et persistante sur l'action au cours d'une époque ultérieure³⁴⁵.

Et ces legs du passé peuvent exercer leur influence présente dans d'autres domaines d'action sociale que ceux dans lesquels ils s'étaient constitués. Ce sont des « legs inter-domaines ».

Weber considère qu'aux États-Unis, les legs provenant du domaine religieux se sont étendus empiriquement non pas simplement à un ou à plusieurs domaines sociétaux, mais d'une manière générale. Les valeurs centrales de l'ascétisme protestant - le travail discipliné et quotidien dans un “métier”, [...] l'optimisme sur la capacité à façonner les destinées individuelles [...] - restent globalement parties intégrantes de la vie américaine, malgré le fait que beaucoup de ceux qui

³⁴³ KALBERG Stephen. *La sociologie historique comparative de Max Weber*. Paris : La Découverte/MAUSS, 2002, 284 p.

³⁴⁴ KALBERG Stephen. *Op. cit.*, p. 196-197.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 211-212.

adhèrent à ces valeurs ne les perçoivent pas comme des vertus religieuses ou même comme liées à un héritage religieux³⁴⁶.

Nous prendrons donc pour hypothèse que l'*éthique thérapeutique* (en admettant une continuité entre psychothérapie et développement personnel) est un produit indirect de l'évolution de l'éthique protestante, ou plus précisément de l'éthique *puritaine*, dans le contexte de la transformation des sociétés occidentales au cours des deux derniers siècles, et qu'elle peut se comprendre comme un « legs inter-domaines » selon la terminologie de Kalberg. Le vieil idéal de la sainteté « erre dans notre vie comme un fantôme des croyances religieuses d'autrefois », ainsi que l'écrivait Weber à propos de l'importance d'accomplir son « devoir professionnel » hérité de la doctrine de la « vocation », elle-même oubliée³⁴⁷. Cet idéal de sainteté, c'est celui du *perfectionnement de soi*, qui s'est transmis jusqu'à nous à travers ses dégradations successives, identifiées par Lasch, de la *culture de soi* jusqu'à l'idéal thérapeutique du *développement de soi*, c'est-à-dire en fait de la santé.

L'autre modalité d'interaction diachronique que Kalberg identifie dans les analyses empiriques de Weber est qualifiée par lui de « condition antécédente », de « précédent » ou de « précurseur ». Ces termes désignent la présence à une époque d'une « configuration de l'action » qui pourra être réutilisée à une autre époque, éventuellement dans des domaines différents de l'action sociale et pour des finalités différentes. Ainsi, selon Weber, le modèle de l'ascétisme et du monachisme extra-mondain né dans le catholicisme médiéval a pu établir un précédent pour la forme particulière d'ascétisme intra-mondain des sectes protestantes³⁴⁸. De même, nous pensons pouvoir poser que les méthodes et les techniques d'introspection, de prédication, de persuasion et d'évaluation établies par les courants religieux d'origine puritaine dans le but de la conversion, ont été des *précurseurs* de méthodes et de techniques utilisées en psychothérapie et en développement personnel. Comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, le cadre spécifique de la *Covenant Theology* a produit un modèle de transformation de la personnalité qui a pu être lui aussi un précurseur de la psychothérapie.

Toujours dans le cadre méthodologique de Weber reconstruit par Kalberg, l'existence de « conditions antécédentes » ne suffit pas à expliquer comment un « legs » a pu se transmettre et fructifier dans un autre contexte historique et dans un autre domaine d'action

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 216.

³⁴⁷ WEBER Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Flammarion, 2001, p. 301.

³⁴⁸ KALBERG Stephen. *Op. cit.*, p. 217.

sociale. L'action sociale ordinaire est « enchâssée » dans un contexte délimité de « constellations d'action », qui la façonne³⁴⁹. Il se produit ainsi une interaction « conjoncturelle » avec des éléments du contexte, par laquelle tel ou tel legs présent dans la tradition sera actualisé ou non dans un nouveau contexte. L'analyse, par Lasch notamment, de l'interaction de plusieurs facteurs propres à l'époque contemporaine avec des éléments légués par la tradition protestante nous semble pouvoir s'inscrire dans ce cadre. C'est le cas par exemple de la rencontre, empreinte de malentendu, entre cette tradition et la doctrine freudienne dans le contexte d'une sensibilité thérapeutique croissante.

Enfin, Kalberg rappelle que, pour Weber, « il est indispensable, pour que l'action devienne sociologiquement significative, qu'existent des “porteurs sociaux” (*Träger*) puissants »³⁵⁰. Les « protestants libéraux » de la Nouvelle Angleterre, qui avaient une grande influence sociale à l'intersection entre les églises, le monde académique et la vie intellectuelle des milieux cultivés, peuvent être considérés comme de tels « porteurs sociaux ». Ils ont joué un rôle essentiel selon Lasch dans la transformation d'une éthique de perfection en une éthique thérapeutique, et dans l'émergence de la psychothérapie comme pratique sociale légitime. Ainsi, les courants unitariens puis transcendantalistes ont rejeté les aspects de la tradition calviniste incompatibles avec la vision du monde rationnelle, libérale et utilitariste de leur époque, mais ils en ont tout de même été les *passseurs* pour d'autres éléments pouvant être sécularisés dans le nouveau contexte. Les extraits des conférences sur la *Self-Culture* que nous présenterons ultérieurement nous semblent l'indiquer de façon suggestive³⁵¹.

De même à l'époque contemporaine, Lasch attribue clairement aux professionnels de l'expertise, de l'assistance et du conseil qui prospèrent dans un système de dépendance généralisée de l'individu à l'égard des institutions, un rôle de porteurs sociaux de l'idéologie et des méthodes thérapeutiques qui sont le propre de la « culture du narcissisme ». Ces professions, du moins une partie d'entre elles, pourraient être considérées comme un « groupe de statut » (*Stand*), selon la terminologie wébérienne, porteur social par excellence, constitué des « personnes qui partagent un style de vie, des modes de consommation, des conventions, un sens spécifique de l'honneur et des positions

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 76, 222, 224.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 89.

³⁵¹ Voir le chapitre : *Culture de soi et technologies du moi*.

économiques ou statutaires monopolistiques »³⁵². Au cours du dernier demi-siècle, un ensemble de ce type a été identifié dans le langage courant comme « les psys ».

Ce cadre méthodologique peut nous permettre d'utiliser les idéaux-types wéberiens comme des « modèles générateurs d'hypothèses »³⁵³. Ainsi de la notion de « prime de salut », dont l'attente est ce qui donne au croyant, selon Weber, l'« impulsion psychologique » pour conduire sa vie selon une éthique religieuse. Comment croire, écrivait-il, qu'une « théorie de lettrés », la pure rationalité économique enseignée par des auteurs de l'Antiquité ou du Moyen-Âge...

... ait pu être en mesure de bouleverser des vies de la même manière qu'une croyance religieuse associant des *primes de salut* à une conduite de vie (en l'occurrence, la conduite méthodique et rationnelle) ? [...] Une éthique à fondement religieux associe au comportement qu'elle cherche à susciter des *primes psychologiques* bien précises [...] qui s'avèrent extrêmement efficaces aussi longtemps que la foi religieuse reste vivante³⁵⁴.

Les « leviers psychologiques » que Riesman associait à ses types de caractère peuvent être compris dans ce sens comme producteurs de « primes » lorsque l'individu parvient à surmonter la honte, la culpabilité, l'anxiété.

Si la santé est devenue un équivalent moderne de la sainteté, et si l'idéologie du développement personnel est *la foi des sans foi* selon la formule de Lasch, quelle est donc cette foi, et quelles sont les « primes psychologiques » qu'elle promet ? En quoi consiste l'*efficace* des méthodes thérapeutiques ? Autrement dit, qu'est-ce qui permet à un acte thérapeutique de « produire ce qu'il signifie », à la façon d'un énoncé performatif ? C'est à ces questions que nous tenterons de répondre en conclusion de notre recherche.

Mais il nous faudra d'abord retrouver le chemin par lequel le ou les *legs* d'origine puritaine que nous pensons avoir identifiés nous ont été transmis pour contribuer à la culture thérapeutique de notre époque.

III-2- Sécularisation des buts de vie et valorisation de l'émotion

Dans notre monde « sécularisé », « déconverti », « désenchanté », une foi définie dans les termes énoncés plus haut, comme moteur de l'action, ne porte plus sur une promesse de

³⁵² WEBER Max. *Economie et Société* I. Paris : Pocket : 1995, p.396. KALBERG Stephen. *Op. cit.*, p. 77, 97.

³⁵³ KALBERG Stephen. *Op. cit.*, p. 135, 253.

³⁵⁴ WEBER Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Flammarion, 2001, p. 98.

salut mais sur une promesse de réalisation de soi. Autrement dit, la *Zweckrationalität* n'a pas « écrasé » les autres types d'action sociale, elle s'est recombinaée aux dimensions éthique et affective-émotionnelle : la réalisation de soi devient but légitime et impératif, et la promesse de réussir sa vie mobilise les affects, les sentiments, les émotions, vers un but sécularisé. Ce « réenchantement » du monde comme espace de réalisation de soi est souvent considéré, on l'a vu, comme une composante de la culture post-moderne, consumériste, narcissique et thérapeutique. L'image du monde comme « terrain de jeu » (*playground*) exprime sur un mode plaisant cet espace de réalisation de soi dans la culture populaire américaine. La métaphore classique du monde comme « théâtre » renvoyait au jeu social plutôt qu'à l'accomplissement personnel. Lorsque les Européens sont vraiment entrés en relation avec la culture des Américains, après la Deuxième Guerre mondiale, ceux-ci leur apparaissaient comme « de grands enfants », et cette perception peut s'interpréter comme l'expression d'un écart de plusieurs générations par rapport à la culture de masse telle qu'elle a été évoquée dans les chapitres précédents. Mais nous voulons montrer que l'origine de cette transformation remonte à l'aube de la modernité elle-même, plus précisément à la Réforme, et que l'on peut en trouver les articulations à deux étapes essentielles de l'évolution de la culture occidentale.

La première est commune aux sociétés des Lumières, il s'agit de la sécularisation des buts de vie. Dans le monde protestant, la manifestation la plus significative en a été la sécularisation de l'éthique puritaine, dont l'œuvre de Benjamin Franklin offre une illustration fameuse. Lasch a montré les phases successives de cette évolution, du *perfectionnement de soi* à la *culture de soi*, puis à la *promotion de soi*.

La seconde semble avoir été plus spécifique à l'évolution de la société américaine au long du XIXe siècle. Il s'agit de l'importance centrale reconnue à l'*émotion* comme critère d'authenticité et de valeur pour l'expérience humaine : expérience religieuse d'abord avec les « Grands Réveils », expérience existentielle ensuite avec les courants de « guérison mentale » ou *Mind-cure*, puis de psychothérapie et de développement personnel. Ce primat de l'émotion dans la culture, souvent considéré comme un phénomène récent, produit par l'émergence de la culture de masse au XXe siècle, nous semble avoir précédé l'émergence des *mass media*, et ceux-ci n'ont sans doute fait que l'amplifier. Nous nous attacherons à montrer par la suite que cette valorisation de l'émotion dans la culture peut s'interpréter comme un effet de la logique du *Covenant of grace*, et du syllogisme pratique qui en est l'expression : si ceux qui croient sont sauvés, l'individu anxieux de son salut est en quête des « témoignages intérieurs » de sa foi, c'est-à-dire de ce qu'il *ressent*.

Sécularisation des buts de vie et valorisation de l'émotion ont ainsi doublement transformé la « conduite de vie » héritée du puritanisme. D'une part son ascétisme caractéristique selon Max Weber, c'est-à-dire la conduite de vie *méthodique* visant l'obtention d'une « prime psychologique »³⁵⁵, s'est orienté vers un autre but : la prime n'est plus l'assurance du salut dans l'autre monde, mais la réalisation de soi-même dans ce monde. D'autre part, on peut dire de façon simpliste que l'expérience subjective de la « deuxième naissance » (*re-birth*) s'est transposée de la conversion à la guérison. On retrouve dans l'expérience psychothérapeutique telle qu'elle s'est constituée au tournant des deux derniers siècles deux éléments essentiels de la conversion telle que les puritains l'avaient « modélisée » dès le XVIIe siècle. L'expérience gratifiante de la justification, le soulagement du poids du péché, devient celle de la résolution du trouble psychique. Puis la sanctification, la progression personnelle vers la sainteté, devient la progression dans l'accomplissement de soi.

Si Franklin est l'illustration la plus connue de la sécularisation de l'éthique puritaine, une autre grande figure de l'Histoire américaine a contribué à donner une expression rationnelle à l'importance des émotions dans la culture. Il s'agit de Jonathan Edwards, à la fois artisan et théoricien du premier « Grand réveil religieux » de 1730 à 1745. À l'opposé du déisme rationaliste et utilitariste de Franklin son contemporain, Edwards, pasteur et théologien congrégationaliste, défendait une stricte orthodoxie puritaine, et celle-ci l'a conduit à devenir le promoteur paradoxal d'un « calvinisme sentimental » en réaction au rationalisme montant du XVIIIe siècle.

L'importance capitale de Jonathan Edwards est reconnue à la fois par les historiens, les philosophes, les sociologues et les psychologues, et son influence nous semble avoir été centrale dans l'évolution que nous tentons ici d'interpréter. Ainsi qu'on le verra dans les chapitres suivants, son empreinte peut se lire dans plusieurs débats actuels : celui qui oppose les tenants des psychothérapies « cognitives et comportementales » à ceux des thérapies « psychodynamiques » (inspirées de la psychanalyse), mais aussi le débat sur le traitement de l'alcoolisme, des toxicomanies et plus généralement des pathologies de la dépendance désignées aujourd'hui comme « addictions ».

Un troisième personnage a joué un rôle majeur dans ce processus. Il s'agit de John Wesley, fondateur du méthodisme. Le succès populaire et l'extension massive de ce mouvement dans le monde anglo-américain au cours des Grands Réveils, a contribué à

³⁵⁵ WEBER Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Flammarion, 2001, p.191.

répandre l'optimisme religieux qui deviendra par la suite un optimisme thérapeutique, et à promouvoir une culture du « ressenti », dans laquelle l'émotion est un critère essentiel d'authenticité de l'expérience vécue dans tous les aspects de la vie.

C'est en raison de l'importance des courants dont Edwards et Wesley ont été les porteurs, et de leur relative méconnaissance en Europe continentale, que nous nous attacherons à présenter dans notre deuxième partie des éléments essentiels de leur doctrine et de leur action. Il s'agira de les inscrire dans une perspective de sociologie historique, et non d'intervenir sur des champs, théologique ou philosophique, pour lesquels nous n'avons pas compétence.

Deuxième partie

L'héritage puritain : psychologie de la conversion et revivalisme

Chapitre VIII

La psychologie de la conversion dans le *Covenant of grace*

Jonathan Edwards (1703-1758), John Wesley (1703-1791) et Benjamin Franklin (1706-1790) sont des contemporains. À leur époque, trois générations se sont succédé dans les plus anciennes colonies anglaises en Amérique du Nord, et la société dans laquelle ils évoluent a connu d'importantes mutations. Nous allons en rendre compte dans les chapitres suivants, mais il est nécessaire auparavant de souligner les singularités du projet puritain mis en œuvre dans la « Nouvelle Angleterre », territoire principal de l'évolution que nous allons étudier.

Les colonies sont habituellement réparties en trois groupes régionaux, présentant des traits particuliers. Les *Northern Colonies*, du New Hampshire au Connecticut, et principalement le Massachusetts, constituaient la Nouvelle Angleterre. Elles ont été fondées par des puritains, c'est-à-dire des membres de l'aile calviniste radicale de l'Église anglicane. De ce fait, elles se distinguent par leur organisation politique, leur vie sociale et religieuse, non seulement de la métropole britannique, mais aussi des deux autres régions : les *Middle Colonies*, de New York au Delaware, qui dès l'origine ont été plus cosmopolites et tolérantes, et les *Southern Colonies*, du Maryland à la Georgie, où des propriétaires fonciers anglicans ont créé une économie de plantation basée sur l'esclavage.

Les groupes puritains qui, menés par leurs pasteurs, ont formé l'essentiel des vagues successives de la « Grande Migration », de 1620 à 1640 n'étaient pas tous « séparatistes », c'est-à-dire partisans de la création d'églises autonomes (« *congregations* ») à l'extérieur de l'Église anglicane. Ce courant était nommé « congrégationaliste » en Amérique et « indépendant » en Grande Bretagne. D'autres étaient de tendance presbytérienne, et ne désespéraient pas de réformer de l'intérieur cette même Église anglicane, dans laquelle ils refusaient surtout l'autorité des évêques et le cérémonial trop « romain ». Mais le projet

des colons de Nouvelle Angleterre est devenu séparatiste de fait, avec la montée des persécutions contre l'ensemble des puritains en Angleterre sous les rois Stuart. Pendant les premières décennies de la colonisation, la Nouvelle Angleterre a été contrôlée par le clergé congrégationaliste. La position de l'Église congrégationaliste s'en est trouvée transformée : minoritaire et persécutée en Angleterre, elle est devenue Église officielle dans la colonie du Massachusetts, ne tolérant aucune dissidence. Baptistes, Quakers et partisans de la liberté religieuse étaient expulsés, et ont contribué à créer d'autres colonies plus ouvertes, comme le Connecticut ou Rhode Island. La société puritaine de Nouvelle Angleterre avait un gouvernement autonome, élu en principe par les hommes « libres », selon la Charte de la *Massachusetts Bay Company*, mais élu en fait par - et parmi - les seuls membres reconnus de l'Église congrégationaliste, les « Saints », soit un cinquième de la population.

Les puritains de la Nouvelle Angleterre présentaient ainsi une double originalité dans le monde protestant, selon l'historien américain Perry Miller.

D'une part, ils partageaient avec l'ensemble des puritains britanniques (presbytériens ou indépendants) un corps de doctrine qui les distinguait des calvinistes du continent : la « théologie fédérale » ou « théologie de l'Alliance » (*Federal* ou *Covenant Theology*). L'élément essentiel de cette doctrine est le « *Covenant of grace* », habituellement rendu en français par « Alliance de grâce », offerte par Dieu à ses élus.

D'autre part, selon Miller, on doit aussi considérer les puritains de Nouvelle Angleterre comme un groupe *sui generis* parmi les puritains en général. Ils se distinguaient des presbytériens anglais et écossais par l'application de cette logique de l'alliance ou *covenant* entre les hommes eux-mêmes, comme principe constituant de la congrégation religieuse (*church covenant*) et même de la communauté politique et sociale (*social covenant*). Ce dernier trait les distinguait aussi des indépendants anglais, qui reconnaissaient l'autorité du roi dans les affaires civiles³⁵⁶.

La singularité du puritanisme de Nouvelle Angleterre s'est donc manifestée non seulement dans le domaine religieux, comme nous allons le voir dans ce chapitre, mais dans l'ensemble de la culture, comme nous le verrons au chapitre suivant.

³⁵⁶ MILLER Perry. *The New England Mind : The Seventeenth Century*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1982, p. 398-463.

I - La théologie fédérale ou *Covenant Theology*

La formulation la plus aboutie de la théologie de l'Alliance se trouve dans la « Confession de Westminster » (*The Westminster Confession of Faith*)³⁵⁷, œuvre collective des principaux théologiens anglais et écossais, réunis en 1646 à l'initiative du Parlement, et qui sera par la suite la référence des églises presbytériennes et congrégationalistes (pour ces dernières, après un remaniement dans la « *Savoy Declaration* » en 1658). Le chapitre VII traite de « l'Alliance de Dieu avec l'homme » (*Of God's Covenant with Man*). En voici les points essentiels.

1. La distance entre Dieu et la créature est si grande que les êtres doués de raison, bien qu'ils lui doivent obéissance puisqu'il est leur Créateur, n'auraient cependant jamais trouvé en lui leur bonheur et leur récompense s'il ne lui avait plu de les leur accorder par le moyen d'une alliance
2. La première alliance conclue avec l'homme a été une alliance des œuvres (*Covenant of works*), dans laquelle la vie a été promise à Adam, et en lui à sa postérité, sous la condition d'une obéissance parfaite et personnelle
3. L'homme, par la chute, s'étant rendu incapable de vivre par cette alliance, le Seigneur a bien voulu en conclure une seconde, généralement nommée "l'Alliance de grâce". Dans cette Alliance, il offre gratuitement aux pécheurs la vie et le salut par Jésus-Christ, requérant d'eux la foi en celui-ci afin d'être sauvés, et il promet de donner son Saint-Esprit à tous ceux qui sont destinés à la vie, afin de les rendre désireux et capables de croire
4. Cette Alliance de grâce est fréquemment désignée dans l'Écriture par le nom de Testament, en référence à la mort de Jésus-Christ, le Testateur, et à l'héritage éternel qu'il lègue avec tous les biens qui le composent³⁵⁸.

À chacun sa part dans l'« Alliance » (ou « traité », ou « testament », ou « engagement », ou « consentement »). Dieu promet de donner aux élus la volonté et le pouvoir de croire. Il revient à ceux-ci de croire, et c'est par cette foi qu'ils sont « justifiés » (déchargés du péché), non par leur action (leurs « œuvres ») :

non pas que leur foi elle-même, ou leur acte de croire, ou quelque autre obéissance évangélique leur aient été imputés à justice, mais parce que leur ont été imputées l'obéissance et la satisfaction du Christ ; par la foi, ils ont reçu Christ et sa justice auxquels ils se sont remis ; et cette foi, ils ne la tiennent pas d'eux-mêmes, elle est le don de Dieu³⁵⁹.

Ainsi, la théologie fédérale réinterprète la formule première de la Réforme : *sola gratia* (seule la grâce, don gratuit de Dieu aux élus, assure le salut à ceux-ci par l'entrée dans

³⁵⁷ Disponible sur :

http://www.reformed.org/documents/index.html?mainframe=http://www.reformed.org/documents/westminster_conf_of_faith.html ou, en Français, sur : http://www.erq.qc.ca/francais/westminster_fr.html. Consulté le 5 octobre 2012.

³⁵⁸ *Westminster Confession of Faith*. Chapitre VII : *Of God's Covenant with Man*.

³⁵⁹ *Westminster Confession of Faith*. Chapitre 11 : *Of Justification*.

l'alliance) ; *sola fide* (la foi seule dans la promesse d'alliance est la condition du salut, non pas les œuvres, car l'homme n'est plus capable de faire le Bien, de vivre selon les termes de la première alliance, après qu'Adam a entraîné toute l'humanité dans sa chute) ; *sola Scriptura* (ce n'est pas par sa raison « naturelle », ni par les sacrements d'une Église, que l'homme peut accéder au salut, mais par sa compréhension, son acceptation et son respect de la promesse d'alliance révélée par les Saintes Ecritures. La raison ne lui sert qu'à cela, et les sacrements sont des « ordonnances » (*ordinances*) qui scellent l'entrée et le maintien dans l'alliance mais n'ont pas de pouvoir par eux-mêmes.)

I-1 Alliance des œuvres, Alliance de grâce

Les notions d'« alliance », ou de « pacte », ou de « testament », sont présentes dans l'Ancien et le Nouveau Testaments pour rendre l'hébreu *berit'h*, le grec *diatheke*, le latin *foedus*³⁶⁰. Luther traduit ces termes tantôt par *Bund* tantôt par *Testament*. La *King James Bible* de 1611 les traduit par *covenant* ou *testament*, en suivant Luther³⁶¹.

Luther a fait de la distinction entre « Ancien Testament » ou « Ancienne Alliance » et « Nouveau Testament » ou « Nouvelle Alliance », le point de départ de sa distinction entre Loi et Evangile. Mais c'est autour d'une autre distinction que la théologie fédérale s'est

³⁶⁰ On trouve notamment cette notion dans les passages suivants de l'ancien et du nouveau Testament.

L'alliance avec Noé. *J'établis mon alliance avec vous : aucune chair ne sera plus exterminée par les eaux du déluge, et il n'y aura plus de déluge pour détruire la terre.[...] j'ai placé mon arc dans la nue, et il servira de signe d'alliance entre moi et la terre.* [Genèse 9.11, 9.13].

Avec Abraham. *J'établirai mon alliance entre moi et toi, et tes descendants après toi, selon leurs générations: ce sera une alliance perpétuelle, en vertu de laquelle je serai ton Dieu et celui de ta postérité après toi* [Genèse 17.7].

Avec Moïse. *Il publia son alliance, qu'il vous ordonna d'observer, les dix commandements ; et il les écrivit sur deux tables de pierre* [Deutéronome 4.13].

Avec David. *Mais je ne lui retirerai point ma bonté, et je ne trahirai pas ma fidélité ; Je ne violerai point mon alliance Et je ne changerai pas ce qui est sorti de mes lèvres.* [Psaumes 89.33, 89.34].

La nouvelle alliance par le Christ (dans des termes presque identiques à celle annoncée dans Jérémie 31 :31).

Voici, des jours viennent, dit le Seigneur, où je conclurai, pour la maison d'Israël et pour la maison de Juda, une nouvelle alliance ; non comme l'alliance que j'ai faite avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte ; car ils n'ont pas persévéré dans mon alliance, et moi je les ai délaissés, dit le Seigneur. [...] Et l'Esprit Saint aussi nous en rend témoignage ; car, après avoir dit : Voici l'alliance que j'établirai pour eux après ces jours-là, dit le Seigneur: En mettant mes lois dans leurs cœurs, je les graverai aussi dans leur pensée, il dit : et je ne me souviendrai plus jamais de leurs péchés ni de leurs iniquités [Epître aux Hébreux 8.8-9, 10.15-17].

³⁶¹ REDEEMER Lutheran Church. *Diatheke : "covenant" or "testament" ?*

Disponible sur : <http://www.redeemerlutheranchurch.org/diatheke.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

construite, une distinction introduite par Heinrich Bullinger (1504-1575) successeur de Zwingli à Zürich, puis par les théologiens réformés allemands Zacharias Ursinus (1534-1583) et Kaspar Olevianus (1536-1587). Ceux-ci distinguent dans la Bible, d'une part l'alliance de création (*foedus creationis*) ou alliance naturelle (*foedus naturale*) passée avec Adam avant la chute, renouvelée après la chute par l'alliance légale (*foedus legale*), les Dix commandements transmis à Moïse. D'autre part, l'alliance de grâce (*foedus gratiae* ou *foedus gratuitum*) promise à Abraham et réalisée par le Christ³⁶².

Dans ses *Commentaires sur le catéchisme de Heidelberg*, Ursinus présente ainsi la question de l'alliance entre Dieu et l'humanité :

Qu'est-ce que cette alliance ?

Une alliance est un contrat, un accord mutuel entre deux parties, selon lequel chaque partie s'engage auprès de l'autre à accomplir quelque chose sous certaines conditions, en donnant ou recevant quelque chose, ceci étant accompagné de certains signes et symboles extérieurs, destinés à ratifier le contrat de la façon la plus solennelle, et à le confirmer pour rendre inviolable l'engagement pris. À partir de cette définition générale, Il est facile de concevoir ce que l'on doit entendre ici par Alliance, c'est-à-dire une promesse et un accord mutuels entre Dieu et les hommes, selon lesquels Dieu donne aux hommes l'assurance qu'il leur sera miséricordieux, qu'il leur remettra leurs péchés et leur accordera une nouvelle justice, le Saint-Esprit et la vie éternelle, par et pour l'amour de son Fils, notre Médiateur. Et, de l'autre côté, les hommes s'engagent auprès de Dieu dans cette alliance à pratiquer la repentance et la foi, à recevoir avec une foi sincère ce grand bienfait que Dieu leur offre, et lui rendre obéissance à son gré. Cet engagement mutuel entre Dieu et l'homme est confirmé par ces signes extérieurs que nous nommons sacrements, qui sont des signes saints qui déclarent et scellent sur nous la volonté bienveillante de Dieu, notre reconnaissance et notre obéissance.

[...] Dans les Ecritures, les termes Alliance et Testament sont employés dans le même sens, afin d'expliquer plus clairement et complètement l'idée de cette alliance de Dieu ; car ils se réfèrent tous les deux à notre réconciliation avec Dieu, à l'accord mutuel entre Dieu et les hommes. Cet accord, ou réconciliation, est appelé Alliance parce que Dieu nous promet certains bienfaits, et exige de nous en retour notre obéissance, cela étant confirmé par des cérémonies solennelles. Il est appelé Testament parce qu'il a fallu l'interposition de la mort du Christ, le testateur, pour que cette réconciliation ait pu être ratifiée.

[...]

Y a-t-il une ou plusieurs alliances ?

Cette alliance est une dans sa substance, mais double dans ses circonstances ; elle est une en ce qui concerne les conditions générales selon lesquelles Dieu s'engage avec nous et nous avec lui, et elle est double en ce qui concerne les conditions particulières ou, comme on dit, en ce qui concerne son mode d'administration »³⁶³.

³⁶² VOS Geerardus. *Redemptive History and Biblical Interpretation*. Phillipsburg (NJ) : P&R Publishing, 2001, p 237-238.

³⁶³ URSINUS Zacharias. « What is this Covenant ? » In : *Commentary on the Heidelberg Catechism*. Cincinnati : T. P. Bucher, 1851, p. 97-98. Disponible sur : <http://www.archive.org/stream/commentaryofdrza00ursi#page/96/mode/2up/search/covenant>. Consulté le 5 octobre 2012.

I-2 William Perkins et le *Covenant of grace*

Cette doctrine de l'Alliance de grâce a été formulée par les puritains anglais au tournant du XVII^e siècle à la suite des théologiens de Cambridge, et dans le cours des interactions que plusieurs d'entre eux ont eues avec les calvinistes continentaux durant leur exil aux Provinces Unies sous Jacques 1^{er} et Charles 1^{er}. Le fondateur reconnu de cette école est William Perkins (1558-1602), puritain modéré de l'époque élisabéthaine, et souvent considéré comme « le père du puritanisme ». Perkins figure avec Calvin et Théodore de Bèze dans une sorte de « Trinité des réformés orthodoxes ». Il a été le premier théologien à être plus lu en Angleterre que Calvin, et le premier théologien protestant anglais à avoir une influence aussi grande, non seulement dans les îles britanniques mais en Europe continentale et en Amérique du Nord.

L'inspirateur des *Pilgrim Fathers* embarqués sur le *Mayflower*, le séparatiste John Robinson, était un disciple de Perkins. La plupart des dirigeants des premières migrations vers la Nouvelle Angleterre, William Brewster (Plymouth), Thomas Hooker (Connecticut), John Winthrop (Massachusetts Bay), et Roger Williams (Rhode Island) avaient été formés à Cambridge sous l'influence de Perkins. Plusieurs générations plus tard, Jonathan Edwards se référait à Perkins³⁶⁴.

La plupart de ses œuvres sont aujourd'hui indisponibles, mais sa « théologie pratique » a donné le ton à la littérature puritaine diffusée pendant tout le XVII^e siècle, et régulièrement rééditée depuis lors. Perkins a introduit chez les puritains anglais la distinction entre les « alliances » (*covenants*) que Dieu a passées avec l'humanité depuis sa création, mais ce sont ses successeurs, en particulier Willam Ames, qui mettront le *covenant* au cœur de la doctrine puritaine, en faisant ainsi une théologie « fédérale ». Perkins apparaît, lui, comme ayant réalisé une transition entre le calvinisme continental, qui avait formulé le dogme de la prédestination absolue, et le « prédestinationisme expérimental », plus optimiste, qu'ont élaboré les puritains en l'insérant dans le cadre dynamique du *covenant*.

³⁶⁴ Voir : BEEKE Dr. Joel R. *William Perkins on Predestination and Preaching*.

Disponible sur :

<http://www.apuritansmind.com/puritan-favorites/william-perkins/perkins-on-predestination-and-preaching/>.

Consulté le 5 octobre 2012.

I-3 Le puritanisme comme voie médiane entre arminianisme et antinomisme

Perkins introduit donc chez les puritains cette interprétation des Ecritures distinguant « l'alliance des œuvres » (*Covenant of works*) par laquelle Dieu promettait la vie éternelle à l'homme qui respecterait sa Loi, et « l'alliance de grâce » (*Covenant of grace*) par laquelle cette promesse a été renouvelée pour l'homme qui croirait au Christ.

La première alliance avait pour condition une obéissance parfaite, elle est exprimée dans la loi morale (« *made with condition of perfect obedience and is expressed in the moral law* »)³⁶⁵. Adam ayant failli à respecter cette alliance des œuvres, il a entraîné toute sa postérité humaine dans sa chute. L'exigence d'obéissance à la Loi a été renouvelée après la chute par les Dix commandements transmis à Moïse. Mais l'homme déchu ne peut y satisfaire parfaitement, il ne peut espérer le salut par ses « œuvres ». Dieu lui offre alors son salut par une alliance de grâce dont le Christ est le médiateur, et par laquelle, promettant les bienfaits gratuits du Christ, il exige à nouveau de l'homme qu'il ait foi en le Christ et se repente de ses péchés, (« *whereby God freely promising Christ and his benefits, exacts againe of man, that hee would by faith receive Christ, and repent of his sinnes* »)³⁶⁶.

L'alliance de grâce, seconde chance accordée à l'humanité, commence dès la promesse faite à Abraham et à sa descendance, et s'accomplit dans le Christ qui, par son sacrifice, rachète la faute d'Adam. Hors de cette alliance, l'homme ne peut répondre aux exigences divines. Avec elle, sa volonté est renouvelée par l'action du Saint-Esprit jusqu'à ce qu'il soit capable de choisir la repentance³⁶⁷.

La théologie de l'alliance est « fédérale » en ce que, sur le modèle du pacte ou traité (*foedus*) que l'Empire romain passait avec les peuples alliés, l'engagement personnel du chef engage tous les siens. Ainsi Adam et Jésus sont chacun un « chef fédéral » (*Federal Chief* ou *Federal Head*) de l'humanité, Adam l'entraînant dans sa chute, Jésus rachetant la faute d'Adam pour le compte de tous. De toute l'humanité ou de tous les élus ? Cela a fait l'objet d'un débat récurrent pendant plus d'un siècle dans le monde réformé.

³⁶⁵ PERKINS William. *The Golden Chain of Salvation or The Description of Theology*.

Cambridge : John Legat, 1600, p. 36-37. Disponible sur :

http://openlibrary.org/books/OL14010015M/A_golden_chaine_or_the_description_of_theologie. Consulté le 5 octobre 2012.

³⁶⁶ PERKINS William. *Op. cit.*, p. 102.

³⁶⁷ « Repentance » est la traduction habituelle du mot *metanoia* utilisé dans le texte grec des Evangiles, et qui signifie plus littéralement un changement d'avis, de vision, d'« état d'esprit ». Voir : WEBER Max. *Economie et société II*. Paris : Pocket, 1995, p. 294.

Une double tension apparaît en effet dans la doctrine. Tension entre le double décret de prédestination, que Théodore de Bèze a articulé systématiquement à la suite de Calvin, et la dynamique du *Covenant*. Si le décret divin est pris « avant la chute » (conception « antélapsaire »), il s'inscrit dans le temps, et sa modification est une possibilité logique. C'est celle que soutiendront les courants critiques du calvinisme. Mais dans la conception « supralapsaire » de Bèze, qui s'inscrit dans la tradition augustinienne, ce décret est pris « de toute éternité », c'est-à-dire *au-delà même du temps*. Il est donc immuable. Et pourtant la théologie fédérale articule autour du *covenant* une dynamique qui semble mettre en question l'immuabilité du décret divin. Tension aussi entre le double décret et la dimension « fédérale » de l'alliance : Adam ayant entraîné toute l'humanité dans sa chute, si une partie seulement de celle-ci est promise au salut, le sacrifice de Jésus a-t-il été fait au bénéfice de toute l'humanité ou des seuls élus ? Cette seconde tension n'apparaît pas avec la Réforme, elle est présente dès les premiers siècles de l'Église, et elle a fait débat jusqu'à nos jours, sous les noms de « pélagianisme », d'« antinomisme », puis d'« arminianisme ».

Pélagianisme

En 431 le Concile œcuménique d'Ephèse condamne les thèses attribuées à Pélage, un moine ascétique originaire du monde celte. Contre la doctrine augustinienne du péché originel, les pélagiens croient que la chute d'Adam, et de l'humanité après lui, n'a pas été totale. Certes, l'homme ne peut se sauver lui-même, mais il n'a pas perdu toute capacité morale, il peut choisir d'obéir aux commandements et de se perfectionner en menant une vie vertueuse (*Lettre à Demetrias*). Augustin affirme au contraire que le péché originel a privé l'homme de la capacité, non seulement de faire le Bien, mais de *vouloir* faire le Bien. Il ne peut pas ne pas pécher. « *Non posse non peccare* »³⁶⁸. Seule la grâce peut le rendre à nouveau capable de vouloir le Bien, et elle ne lui sera accordée que si Dieu en a décidé ainsi. Au Moyen-Age, l'accusation de « pélagianisme » touche tous ceux qui reconnaissent à l'être humain une part de libre volonté. La Réforme se construit sur une réaffirmation de la doctrine augustinienne (le « Serf arbitre » de Luther contre le « Libre arbitre » d'Erasme), et les calvinistes en font un point essentiel de leur Canon, en lui ajoutant le double décret d'élection et de réprobation. Les puritains s'inscrivent dans ce grand courant

³⁶⁸ AUGUSTIN (saint). « De la nature et de la grâce ». *Oeuvres complètes*, tome XVII. Bar-Le-Duc : Louis Guérin, 1873, chapitre XLIX-57, p. 208. Disponible sur : <http://archive.org/stream/oeuvrescomplt17augu#page/n11/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

de « piété augustinienne » selon l'expression de Perry Miller (*Augustinian strain of piety*) et combattent pendant deux siècles l'« arminianisme » et l'« antinomisme ».

Arminianisme

L'arminianisme désigne en principe le courant inspiré par les « Cinq articles des Remontrants » défendus contre l'orthodoxie calviniste par les disciples de Jacob Arminius, théologien de Leyde, et condamnés au Synode de Dordrecht en 1618³⁶⁹. Selon le premier de ces articles, le décret divin de prédestination n'est pas irrévocable mais conditionnel : ceux qui croiront et persévéreront dans la foi seront sauvés, ceux qui persévéreront dans l'incroyance et le péché seront damnés. Selon le deuxième article, le Christ s'est sacrifié pour tous les hommes, et tout croyant peut voir ses péchés pardonnés. Selon les articles suivants l'homme, s'il n'a pas la capacité de se sauver lui-même par sa propre volonté, a néanmoins celle d'accepter ou de refuser la grâce offerte par Jésus³⁷⁰. À ces cinq articles condamnés comme hérétiques, le Synode de Dordrecht a opposé les « cinq points » de l'orthodoxie réformée (« Totale dépravation » de l'homme, « élection inconditionnelle », « rachat limité » aux seuls élus, etc³⁷¹. Ces « cinq points du calvinisme » constitueront la base de la doctrine puritaine et seront repris dans la Confession de Westminster en 1646). Pendant deux siècles les puritains de Nouvelle Angleterre ont condamné comme « arminienne » toute position tendant à laisser à l'homme une part de libre-arbitre et exprimant une vision optimiste de l'humanité. Par ailleurs, en Angleterre, l'Église anglicane était arminienne depuis Jacques Ier, qui avait suivi les débats de Dordrecht et pris parti contre les Cinq Points du Calvinisme, que les puritains soutenaient de leur côté.

Antinomisme

Quant à l'« antinomisme »³⁷², l'expression a été forgée par Luther pour désigner une interprétation trop extrême de la justification par la foi seule (*sola fide*) selon laquelle, avec le Christ, l'obéissance à la Loi n'est plus une condition de salut. (Si c'était le cas, en effet, une telle conception « légale » ou contractuelle du salut ne serait qu'un retour au salut par

³⁶⁹ Voir : GISEL Pierre (dir.). *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006. p. 44, 1100-1101.

³⁷⁰ BRATCHER Dennis (ed.). *The Five Articles of the Remonstrants*. Christian Resource Institute. Disponible sur : <http://www.crivoice.org/creedremonstrants.html>. Consulté le 5 octobre 2012.

³⁷¹ BRATCHER Dennis (ed.). *"TULIP". Calvinism Compared to Wesleyan Perspectives*. Christian Resource Institute. Disponible sur : <http://www.crivoice.org/tulip.html>. Consulté le 5 octobre 2012.

BRU Vincent. *Les Canons de Dordrecht* [Les cinq points du calvinisme]. Disponible sur : http://www.vbru.net/src/ccr/ccr_dordrecht.html. Consulté le 5 octobre 2012.

³⁷² Voir : GISEL Pierre. *Op., cit.*, p. 34.

les œuvres.) L'antinomisme n'implique pas nécessairement un laxisme moral, il peut consister en une attention exclusive apportée à « l'infusion de la grâce », l'action intime du Saint-Esprit comme seul guide de conduite, l'indifférence à la recherche d'une conduite de vie vertueuse, une tendance au « quiétisme ».

L'accusation d'antinomisme fut tour à tour brandie par les luthériens contre les anabaptistes, par les puritains contre les tenants de la religion du cœur, les enthousiastes, les *Quakers*, puis par les méthodistes arminiens (wesleyiens) contre les calvinistes (parmi lesquels le courant méthodiste prédestinationniste de George Whitefield).

La Nouvelle Angleterre a connu une crise antinomiste dans les premières années de la colonisation, avec le procès d'Anne Hutchinson (1591-1643). Fille d'un pasteur puritain dissident, elle avait émigré au Massachusetts en 1634. Elle réunissait chez elle des fidèles des deux sexes pour des lectures bibliques. Se sentant divinement inspirée, elle développait des interprétations personnelles qualifiées d'antinomistes par le clergé congrégationaliste de Boston. Elle contestait en particulier la culpabilité attribuée aux femmes dans le péché originel, l'asservissement des Indiens, et l'autorité du clergé. Excommuniée et bannie du Massachusetts en 1638, elle fut accueillie avec ses fidèles par Roger Williams dans la nouvelle colonie de Rhode Island.

Le puritanisme comme voie médiane

Selon Perry Miller, cet épisode « antinomiste » fut la seule contestation importante de la domination du clergé au cours des premières décennies en Nouvelle Angleterre, et il n'est pas à mettre au compte d'une poussée de l'« enthousiasme » ou de la « révélation immédiate » au détriment de l'autorité des Ecritures. Au contraire, c'est le haut niveau d'instruction et de connaissance des textes qui amenait les gens de la condition la plus modeste à participer à d'inextricables querelles théologiques³⁷³.

Le puritanisme aura été une voie médiane entre l'antinomisme des enthousiastes et des sectes piétistes qui ont fleuri à l'époque de la guerre civile anglaise, et le rationalisme éthique des arminiens précurseurs des Lumières. Ces deux tendances étaient présentes dans la mouvance puritaine. Le *Covenant of grace* permettait une synthèse parfaite entre piété et raison, en donnant des bases à la fois à l'obligation morale et à l'assurance personnelle du salut. Il faisait peser la responsabilité sur l'homme tout en l'attribuant à Dieu³⁷⁴.

³⁷³ MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 85-88.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 372.

On peut observer que les deux grands courants du protestantisme, évangélique et libéral, par lesquels se fera la sortie du puritanisme, à la fin du XVIIIe siècle, conjuguent ces deux voies combattues par les puritains. Perry Miller conclut ainsi le premier volume de son étude, portant sur le XVIIIe siècle.

C'est la conscience aigüe de l'abîme béant entre la toute-puissance divine et la faiblesse humaine - la tradition augustinienne reprise par la Réforme - qui avait poussé les puritains à les lier dans le *covenant*. Mais à mesure que cet abîme se comblait, avec la montée du rationalisme nourri des sciences de la nature, avec aussi la prospérité inattendue des colonies de Nouvelle Angleterre, la tension du *covenant* s'est relâchée, et avec elle l'équilibre instable qu'il avait établi entre raison et piété, entre l'esprit et le cœur³⁷⁵.

D'une part l'arminianisme, popularisé par la diffusion massive du méthodisme de John Wesley, a imprégné d'une vision optimiste de l'humanité le grand élan du protestantisme évangélique au cours des Réveils successifs. Parallèlement, la révolte des unitariens rationalistes contre le dogme « immoral » de la prédestination calviniste a été à l'origine du protestantisme libéral. D'autre part la valorisation de l'expérience intime, plutôt émotionnelle chez les évangélistes, plutôt morale chez les protestants libéraux, était précisément ce qui menait à l'antinomisme selon les puritains.

Mais pendant les XVII et XVIIIe siècle, le puritanisme de Nouvelle Angleterre présentait toutes les modalités intermédiaires entre les pôles arminien et antinomiste : les uns insistant sur les choix et la conduite de l'individu (pouvant ainsi être accusés de prêcher le salut par les œuvres, donc le retour à la première alliance à laquelle l'humanité avait failli par Adam), les autres n'accordant d'importance qu'à l'expérience intime de la grâce (pouvant ainsi être accusés d'antinomisme, d'oublier que le respect des commandements gardait force de loi et qu'il était un témoignage indispensable de l'authenticité de la conversion). La théologie du *covenant*, à la suite de Perkins, a tenté d'intégrer ces deux pôles dans une dialectique qui combattait les illusions du salut par les œuvres tout en offrant l'espoir du salut par la foi comme réponse à la grâce. Cette dialectique était en équilibre instable sur le plan des concepts, mais s'est révélée dans ses applications pratiques, la prédication et la direction de conscience, un très puissant moteur psychologique. Son action s'est, nous semble-t-il, prolongée bien au-delà de l'ère puritaine. C'est pourquoi il convient de l'aborder plus en détail.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 490-491.

I-4 Le *Covenant*, entre promesse et contrat

Pour Perkins, le *Covenant* n'est encore qu'un corollaire du dogme de la prédestination. C'est après lui, avec son disciple William Ames, qu'il prendra une place centrale dans une doctrine qui pourra dès lors être désignée à juste titre comme « théologie fédérale », et qui fera l'originalité des puritains dans le monde protestant. Les versions successives qu'en ont donnée Olevianus et Ursinus, puis Perkins et Ames, faisaient du *covenant* tantôt un quasi-contrat, tantôt une promesse, voire un testament.

Le *Covenant* peut être présenté comme bilatéral, « dipleurique », c'est-à-dire qu'il définit des engagements réciproques, des obligations mutuelles et conditionnelles, ou unilatéral, « monopleurique », donc constituant un don inconditionnel. Cette bipolarité oppose ancienne alliance et nouvelle alliance, Loi et Evangile, elle oppose aussi, à partir d'Olevianus, l'alliance des œuvres d'avant la chute, quasi-contractuelle, à l'alliance de grâce, promesse de rédemption et de salut.

Cette double nature a pu permettre des interprétations tantôt « arminiennes », tantôt « antinomistes ». On pourrait voir dans l'arminianisme une tendance à faire du *Covenant* un contrat, l'assurance du salut étant conditionnée par le respect des engagements demandés, et dans l'antinomisme une acceptation des promesses du *Covenant* comme un don inconditionnel. C'est en raison de cette ambiguïté du concept de *covenant*, que nous utilisons ce terme sans le traduire, lorsqu'il est utilisé dans le contexte de la théologie fédérale et de ses legs éventuels au-delà du puritanisme. Dans sa version du *Covenant*, Perkins intègre les deux pôles. Le *Covenant* de Dieu :

est son contrat avec l'homme concernant l'obtention de la vie éternelle sous une certaine condition. Cette alliance consiste en deux parties : la promesse de Dieu à l'Homme, la promesse de l'Homme à Dieu. La promesse de Dieu à l'Homme est celle par laquelle il s'engage à être son Dieu, si l'Homme remplit la condition. La promesse de l'Homme à Dieu est celle par laquelle il fait vœu d'allégeance à son Seigneur, et remplit la condition posée entre eux³⁷⁶.

Sous son aspect bilatéral ou dipleurique, le *Covenant* implique une action volontaire : Dieu exige et l'homme obéit. Mais l'action salvatrice du Christ qui s'ensuit est un don gracieux (gratuit), non mérité par l'homme déchu et non motivé par son obéissance. C'est

³⁷⁶ PERKINS William. *Op. cit.*, p. 36. « ...his contract with man concerning the obtaining of life eternall, upon a certen condition. This covenant consisteth of two parts: God's promise to man, Man's promise to God. God's promise to man, is that, whereby hee bindeth himselfe to man to bee his God, if hee performe the condition. Man's promise to God, is that, whereby he voweth his allegiance unto his Lord, and to performe the condition betweene them ».

l'aspect unilatéral ou monopleurique du *Covenant* comme « testament » selon lequel les pécheurs « héritent » d'un bienfait qu'ils n'ont nullement mérité. Le *Covenant* est ainsi un quasi-contrat, conditionnel, dans la sphère humaine, et un don inconditionnel dans la sphère divine, puisque Dieu accorde unilatéralement les conditions de la mise en œuvre de son décret éternel.

Pour Perkins, c'est ce deuxième aspect qui prévaut au fond. En effet, le décret d'élection et l'alliance de grâce résultent tous deux du bon plaisir de Dieu. C'est Dieu qui choisit d'entrer en relation d'alliance avec l'homme qu'il a créé. C'est de sa seule volonté, par grâce souveraine, qu'il accorde à l'homme la foi et la repentance dont il fait les conditions de l'alliance. Cette vision fait écho à celle de Saint Augustin qui s'exclamait : « Ah! Rends-moi fort, que j'aie puissance ! Donne ce que tu prescrites et prescrites ce que tu veux ! [...] D'où il appert que c'est toi, Dieu saint, mon Dieu, qui donnes de faire ce que tu enjoins de faire »³⁷⁷.

II – La psychologie de la conversion

Pour Calvin la foi était avant tout connaissance, apportée à l'esprit par l'Esprit, et elle était assurance d'être sauvé parce que le Christ est mort pour racheter tous les péchés, même s'il n'intercède que pour les élus. Seule la foi justifie, et les réprouvés ne croient pas, ils ne peuvent croire. Calvin ne fait pas de la conversion un processus psychologique, c'est une expérience cognitive plutôt que sensitive. Il s'intéresse peu à la dynamique intime de la conversion. Il ne cherche pas à montrer comment combattre le doute, affermir sa foi et chercher des signes. S'il n'est pas sûr que Calvin ait soutenu le « rachat limité » (*limited atonement*) qui sera le troisième point des Canons de Dordrecht, en tout cas il n'en a pas déduit qu'il fallait ancrer l'assurance dans l'auto-examen. Selon Charles Lloyd Cohen, ce n'est pas de lui que les puritains tiennent leur goût pour l'introspection et la dimension psychologique qu'ils ont donnée à la conversion, mais plutôt de Théodore de Bèze³⁷⁸. C'est

³⁷⁷ AUGUSTIN (saint). *Confessions*. Traduction Louis de Montadon. Paris : Le Seuil - Pierre Oray, 1982, Livre X 31(45), p. 281-282. Voir aussi : « Les confessions ». Traduction M.Poujoulat et abbé Raulx. *Oeuvres complètes*, tome premier. Bar-Le-Duc : Louis Guérin, 1864, Livre X, chapitre XXXI - 45, p. 465. « Oh ! fortifiez-moi, pour que je puisse ! Donnez-moi ce que vous m'ordonnez ; et ordonnez-moi ce qu'il vous plaît. [...] N'est-il pas évident, ô Dieu saint, que vous donnez tout, jusqu'à l'obéissance à vos commandements ? » Disponible sur : <http://www.archive.org/stream/oeuvrescompl01augu#page/n14/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

³⁷⁸ COHEN Charles Lloyd. *God's caress: The Psychology of Puritan Religion*. New York : Oxford

celui-ci qui a fait de l'assurance un sentiment produit par un syllogisme, à partir de la perception de témoignages. En effet, si la promesse de rachat par le sacrifice du Christ ne concerne pas toute l'humanité mais les seuls élus, l'identité des élus n'est pas révélée, et l'acte de foi ne donne par lui-même aucune assurance de salut car il ne peut prendre appui sur une promesse générale. C'est pour cela que les témoignages de l'action de la grâce devant la conscience sont nécessaires pour *ressentir* l'assurance que la promesse s'applique bien à soi personnellement.

Les premiers puritains ont traduit la conversion en une suite d'états mentaux, construisant un modèle qui devint un paradigme psychologique. Dans le contexte des luttes religieuses en Angleterre au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, ils étaient surtout préoccupés de questions liturgiques et ecclésiologiques. Ce n'est que progressivement - et après l'échec de la tentative de réformer de l'intérieur l'Église anglicane - que l'enjeu de la régénération personnelle vint au premier plan. Les éléments de « psychologie activiste » présents dans la théologie réformée ont été développés pour canaliser l'énergie vers des buts moraux de régénération, de contrôle du monde intérieur de chair et d'esprit. La conversion est alors devenue l'enjeu majeur, pas seulement sur un plan strictement théologique, mais aussi pour la capacité de résistance de personnes menacées par le changement social et l'hostilité des autorités religieuses³⁷⁹.

II-1 William Perkins et la chaîne d'or du salut (*The golden Chain of Salvation*)

Perkins s'inspire de la doctrine du double décret de prédestination que Théodore de Bèze a articulée systématiquement à la suite de Calvin, et de la dialectique antiscolastique d'un autre protestant français, Pierre de la Ramée ou *Ramus*, considéré comme une des influences majeures du puritanisme. C'est en appliquant la méthode « ramiste » de dichotomie systématique que Perkins, et plus encore après lui Ames, ont construit un modèle d'*ordo salutis* (les phases de l'action salvatrice du Saint-Esprit) qui traduit la théologie en termes psychologiques³⁸⁰.

Perkins fait du *Covenant* le mode d'exécution du double décret d'élection et de réprobation. Il articule ainsi une *relation* entre Dieu et les hommes, tout en maintenant

University Press, 1986, p 8-11.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 272.

³⁸⁰ Voir Annexe II. *Le Covenant et la logique ramiste*.

avec Calvin l'inscrutabilité de Dieu et de ses décrets éternels : nous n'en connaissons que ce qu'il nous en révèle, mais cette révélation est celle d'une alliance, d'une promesse. Perkins et les puritains à sa suite développent les conséquences pratiques des conceptions calvinistes, tout en traduisant des décrets incompréhensibles en règles intelligibles par l'homme. Ils inscrivent dans la dimension temporelle ce que la volonté de Dieu produit dans l'éternité, c'est-à-dire hors du temps. Ils n'utilisent pas le *Covenant* pour remettre en cause l'inconditionnalité de la prédestination, mais pour montrer en quoi l'initiative divine concerne *personnellement* chaque chrétien.

Perkins représente l'application graduelle du décret divin selon le *Covenant* comme les maillons successifs d'une « chaîne d'or du salut » (*A Golden Chain* ou *Armillæ aurea*, 1590-92). Pour construire ce modèle, Perkins s'inspire de Théodore de Bèze, dont il traduit les ouvrages et développe la « *Tabula Praedestinationis* », c'est-à-dire une représentation graphique du double décret sous forme d'arborescence. Mais alors que la carte de Bèze était centrée sur le décret divin, celle de Perkins est centrée sur l'action médiatrice du Christ pour la justification et la sanctification des élus³⁸¹.

Perkins présente son *ordo salutis* en puisant à la source commune des théologiens réformés, l'Épître de Paul aux Romains : « *Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés* ». [Romains 8:30].

Les quatre maillons essentiels de la chaîne d'or selon Perkins sont :

- la vocation efficace (*effectual calling*)
- la justification
- la sanctification
- la glorification.

Il n'est pas nécessaire ici d'analyser en détail cette chaîne du salut, mais il est important de souligner en quoi Perkins a été le premier à « psychologiser » la conversion. Sa *Golden Chain* propose un modèle volontariste et optimiste de transformation de la personnalité, dans le cours d'une expérience que la psychologie du XXe siècle pourrait qualifier de « psychodynamique », faisant interagir les processus cognitifs et affectifs.

³⁸¹ PERKINS William. *A Survey or Table Declaring The Order of Salvation and Damnation*. Disponible sur : <http://www.reformed.org/calvinism/index.html?mainframe=/calvinism/perkins.html>. Consulté le 5 octobre 2012.

- **La vocation efficace.** L'élú reçoit la foi salvatrice, par la grâce du Saint-Esprit. L'évidence du péché et la possibilité du salut deviennent si réelles qu'elles illuminent l'esprit d'une vérité irrésistible. Ce n'est pas la force de cette foi qui sauve, car le salut repose tout entier sur la grâce et la promesse divines. Mais la foi, aussi ténue et fragile soit-elle, *crée la possibilité du progrès*. Il revient au fidèle de cultiver la moindre semence de foi et de repentance qu'il aura senti germer en lui³⁸². Le plus grand péché des réprouvés, ceux pour qui l'appel reste « inefficace », est d'avoir un cœur incrédule, « *an unbelieving heart* ».

La vocation efficace se présente donc à la fois comme un encouragement à croire et comme un devoir de croire. C'est la première manifestation du volontarisme optimiste.

- **La justification.** L'élú qui a reçu la foi salvatrice est justifié de ses péchés parce que, reconnaissant sa culpabilité, il s'en remet à Jésus comme son seul refuge³⁸³. Ses péchés sont ainsi imputés à la justice (*righteousness*) du Christ qui a, lui, satisfait à la Loi³⁸⁴. La justification est clairement une décision de justice souveraine, un acte du bon plaisir éternel de Dieu. Mais elle procure à l'élú une *intense gratification intime* : un sentiment de paix, de conscience tranquille, une joie spirituelle, une conscience intime de l'amour de Dieu³⁸⁵. La justification est une expérience affective intensément gratifiante, que le behaviorisme pourrait considérer comme un renforcement positif.

- **La sanctification.** C'est l'action par laquelle le chrétien est libéré de sa sujétion à la tyrannie du péché, dans son esprit, sa volonté et ses affections, et devient peu à peu capable de désirer et approuver le Bien, et d'en prendre le chemin.³⁸⁶ Cette phase est celle sur laquelle Perkins insiste le plus. C'est un double processus de « *mortification* », affaiblissement continu de l'emprise du péché, et de « *vivification* », accroissement continu de la « justice » (*righteousness*).

La sanctification est donc *graduelle*, elle résulte d'un effort continu, elle connaît des avancées et des reculs, comme un ressac, lorsque le chrétien doute de sa justification. La sanctification est une transformation progressive et volontaire de la personnalité, enjeu

³⁸² PERKINS William. *The Golden Chain of Salvation or The Description of Theology*, p. 117-120.

³⁸³ « An Exposition of the Symbol or the Creed of the Apostles ». *Ibidem*, p. 435.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 122.

³⁸⁵ « The Estate of a Christian in this Life ». *Ibidem*, XXVI-XXVIII, p. 596.

³⁸⁶ *Ibidem*, XXXII-XXXIII, p. 598. « [The work] by which a Christian in his mind, in his will and in his affections is freed from the bondage and tyranny of sin and Satan and is little by little enabled through the Spirit of Christ to desire and approve that which is good and walk in it ».

d'une lutte personnelle qui se joue sur plusieurs terrains : cognition, volonté, affectivité. Elle implique une repentance, un changement dans la conduite de vie, une nouvelle obéissance. Dans le vocabulaire de la psychothérapie, il pourrait s'agir d'un processus de guérison. Bien entendu, ce n'est pas par sa propre force que l'élus y parvient, mais par la présence constante de l'Esprit du Christ et l'action constante de la grâce.

- **La glorification.** Ce maillon ultime de la chaîne d'or du salut ne sera atteint qu'au jugement dernier. C'est la transformation parfaite des Saints en l'image du Fils de Dieu, par laquelle la chute de l'humanité sera complètement abolie, du moins pour les élus, qui retrouveront la perfection de la création.

Les trois premiers maillons de la chaîne d'or sont donc les phases terrestres de l'exécution du décret divin selon les modalités du *Covenant of grace*, qui inscrit ce processus dans un cadre interactif. La vie du chrétien est un état de guerre, dont chaque bataille est un cas de conscience (*covenantal warfare of conscience*). En luttant ainsi pour répondre à l'appel par une foi efficace, l'élus régénéré accomplit sa part dans le *Covenant* et obtient l'assurance personnelle de son salut, qui en est la part divine.

Perkins conjugue ainsi le principe du salut par la grâce avec l'exigence d'une vie personnelle sanctifiée. Il conjure à la fois le risque de l'antinomisme et celui de l'arminianisme. D'une part, la Loi reste impérative pour celui qui a la foi efficace, et la lutte ne fait que commencer. D'autre part l'action humaine ne peut rien par elle-même, sans l'élection et le don gratuit de la grâce. Ce n'est pas à cause de la foi, ce qui laisserait une place à l'action humaine, mais *par le moyen* de la foi, et à la discrétion de Dieu, que le salut est accordé à l'homme.

II-2 Morphologie de la conversion

Dans la conversion se rejoignent les aspects dipleurique et monopleurique du *covenant*, puisque la conversion est à la fois active et passive. Les étapes de la transformation intérieure du régénéré dans la *Golden Chain* sont le versant psychologique de l'*ordo salutis*. Perkins distingue dans sa « morphologie de la conversion », selon l'expression

d'Edmund Morgan³⁸⁷, pas moins de dix phases, qui peuvent s'ordonner en quatre étapes de transformation intérieure :

- l'« humiliation » (conviction du péché et crainte de la damnation) ;
- la « Foi dans le Christ » (éclosion de la volonté de croire en la promesse du salut) ;
- la « repentance » (non plus la peur « légale » du châtement mais le rejet « évangélique » du péché) ;
- la « nouvelle obéissance » (*new obedience*, l'engagement dans une vie nouvelle selon les commandements divins).

L'« humiliation » peut être considérée comme faisant partie de la préparation à la conversion plutôt que de la conversion elle-même. Cette question faisait l'objet d'un débat entre théologiens. Les trois étapes suivantes correspondent à peu près aux trois étapes d'exécution du décret d'élection décrites précédemment : vocation efficace (à laquelle répond la foi efficace), justification (à laquelle répond la repentance, non comme un acte mais comme état permanent sans lequel la régénération ne peut se poursuivre), et la sanctification (dont la contrepartie humaine dans le cadre du *Covenant* est la nouvelle obéissance).

La « nouvelle obéissance », changement total de conduite en esprit, volonté, affections, et dans toutes les facultés, est une lutte permanente, et la « *true prayer* » joue un grand rôle pour asseoir cette nouvelle obéissance. Or la prière n'est vraie, donc entendue, que si elle est faite avec assurance. Car si l'on n'est pas persuadé en conscience que tous ses péchés sont pardonnés, on ne peut croire à aucune autre promesse, ni qu'aucune de ses prières ne sera entendue³⁸⁸. En retour, la vraie prière, jointe à un bon usage des sacrements, renforce la foi du croyant dans son élection.

Dans la dynamique du *Covenant*, la réponse à la « vocation efficace » (*effectual calling*) est la « foi efficace » (*effectual faith*). Elle est à la fois passive (elle est un don de la grâce) et active (elle transforme la volonté et la vision du sujet). Elle est d'autant plus active, intense, centrée sur le Christ, qu'elle est passive, que l'abandon au Christ est total. La foi *répond* au don de la grâce. L'action externe de la Parole ne peut produire seule cette réponse, c'est celle, interne, du Saint-Esprit, qui est la cause principale.

³⁸⁷ MORGAN Edmund Sears. *Visible Saints : the History of a Puritan Idea*. New York : New York University Press, 1963, p 68.

³⁸⁸ PERKINS William. « An Exposition of the Lord's Prayer, in the way of Catechisme ». *Op. cit.*, p. 528. « *For unlesse a man bee in conscience in some measure perswaded that all his sinnes are pardoned, [...] hee cannot beleue [believe] any other promises revealed in the word, nor that any of his praiers shall bee heard* ».

Pour Perkins, la prédication montre le chemin du Paradis, mais elle peut être « entendue » à plusieurs degrés. Il ne suffit pas de comprendre, d'approuver ni même de « goûter » (*taste*) la Parole. Il faut répondre à son appel, lui rendre obéissance, (*yield in obedience*). L'« écoute efficace » (*effectual hearing*) comme la « foi efficace » répondent à la « vocation efficace » dans la mesure où elles ont un effet pratique : un changement dans la volonté. Dans les termes de la psychologie moderne, l'« efficacité » en question réside dans le passage d'une cognition à une volition par un mouvement affectif, et ce sont les phases successives de ce passage que Perkins articule dans le détail.

Il distingue cinq degrés dans la foi salvatrice, jusqu'à la « pleine assurance » ou *plerophoria*, qui n'est pas seulement une certitude de la vérité mais une « persuasion complète du cœur » (*full persuasion of the heart*).

- 1 Le chrétien prend d'abord connaissance de la promesse de salut (*knowing the Gospel*) ;
- 2 puis il en tire la conséquence logique, l'espoir du pardon (*hoping for pardon*),
- 3 avant d'en venir à désirer personnellement ce pardon (*hungering and thirsting after the grace offered in Christ*).
- 4 La force de ce désir lui permet de se remettre entre les mains du Christ en surmontant sa peur du châtement pour implorer de tout son cœur le pardon (*approaching the throne of grace*),
- 5 il sent alors l'effet sur lui-même de la promesse de l'Évangile (*applying to himself, by Spirit's persuasion, the promises which are made in the Gospel*)³⁸⁹.

Ces phases successives de la *saving faith*, c'est-à-dire de l'action de l'Esprit, dans le « retournement » que constitue la conversion, décrivent ce passage de la cognition à la volition par un mouvement affectif, que nous évoquions plus haut : c'est d'abord un assentiment à la vérité générale de la promesse, d'où découle la possibilité logique que les péchés soient pardonnables, qui débouche sur une implication personnelle, de plus en plus *intime* : le désir de salut, l'imploration, la décision, puis l'assurance d'être personnellement bénéficiaire de la promesse.

La grande contribution de Perkins à la discussion de l'assurance est sa distinction entre plusieurs niveaux de foi, de la « foi faible » à la « foi forte »³⁹⁰. Avec la foi faible (les deux premières phases), les promesses de Dieu sont perçues, mais pas appropriées personnellement. Cependant la foi faible, si elle n'a pas le pouvoir de mouvoir la volonté,

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 117-120.

³⁹⁰ BEEKE Dr Joel R. *William Perkins on Predestination and preaching*. Disponible sur : <http://www.apuritansmind.com/puritan-favorites/william-perkins/perkins-on-predestination-and-preaching/>
Consulté le 5 octobre 2012.

est quand même « certaine et vraie », incompatible avec le doute. Comme il a déjà été dit plus haut à propos de la « vocation efficace », ce n'est pas la force de la réponse à cet appel, la force de la foi donc, qui sauve, car le salut repose tout entier sur la grâce et la promesse divines. C'est dans l'éclosion des germes de la foi que l'« orfèvre divin » sépare les élus des réprouvés comme le métal de la roche. Le plus grand péché des réprouvés, ceux pour qui l'appel reste inefficace, est d'avoir un cœur incrédule, « *an unbelieving heart* ». La foi faible est donc un point de départ, une semence, un « grain de moutarde » selon l'image de l'Évangile, que le croyant peut faire germer et cultiver, pour autant qu'il veuille bien recourir à l'aide de la grâce. C'est en renforçant sa foi qu'il peut franchir les trois autres étapes et parvenir ainsi à une « pleine persuasion du cœur », une « pleine assurance » que la promesse de Dieu est *personnellement* tenue. « Croire au Christ, ce n'est pas croire confusément qu'il est le Rédempteur de l'humanité, mais croire qu'il est *mon* Sauveur, que *je* suis élu, justifié, sanctifié, et que *je* serai glorifié »³⁹¹. (Nos italiques).

La distinction des niveaux de foi n'accorde donc pas au croyant un quelconque pouvoir sur son salut, mais elle permet de l'encourager à progresser : c'est un outil pastoral. Le franchissement de ces degrés dans la foi dépend de l'action externe de la Parole et de celle, interne, de l'Esprit, qui mènent conjointement à l'assurance personnelle d'être « saisi » (*grasped*) par la grâce de Dieu.

III – L'évangélisme puritain, ou le prédestinationisme expérimental

Le mouvement puritain a pu être considéré comme un « prédestinationisme expérimental » ou plus proprement « expérientiel » (*experimental predestinarianism*)³⁹². Au tournant du XVII^e siècle, sous le règne d'Elisabeth 1^{ère}, la tentative des puritains de réformer les structures de l'Église anglicane avait été sévèrement réprimée (le presbytérianisme est adopté en Ecosse, mais échoue en Angleterre). Cet échec les conduisit à renforcer leur tendance première, celle de la prédication. Alors que l'Église établie privilégiait l'édification des fidèles par la liturgie, les sacrements et les prières codifiées du *Book of Common Prayer*, les puritains visaient plus loin : la prédication devait conduire à la conversion personnelle. Ainsi la doctrine de la prédestination enseignée par l'Église

³⁹¹ PERKINS William. « A Declaration of the True Manner of Knowing Christ Crucified ». *Op. cit.*, p. 842. « *To beleue in Christ, is not confusedly to beleue that he is a Redeemer of mankind, but withal to beleue that he is my Saviour, and I am elected, iustified, sanctified, and shall be glorified* ».

³⁹² KENDALL R.T. *Calvin and English Calvinism to 1649*. New York : Oxford University Press, 1981, p. 8.

pouvait être qualifiée de « prédestinationisme doctrinal » (*credal predestinarianism*), un dogme auquel il fallait adhérer, alors que les puritains, poursuivant l'enseignement de Bèze introduit en Angleterre par Perkins, voulaient en faire une « théologie pratique », soit un prédestinationisme expérimental.

III-1 Le *Covenant of grace* et la prédestination optimiste

Le prédestinationisme expérimental conduit donc le chrétien à faire personnellement l'expérience des effets de l'élection, autrement dit à éprouver l'action de la grâce, la foi salvatrice, la repentance et l'assurance du salut. Cette expérience est produite par la conjonction de l'action externe de la Parole et de celle, interne, de l'Esprit.

L'action externe de la Parole est celle de la prédication. Le défi de la prédication puritaine était de persuader les fidèles dans deux directions difficilement conciliables : la souveraineté absolue de Dieu avec ses décrets inscrutables, et la pleine responsabilité des fidèles malgré leur impuissance. La promesse offerte par le *Covenant of grace* permettait cela : *mouvoir la volonté* des hommes, afin qu'ils puissent se conformer à l'*immuable* volonté de Dieu. Ainsi, la *Golden Chain of Salvation* offrait un canevas de prédication qui reliait l'inscrutable décret divin pris dans l'éternité à l'assurance de l'élu dans la temporalité du monde. Elle proposait au croyant de franchir les étapes d'une transition graduelle entre l'incertitude angoissante qui le saisit lorsqu'il prend connaissance du décret de prédestination, et l'assurance reconfortante que lui apporte la promesse du *Covenant*.

Le prédestinationisme expérimental visait donc à produire une expérience *positive*, gratifiante, dirions-nous aujourd'hui, et non pas frustrante : l'expérience d'être choisi, malgré son indignité, d'être « saisi » après s'être totalement abandonné. Le sentiment de l'assurance de l'élection peut être vu comme la face positive de la levée de l'angoisse, et la force gratifiante de cette expérience, sa « prime psychologique », était qu'elle procurait de la réassurance, et non pas du désespoir³⁹³. C'est ce prédestinationisme expérimental, cette théologie pratique, qui a fait du puritanisme un « calvinisme évangélique »³⁹⁴. L'Évangile devait être prêché à tous les hommes sans distinction, car il les appelle à s'engager dans

³⁹³ WALLACE Dewey D. *Puritans and Predestination. Grace in English Protestant Theology, 1525-1695*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 1982, p. 195-96.

³⁹⁴ EUSDEN John Dykstra. « Introduction ». *The Marrow of Theology* de William Ames. Grand Rapids (Mi): Baker Books, 1997, p.18.

l'alliance, il les considère tous comme pouvant être élus. Cela aussi est un trait distinctif du mouvement puritain dans le monde calviniste, qui n'est pas évangélique.

Dans sa présentation graphique du double décret, Perkins figure la réprobation symétriquement à l'élection, mais la *Golden Chain*, c'est celle de l'élection. Certes, l'élu n'aura la certitude confirmée de son élection qu'avec les témoignages de la sanctification, c'est-à-dire les derniers effets de cette élection. Mais une personne qui n'a pas - pas encore - ces témoignages, ne doit pas se considérer comme réprochée. Seul Dieu sait au fond ce qu'il en est, et le lui fera savoir personnellement. Le chrétien doit au contraire chercher l'aide de Dieu dans la prédication et les sacrements, pour sentir le pouvoir du Christ en lui.

Alors que les critiques du calvinisme rejetaient la prédestination comme une doctrine désespérante, elle apparaît tout au contraire comme une doctrine « *comfortable* », réconfortante, stimulante, encourageant à l'optimisme, chez les auteurs puritains comme Perkins, Ames, Preston, qui l'inscrivent dans le cadre du *Covenant*³⁹⁵. Pour Perkins le *Covenant* n'est qu'un corollaire de la double prédestination, celle-ci ayant la place centrale du principe structurant. Ce sont ses disciples et successeurs qui renverseront cette hiérarchie. Entre 1603 et 1630, la théologie fédérale devient le cœur de la doctrine puritaine, finissant par prendre le pas sur la double prédestination.

Du point de vue d'un historien des idées comme Perry Miller, il y a dans la théologie du *Covenant* une tentative géniale des puritains pour lier Dieu à l'homme dans les termes d'un contrat³⁹⁶. Du point de vue des puritains eux-mêmes, c'est Dieu qui se lie volontairement à l'homme dans ce qui n'est pas un simple contrat mais une alliance, car les conditions à remplir par l'homme (foi et repentance) sont elles aussi prédestinées, elles sont elles-mêmes un don gratuit, unilatéral³⁹⁷. Au fond, le *Covenant* est unilatéral, c'est un don. Les successeurs de Perkins vont accentuer cette dimension de don unilatéral et inconditionnel, en développant la face positive du décret de prédestination, c'est-à-dire l'élection.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 27. MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 389.

³⁹⁶ MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 374-376.

³⁹⁷ BEEKE Dr Joel R. *Op. cit.*

III-2 William Ames et la théologie fédérale : de l'angoisse à l'optimisme

C'est le cas de William Ames (1576-1633), le disciple le plus influent de Perkins. Il fut son élève à Cambridge, avant de connaître l'exil dans les Provinces Unies dès 1610, fuyant les persécutions de Jacques 1er. Il participa ainsi à la controverse avec l'arminianisme autour du synode de Dordrecht de 1618.

Dans ce débat, Ames reproche aux Remontrants de ne pas accorder la primauté à la toute-puissance souveraine de Dieu, et de mettre celui-ci à la disposition de l'homme. Sa critique s'inscrit dans la tradition inaugurée par Augustin contre les pélagiens et reprise par les calvinistes orthodoxes : seul Dieu peut œuvrer efficacement à mouvoir la volonté de l'homme. Il n'y a pas de puissance intérieure par laquelle la volonté puisse se convertir elle-même. Mais il reconnaît cependant aux Remontrants d'avoir mis l'accent sur la nécessaire *réponse* de l'homme à l'appel divin, que l'orthodoxie réformée continentale, encore aristotélicienne et scolastique, tendait à sous-estimer. Il poursuit ainsi la tendance plus évangélique des puritains anglais, déjà illustrée par Perkins, qui a pu faire qualifier le puritanisme de « calvinisme évangélique », centré sur l'action du Saint-Esprit dans l'expérience religieuse, plus que sur le décret souverain du Père ou sur l'incarnation du Fils. William Ames a poursuivi la théologie pratique et le prédestinationisme expérimental de Perkins, tendant à faire des puritains des médecins de l'âme (*physicians of the soul*)³⁹⁸.

Cette critique de l'arminianisme, radicale mais reconnaissant une interaction dans la relation avec Dieu, marque nettement en quoi les puritains anglais suivaient déjà une orientation propre qui les distinguait des calvinistes *stricto sensu*³⁹⁹. Dans cette différenciation, la place de plus en plus centrale du *Covenant* comme cadre dynamique de l'interaction, et l'attention portée à l'élection dans le « prédestinationisme expérimental », allaient être formulées de façon décisive par Ames dans sa *Medulla theologica* en 1623 (*The Marrow of Theology*, 1638). Ce recueil de conférences prononcées à l'intention des fils des marchands anglais de Leyde entre 1620 et 1622, allait être l'ouvrage le plus influent dans le mouvement puritain de part et d'autre de l'Atlantique, et c'est sur ces deux thèmes, l'interprétation optimiste de la prédestination et la dynamique du *Covenant*, que William Ames est allé plus loin que son maître Perkins.

Pour Ames, la prédestination n'a plus la place centrale qu'elle avait dans l'orthodoxie calviniste à partir de Bèze, et qu'elle conservait encore chez Perkins. Elle a une valeur

³⁹⁸ EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p. 7-36.

³⁹⁹ MILLER Perry. *Op. cit.*, p.366-371.

instrumentale : assurer et conforter les croyants dans leur espoir de jouir des bienfaits de la vie chrétienne. Selon la tendance déjà amorcée par Perkins, l'accent est mis sur l'élection plus que sur la réprobation. Le Christ n'exerce sa médiation que pour sauver, pas pour damner. La réprobation n'est que l'« ombre » de l'élection. C'est une *omission* plutôt qu'une *commission* : Dieu n'a simplement pas accordé sa grâce à tous. Mais la prédestination est une promesse et non une menace, une promesse que la préparation du chrétien devra confirmer. Pour celui-ci, elle doit être une incitation à l'introspection et à l'épreuve spirituelle. Chacun doit agir comme s'il faisait partie des élus. Le décret de prédestination, bien qu'il soit pris de toute éternité, n'a d'effet sur le prédestiné que lorsque l'action de salut du Christ est reconnue et la vie vécue chrétiennement⁴⁰⁰. La prédestination est donc une invitation à s'engager dans un « pèlerinage » personnel, *avec la clause implicite que son effet ne sera pas connu avec certitude tant que l'on ne sera pas engagé*⁴⁰¹. La réprobation n'a d'usage dans la prédication que comme avertissement et exhortation des élus à la charité et à l'humilité. Le désespoir est lui-même un péché pour lequel on doit demander pardon. Non seulement on ne doit pas chercher à distinguer autour de soi les élus des réprouvés, mais la charité exige de préjuger de tous favorablement⁴⁰².

Ames a donc poussé beaucoup plus loin que Perkins ce parti pris optimiste sur la prédestination-élection, et c'est cette vision qui a prévalu dans le puritanisme de Nouvelle Angleterre. On retrouvera cette tonalité chez Cotton Mather puis chez Jonathan Edwards au siècle suivant, même si ce dernier est plutôt connu pour la rhétorique terrorisante de ses sermons.

Quant au *Covenant of grace*, c'est Ames qui lui a donné sa place centrale dans la théologie fédérale, en le distinguant plus radicalement du *Covenant of works* que Perkins ne l'avait fait. Pour Ames le *Covenant of grace* est le « vrai » *Covenant*. Il est individuel, il concerne la relation personnelle entre Dieu et le chrétien. Le *Covenant of works* était une transaction, un contrat entre deux parties, le créateur et sa créature. Le *Covenant of grace* est un « testament », une promesse de réconciliation, que l'on pourrait qualifier de « performative »⁴⁰³, dans le sens où sa réalisation est entièrement entre les mains de Dieu, dont la miséricorde est aussi infinie et indubitable que la puissance : c'est son énonciation même qui la réalise, et non les conditions auxquelles l'homme doit satisfaire, puisque c'est la promesse qui lui permet d'y satisfaire. Entre les deux *Covenants*, l'homme a chuté, il n'y

⁴⁰⁰ AMES William. *The Marrow of Theology*. Grand Rapids (Mi) : Baker Books, 1997, p. 249.

⁴⁰¹ EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p. 27.

⁴⁰² AMES William. *Op. cit.*, p. 150.

⁴⁰³ Voir : DERRIDA Jacques. *Foi et savoir*. Paris : Seuil, 2001.

a plus de transaction possible, seule la grâce peut agir sur lui pour le rendre capable de *vouloir* croire, donc de croire. Alors que Perkins conjugait les deux aspects, « monopleurique » et « dipleurique », dans le *Covenant of grace*, celui-ci est clairement unilatéral pour Ames⁴⁰⁴.

C'est la conception d'Ames sur le *Covenant* qui a été diffusée sur le continent, par son disciple hollandais Cocceius, et dans les colonies anglaises de Nouvelle Angleterre, pour devenir un trait essentiel de la théologie puritaine à partir des années 1640⁴⁰⁵. Ames est une référence omniprésente dans le puritanisme américain jusqu'à la fin du XVIIe siècle. Il cesse de l'être lorsque le puritanisme se dessèche « légalement » sous l'influence du rationalisme, mais il redevient une inspiration majeure pour Jonathan Edwards et le Grand Réveil⁴⁰⁶.

Dans ce chapitre, nous avons présenté la doctrine théologique du *Covenant of grace* en soulignant sa tendance à « psychologiser » la conversion et son point nodal, l'acte de foi. Mais, comme nous l'avons déjà indiqué, ce qui singularise le puritanisme de Nouvelle Angleterre, c'est que le *Covenant* a imprégné l'ensemble de la culture de cette région, qui a elle-même marqué de son empreinte les futurs États-Unis d'Amérique. Ce trait culturel, que nous qualifions de « volontarisme optimiste », fait partie des *étrangetés* de la culture américaine relevées par les observateurs européens depuis Tocqueville. Il peut, pensons-nous, être compris à partir de la dynamique propre au *Covenant*, dans deux dimensions : une dimension logique - la structure d'un syllogisme pratique - et une dimension psychologique - la conjugaison du *sentir*, du *penser* et du *vouloir*. C'est ce que nous voulons montrer dans le chapitre qui suit.

⁴⁰⁴ EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p. 52-53. AMES William. *Op. cit.*, p 151.

⁴⁰⁵ EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p. 55.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p.11.

Deuxième partie

L'héritage puritain : psychologie de la conversion et revivalisme

Chapitre IX

Volontarisme optimiste et syllogisme pratique dans le *Covenant of grace*

I- L'acte de foi comme syllogisme pratique dans le cadre du *Covenant of grace*

La vocation, l'écoute, la foi, sont « efficaces » (*effectual*) selon Perkins dans la mesure, avons-nous dit, où elles ont un effet *pratique* : non seulement un changement dans la perception et la cognition, mais un changement dans la volonté. Du point de vue théologique de Perkins, c'est bien entendu la seule action divine qui permet cette « efficacité ». Cependant Perkins contribue aussi à construire le versant rationnel de ce processus, en lui appliquant le « syllogisme pratique », que Théodore de Bèze avait repris d'Aristote pour l'appliquer à l'assurance du salut.

I-1 Le syllogisme pratique selon Théodore de Bèze

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote présente le syllogisme pratique comme le mode opératoire de la *phronesis*, la sagesse pratique. Formellement, la logique est la même que dans le syllogisme démonstratif : la conclusion découle de l'inclusion (subsomption) de la mineure particulière dans la majeure générale. Mais la majeure du syllogisme pratique n'est pas une proposition purement logique, elle a un contenu *normatif* général (par exemple « *le sucre est mauvais pour la santé* »). La mineure est une perception ou une sensation particulière (« *ceci est sucré* »). La conclusion est un impératif (« *n'en mange pas !* ») ou, subjectivement, une décision (« *je n'en mangerai pas* »). L'homme sage

applique ce syllogisme, alors que l'« intempérant » n'est pas assez « persuadé » pour résister à son appétit. Dans le syllogisme pratique, donc, la connaissance conjointe d'une loi générale et d'un fait particulier n'amène pas à la connaissance d'une nouvelle vérité, mais à une action de la volonté, un *choix*. Le dernier terme de la discussion est le point de départ de l'action. La force d'entraînement réside dans la mineure : ce n'est pas la connaissance de la loi générale qui stimule l'action, mais son application à un cas particulier⁴⁰⁷. La conclusion du syllogisme pratique dans la théologie de Bèze est à la fois passive, avec l'assurance du salut, et active, avec l'engagement dans la vie chrétienne. C'est ce qui apparaît dans ces passages du *Quatrième point* de sa *Confession de la foi chrétienne*, sur l'action du Saint-Esprit. (Avec nos italiques.)

Remède contre la deuxième tentation, à savoir si nous avons la foi ou non

[...] Or pour avoir la foi, [...], ce n'est pas assez de croire généralement et en confus [confusément] que Jésus Christ est venu pour ôter les péchés du monde ; *mais il faut que chacun s'applique et s'approprie Jésus Christ en particulier, en sorte qu'un chacun conclue en soi-même, je suis en Jésus Christ par foi ; et pourtant [pour cela] je ne puis périr, et suis sûr de mon salut*⁴⁰⁸.

[...]

De quoi nous servent les bonnes œuvres devant Dieu et devant les hommes

[...] Secondement, en ce qu'elles nous rendent de plus en plus certains de notre salut ; non point comme causes d'icelui, mais comme témoignages et effets de la cause instrumentale par laquelle nous obtenons salut, c'est-à-dire de notre foi. [...] Quartement, *puisque les bonnes œuvres nous sont certains témoignages de notre foi, il s'ensuit aussi qu'elles nous rendent certains de notre élection éternelle, vu que la foi est une dépendance nécessaire de l'élection*. [...] Ainsi donc, quand Satan nous met en doute de notre élection particulière, il ne faut pas en aller chercher premièrement la résolution au conseil éternel de Dieu, la majesté duquel nous éblouirait ; mais au contraire, il faut commencer au plus bas, assavoir à la sanctification que nous sentons par effet être commencée en nous-mêmes, et de là monter plus haut. Car puisque notre sanctification, dont procèdent tous les bons mouvements et bonnes œuvres dont il a été parlé ci dessus, est un certain effet de la foi, ou plutôt de Jésus Christ habitant en nous par la foi ; et quiconque est uni à Jésus Christ, est nécessairement aussi appelé avec efficace, et par ainsi destiné à salut ; et la providence de Dieu ne peut s'abuser, et par conséquent nul des élus ne peut périr, il s'ensuit que la sanctification est comme le premier degré par lequel nous commençons à monter jusqu'à la déclaration de la première cause de notre salut, c'est à savoir jusqu'à notre élection éternelle et gratuite. *Car quiconque dit qu'il croit, et cependant ne conduit point sa vie par l'esprit de Dieu, montre bien qu'il est menteur, et qu'il se trompe soi-même*⁴⁰⁹.

À la suite de Bèze, la théologie calviniste a appliqué ce syllogisme aux manifestations extérieures de l'élection, la vie vertueuse, les « bonnes œuvres », qui permettent de

⁴⁰⁷ Voir ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*. VII 5, 1147a. Paris : Vrin, 1994, p. 330. *De l'à me*, III 11, 434a. Paris : Les belles lettres, 1989, p. 93.

⁴⁰⁸ BÈZE Théodore de. « Remède contre la deuxième tentation, assavoir si nous avons la foi ou non ». *Confession de la foi chrétienne. Quatrième point : Du Saint-Esprit - XIII*. Genève : Jean Durant, 1561, p. 44.

⁴⁰⁹ « De quoi nous servent les bonnes œuvres devant Dieu et devant les hommes ». *Ibidem*, IV - XIX, p. 66-70.

conclure à l'assurance de l'élection, dont elles sont le témoignage et non la cause. Pour la théologie, l'effet du syllogisme pratique est secondaire par rapport à l'action salvatrice de l'Esprit. Cet effet est d'assurer l'élu par le témoignage, l'évidence de l'action divine.

Dans la « chaîne d'or du salut » de Perkins, le couple que forment la vocation efficace (action divine avec consentement humain) et la foi efficace (réponse humaine avec aide du Saint-Esprit) est la première mise en action du syllogisme pratique, et les deux couples suivants, justification / repentance et sanctification / nouvelle obéissance sont construits selon le même schéma logique. Perkins a contribué à la transposition du syllogisme pratique bézien, appliqué aux signes extérieurs, en un « syllogisme mystique », appliqué aux signes intérieurs. Ce « témoin intérieur » (*inner witness*) de l'action du Saint-Esprit était déjà présent dans la théologie de Calvin et de Bèze, mais les premiers Réformés voulaient répondre à la critique de la Contre-Réforme, selon laquelle le seul témoignage intérieur de l'obtention de la grâce, indépendamment des œuvres, aboutissait au quiétisme ou à l'antinomisme. Ils insistaient donc sur l'impératif du respect des commandements, sans pour autant revenir à la justification par les œuvres. Plusieurs générations plus tard, au tournant du XVIIe siècle, les théologiens de Cambridge n'ont plus ce souci. Perkins et Ames à sa suite s'emploient à rendre compte des aspects les plus intimes de la conversion, en appliquant à ses phases successives la logique du syllogisme pratique bézien. L'historiographie de la tradition calviniste distingue les deux concepts de « syllogisme pratique » et « syllogisme mystique » selon leur domaine d'application, extérieur ou intérieur à l'âme, mais ils nous semblent de même nature logique.

I-2 Le *Covenant* comme cadre dynamique du syllogisme pratique

Avec *The Marrow of Theology*, Ames se situe dans la même perspective de « théologie pratique » que son maître Perkins : la théologie doit enseigner comment vivre selon Dieu (*vivere pro Deo, living to God*)⁴¹⁰. Il y présente sa version de l'*ordo salutis*, en incluant dans les étapes de la vie chrétienne, entre la justification et la sanctification, l'« adoption » : l'accession à la dignité de fils et la participation à celle du Christ, par laquelle le Chrétien se sent *personnellement élu*. C'est ce passage de la « foi du serviteur » à la « foi du fils » qui sera pour John Wesley, au siècle suivant, le point nodal de la

⁴¹⁰ EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p. 52.

conversion. De plus, Ames présente la vocation (*calling*) comme une entrée en relation, une attraction, une « union » avec le Christ, qui comporte deux phases : l'offre du Christ comme moyen nécessaire et suffisant du salut, et la « réception » (*receiving*). Celle-ci dépend surtout de l'action de Dieu, mais implique aussi une réponse de l'homme par la repentance⁴¹¹. C'est la première expression de la dynamique du *Covenant* dans la vie du Chrétien, celle d'une offre unilatérale qui ouvre une interaction, un enchaînement d'éléments à la fois actifs et passifs, et qui sont autant de syllogismes pratiques. Cette dimension pratique de la théologie s'inscrit pour Ames, davantage que pour Perkins, dans le cadre du *Covenant*, comme engageant la responsabilité et la volonté du croyant. C'est ce qu'il développe dans son traité sur la conscience (*Conscience*, c'est-à-dire la conscience morale). La conscience de l'homme régénéré est un *jugement* qu'il porte sur lui-même, en accord avec celui de Dieu.⁴¹² Ce n'est pas un jugement contemplatif, entre le vrai et le faux, mais un jugement pratique, par lequel l'homme met en application ce qu'il sait, en bien ou en mal, pour en faire une règle intérieure qui dirige sa volonté⁴¹³. Et la conscience comme jugement se résume à un syllogisme pratique, dont la majeure, ou proposition, porte sur la Loi, la mineure, ou assomption, porte sur un fait ou une situation, et la conclusion porte sur la relation entre les deux, pour prononcer la culpabilité ou apporter la paix et la sécurité spirituelles⁴¹⁴.

Ainsi, pour répondre à la question : « *Aurai-je la vie éternelle ?* », la « lumière » de l'Écriture donne la majeure : « *Qui croit au Christ ne mourra pas mais vivra* ». Le « témoignage » du croyant est : « *Je crois au Christ* ». Le « jugement » s'ensuit : « *Je ne mourrai donc pas mais vivrai* ». Si donc je *veux* la vie éternelle, je *dois* croire au Christ. Dans l'articulation du syllogisme, le terme décisif est le moyen terme « *croire au Christ* » qui met en relation le terme mineur « *je* » avec le majeur « *la vie éternelle* ». Du point de vue théologique, la mineure est décisive comme assomption (affirmation) personnelle, autrement dit comme *témoignage*, ainsi que le montrent les énoncés de Bèze cités

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 31.

⁴¹² AMES William. *Conscience, with the power and cases thereof*. London, 1639, p. 1. « *The conscience of man (for I doe not intend to treat of the conscience of angels) is a mans judgement of himself, according to the judgement of God of him* ».

Disponible sur : <http://archive.org/stream/conscpo00ames#page/291/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁴¹³ *Ibidem*, 1.1.3, p. 2. « *Conscience is not a contemplative judgement, whereby truth is simply discerned from falsehood : but a practicall judgement, by which, that which a man knoweth is particularly applied to that which is either good or evill to him, to the end that it may be a rule within him to direct his will* ».

⁴¹⁴ *Ibidem*, 1.1.11, p. 4. « *In that Syllogisme alone is contained the whole nature of Conscience. The Proposition treateth of the Law ; the Assumption of the fact or state, and the Conclusion of the relation arising from the fact or state, in regard of that Law ; The Conclusion either pronounceth one guilty, or giveth spirituall peace and security* ».

précédemment. La simple connaissance de la promesse générale est encourageante mais n'est qu'une banalité jusqu'à ce que l'on soit sûr qu'elle s'applique à soi. Le témoignage doit donc être certain, ancré dans la vie réelle⁴¹⁵. Le but de la vie religieuse est de produire ces témoignages certains, d'où découlera l'assurance du salut.

I-3 L'acte de foi comme volition

La conscience est donc un jugement, le point nodal de ce jugement est un acte de foi, et cet acte de foi est un acte volontaire. C'est sur l'acte que William Ames fonde sa casuistique, son christianisme expérimental. L'acte est crucial, c'est lui qui produit le changement, le passage de la désobéissance à l'obéissance. Dans *The Marrow*, Ames critique ceux pour qui la foi est d'abord un acte de l'intellect. Non seulement, selon lui, la foi ne se limite pas à cela, mais ce n'est pas son point de départ⁴¹⁶.

Ordinairement, croire signifie un acte de l'entendement, par lequel celui-ci donne son assentiment à l'évidence. Mais comme, en conséquence, la volonté est portée à se tourner vers le bien ainsi prouvé, la foi peut à juste raison désigner aussi bien cet acte de volonté [...] C'est un acte de choix, un acte de l'homme tout entier; ce n'est nullement un simple acte de l'intellect⁴¹⁷. [...]

Cet assentiment général que les papistes appellent foi n'est pas la foi. [...] Cet assentiment particulier par lequel nous déclarons que Dieu est notre Dieu en Christ, n'est pas le premier acte de la foi mais un acte qui découle de la foi⁴¹⁸.

Comme Calvin et Perkins, qui eux-mêmes s'inscrivent dans la tradition de Paul et Augustin, Ames situe la foi au-delà de l'entendement et du savoir, puisqu'elle engage le cœur et l'être tout entier. Mais il va plus loin. Calvin donnait encore la priorité à l'intellect⁴¹⁹. Perkins, lui, voyait dans la connaissance et la compréhension de la promesse divine le premier degré de la foi, et celle-ci ne devenait salvatrice qu'avec une ferme

⁴¹⁵ EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p. 45-46.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁴¹⁷ AMES William. *The Marrow of Theology*. I III, 2 et 3, p. 80. « *To believe signifies ordinarily an act of the understanding as it gives assent to evidence. But since as a consequence the will is wont to be moved and reach out to embrace the good thus proved, faith may rightly designate this act of the will as well. [...] It is an act of choice, an act of the whole man - which is by no means a mere act of the intellect* ».

⁴¹⁸ *Ibidem*, I III, 16 et 17, p. 82. « *Hence that general assent, which the papists call faith is not faith, because by their own confession it may exist without any life in it.[...] That special assent whereby we resolve that God is our God in Christ, is not the first act of faith, but an act flowing from faith* »

⁴¹⁹ CALVIN Jean. *L'Institution de la religion chrétienne*, III, II, 7. Genève : Beroud & Cie, 1888, p. 253. « *Maintenant nous avons une entière définition de la foi, si nous déterminons que c'est une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous : laquelle étant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus Christ, est révélée à notre entendement, et scellée en notre cœur par le Saint Esprit* ».

croissance dans la portée *personnelle* de cette bienveillance divine. Mais pour Perkins comme pour Calvin l'aspect cognitif restait premier. Sans doute Calvin et les premières générations de réformés ne voulaient pas prêter le flanc à la critique catholique en défendant une conception trop intérieure et subjective de la foi⁴²⁰. En 1610, Ames n'a plus ces craintes, et affirme que la foi est *d'abord* un acte de volonté. « La foi étant le premier acte de notre vie pour Dieu dans le Christ, cet acte ne peut être un simple assentiment à la vérité concernant Dieu ». Le croyant qui, sentant sa misère, est prêt à accepter la foi, doit nécessairement s'abandonner (*surrender*) au Christ comme à son sauveur. « Mais il ne peut faire cette reddition par quelque acte de l'entendement - seulement par un consentement de la volonté »⁴²¹.

Lorsque les Ecritures parlent de la vraie foi comme d'une acceptation de la vérité, dit-il, celle-ci présuppose toujours une confiance (*trust*). La cause est désignée métonymiquement par son effet.

Cette foi par laquelle nous ne croyons pas seulement Dieu ou ce qui concerne Dieu mais en Dieu, c'est la vraie et juste confiance (*trust*). Cela ne signifie pas une confiance (*confidence*) certaine et absolue dans un bien futur, mais plutôt le choix et l'appropriation du moyen bon et suffisant d'une telle confiance et attente⁴²².

Dans la perspective du futur, la confiance est un effet de la foi et constitue un ferme espoir de salut. Mais dans le présent de la médiation offerte par le Christ, la confiance *est* la foi elle-même⁴²³. Dans la controverse avec l'arminianisme, comme on l'a vu, Ames reconnaissait avec les Remontrants la nécessaire réponse de l'homme à l'appel divin, mais il leur reprochait, dans la tradition calviniste augustinienne, de ne pas accorder la primauté à la toute-puissance souveraine de Dieu. Ce débat au sein du monde protestant est connu comme l'opposition entre « monergisme » et « synergisme ». Lorsque William Ames fait de la foi un acte de volonté, il ne contredit pas l'affirmation « monergique » que seul Dieu peut œuvrer efficacement à mouvoir la volonté de l'homme, car la foi, en tant qu'acte de croire, dépend finalement d'une opération de persuasion intérieure par le Saint-Esprit. Ames se réfère ici à Paul : « nul ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est par le Saint-Esprit (1 Cor. 12:3) »⁴²⁴. C'est aussi ce qu'affirmait Calvin dans l'extrait cité plus haut. Avec Ames comme avec Perkins, les puritains maintiennent le principe du monergisme

⁴²⁰ EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p. 49.

⁴²¹ AMES William. *The Marrow of Theology*, I III, 18 et 19, p. 82.

⁴²² *Ibidem*, I III 13, p. 82.

⁴²³ *Ibidem*, I III 20-21, p. 82.

⁴²⁴ *Ibidem*, I III 12, p. 81.

quant à la causalité, mais la doctrine du *Covenant* leur permet d'inscrire leur théologie pratique dans le cadre interactif d'une synergie.

I-4 La conversion comme guérison d'un trouble de la volonté

Avec Ramus et sa dialectique, les puritains avaient contesté la théologie scolastique qui obscurcissait l'autorité de l'Écriture⁴²⁵. Cependant, remarque Miller, ils assumaient sans critique substantielle une autre partie de l'héritage intellectuel scolastique, la psychologie des facultés de l'âme, élaborée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin. C'est à partir de cette psychologie qu'ils décrivaient les changements successifs que la grâce opérait dans l'âme humaine par la régénération.

Le problème de la conciliation des décrets divins avec l'ordre rationnel du monde avait commencé d'être posé à l'échelle du macrocosme de l'univers, avec Copernic, mais pas encore à l'échelle du microcosme de l'être humain. Les puritains devaient donc intégrer leurs doctrines novatrices sur la conversion et la régénération dans la vision médiévale de la nature humaine, qui restait le paradigme dominant à leur époque. Ils décrivaient ainsi la chute de l'homme et sa régénération comme un processus psychologique, mais dans un langage théologique⁴²⁶. La prédication présentait les effets de la corruption et du péché comme les deux faces d'un même phénomène : l'attrance vers le mal et l'impuissance à faire le bien sont la manifestation d'un dérèglement des facultés de l'âme. Les trois parties de l'âme, la végétative, la sensitive et la rationnelle, voient leur hiérarchie naturelle bouleversée : l'âme rationnelle, la seule propre à l'homme, a perdu sa primauté sur les deux autres. De même le schéma de la mise en jeu successive des facultés de l'âme dans la réponse à la réalité, est disloqué. Selon ce schéma idéal, l'impression d'un objet sur les sens produit une image ou phantasme, que les esprits animaux transmettent au sens commun qui l'identifie, puis à l'imagination, qui l'associe à d'autres phantasmes, enfin à la mémoire qui en garde la trace. Ces facultés sont logées dans le cerveau, de même que l'entendement qui, comparant les images présentées par l'imagination à celles conservées en mémoire, formule un jugement qu'il transmet à la volonté, logée dans le cœur. C'est celle-ci, la volonté, qui commande les affections ou passions par lesquelles les forces motrices du corps seront mises en action. Dans ce processus, la volonté est aveugle, elle ne

⁴²⁵ Voir annexe II. *Le Covenant et la logique ramiste*.

⁴²⁶ MILLER Perry. *The New England Mind : The Seventeenth Century*, p. 240.

peut se déterminer que sur les images du bien et du mal que lui propose l'entendement. Ce schéma idéal, selon lequel l'âme commande au corps, la raison contrôlant la volonté et la volonté contrôlant les passions, c'était l'image de Dieu dans l'homme, qui a été brisée par la chute. La volonté de l'homme déchu n'est plus éclairée par la raison, ses facultés dérégées ne lui donnant que des images déformées qui lui font prendre le mal pour le bien.

Ainsi, la chute est décrite en termes psychologiques comme une dislocation interne, un complet dérèglement des facultés de l'âme. La régénération est la restauration du modèle idéal d'avant la chute, l'entendement éclairant la volonté qui régule les passions, le corps obéissant donc à l'âme. Mais cette régénération, si elle peut aussi être décrite en termes psychologiques, est l'œuvre de la grâce divine telle qu'elle se manifeste par l'action du Saint-Esprit au cours des phases successives de l'*ordo salutis* décrites par Perkins et Ames.

Notre propos étant d'identifier les étapes d'une sécularisation de l'expérience religieuse en expérience thérapeutique, nous pouvons observer que, selon la doctrine puritaine, la conversion est *déjà* une guérison psychologique, la restauration des facultés de l'âme dans leur intégrité et leur harmonie. La notion de guérison était présente dans les Evangiles et chez Saint Augustin, mais les puritains lui ont donné un sens très précis : la résolution d'un trouble de la volonté. Selon Miller, le « courant augustinien de piété » s'exprime dans cette insistance particulière sur l'errance de la volonté, plus grande chez les puritains que dans la plupart des autres courants protestants. La connaissance de la vérité par l'éducation ne peut suffire à guérir la volonté pervertie. Seule la grâce le pourra. Selon Ames, la volonté entachée de péché peut égarer l'entendement et s'avérer, plus encore que l'imagination, la principale cause d'erreur. Bien qu'elle soit aveugle et ne puisse agir que sur des « phantasmes » transmis par l'entendement, elle pêche par elle-même, en opposant son déni aux conclusions de cet entendement. L'homme est dépravé parce que sa volonté est malade, elle préfère le mal⁴²⁷.

Les puritains ont donc fait un usage important de la psychologie des facultés, mais sans l'intégrer explicitement à leur doctrine, ainsi que l'observe Perry Miller. C'était, à leur époque, la vision commune du rapport de l'homme à la réalité, que ce soit dans la vie quotidienne ou dans la réception de la promesse divine de salut. Cette psychologie des facultés leur permettait aussi de donner à la méthode ramiste un fondement dans la physiologie humaine. Ames n'hésitait pas à rattacher telle ou telle composante de la dialectique à une faculté déterminée : les actes logiques d'invention et de jugement

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 259-260.

correspondaient, selon lui, aux facultés d'imagination et d'entendement. Le caractère descriptif de cette psychologie des facultés, qui ne proposait pas de véritable explication mécanique des phénomènes, correspondait assez bien à l'usage que les puritains en faisaient comme auxiliaire de leur théologie. La psychologie et la *Technologia* convergeaient pour conclure que les « arguments » qui parvenaient à l'entendement par la double machinerie de la perception et de la dialectique étaient la vérité des choses.

Cette conception de l'homme portée par la psychologie médiévale des facultés est restée celle des puritains pendant presque tout le XVII^e siècle dans leur théologie, leur cosmologie, leur logique, leur *Technologia*, jusqu'à son abandon à la suite de sa contestation par Descartes et son remplacement par la psychologie lockienne de l'*Essai sur l'entendement humain*. Et cependant, si les puritains ne l'ont jamais systématisée dans leur doctrine, c'est que, selon Miller, elle était incompatible avec le fond de la piété augustinienne, qui était leur inspiration principale. Si l'arc réflexe de la conscience humaine avant la chute était bien ce modèle idéal aristotélicien dans lequel l'entendement éclaire la volonté, comment Adam a-t-il pu pécher ? Si l'on ne reconnaît pas à la volonté une certaine autonomie, il ne peut y avoir de responsabilité morale. Une bonne éducation, selon le point de vue aristotélicien, suffirait à informer l'entendement et à éclairer la volonté sur le bien, et l'homme pourrait devenir vertueux sans avoir un besoin absolu de la grâce divine. En d'autres termes, l'inspiration augustinienne de la doctrine exigeait que la volonté ait un autre statut que dans la théorie de l'âme héritée du Moyen-Age : elle devait avoir le pouvoir de mobiliser des images à partir de l'imagination et de la mémoire pour les présenter elle-même à l'entendement.

Selon Miller, c'est le protestantisme dans son ensemble qui se trouvait en contradiction avec la théorie aristotélicienne dominante de son temps, en particulier la doctrine empirique des facultés. La théologie protestante tendait vers une théorie de la conscience plus proche de la tradition dissidente mystique ou platonicienne. Il fallait que subsiste dans l'homme déchu des certitudes qui ne soient pas tirées de l'expérience, et d'où provenaient les prémisses essentielles du jugement moral⁴²⁸. Il était assez facile de rendre compte de l'existence de ces principes innés en termes purement théologiques, comme des traces de l'image divine, l'empreinte de la loi naturelle subsistant dans l'homme déchu. Mais cette vision était difficile à soutenir en même temps qu'une psychologie qui refusait l'existence

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 269.

de principes innés, selon la formule : « il n'est rien dans l'intellect, qui n'ait auparavant été dans la sensation ». (« *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* »).

En Nouvelle Angleterre, cette caractéristique du protestantisme se conjugait avec l'influence ramiste et sa tendance platonicienne, en accord avec le contexte général de l'époque, car de multiples facteurs concouraient à un renouveau de l'innéisme platonicien dans les deux mondes catholique et protestant au début du XVII^e siècle, selon Etienne Gilson⁴²⁹. Les puritains s'inscrivaient dans une tendance de leur époque en matière de logique et de théologie, tout en s'appuyant sur une psychologie conservatrice. Perry Miller voit dans cette anomalie un trait majeur de la vie intellectuelle puritaine, qui a eu un rôle modérateur : si les implications de la logique ramiste n'avaient pas été limitées par un cadre psychologique « sensationniste », elles auraient conduit à des conclusions théologiques inacceptables, celles de la « religion naturelle » selon laquelle l'intuition des conditions du salut étaient à la portée de la raison de l'homme même déchu, la révélation et la grâce devenant accessoires⁴³⁰.

Perry Miller voit dans la prédication des puritains l'expression la plus claire de cette conjonction d'influences.

Les théologiens puritains, qui adhéraient encore à la psychologie d'Aristote, étaient conduits de ce fait à concevoir le sermon comme un moyen d'agir à la fois sur l'intellect et les passions des hommes. En même temps, la dialectique ramiste leur offrait une méthode concrète pour persuader l'intellect, et la rhétorique ramiste une méthode pour émouvoir les passions. La conjonction de ces trois facteurs, psychologie, logique et rhétorique, s'est traduite dans leur conception d'un modèle de prédication simple et fructueux : doctrine, raisons et applications⁴³¹.

Dans cette « *plain and profitable way of doctrine, reasons, and uses* », la « doctrine » est l'explication du sens « naturel » des versets de la Bible, les « raisons » sont la démonstration de la vérité de la doctrine pour conduire l'auditeur à une conviction rationnelle, et les « applications » donnent l'usage des points de doctrine dans la vie, autrement dit ce que cet auditeur est encouragé à *choisir* dans sa conduite⁴³².

⁴²⁹ GILSON Etienne. *Etudes de philosophie médiévale*. Strasbourg : Commission des publications de la Faculté des lettres, 1921, p 172.

⁴³⁰ MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 276-277.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 338-339.

⁴³² WHITE Eugene E. *Puritan Rhetoric : The Issue of Emotion in Religion*. Carbondale, Illinois : Southern Illinois University Press, 1972. p. 16-19.

II L'importance du *Covenant* dans la culture : volontarisme et optimisme

La théologie fédérale a eu une influence profonde sur l'Amérique, alors qu'elle n'a joué qu'un rôle secondaire en Europe. Circonscrite à des milieux réformés minoritaires dans l'Europe protestante, elle n'a été qu'une tentative parmi d'autres de résoudre les contradictions surgissant au XVII^e siècle entre la Révélation et l'ordre rationnel du monde. Au contraire, en Nouvelle Angleterre, particulièrement au Massachusetts et au Connecticut, elle a non seulement offert un modèle de conduite individuelle, mais aussi contribué à l'organisation sociale et politique⁴³³.

II-1 Le *Covenant* et l'éthique : l'extension du syllogisme pratique dans la vie sociale

C'est Ames qui a formulé l'éthique « communautariste » qui sera celle des puritains de Nouvelle Angleterre : le « *neighbour* », le « prochain » dans le second commandement du Christ⁴³⁴, c'est le membre de la communauté, il n'a pas la dimension universelle du prochain comme pour Luther et Wesley⁴³⁵. Autrement dit, « mon prochain » est celui avec qui je suis en relation de *covenant*, et le *church covenant* congrégationaliste offre le modèle de cette relation. L'église est en effet le lieu de l'expérience du *Covenant of grace*. Ce qui relie les membres du groupe qui répondent à la promesse est un *church covenant*. Il les lie d'abord à Dieu puis entre eux. Le sacrement, comme symbole ou sceau du *Covenant of grace* personnel entre Dieu et l'homme, ne peut s'effectuer que dans le cadre du *covenant* entre les hommes. Par lui les fidèles s'engagent mutuellement, s'encouragent à l'amour et aux œuvres bonnes. Il doit être renouvelé de temps à autre par une profession de foi publique, à l'occasion du culte. Mais on ne trouve pas encore chez Ames l'exigence d'une profession d'expérience religieuse personnelle comme ce fut plus tard le cas en Nouvelle Angleterre. Ce test méthodique des « *visible saints* » a commencé à la *Massachusetts Bay Company*, s'est répandu à Plymouth, Newhaven, avant d'avoir un certain écho en Angleterre⁴³⁶.

Les colonies de Nouvelle Angleterre appliqueront le même modèle de *covenant* à l'organisation de leurs communautés locales, ce sera le *town covenant*. Ainsi, comme l'a

⁴³³ MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 399.

⁴³⁴ Voir : Matthieu 22:39, Marc 12:31, Luc 10:27.

⁴³⁵ EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p 16.

⁴³⁶ MORGAN Edmund S. *Visible Saints: the History of a Puritan Idea*. Cité par Eusden. p. 57.

remarqué Perry Miller, ce qui singularise le puritain nord-américain par rapport à l'ensemble du monde protestant, c'est la densité de ses relations de *covenant*, non seulement avec Dieu mais avec ses concitoyens⁴³⁷. Ou plutôt avec les membres de sa communauté, ses « voisins », car ce n'est pas dans le sens juridique ou politique qu'Ames développe la notion de *covenant*. Pour lui, les gouvernements sont fondés sur les commandements divins, la loi naturelle et les coutumes humaines éprouvées par le temps (*common law*). C'est au XVIIIe siècle que la théologie du *Covenant* fut appliquée à une théorie contractuelle du gouvernement, et sans référence à Ames⁴³⁸.

L'« esprit de la Nouvelle Angleterre » dont Perry Miller veut rendre compte dans ses deux volumes *The New England Mind*, c'est en somme l'extension du syllogisme pratique de la vie spirituelle à la vie sociale, qui déduit du *Covenant of grace*, un *church covenant* et un *social covenant*. L'histoire des colonies de Nouvelle Angleterre au XVIIe peut se lire selon Miller comme le bourgeonnement luxuriant de la théologie fédérale en multiples pactes, distincts mais reliés entre eux par le *Covenant of grace*⁴³⁹.

D'autres auteurs voient dans l'importance du *covenant* dans la société puritaine l'effet de trois influences distinctes : sa logique juridique est directement issue de l'univers des juristes anglais, son discours se réfère à la Bible, mais la force de l'obligation morale qu'il prescrit est héritée de la culture communautaire (*communalist*) de la société villageoise de l'Angleterre médiévale. C'est l'*ethos* villageois, avec son exigence de réciprocité et de solidarité, qui était battu en brèche par le bouleversement social des « *enclosures* », et le succès populaire du mouvement puritain n'exprimait pas une montée d'individualisme mais une aspiration à restaurer des idéaux communautaires⁴⁴⁰. Quoi qu'il en soit, les *covenants* se conjugaient pour créer un cadre contractualiste qui responsabilisait les individus, y compris les « réprouvés », tant sur leur destin personnel que dans leur vie sociale⁴⁴¹. Ce contractualisme, par le volontarisme qu'il encourageait, tendait à miner la tradition augustinienne de l'incapacité humaine sur laquelle il s'était bâti. La théologie fédérale se développait, comme on l'a vu, sur deux versants, un versant piétiste, qui insistait sur la « dépravation » humaine dans la tradition calviniste et augustinienne, et un versant volontariste optimiste, qui insistait sur les facultés humaines, en particulier la volonté, et supposait une « puissance naturelle » subsistant chez l'homme déchu. La

⁴³⁷ MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 448.

⁴³⁸ EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p. 52.

⁴³⁹ MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 444-446, 478.

⁴⁴⁰ ANKER ROY M. *Self-Help and Popular Religion in Early American Culture. An Interpretive Guide*. Westport, Connecticut : Greenwood Press, 1999, p. 58-62.

⁴⁴¹ MILLER Perry. *Op. cit.*, p.457.

logique contractualiste de la doctrine du *Covenant* favorisait le second versant, celui du volontarisme⁴⁴². Ce même contractualisme tendait vers l'individualisme, alors que les puritains avaient hérité d'une tradition médiévale holiste, mais le temps de l'individualisme n'était pas encore venu ou, plus exactement, l'individualisme n'était encore que théologique. Les puritains ont été les premiers à valoriser la *volonté* individuelle, allant jusqu'à la sanctifier, mais ils ne la traduisait pas en *liberté* individuelle, ni religieuse ni politique⁴⁴³. C'était du moins le cas pour la tendance dominante au Massachusetts, qui a contraint Thomas Hooker, précurseur de la démocratie américaine, à quitter la colonie pour aller fonder le Connecticut.

II-2 Volontarisme optimiste, optimisme volontariste

Ce cadre contractualiste pouvait produire la plus puissante des obligations humaines, observe Miller, car il s'agissait d'une obligation volontairement consentie. Dans la logique du *Covenant*, le péché tendait à être considéré plutôt comme une dette que comme une corruption intime résultant de la dégénérescence de l'humanité, et la responsabilité morale individuelle était engagée selon les termes d'une transaction rationnelle⁴⁴⁴. La dimension contractualiste de la doctrine du *Covenant*, c'est-à-dire celle qui est habituellement qualifiée de bilatérale, conditionnelle, dipleurique, était donc un puissant moteur pour l'action par l'obligation volontaire. Mais sa dimension unilatérale, monopleurique, la part de don inconditionnel qu'elle comporte, était aussi un encouragement puissant à l'action par l'espoir que suscitait sa promesse : c'est pour avoir essayé que l'on sera sauvé, non pour avoir réussi, et c'est pour ne pas avoir voulu essayer que l'on sera damné, non pour avoir échoué. C'est la foi qui sauve et non les « œuvres », parce que c'est la foi elle-même qui est « œuvre », et non l'action réalisée⁴⁴⁵.

Malgré l'image de rigueur desséchée que les siècles suivants lui ont associée, le puritanisme peut être considéré comme une religion du cœur. « La grâce divine fait tout, mais nous devons donner notre consentement » selon le prédicateur Richard Sibbes, cité par Miller comme l'expression condensée de la position puritaine entre les antinomistes, qui attendent tout de la grâce divine, et les arminiens qui attribuent tout au consentement

⁴⁴² *Ibidem*, p. 401, 414.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 440-441.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 374, 400, 410.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 384.

humain⁴⁴⁶. Ainsi la prédication, la prière, l'autoexamen et la piété quotidienne visent à mouvoir la volonté, donc à agir sur le cœur, car selon la psychologie des facultés, la volonté siège dans le cœur. C'est par la conversion que l'on entre dans le *Covenant*, et le moment décisif de cette conversion est un acte de foi qui est réalisé lorsque une « pleine persuasion du cœur » est atteinte.

Dans la théologie puritaine de Perkins et d'Ames, on l'a vu, l'« efficace » consiste en la mise en œuvre d'un syllogisme pratique. Les maillons de la « chaîne d'or » de Perkins sont autant de syllogismes pratiques. L'écoute est efficace lorsqu'elle produit un effet de réel : une vérité irrésistible illumine l'esprit du pécheur, qui « rend obéissance à la Parole » (*yield in obedience to it*). La vocation est efficace lorsqu'elle « brise le cœur » du pécheur et produit une réponse, un acte de foi et de repentance. Inversement ceux pour qui le *calling* reste inefficace, les réprouvés, sont ceux dont le cœur reste inébranlé. La foi est efficace quand elle transforme la vision et la volonté du croyant : il se sent personnellement bénéficiaire de la grâce du salut, et s'abandonne totalement au Christ. Dans la dynamique du *Covenant*, chaque phase a un double aspect, actif et passif : aux phases de l'exécution du décret d'élection par Dieu correspondent les phases de la conversion du pécheur. La vocation efficace est à la fois appel à entrer dans le *Covenant* et réponse de repentance et de foi. Cette dernière est à la fois un acte de volonté et un effet de la grâce reçue. La justification est une décision judiciaire divine, mais elle ne peut être prononcée que si le pécheur plaide coupable. Enfin la sanctification est un effet de la grâce, mais elle exige un engagement volontaire dans la nouvelle obéissance, au prix d'une lutte constante dans une succession de « cas de conscience ». C'est ce processus à double face qui se présente sous le double aspect du contractualisme volontariste que relève Miller et du prédestinationisme expérimental, piétiste et optimiste. Avec Perkins et Ames les théologiens puritains ont développé dans le cadre du *Covenant* cette double dynamique de syllogismes actifs et passifs déjà énoncée par Bèze.

La dimension contractualiste du *Covenant* peut se résumer par un syllogisme pratique *actif* pour le chrétien, donc volontariste : *seuls ceux qui ont la foi seront sauvés. Je crains la damnation, donc je dois croire.*

La dimension unilatérale se traduit par un syllogisme pratique *passif*, optimiste : *seuls ceux qui ont la foi seront sauvés. J'ai la foi, donc je serai sauvé.* Le syllogisme est pratique pour Dieu, et démonstratif pour le fidèle : sa conclusion est un acte divin, une décision qui

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 389.

est reconnue comme une vérité par le croyant. C'est en ce sens qu'il s'agit d'un syllogisme pratique passif.

Syllogisme volontariste et syllogisme optimiste sont les deux faces complémentaires de la dynamique du *Covenant* dans la conversion. Ces deux processus sont dans une relation telle que l'on peut référer l'un à l'autre par métonymie, ainsi que William Ames le fait fréquemment dans *The Marrow*. Ainsi « foi » et « espoir » « sont dans une relation métonymique du complément, (*metonymy of the adjunct*). La foi saisit (*apprehends*) la promesse, l'espoir attend (*expects*) ce qui est promis. La différence entre foi et espoir est la différence entre le présent et l'avenir. Une fois qu'on a compris cela ils deviennent interchangeables⁴⁴⁷.

II-3 Le *Covenant* comme boucle d'autopersuasion : la dynamique de l'interaction entre *sentir, penser et vouloir*

La dynamique auto-entretenu du *Covenant*, dans laquelle volontarisme et optimisme s'alimentent l'un l'autre, est celle d'une interaction entre l'entendement et le sentiment, entre cognition et affection, dont le résultat est un choix, une volition. La « chaîne d'or du salut » dans son ensemble pourrait être décrite comme un processus interactif, donc à la fois actif et passif, entre le cognitif et l'affectif. Chaque maillon de la chaîne d'or présente cette double face, et constitue un élément d'une sorte de boucle de rétroaction positive.

Comme il a déjà été indiqué, l'enjeu de la théologie pratique est de mouvoir la volonté, déclencher l'acte de foi par lequel on entre dans le *Covenant*. L'« efficace » consiste en une action de l'esprit sur le cœur, c'est-à-dire en la transformation d'une pensée et d'un sentiment en une volonté. La structure logique est le syllogisme pratique, la rhétorique est celle du prédestinationisme expérimental : par l'écoute de la prédication, par la prière, par l'autoexamen, il s'agit de faire germer en soi des « semences » de foi. Le « témoignage » de ces premiers pas dans la foi produit un sentiment de confiance, qui encourage à poursuivre. La justification qui s'ensuit, si la foi a été « efficace », est à la fois une décision de la justice souveraine de Dieu, et une expérience affective intime intensément gratifiante. Cette gratification affective est perçue cognitivement comme le témoignage de l'action de la grâce confirmant l'élection, et ce « renforcement positif » encourage le régénéré à progresser vers la sanctification, à s'engager en pratique dans une vie nouvelle, une

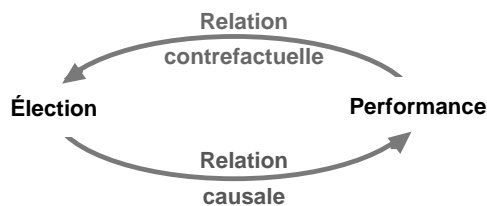
⁴⁴⁷ AMES William. *The Marrow of Theology*, p. 245-250. EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p. 41.

« nouvelle obéissance ». Le volontarisme produit de l'optimisme, qui renforce à son tour le volontarisme. En termes psychologiques, cette dynamique du *Covenant* peut donc être décrite comme un dispositif d'autopersuasion, ou même d'autosuggestion⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ Jean-Pierre Dupuy a tenté de rendre compte de ce type de bouclage rétroactif, ou plutôt *rétrospectif*, dans plusieurs de ses ouvrages. Dernièrement, dans *L'avenir de l'économie*, il analyse le « choix calviniste » et la quête ascétique de sanctification qu'il implique, l'« éthique de la vocation » selon Weber. Ce choix semble irrationnel car le croyant, qu'il soit élu ou damné, n'a rien à gagner à choisir l'ascétisme : sa conduite ne modifiera pas le décret de prédestination qui le concerne. Mais, fait valoir Dupuy, le choix du calviniste modifie *contrefactuellement* sa prédestination. « Le sujet, en se jugeant libre de choisir, modifie par là même un fait déterminé dans le passé. Il s'attribue par son choix le pouvoir de changer les conditions de celui-ci. Dans le problème de Max Weber, il se dote de la capacité de choisir sa prédestination ». (Mieux vaudrait, selon nous, considérer un fait déterminé *de toute éternité* plutôt que *dans le passé*, selon la conception « supralapsaire » – et non « antélapsaire » – de Théodore de Bèze qui a formalisé le dogme de la prédestination.)

À partir du « paradoxe de Newcomb » – une expérience de pensée qui modélise une situation analogue à celle du croyant face au double décret de prédestination – Dupuy montre que le « calviniste » de Weber – en fait le puritain – « agit » sur sa prédestination, non pas causalement mais contrefactuellement. Si ma conduite de vie *s'avérait être* l'ascétisme, le décret de prédestination *aurait été* l'élection. Si ma conduite *s'avérait être* le fatalisme, le décret *aurait été* la damnation. Lorsque je choisis la conduite ascétique et que je parviens *effectivement* à la tenir, cela signifie que le décret *a été* l'élection, et que l'autre décret ne peut pas avoir été pris. Ma *performance* détermine contrefactuellement ce qu'a été le décret, alors que celui-ci détermine causalement – par la grâce – ma capacité à réaliser cette performance. « Au moment même où j'agis, je rends mon action nécessaire – toute autre action se trouve avoir été impossible – mais ce n'était pas vrai avant que j'agisse : j'aurais pu alors agir autrement que je ne l'ai fait puisque, n'ayant pas encore agi, ce qui détermine causalement mon action n'était pas encore contrefactuellement déterminé ». On peut rapprocher cet énoncé de ceux de Jonathan Edwards dans *Freedom of the Will*. (Voir notre chapitre XII - I - *Freedom of the Will : la volonté comme inclination*.)

La relation contrefactuelle est une relation symbolique, qui donne à la performance le *sens* de la confirmation de l'élection.



Le bouclage est donc rétrospectif plutôt que rétroactif, puisqu'il s'agit d'une *interprétation*, comme dans le cas de la prophétie selon Dupuy. Celle-ci a le pouvoir de faire advenir ce qu'elle annonce, parce qu'elle propose « une image de l'avenir telle que les réactions que son annonce entraîne produisent causalement un avenir conforme à cette image ». Cette réalisation confirme, après coup, que la prophétie était une parole inspirée.

[DUPUY Jean-Pierre. *L'avenir de l'économie*. Paris : Flammarion, 2012, p. 94, 231, 234.]

Il nous semble que cette dynamique du « choix calviniste », que Dupuy analyse à partir de Weber, concerne plus précisément celui des puritains dans le cadre du *Covenant of grace*. (Voir notre post scriptum : *Et si Weber avait raison, malgré tout ?*)

L'hypothèse que nous nous efforcerons de confirmer dans notre troisième partie est que, dès le début du XVIIIe siècle, il existait dans les milieux puritains un modèle de transformation de la personnalité basé sur la théologie du *Covenant*, et que dans le cours de la sécularisation des sociétés européennes et nord-américaines, cette structure s'est transmise en perdant son principe surnaturel, celui du *pneuma*, du souffle divin. Une telle évolution – naturalisation et rationalisation – a été le produit d'une interaction entre les deux rives de l'Atlantique, dont nous tenterons de rendre compte : à la grâce transmise par l'action du Saint-Esprit se sont substitués, selon l'esprit du temps, le magnétisme animal puis l'hypnose, puis des modèles « psychodynamiques », c'est-à-dire basés sur la dynamique interne des phénomènes psychiques, plus précisément sur le pouvoir moteur des représentations mentales⁴⁴⁹.

Nous présenterons dans le chapitre suivant, comme première étape de ce processus, les deux modalités d'évolution de la dynamique volontariste-optimiste du *Covenant* qui ont constitué deux « sorties du puritanisme » : le *perfectionnement de soi* d'une part, premier jalon de l'évolution du protestantisme libéral et rationaliste vers l'éthique thérapeutique, et la *conversion du cœur* comme expérience émotionnelle, d'autre part, à l'origine de la tradition du « revivalisme » des Réveils religieux.

⁴⁴⁹ ELLENBERGER Henri F. *Histoire de la découverte de l'inconscient*. Paris : Fayard, 2001, p. 317-319.

Deuxième partie

L'héritage puritain : psychologie de la conversion et revivalisme

Chapitre X

Volontarisme optimiste et Réveil religieux

Le perfectionnement de soi et la conversion du cœur

I- Le projet puritain à l'épreuve de la modernité : un projet communautaire conduisant à l'individualisme

Les puritains passent communément pour incarner l'« éthique protestante et l'esprit du capitalisme » selon Max Weber. Les débats sur ce thème concernent surtout le sens de la causalité : ont-ils été à l'origine de l'individualisme économique, ou ont-ils seulement exprimé une tendance de leur époque et de leur société ? Pour R. H. Tawney, le calvinisme, et surtout le puritanisme, n'ont fait que faciliter l'émancipation de forces économiques et sociales *déjà à l'œuvre*⁴⁵⁰. Selon H. Trevor-Roper et H. Lüthy, ce n'est pas le calvinisme qui a favorisé l'esprit du capitalisme, c'est le monde réformé dans son ensemble qui a été un *moindre obstacle* que celui de la Contre-Réforme aux ambitions de la bourgeoisie émergente. Plus récemment, David Zaret a vu dans le *Covenant* un "contrat divin" (*heavenly contract*) que les théologiens puritains anglais ont formulé dans les termes d'une "rationalité de marché", afin d'obtenir une implication active des laïcs dans le changement religieux. Il s'agissait pour cela d'être compris par les artisans et les commerçants qui constituaient leur base sociale. Le *Covenant* était donc une incitation à acquérir et accumuler des biens spirituels dans un cadre contractuel analogue à l'activité marchande, et à recevoir la grâce comme une "garantie" (*earnest*) accordée au présent pour

⁴⁵⁰ DISSELKAMP Annette. *L'éthique protestante de Max Weber*. Paris : P.U.F., 1994, p. 23-61. TAWNEY Richard Henry. *La religion et l'essor du capitalisme*. Paris : Rivière, 1951, p. 189, 222. TREVOR-ROPER Hugh. *De la Réforme aux Lumières*. Paris : Gallimard, 1972, p. 45-47. LÜTHY Herbert. *Le passé présent. Combats d'idées de Calvin à Rousseau*. Monaco : Ed. du Rocher, 1965, p. 42-43.

une promesse de salut à venir⁴⁵¹.

On envisage donc le plus souvent le phénomène puritain dans ses rapports avec le développement de l'économie capitaliste. Tel n'est pas ici notre propos, mais d'explorer le versant psychologique de ce phénomène, et de montrer comment le coeur de la doctrine théologique des puritains, le *Covenant of grace*, a pu être le précurseur de ce que le XX^e siècle a nommé "psychodynamique". Autrement dit, il s'agit pour nous de clarifier en quoi, dans le langage de Max Weber, la confirmation (*Bewährung*) de l'élection dans la conscience du croyant pouvait lui procurer une « prime psychologique ». Weber ne précise pas, dans l'*Ethique protestante*, en quoi consiste cette prime psychologique. S'agit-il d'une « idée » ou d'un « sentiment », d'une *cognition*, ou de l'*affect* positif qui l'accompagne ?

On sait par ailleurs que les fondateurs des colonies de Nouvelle Angleterre n'appartenaient pas aux courants majoritaires dans le puritanisme britannique, mais à des courants dissidents de celui-ci. Selon l'historiographie de la fin du XX^e siècle, il semble que ces dissidents n'étaient pas porteurs de l'esprit du capitalisme, contrairement à l'idée reçue, mais d'idéaux communautaires villageois, en réaction contre l'individualisme économique naissant dans une société anglaise en voie d'urbanisation.

Les puritains de la génération des *Pilgrim Fathers* poursuivaient encore l'idéal largement médiéval d'une communauté dans laquelle des individus que la Divine Providence avait voulu inégaux étaient, de ce fait même, interdépendants. C'est notamment le thème développé par John Winthrop dans son sermon *A Model of Christian Charity* à bord du navire l'*Arbella* en route pour la Nouvelle Angleterre en 1630. Dans ce discours, l'un des plus importants de l'histoire américaine, Winthrop présente la mission des colons, selon sa formule fameuse, comme l'établissement d'une cité exemplaire, une « cité sur la colline » (*a City upon a Hill*) vers laquelle tous les regards se tourneront. En entreprenant cette mission, dit-il, les colons sont entrés en alliance (*covenant*) avec Dieu : celui-ci, en leur permettant de parvenir à bon port et de vivre en paix là où ils le souhaitent, aura fait sa part. Il pourra alors légitimement exiger des colons la réalisation de la mission confiée, et tout aussi légitimement les punir s'ils trahissent leur engagement. Si Dieu a voulu, dit-il aussi, qu'il y eût parmi eux comme partout ailleurs, des riches et des pauvres, des puissants et des faibles, c'est d'abord pour que tous servent sa grandeur par la variété et la différence, ensuite pour avoir plus d'occasions d'exercer sa grâce multiforme, enfin

⁴⁵¹ ZARET David. *The Heavenly Contract*. Chicago : The University of Chicago Press, 1985, p. 163-198.

« pour que chacun puisse avoir besoin des autres et que tous puissent ainsi être unis plus étroitement par les liens d'une affection fraternelle »⁴⁵².

Les bases de la société puritaine en Nouvelle Angleterre sont ainsi posées, sur une double relation de *covenant* : alliance de Dieu avec les hommes, et alliance des hommes entre eux. C'était la voie indiquée par William Ames quelques années auparavant. Le projet puritain en Nouvelle Angleterre n'était donc individualiste que sur le plan spirituel, il n'était ni égalitaire ni démocratique. Bien au contraire l'historiographie de la fin du XXe siècle y voit une forte empreinte des idéaux communautaires (*communalist*) du village médiéval anglais, mis à mal par les bouleversements sociaux que connaissait l'Angleterre. Le discours fondateur de Winthrop réaffirmait l'idéal social médiéval d'une hiérarchie organique entre des classes et des fonctions interdépendantes, conforme à la volonté divine. La vie sociale, politique et religieuse des implantations coloniales s'organisait donc autour d'un pôle, la *meeting house*, qui était le lieu de mise en œuvre des deux *covenants* par la tenue de *church meetings* et de *town meetings*.

L'engagement demandé dans ces deux domaines n'était pas une incitation à l'individualisme. Cependant le ressort de cet engagement était individuel, puisqu'il s'agissait de la conversion, la régénération par la grâce. Le paradoxe du puritanisme en Nouvelle Angleterre réside dans cette tension entre un projet de restauration communautaire villageoise contre l'atomisation individuelle naissante dans les villes, et un puissant moteur individuel, la quête de soi vers la sainteté⁴⁵³. Cet idéal communautaire villageois a résisté à l'individualisme croissant dans les grands centres urbains et portuaires comme Boston, où le peuplement se diversifiait, et où les entrepreneurs et les marchands disputaient au clergé puritain son influence. Dans la crise « antinomiste » des années 1640, les marchands étaient plutôt du côté d'Anne Hutchinson, et défendaient le « libre examen » pour les laïcs. Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, l'influence du clergé resta la plus forte, propagée et entretenue par les prêches, sermons et homélies prononcés et publiés en toutes occasions et sur tous les aspects de la vie⁴⁵⁴. À la fin du siècle, les *New Englanders* partageaient encore les idéaux énoncés par Winthrop à bord de l'*Arbella*, mais le clergé congrégationaliste avait perdu son hégémonie. La prospérité marchande de la colonie a été le « fruit inattendu » de l'engagement total des puritains dans leur projet de refondation. De

⁴⁵² WINTHROP John. « A Modell of Christian Charity ». *Collections of the Massachusetts historical society. 3rd series, vol. 7.* Boston, 1838, p. 31-48.

Disponible sur : http://www.winthropsociety.com/doc_charity.php. Consulté le 5 octobre 2012.

⁴⁵³ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 58-71.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 68-74. Il cite notamment : SELEMENT George. *Keepers of the Vineyard. The Puritan Ministry and Collective Culture in Colonial New England.* New York : University Press Of America, 1984, p.15.

plus, les puritains d'Angleterre ont cessé d'être le principal courant de peuplement, et la raréfaction des terres dans le voisinage immédiat des foyers de peuplement a conduit à une dispersion de l'habitat. Le résultat de ces facteurs combinés était un affaiblissement du lien communautaire et de l'influence du clergé. Les colons de la troisième génération étaient moins attachés aux idéaux des fondateurs⁴⁵⁵. De plus, la *Glorious Revolution* de 1688 en Angleterre a modifié les rapports entre la métropole et ses colonies : à partir de 1691 le gouverneur n'est plus élu par les *Saints* mais nommé par la Couronne, et le congrégationalisme a perdu sa position d'« Église établie. » Ainsi, au tournant du XVIIIe siècle, la Nouvelle Angleterre tend à se banaliser par rapport aux autres colonies, et les Lumières anglaises et écossaises vont l'atteindre aussi. Ce nouvel esprit du temps de l'*Enlightenment* sera combattu par le clergé puritain sous ses aspects théologiques comme arminianisme et antinomisme.

Les marchands de Boston incarnent alors l'éthique protestante selon Weber, et vont évoluer vers le protodéisme, puis vers un protestantisme libéral (quoique socialement conservateur) arminien, universaliste, puis unitarien. C'est ce courant qui sera qualifié paradoxalement de *Old Lights* au cours du Grand Réveil religieux du XVIIIe siècle. À l'inverse les campagnes sont restées plus proches des idéaux communautaires, et vont nourrir le feu émotiviste des *revivals* qui animeront le Grand réveil, et dont les partisans se réclameront des *New Lights*, ainsi qu'on le verra dans le chapitre suivant⁴⁵⁶.

II- Cotton Mather et Benjamin Franklin : de la double vocation au perfectionnement de soi

II-1 La double vocation et le volontarisme

Benjamin Franklin et Jonathan Edwards ont développé deux aspects distincts de l'héritage puritain en Nouvelle Angleterre, héritage dont le porteur le plus notable, à l'époque de leur formation, était Cotton Mather (1663-1728). Celui-ci est une figure caractéristique de l'*establishment* en Nouvelle Angleterre au début du XVIIIe siècle, et la postérité en a fait la caricature du puritain sectaire, une sorte de « gargouille nationale »⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 80-81.

⁴⁵⁷ SILVERMAN Kenneth. *The Life and Times of Cotton Mather*. New York : Harper, 1984, p 425. Cité par Anker, *op. cit.*, p 124. Cotton Mather publia plusieurs centaines d'ouvrages et fut l'une des personnalités les

Cotton Mather a produit une œuvre prolifique et ambivalente, dont une petite partie traite de vocation et d'éthique sociale à l'intention du grand public. Cette œuvre a contribué à reformuler l'éthique puritaine dans le contexte évoqué précédemment. Ce fut le cas en particulier pour la doctrine de la « double vocation » (*double calling*) formulée chez les puritains par William Perkins (*Treatise of The Vocations or Callings of Men*, 1603 ou *A Treatise of the Vocations*, 1605) et par l'inspireur des *Pilgrim Fathers*, John Robinson (*Observations Divine and Moral*, 1625)⁴⁵⁸. Mather contribua à populariser cette doctrine au-delà des cercles religieux, notamment dans son sermon *A Christian at His Calling* (1701).

Tout chrétien doit suivre deux vocations. Chacun a une vocation générale, qui est de servir le Seigneur Jésus Christ et de sauver son âme... Mais tout chrétien a aussi une vocation personnelle, un emploi particulier par lequel il se rend utile à son voisinage. Dieu a fait de l'homme une créature sociable. Nous attendons des bienfaits de la société humaine, et il est équitable que la société humaine reçoive de nous des bienfaits...Un chrétien attentif à ses deux vocations est comme un rameur sur un bateau voguant vers le paradis... S'il ne se soucie que de l'une ou l'autre d'entre elles, il ne rame que d'un côté, et il n'atteindra pas le rivage du bonheur éternel. [...] Il ne suffit pas de suivre sa vocation générale, il faut aussi suivre sa vocation personnelle⁴⁵⁹.

Dans l'accomplissement de cette vocation personnelle, Cotton Mather défend encore l'idéal puritain. Un chrétien, dit-il, doit exercer son métier avec diligence, discrétion, honnêteté, contentement et piété. Ces vertus doivent être pratiquées pour respecter l'engagement dans le *covenant*, pour se conformer à la volonté divine et non pas pour leurs conséquences bénéfiques sur la vie personnelle, comme ce sera le cas plus tard avec Franklin dans son *Art of Virtue*. Mais on peut observer que cette inflexion « utilitariste », ou tout au moins séculière, est déjà présente chez Mather puisque le chrétien doit selon lui

plus influentes de son époque dans les domaines religieux, politique et éthique. Tour à tour conservateur et moderniste, il représente bien la mutation de la Nouvelle Angleterre au tournant du XVIIIe siècle. Il croyait à la possession démoniaque et fut impliqué dans les procès de Salem en 1692, encourageant par ses écrits la chasse aux sorcières. Mais il fut aussi le disciple du scientifique Robert Boyle, et milita pour la promotion de l'inoculation antivariolique dans les années 1720, mettant en jeu sa réputation et sa carrière. Il descendait d'une illustre lignée de pasteurs puritains, étroitement associée aux premières années de la colonisation du Massachusetts, et considérée comme la première "dynastie intellectuelle" de la colonie. Ses deux grands-pères anglais, John Cotton et Richard Mather, étaient des membres éminents de la génération des fondateurs, et son père Increase Mather, pasteur prestigieux lui aussi, fut président de Harvard. Cotton Mather prit la succession de ce dernier comme pasteur de la *North Church* de Boston, la paroisse congrégationaliste des quartiers huppés, une des plus emblématiques de l'histoire religieuse de la Nouvelle Angleterre : elle deviendra unitarienne en 1802, et Ralph Waldo Emerson en fut à son tour le pasteur de 1829 à 1832.

⁴⁵⁸ Perkins reprenait lui-même, après Calvin, l'exégèse de la première épître de Paul aux Corinthiens.

⁴⁵⁹ MATHER Cotton. *A Christian at His Calling; Two Brief Discourses, one Directing a Christian in his General Calling ; Another Directing him in his Personal Calling*. Boston : printed by B. Green & J. Allen for S. Sewall, Jr, 1701, Réédité par Gale ECCO, Print Editions, United States, 2010, pp. 36-45.

agir pour le bien d'autrui et pour le sien propre en retour. La doctrine de la double vocation n'était pas contradictoire avec les idéaux communautaires des fondateurs, mais ses résultats allaient le devenir. C'est en ce sens que la prospérité de la Nouvelle Angleterre était le « fruit inattendu » du comportement puritain justifié par la doctrine du *Covenant*. La « texture » de la piété s'était modifiée, en quelque sorte. Le *Covenant* restait en vigueur, mais le rôle de Dieu avait imperceptiblement commencé à changer. Il n'était plus tant l'objet final de la quête du chrétien que le garant de son bien-être⁴⁶⁰.

C'est dans *Bonifacius, An Essay upon the Good*, plus connu comme *Essays to do Good*, quelques années plus tard (1710) que Cotton Mather a appliqué le volontarisme optimiste des théologiens puritains au perfectionnement de soi, non seulement dans la pratique religieuse mais dans tous les aspects de la vie. Son point de départ est la phrase, qu'il attribue à un diplomate britannique : « être capable de bien agir ne donne pas seulement un titre à agir, cela en fait un devoir » (*A capacity to Do Good, not only gives a Title to it, but also makes the doing of it a Duty.*) Il inscrit donc ses « propositions pour faire le bien » dans la logique du *Covenant of grace*. « Notre assiduité aux bonnes œuvres n'est plus une condition pour notre accession à la vie éternelle... Et cependant l'alliance de grâce nous en fait un devoir... »⁴⁶¹. « Les occasions de faire le bien sont des talents pour lesquels nous avons à rendre des comptes »⁴⁶² (la référence à la parabole évangélique restant implicite). Il reprend le thème puritain traditionnel de la gratitude que nous devons à Dieu pour nous avoir accordé sa grâce et rendus capables de faire le bien, et déploie une rhétorique enflammée pour rendre le « bien agir » non seulement moralement impératif mais « expérimentalement désirable ». Avec ce discours, Cotton Mather s'adressait à un public en voie de sécularisation, encore assidu à l'église mais moins soucieux de « sainteté sociale » que les premières générations des fondateurs, et plus occupé à jouir des premiers fruits de la prospérité⁴⁶³.

Selon Peter Dobkin Hall, *Bonifacius* fait la transition entre le monde encore médiéval dont le puritanisme est issu, monde de hiérarchies et d'interdépendances que le *Model of Christian Charity* de Winthrop voulait préserver, et le monde moderne dont Franklin est le porte-parole, un monde d'individus autodéterminés et d'associations volontaires. Cette transposition du volontarisme spirituel de la théologie puritaine en volontarisme moral

⁴⁶⁰ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 85-86, 97-98.

⁴⁶¹ MATHER Cotton. *Bonifacius : An Essay upon the Good*. Boston : Belknap Press, The John Harvard Library, 1966, p.65.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 69.

⁴⁶³ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 126-127.

dans l'action sociale a fait de Cotton Mather un fondateur de la tradition philanthropique américaine, dans sa version séculière, illustrée par Franklin, comme dans sa version évangélique, avec les missions caritatives du deuxième Grand Réveil au XIXe siècle⁴⁶⁴.

Ainsi, malgré l'image que la postérité a gardée de lui, Mather ne paraît pas, sur ces deux thèmes de la vocation et du volontarisme, encourager ses contemporains à orienter leur énergie vers la réussite matérielle. Il tente au contraire de les ramener vers les idéaux traditionnels du bien commun.

II-2 Benjamin Franklin : le volontarisme appliqué au perfectionnement de soi

Benjamin Franklin est une référence constante dans l'image que l'Amérique a construite d'elle-même, et constitue l'archétype de la réussite personnelle. Il condense en effet plusieurs traits d'une réussite multiforme : le *self-made man*, l'auteur populaire, le philanthrope, le politique, le savant... Mais son importance vient sans doute aussi de ce que, parmi les premiers avec Voltaire, il a construit lui-même consciemment son image et sa légende.

Si Cotton Mather a pu inspirer Benjamin Franklin, c'est par son volontarisme et sa méthode de perfectionnement de soi. Les « propositions » qu'il développe dans *Bonifacius* évoquent souvent celles de Franklin. Par exemple l'exhortation à s'auto-examiner, à se demander régulièrement non seulement « qu'ai-je fait de bien ? » mais surtout « que puis-je faire de bien ? » pour m'améliorer « dans mon cœur et dans ma vie »⁴⁶⁵. Ou encore, pour ceux qui ont des heures inemployées dans l'exercice de leur vocation personnelle : « ne soyez pas insensés, rachetez ce temps pour votre avantage, afin d'en tirer le meilleur profit.[...] Chassez de votre esprit les pensées d'oisiveté et accueillez plutôt des pensées sur le thème : “que puis-je faire de bien?” Lorsque vous avez le loisir de penser à cela, vous n'avez pas d'excuse pour y manquer »⁴⁶⁶.

L'expression du « rachat » (*redeem*) du temps est inspirée de celle de Paul : « Prenez donc garde de vous conduire avec circonspection, non comme des insensés, mais comme

⁴⁶⁴ HALL Peter Dobkin. *Documentary History of philanthropy and voluntarism in America*. 8 *Doing Good in the World: Cotton Mather and the Origins of Modern Philanthropy*. 10 *Benjamin Franklin and the Origins of Secular Voluntarism*. Disponible sur : <http://www.hks.harvard.edu/fs/phall/dochistcontents.html>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁴⁶⁵ MATHER Cotton. *Bonifacius*, p. 70-73.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p.78-79.

des sages ; rachetez le temps, car les jours sont mauvais »⁴⁶⁷. Le « temps » ou l'« occasion » (dans d'autres versions) c'est le *kairos* dans le texte grec. Le rachat du moment précieux, la saisie de l'opportunité, c'est le sens que Franklin donnera à son « *Time is Money* »⁴⁶⁸.

Alors que Cotton Mather résiste à la sécularisation des buts de vie qui se répand dans les milieux urbains, Franklin les assume pleinement, tout en restant dans la perspective du bien commun. Alors que Mather s'adresse à des chrétiens, Franklin recommande une conduite de vie qui ne requiert pas d'avoir la foi dans une doctrine de salut révélée, même si cette doctrine reste en arrière-plan. Franklin lui-même n'était qu'un « pâle déiste » selon la formule de Weber, cependant il fut un auditeur enthousiaste de George Whitefield, prédicateur méthodiste anglais et artisan du premier Grand Réveil, dont il publia les sermons et avec lequel il cultiva une longue relation d'amitié. Franklin soutenait l'action de Whitefield non pas pour la doctrine religieuse qu'il professait mais pour les effets bénéfiques qu'il obtenait sur la conduite morale de ses adeptes. C'est avec le même pragmatisme que Franklin encourageait à cultiver les vertus. Il s'agit de bien agir, dans son propre intérêt comme au service de la communauté, et cela répond à une obligation morale qui ne suppose pas la foi chrétienne mais qui continue pourtant à transcender l'individu. On pourrait dire que pour Franklin, la « vocation personnelle » a absorbé la « vocation générale » mais ne l'a pas effacée. La « vocation » garde la force du syllogisme pratique articulé par le *covenant* : une capacité à bien agir fait un devoir de bien agir. Franklin reconnaît sa dette à Cotton Mather dans une lettre célèbre à Samuel Mather, fils de ce dernier.

[Bonifacius] m'a donné une tournure d'esprit qui a influencé ma conduite tout au long de ma vie, car j'ai toujours attaché une plus grande valeur au caractère d'homme de bien (*doer of good*) qu'à toute autre réputation; et si j'ai été, comme vous semblez le penser, un citoyen utile, c'est à ce livre que le public en doit l'avantage⁴⁶⁹.

Le Franklin dont il est question ici est l'auteur populaire, l'un des fondateurs de ce que l'on appellera plus tard la littérature de *Self Help*. *The Poor Richard's Almanack*, *The Way to Wealth* et ses multiples *tracts* (courtes brochures), eurent une grande influence de son vivant et assurèrent sa réussite comme auteur-éditeur-imprimeur. Quant à son

⁴⁶⁷ PAUL. *Ephésiens*, 5:15-16, version Segond.

⁴⁶⁸ Cette idée était déjà très présente dans les traditions puritaine et quaker du XVIIe siècle, exprimée notamment par Richard Baxter et Robert Barclay. Voir : WEBER Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 256, 257.

⁴⁶⁹ FRANKLIN Benjamin. *The Life and Essays of Dr Benjamin Franklin*. London : McGowan, 1838, p. 206.

Autobiography, publiée après sa mort, elle connut une audience croissante tout au long du XIXe siècle. L'historiographie récente ne voit plus en Franklin l'utilitariste étroitement focalisé sur la seule réussite sociale. Certes, cette perspective oriente l'essentiel des maximes qu'il a popularisées pendant les années de parution de l'*Almanack*, de 1732 à 1758, puis rassemblées dans *The Way to Wealth*, et qui font toujours partie de la sagesse populaire américaine. C'est sur cette production que s'est concentrée la critique de l'« éthique prudentielle » attribuée à Franklin⁴⁷⁰. Les maximes du *Poor Richard* encouragent le lecteur à concentrer toutes ses ressources - temps, énergie, argent, relations... - vers l'obtention d'un meilleur statut matériel et social. Telle ou telle conduite n'est pas recommandée pour sa valeur morale mais pour son effet bénéfique sur l'atteinte des buts personnels et sociaux. On peut y voir une double déviation par rapport à l'éthique puritaine de son époque, actualisée par Cotton Mather : les finalités de Franklin sont exclusivement mondaines, et exclusivement individuelles. Christopher Lasch observe que si Cotton Mather, dans la tradition puritaine, blâmait l'endettement parce qu'il nuisait au créancier en le privant de son bien, (c'était une faute contre Dieu, un péché), Franklin faisait de même, mais pour la raison inverse que l'endettement faisait tort au débiteur lui-même en le mettant à la merci de son créancier (c'était une faute contre *soi-même*)⁴⁷¹.

Cependant plusieurs auteurs estiment qu'il serait anachronique de réduire le propos de Franklin à l'utilitarisme. Les maximes de Franklin ont été lues par la postérité dans un tout autre contexte que celui de leur énonciation. *The Way to Wealth* a été le *vademecum* de l'entrepreneur capitaliste, en particulier pendant la période d'expansion effrénée du *Gilded Age*, mais il s'adressait aux *yeomen*, les petits propriétaires indépendants qui étaient l'idéal du citoyen dans la République que projetaient, entre autres, Franklin et Jefferson. *The Way to Wealth* devait mener à l'indépendance économique et à la liberté politique du cultivateur, de l'artisan, du commerçant, du professionnel libéral, dans une société de liberté et d'égalité. Plus encore, dans une *frontier society*, les enjeux étaient la survie et une modeste prospérité, et non l'accumulation des richesses⁴⁷². Dans le contexte colonial de Franklin, l'enjeu moral collectif était encore celui d'une société idéale, dans laquelle les vertus morales et civiques avaient toute leur importance. L'intention didactique des méthodes et des attitudes laborieuses recommandées par le *Poor Richard* n'était pas seulement de montrer la voie vers la richesse, à une échelle somme toute modeste, mais de

⁴⁷⁰ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 109-110.

⁴⁷¹ LASCH Christopher. *La culture du narcissisme*, Paris : Flammarion, 2006, p. 88.

⁴⁷² WRIGHT. Louis B. « Franklin's Legacy to the Gilded Age ». *Virginia Quarterly Review*, n°22, 1946, p. 268-279. Cité par ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 111-112.

promouvoir un modèle pour une société nouvelle de type encore agraire, et dont la frontière semblait devoir reculer indéfiniment. Selon ses défenseurs, Franklin ne pouvait prévoir que son éthique du *yeoman* deviendrait un modèle pour l'homme d'affaires capitaliste⁴⁷³. Pour d'autres auteurs, la confrontation des écrits populaires de Franklin et des positions éthiques qu'il exprime ailleurs, dans sa correspondance et son autobiographie, montre que la sagesse du *Poor Richard*, prudentielle, utilitariste, égoïste, était une concession à l'*ethos* de la frontière. Franklin parlait à ses lecteurs le langage qu'ils voulaient entendre, les appâtait avec la prospérité et la réussite sociale pour les inciter à cultiver les vertus morales et civiques. Assiduité, sobriété, rectitude, devaient mener à la fois à la réussite individuelle et au progrès collectif⁴⁷⁴.

II-3 Franklin et la sécularisation de la foi : un arminianisme pratique

Dans le contexte de mutation de la société coloniale évoqué précédemment, le *Bonifacius* de Cotton Mather avait exprimé, disions-nous, une position intermédiaire entre un monde de hiérarchies et d'interdépendances que le *Model of Christian Charity* de Winthrop voulait préserver, et un monde d'individus auto-déterminés et d'associations volontaires, dont Franklin se ferait le porte-parole. En incitant ses contemporains à faire de leur mieux pour atteindre leur but, il était somme toute dans l'esprit de son temps. Il développait une logique que l'on avait déjà reprochée à Cotton Mather, et dont il ne faisait que modifier l'équilibre interne, au profit de la « vocation personnelle ». Si l'on considère la sécularisation des buts de vie, Franklin était-il autre chose qu'un homme de son époque, alors que la société urbaine de la Nouvelle Angleterre se détournait de la religion établie, que le clergé perdait son emprise et que le déïsme gagnait du terrain ? Franklin lui-même a passé sa jeunesse à Boston, avant de s'établir à Philadelphie. Il a fait ses débuts comme apprenti de son frère aîné James, qui dirigeait et imprimait à Boston le *New England Courant*. C'est dans ce journal déïste et critique du clergé que Franklin obtint ses premiers succès en publiant *incognito* une série de chroniques signées *Miss Silence Dogood*, satire des *Essays to do good* de Cotton Mather.

⁴⁷³ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p.112.

⁴⁷⁴ CAWELTI John G. *Apostles of the Self-Made Man : Changing Concepts of Success in America*. Chicago : University of Chicago Press, 1965, p. 11-15.

De même, si l'on considère le « genre littéraire » dans lequel s'exprimait Franklin, il prolonge une tradition déjà ancienne de littérature populaire dans le monde puritain : les *tracts*, c'est-à-dire les brochures, les guides de perfectionnement spirituel et les manuels de piété, qui nourrissaient la religiosité populaire depuis les premiers temps de la Réforme. A *Pilgrim's Progress* (1678) de John Bunyan, dont Franklin s'est inspiré pour son autobiographie, est l'exemple le plus connu de cette littérature diffusée largement de part et d'autre de l'Atlantique. La vie y est traitée comme la recherche constante du perfectionnement par les moyens les plus pratiques, comme une progression, un « pèlerinage »⁴⁷⁵. C'est aussi la tradition des guides de conduite puritains, tels le *Christian Directory* de Richard Baxter, elle-même puisant dans celle des guides spirituels de la *Devotio Moderna* du moyen-âge, comme l'*Imitation de Jésus Christ*. Ce qui change avec Franklin, c'est le *but* du pèlerinage, qui n'est plus le salut de l'âme mais une sorte de sainteté sociale, la satisfaction d'avoir peu de choses à se faire pardonner ou dont on doive se repentir à la fin de sa vie, comme l'écrit Christopher Lasch en présentant Franklin comme le porteur de l'éthique *yankee*, version sécularisée de l'éthique puritaine⁴⁷⁶. En usant d'une forme littéraire populaire et pratique pour promouvoir des buts de vie sécularisés, Franklin peut apparaître là encore dans l'esprit de son temps.

Enfin son « expérimentalisme éthique », son insistance à prouver la valeur des vertus par leurs effets bénéfiques en font un représentant précoce de l'utilitarisme et du pragmatisme, un homme des Lumières anglaises, influencé par Locke et Shaftesbury⁴⁷⁷. Mais c'était aussi le cas de Jonathan Edwards son contemporain, qui construisait ses sermons à partir de principes lockiens, en tentant de rendre sensibles à l'intelligence pratique de ses fidèles les enjeux de leur salut.

Dans chacun des aspects qui viennent d'être évoqués, Franklin semble s'inscrire dans son époque, contribuant à faire évoluer la tradition culturelle de son milieu selon l'esprit du temps. Pourtant, la combinaison de ces aspects le fait apparaître comme le prototype d'un homme nouveau, et l'inflexion que l'on peut observer dans chaque domaine semble contribuer à une rupture radicale avec le puritanisme. Il nous semble ressortir des remarques précédentes que la « sortie du puritanisme » que l'on peut attribuer à Franklin ne réside pas essentiellement dans un tournant individualiste ou utilitariste. Son propos éthique était plus complexe que l'usage de son œuvre par la postérité a pu le laisser croire.

⁴⁷⁵ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p.120-124.

⁴⁷⁶ LASCH Christopher. *Op. cit.*, p.88.

⁴⁷⁷ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 116,120.

Le double aspect des vertus qu'il recommande, utilitaire et moral, peut encore s'interpréter dans la perspective d'une « double vocation » comme pour Cotton Mather. Cependant la « vocation générale » a perdu sa dimension transcendante. Le vrai point de rupture de Franklin avec ses prédécesseurs, les premiers auteurs de la littérature pratique qualifiée de *How to* ou de *Self-Help*, est cette perte de transcendance, tant dans les buts de vie que dans les motivations et les moyens.

Franklin apparaît donc en rupture avec la tradition puritaine sur les buts à poursuivre comme sur la voie à suivre dans le « pèlerinage » de la vie mais, comme on l'a vu, la sécularisation des buts de vie peut être considérée comme une expression de l'esprit du temps. Ce qui singularise vraiment Franklin dans son époque, notamment face à Jonathan Edwards, c'est plutôt sa foi dans la capacité de l'individu à se perfectionner par un travail patient sur lui-même : *la sécularisation dont Franklin est l'expression porte sur la foi elle même*. On peut considérer sa conception de la vie comme un « arminianisme pratique » en disant, avec Perry Miller, que l'éthique prudentielle de Franklin mettait en pratique ce que la théologie arminienne énonçait en théorie : la renonciation à résoudre la contradiction entre l'indétermination de l'homme et l'omniscience de Dieu ⁴⁷⁸.

III- Perfectionnement de soi et conversion du cœur : les Réveils religieux

III-1 Perfectionnement de soi ou conversion du cœur ?

Un parallèle entre Franklin et Edwards, qui ont beaucoup en commun pour leurs sources et leurs centres d'intérêt, fait apparaître entre eux une différence fondamentale. Un « mur sépare jusqu'au ciel » le théocentrisme d'Edwards et l'humanisme de Franklin. Edwards conservait la vision calviniste de l'homme comme être déchu, totalement dépravé, que seule la conversion chrétienne pouvait libérer du souci de soi qui corrompait son cœur⁴⁷⁹.

Leur approche de la vie et de sa signification les situait dans des sphères nettement distinctes en termes théologiques et cosmologiques. Ce qu'ils attendaient de la vertu était différent, mais ils divergeaient surtout sur la façon dont elle pouvait advenir. Pour

⁴⁷⁸ MILLER Perry. *Jonathan Edwards*. New York : Sloane associates, 1949, p. 117.

⁴⁷⁹ DUNN Elizabeth E. « "A Wall between Them Up to Heaven" : Jonathan Edwards and Benjamin Franklin ». *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture*. OBERG Barbara, STOUT Harry, eds. New York : Oxford University Press, 1993, p. 70, 85. Cité par Anker, p. 120, 137.

Edwards, la vraie vertu émanait d'un acte rédempteur qui dotait la personne d'un nouveau sens du cœur et d'une volonté nouvelle. Pour Franklin, la vertu était une habitude à acquérir, à la suite d'un choix rationnel. Mais pour tous deux, les paroles et les bonnes intentions ne suffisaient pas, la vertu authentique devait se mettre en actes, se traduire par un bon comportement⁴⁸⁰.

Pour Edwards, c'était par l'écoute de la prédication, par la prière, par l'auto-examen, par les moyens du « prédestinationisme expérimental » puritain formalisé un siècle plus tôt par Perkins et Ames, que pouvait être obtenu le changement décisif dans le cœur du converti, changement qui à son tour permettait une réorientation complète de ses appétits et de ses affections. À l'inverse, Franklin proposait un programme systématique de perfectionnement moral, basé sur la pratique régulière de la vertu. Son *Art of Virtue*, non publié mais dont les éléments se trouvent au cœur de son *Autobiography*, consistait à se concentrer chaque semaine sur l'une des treize vertus qui lui semblaient essentielles, en faisant un bilan quotidien de ses progrès et de ses défaillances, pour s'efforcer d'en acquérir l'*habitude*. Cette insistance de Franklin sur la modification progressive des comportements par l'habitude a pu être qualifiée d'aristotélicienne, alors que le puritanisme, qui voyait dans l'infusion de la grâce divine le seul agent du changement, semble avoir été influencé par l'idéalisme néoplatonicien, comme il a été dit précédemment. Selon Norman Fiering, il s'agit plus précisément d'un aristotélisme à la façon du XVIIIe siècle, plutôt mécaniste, mettant l'accent presque exclusivement sur la modification lente, progressive, « incrémentale » du comportement extérieur, assez dans la manière de la psychologie behavioriste du XXe siècle. Cette approche « néo-paienne » de la vertu par l'habitude, était dans l'esprit du temps de Franklin et a fini, selon Norman Fiering, par dominer l'imaginaire occidental comme représentation du perfectionnement individuel⁴⁸¹.

En contrepoint avec Franklin, Jonathan Edwards reprend l'autre fil de la tradition puritaine, avons-nous dit, celui de la conversion, en lui appliquant les conceptions de Locke sur l'expérience par les sens, en donnant une grande importance aux « affections », à ce que le XIXe siècle nommera les émotions. La trace d'Edwards se retrouvera dans l'émotionalisme caractéristique du grand mouvement évangélique du XIXe siècle, mais

⁴⁸⁰ GAUSTAD Edwin S. « The Nature of True - and Useful - Virtue : From Edwards to Franklin ». *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture*. OBERG Barbara, STOUT Harry, eds. New York : Oxford University Press, 1993, p. 49. Cité par Anker, p.139.

⁴⁸¹ FIERING Norman S. « Benjamin Franklin and the Way to Virtue ». *American Quarterly*, n°30 (1978), p. 206, 207, 223. Cité par Anker 122.

aussi dans l'usage des techniques de communication et des premiers *mass media*, d'une autre façon que celle de Franklin, par sa rhétorique « sensationniste »⁴⁸².

Mais qui est Jonathan Edwards ? C'est un personnage bien moins illustre que Franklin hors de l'aire anglo-américaine, et pourtant son influence a été essentielle. Celle-ci ne peut être comprise qu'en la situant dans le contexte du premier Grand Réveil (*First Great Awakening*), dont Edwards a été une figure majeure.

III-2 Réveil religieux et religion du cœur

L'histoire des phénomènes religieux dans le monde protestant, surtout en Amérique et en Grande Bretagne, désigne comme « *Awakening* » (Éveil ou Réveil) un mouvement de piété évangélique qui se produit dans une société au cours d'une période. Le « *Revival* » (renouveau, regain) désigne une expérience de régénération vécue par un individu, ou des individus au sein d'une assemblée. *Awakening* renvoie aux aspects sociaux et historiques du phénomène, *Revival* à ses aspects théologiques et psychologiques. Le *revivalisme* désigne alors une technique d'évangélisation de masse, permettant de produire en grand nombre des conversions individuelles dans un mouvement de réveil religieux⁴⁸³.

Plusieurs « Grands Réveils » religieux (*Great Awakenings*) ont eu lieu en Amérique du Nord, qui ont marqué à chaque fois un tournant dans l'évolution des mentalités. On dénombre couramment trois ou quatre de ces Réveils.

Le *First Great Awakening* se situe dans les années 1730-40. Il fait partie d'un phénomène plus ample, un renouveau de piété évangélique dans le monde protestant, qui a touché la Grande Bretagne et l'Allemagne à quelques années d'intervalle. Il présente les traits paradoxaux d'un « calvinisme sentimental » : retour à la doctrine calviniste, mais recherche des manifestations affectives, voire émotionnelles, de la « religion du cœur » dans les expériences de *revivals*.

Le deuxième Grand Réveil, de 1801 à 1861, marque l'Amérique pionnière de la « Conquête de l'Ouest », jusqu'à la guerre de Sécession. Animé par les courants méthodistes, baptistes et presbytériens, il a touché des populations plus larges que le premier, dans les nouveaux centres de peuplement de l'Ouest, où les églises n'étaient pas

⁴⁸² ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 138.

⁴⁸³ GOEN Clarence C. (Editor's Introduction). « The Great Awakening ». *The Works of Jonathan Edwards*, volume 4, edited by Clarence C. Goen. New Haven : Yale University Press, 1972, p.3. Voir aussi : STOEFFLER F.Ernest. *The Rise of Evangelical pietism*, Leiden, 1965, p. 1-23.

très implantées. Caractérisé par de nouvelles pratiques collectives telles que les « *camp meetings* », (expériences collectives de *revival*, lors de rassemblements religieux massifs de plusieurs jours), il a contribué à créer une identité chrétienne spécifiquement américaine, et à répandre un *habitus* évangélique⁴⁸⁴. C'est avec ce deuxième Réveil que l'« émotionnalisme » devient un trait majeur de la culture américaine.

Le troisième Réveil, accompagnant la montée en puissance des États-Unis après la victoire des Nordistes et jusqu'à la première guerre mondiale, est celui de l'évangélisme de masse, grâce à la presse et à la publicité. « *Let there Be Advertising* » (Que la publicité soit !) c'est le « onzième commandement » proclamé et pratiqué par Dwight Moody (1837-1899), pionnier de l'évangélisme dans les grandes cités à l'ère industrielle, par l'utilisation des techniques de communication de masse⁴⁸⁵.

Quant à l'apparition d'un quatrième Réveil, à partir des années 1970 jusqu'à l'évangélisme florissant des années 2000, à la fois mondialiste et individualiste, la question est encore ouverte parmi les observateurs du fait religieux⁴⁸⁶.

C'est dans le cours du premier Grand Réveil qu'ont commencé de se constituer, nous semble-t-il, les éléments qui nourriront au siècle suivant la littérature et les techniques de psychothérapie et de développement personnel.

III-3 Le premier Grand Réveil religieux

Le premier grand réveil religieux (*First Great Awakening*) a touché les trois régions des colonies britanniques en Amérique du Nord. Il n'a pas commencé en Nouvelle Angleterre mais parmi les Presbytériens de Pennsylvanie et du New Jersey. Le pasteur William Tennent et ses deux fils ont créé un collège pour la formation de prédicateurs (le *Log College*, qui deviendra *Princeton University*), et ces derniers ont entrepris des tournées d'évangélisation dans les *Middle Colonies*. Le mouvement est remonté vers Northampton

⁴⁸⁴ Voir NOLL Mark. *America's God : from Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford University Press, 2002.

⁴⁸⁵ FATH Sébastien. *Dieu Bénisse l'Amérique. La religion de la Maison Blanche*. Paris : Seuil, 2004, p. 69-76.

EVENSEN Bruce J. « "The Greatest Day That Our City Has Ever Seen" : Moody, Medill and Chicago's Gilded Age Revival ». *Journal of Media and Religion*, 2002, Vol.1, N°4, p.231-249.

⁴⁸⁶ FATH Sébastien. *Op. cit.*, p. 76. WILLAIME Jean-Paul. *La Précarité protestante : sociologie du protestantisme contemporain*. Genève : Labor et Fides, 1992, p. 69-70.

par la vallée du Connecticut en 1734-1735, et le récit qu'en a fait Jonathan Edwards en 1737 (*A Faithful narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton*) a fait connaître ce phénomène dans l'ensemble du monde protestant, tout en faisant d'Edwards son principal théoricien.

Une deuxième vague déferla en 1739-1740 sur l'ensemble des colonies, y compris les *Southern Colonies*, lorsque les convertis de la première vague se firent à leur tour prédicateurs, mais surtout avec les tournées spectaculaires du prédicateur méthodiste anglican George Whitefield, qui rassemblait des foules enthousiastes et déclenchait des conversions massives par ses prêches enflammés autour de la question : « que dois-je faire pour être sauvé ? ». Whitefield était le jeune compagnon de John Wesley dans la fondation du courant réformateur au sein de l'église anglicane connu sous le nom de « méthodisme ». Alors que Wesley était arminien au vrai sens du terme (il croyait le salut accessible à toute l'humanité), Whitefield défendait au contraire la prédestination, et développa par la suite une version calviniste du méthodisme. Il a traversé l'océan quelques années après Wesley pour évangéliser l'Amérique, avec plus de succès que lui. John Wesley, en effet, ayant pris la responsabilité d'une paroisse à Savannah, en Georgie, dut y renoncer et regagna l'Angleterre après de graves difficultés personnelles avec ses paroissiens (et paroissiennes). Le contraste est notable avec le succès de Whitefield dans sa prédication itinérante à travers les colonies américaines, devant des publics très divers, incluant des Noirs esclaves. Wesley, ainsi qu'on le verra plus loin, était un « *High churchman* », attaché au respect des formes et du rituel, sa prédication faisait appel à l'intellect autant qu'aux sentiments, et son intransigeance le fit rejeter par ses paroissiens. Son style de prédication ne convenait pas à ce qu'attendait le public des colonies à ce moment. Whitefield au contraire, évangéliste bien plus que pasteur, d'extraction plébéienne et servi par un organe vocal hors du commun, rassemblait par son verbe des foules considérables, estimées à plus de 6 000 personnes. Les *revivals* qui s'y manifestaient par des conversions subites et spectaculaires sont devenues légendaires. Benjamin Franklin, qui fut en relation durable avec Whitefield, a estimé empiriquement que 30 000 personnes auraient pu l'entendre lors de ses prédications en plein air⁴⁸⁷.

Perry Miller analyse le Grand Réveil comme une crise spécifique à chacune des colonies d'Amérique, s'inscrivant dans un mouvement d'« émotionnalisme » religieux touchant l'ensemble de l'Europe occidentale entre 1730 et 1760, non seulement dans les

⁴⁸⁷ FRANKLIN Benjamin. *The Autobiography of Benjamin Franklin*. Newhaven & London : Yale University Press, 2003, p. 179-180.

pays protestants, avec les courants piétistes et méthodistes, mais aussi dans les milieux catholiques, avec le quiétisme. On peut inscrire dans cette perspective le second jansénisme en France, avec les convulsionnaires de Saint Médard entre 1728 et 1745⁴⁸⁸.

Ce qui était à l'œuvre dans l'ensemble du monde occidental était assez clair : les classes supérieures ou instruites étaient lassées des querelles religieuses du XVII^e siècle, et se tournaient vers les principes généraux du rationalisme du XVIII^e siècle, plus gratifiants et exempts de tout litige ; et les ardeurs spirituelles des classes inférieures, des gens "ordinaires", ne pouvaient se satisfaire de démonstrations newtoniennes selon lesquelles le plan de l'univers prouvait l'existence de Dieu. Leurs aspirations finirent par trouver un débouché avec les *revivals*, et dans chaque pays on peut dater la fin d'une ère calviniste ou scolastique, en bref d'une ère théologique, avec l'apparition de ces mouvements, et y voir le début de ce que nous appelons maintenant l'ère du piétisme ou de l'évangélisme.[...] Et de ce point de vue, l'éruption de 1740 appartient à l'histoire internationale du XVIII^e siècle et n'est pas l'effet de forces à l'œuvre sur le seul continent américain⁴⁸⁹.

Le succès populaire du Grand Réveil a pu être attribué aux conditions particulières de la colonisation⁴⁹⁰ : la dispersion des colons sur de vastes territoires et le faible encadrement cléricale soustrayaient les individus à l'influence de l'Église établie et des dénominations traditionnelles les mieux implantées (presbytériens, congrégationalistes).

De plus, comme cela a déjà été dit, les américains de la troisième génération avaient pris leurs distances avec les pratiques religieuses mais aussi avec les dogmes calvinistes. Comme en Europe, l'influence des Lumières se faisait sentir : si l'être humain peut découvrir par la science de Descartes et Newton les secrets de l'univers créé, l'abîme infranchissable qui le sépare de son Créateur - et qui donnait sa force à la terrible vision calviniste du « double décret » de prédestination - tend à se réduire. Comme en Europe, le rationalisme en progrès donnait plus d'importance à la conduite morale de l'homme qu'au respect des formes religieuses traditionnelles.

III-4 *Old Lights, New Lights* : raison ou sentiment

La crise du protestantisme anglais était en grande partie une crise du dogme calviniste, écrit Perry Miller. « Elle menaçait de détruire la moralité qui était à la fois la fondation et

⁴⁸⁸ Voir MAIRE Catherine-Laurence, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard ; Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*. Paris : Gallimard, 268 p., 1985. LOUPÈS Philippe, *La vie religieuse en France au XVIII^e siècle*. Paris : SEDES, 229 p., 1993.

⁴⁸⁹ MILLER Perry. *Errand into the Wilderness*. New York : Harper & Row, 1956, p.156-157.

⁴⁹⁰ Voir BECKER Annette. *Le Seigneur et Tennent, la maison de Dieu en Amérique. Du réveil religieux à l'éveil politique dans les colonies anglaises d'Amérique au XVIII^e siècle*. Vol.1 : 330 p., vol.2 : 95 p. Thèse : Histoire : Université de Lille III : 1986.

la sauvegarde de la culture protestante ». La critique de la doctrine du péché originel était propagée par les porte-paroles du courant dominant chez les presbytériens anglais, Daniel Whitby et John Taylor, qui étaient lus comme des modernistes en Nouvelle Angleterre. Whitby ne pouvait imaginer que Dieu n'agît pas selon les mêmes règles qu'un homme de bonne volonté, et si le dogme de la prédestination s'écroulait, ce n'était pas sous sa contradiction logique, mais parce que le siècle avait tranché la question : l'arminianisme, c'était l'esprit du temps⁴⁹¹. Du côté de ces « arminiens » rationalistes, on trouvait les professeurs de Harvard et le clergé bostonien, autour de Charles Chauncy. Ils étaient qualifiés de *Old Lights* par leurs adversaires, tenants du Réveil, qui se considéraient comme porteurs des *New Lights*. Ce courant revivaliste attirait les étudiants de Yale et Harvard, et les personnalités les plus influentes en étaient Jonathan Edwards, William Tennent, James Davenport, et George Whitefield.

Le clivage entre *New Lights* et *Old Lights* qui va s'approfondir dans la vie religieuse des colonies anglaises d'Amérique, a eu des effets durables dans l'histoire culturelle des États-Unis :

- les tenants de la tradition calviniste (*Old Lights* ou *Old Side*) vont résister à l'« enthousiasme » et aux excès des manifestations émotionnelles, au nom de la « synthèse puritaine », l'équilibre entre l'esprit et le cœur. L'*establishment* congrégationaliste évoluera vers le rationalisme et donnera naissance à des courants comme l'« unitarisme » au tournant du XIXe siècle ;
- les partisans du Réveil (*New Lights* ou *New Side*) combattront au contraire le rationalisme et surmonteront avec John Wesley la contradiction entre l'élan évangélique et le cadre restrictif du dogme calviniste de la prédestination. L'originalité de Wesley dans le mouvement du Grand réveil, est qu'il a combiné la pratique d'un christianisme « expérimental », mobilisant des affects puissants pour la conversion, et une position « arminienne », rejetant le dogme de la prédestination.

Les rationalistes ont constitué l'élite intellectuelle en Nouvelle Angleterre et dans quelques autres centres urbains, et les revivalistes évangéliques ont animé des mouvements populaires massifs partout ailleurs. Dans les deux cas, les Lumières auront eu raison du dogme de la prédestination, mais deux voies se dessineront : d'une part la sécularisation rationaliste initiée par Franklin, qui trouvera son expression élaborée dans le

⁴⁹¹ MILLER Perry. *Jonathan Edwards*, p. 110-118.

protestantisme libéral et l'utilitarisme, d'autre part le deuxième réveil religieux des méthodistes, du parti évangélique anglican, et des sectes baptistes.

Comment expliquer, cependant, que les prédicateurs les plus suivis, tels Edwards et Whitefield, aient pu connaître un tel succès en donnant une tonalité toute calviniste à leurs sermons ? On peut rappeler que le « prédestinationisme expérimental » initié par les puritains du siècle précédent faisait de la prédestination un outil rhétorique au service d'une prédication encourageante et fondamentalement optimiste. Mais la raison majeure de ce succès, selon Perry Miller, est l'émotionalisme. L'insistance des prédicateurs du Grand Réveil sur l'expérience intime de l'individu allait produire des effets inattendus, en particulier par une diffusion massive de cette préoccupation, bien au delà des croyants engagés dans une expérience personnelle de conversion.

III-5 Le *Half-way Covenant* : la prise de parole des non convertis

Parmi les conditions sociales qui peuvent avoir permis ou facilité le Grand Réveil dans le contexte particulier de la Nouvelle Angleterre, on peut mentionner la pratique dite « Confirmation de l'Alliance » (*Owning the Covenant*). Selon Miller, cette pratique de Confirmation de l'Alliance a été une transformation décisive, qui a conduit un courant calviniste, exclusivement préoccupé de l'expérience individuelle d'une élite de *Saints*, à encourager des pratiques collectives impliquant activement des cercles bien plus larges.

Les « moissons » évangéliques du Grand Réveil ont consisté à arracher des âmes à l'« arminianisme ». Cependant cet arminianisme là ne renvoyait plus aux « Cinq points des Remontrants » mais à l'évolution du puritanisme vers une « piété morale » (la *Do-good Piety* de Cotton Mather). Pendant près d'un demi-siècle, après la première génération des fondateurs, la vie chrétienne en Nouvelle Angleterre avait évolué imperceptiblement, comme il a déjà été dit, vers l'encouragement des efforts pour une conduite morale, réintroduisant une forme subtile de salut par les œuvres à partir de la logique du *Covenant*. L'arminianisme que combattaient Edwards et les *New Lights*, c'était donc une tendance croissante à faire confiance aux capacités de l'individu à obtenir la faveur divine par sa conduite⁴⁹². L'Angleterre connaissait une évolution comparable à la même époque⁴⁹³. La

⁴⁹² GOEN Clarence C. *Op. cit.*, p. 10.

⁴⁹³ Voir FITZSIMMONS ALLISON Christopher. *The Rise of Moralism : the Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter*. New York: The Seabury Press, 1966, 250 p.

société qui s'était structurée autour du *Covenant* se contentait d'une adhésion à ses clauses sociales et politiques. Elle n'exigeait plus l'entrée personnelle dans le *Covenant of grace* par l'expérience intime de la conversion. Les mesures telles que le *Half-way Covenant* (1662) tendaient à substituer une profession de foi déclarative, une simple « reconnaissance de l'Alliance » (*Owning the Covenant*) à une profession de foi expérientielle intime produisant des « preuves » de l'action de la grâce. Selon le régime congrégationaliste institué en Nouvelle Angleterre, seuls pouvaient être reconnus membres de l'Église ceux qui pouvaient témoigner publiquement de leur expérience personnelle de conversion. Seuls ces « Saints visibles » étaient pleinement partie prenante dans l'Alliance : eux seuls étaient admis à la Sainte Cène et participaient aux délibérations de l'Église.

Pendant les premières années de la Grande Migration, alors que la conviction religieuse était au plus haut, ces Saints représentaient à peine un cinquième de la population. Les autres membres de la communauté, tout en étant tenus d'assister aux offices et de respecter les prescriptions de l'Église, ne pouvaient entrer dans l'Alliance de grâce. Une règle aussi stricte convenait à cette première génération de « révolutionnaires » qu'étaient les fondateurs des colonies. Mais son application aux colons de la deuxième génération s'est avérée problématique. Avec la réussite des implantations coloniales et le développement économique naissant, un régime aussi élitiste tendait à réduire encore plus la base sociale de l'Église. En 1662, un synode du Massachusetts adopta parmi d'autres propositions concernant le baptême, celle-ci :

Les membres de l'Église ayant été admis dans son sein pendant leur minorité, comprenant la doctrine de la Foi et professant publiquement leur adhésion à cette doctrine, ne menant pas une vie scandaleuse, et reconnaissant solennellement et publiquement l'Alliance devant l'Église, par laquelle ils s'en remettent ainsi que leurs enfants au Seigneur, et se soumettent au gouvernement du Christ dans l'Église, leurs enfants seront baptisés⁴⁹⁴.

Ainsi, des personnes baptisées dans l'enfance, bien que n'ayant pas fait leur profession publique de Chrétien, et ne pouvant donc pas prendre part à la Communion ni aux décisions concernant les affaires religieuses, pouvaient néanmoins transmettre à leurs enfants leur appartenance à l'Église en les présentant au baptême. Ce « *half-way membership* » devait être, dans l'esprit de ses promoteurs, un premier pas, une incitation à rechercher la conversion, mais il devint vite un engagement religieux suffisant pour la

⁴⁹⁴ Voir WALKER Williston. *The creeds and Platforms of Congregationalism*, Boston : Pilgrim Press, 1960, 604 p.

plupart des gens. À partir de 1700, selon Perry Miller, la majorité des membres des congrégations étaient des *half-way members*, et la communauté locale en Nouvelle Angleterre comportait alors trois cercles concentriques : le petit noyau des convertis (les *Saints*) constituait l'Église, les nombreux *half-way professors* (ou *half-way members*) constituaient la congrégation, et la « ville » (*town*) désignait le reste des membres de la communauté, qui cotisaient, et fréquentaient l'église⁴⁹⁵. La différence entre *communicant members* (membres à part entière, admis à la Communion) et *half-way members* tendait à s'effacer, et le principe même du congrégationalisme s'en trouvait menacé. Les partisans du Grand Réveil voulaient donc à la fois réaffirmer l'impossibilité pour les hommes d'obtenir leur salut sans un acte de foi engageant tout leur être, et restaurer une église de *visible Saints*, accessible aux seuls convertis. Ce courant était donc tenant des *New Lights*, et prônait la « religion du cœur » face aux *Old Lights* qui approuvaient l'évolution rationaliste et moraliste de la religion et voulaient remplir à nouveau les églises par l'ouverture la plus large⁴⁹⁶. Selon Miller, le *Half-way Covenant* n'a pas seulement élargi le cercle des congrégations, il a produit en fait une profonde transformation de la vie religieuse. Il relève que cette pratique, qui s'instaura progressivement, était profondément étrangère au puritanisme originel, même si elle ne fut pas reconnue d'emblée comme telle.

La théologie des fondateurs considérait l'homme dans sa solitude individuelle, à l'écart dans un coin ou sur un champ désert, luttant avec ses péchés ; ce n'est qu'après avoir surmonté cette expérience solitaire qu'il pouvait se présenter à l'église pour en faire le récit et prouver ainsi son droit à l'Alliance⁴⁹⁷.

Sous le régime congrégationaliste, les rites collectifs n'impliquaient activement que la petite minorité constituée par les « Saints ». Les membres non encore « régénérés » de la communauté étaient tenus, comme on l'a dit, de participer aux prières et aux chants, mais ne prenaient pas personnellement la parole ni ne communiaient. La pratique dite *Owning the Covenant* faisait intervenir activement un nombre bien plus important de personnes qui, lors d'une cérémonie un jour donné, confirmaient ensemble leur fidélité à l'Alliance devant toute l'église assemblée. La cérémonie tendait à prendre la forme d'une séance de *catharsis* collective de l'anxiété sociale. « Ainsi émergea un phénomène tout à fait nouveau, une confession à l'unisson et une purgation de conscience collective, complètement étrangère à la pratique de l'introspection personnelle du puritanisme, une

⁴⁹⁵ MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 134.

⁴⁹⁶ GOEN Clarence C. *Op. cit.*, p.15.

⁴⁹⁷ MILLER Perry. *Op. cit.*, p.135.

manifestation de masse que l'histoire américaine a appelé un renouveau (*revival*) »⁴⁹⁸. La dynamique de la « Confirmation de l'Alliance », en créant un cadre d'expression collective à la ferveur religieuse, répondait ainsi à un besoin populaire, et finit par échapper au contrôle de ses initiateurs. Des gens ordinaires étaient appelés à prendre la parole en public (*speak up*) alors que le *Church Covenant* ne leur accordait auparavant que le devoir d'écouter la parole autorisée des Saints. Ce changement s'est avéré être révolutionnaire, tant dans les pratiques religieuses que dans l'activité politique, à la veille de la lutte pour l'indépendance. Ainsi, les prêches des « revivalistes », et parmi eux la rhétorique très élaborée de Jonathan Edwards, en stimulant les émotions des participants, ont enflammé des foyers déjà préparés à l'être par la pratique dite *Owning the Covenant*. C'est du moins la thèse de Perry Miller⁴⁹⁹.

Nous présenterons dans les chapitres suivants la théologie de Jonathan Edwards, puis la rhétorique « sensationniste » qui en était l'application dans sa prédication. L'une et l'autre ont eu une influence décisive dans l'évolution dont nous voulons rendre compte. Sa conception de l'acte de foi comme le produit d'une « inclination » de la volonté par les « divines affections » a donné un cadre conceptuel aux Grands Réveils religieux. Sa prédication visant à toucher le cœur, affecter l'âme et incliner la volonté, a contribué à l'émergence du *revival* comme technique de production de l'émotion, préfigurant dans une certaine mesure les « technologies du *moi* ».

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ MILLER Perry. *Errand into the Wilderness*, p. 160-162.

Deuxième partie

L'héritage puritain : psychologie de la conversion et revivalisme

Chapitre XI

Le calvinisme sentimental de Jonathan Edwards

Issu d'un milieu de *clergymen* et de marchands, Jonathan Edwards succéda à son grand-père Solomon Stoddard comme pasteur à Northampton, ville commerçante au Nord de la vallée du Connecticut. Cette région faisait partie de la colonie du Massachusetts, mais la vallée du Connecticut constituait un ensemble socio-économique homogène et autonome du Nord au Sud. Pendant les années agitées du Grand Réveil, la polarisation fut constante entre la vallée du Connecticut d'une part, foyer des *New Lights*, autrement dit des partisans du Réveil, et l'*establishment* de Boston et Harvard d'autre part, tenants des *Old Lights*, c'est-à-dire tenants d'une critique rationaliste du Réveil.

Solomon Stoddard, pasteur de la congrégation de Northampton pendant plus de cinquante ans, professait des positions strictement calvinistes sur la prédestination, mais il avait assoupli les règles du congrégationalisme dans sa pratique pastorale : alors que ces règles exigeaient de n'accueillir à la Sainte Cène que ceux qui avaient publiquement donné une relation crédible de leur conversion personnelle, Stoddard ouvrait largement les portes de son église et accordait la communion à tous ceux qui le désiraient, comme un encouragement à la conversion, en n'excluant que les « réprouvés », à la conduite notoirement scandaleuse⁵⁰⁰. Stoddard avait acquis un fort ascendant sur les autres pasteurs de sa région, et avait réussi à autonomiser la vallée du Connecticut de la tutelle de Boston, en transformant le réseau des congrégations en une association semi-presbytérienne sous

⁵⁰⁰ Le choix des élus étant à la plus absolue discrétion de Dieu, celui-ci resterait un Dieu de miséricorde, disait Stoddard, même s'il lui plaisait de n'en exercer aucune. C'est dans cette tradition "absolutiste" que Jonathan Edwards avait été élevé, alors qu'à Boston au même moment la doctrine du *Covenant* évoluait vers un contractualisme rationnel, faisant sa part à l'action humaine, évolution désignée comme « arminienne ». Mais Stoddard en inférait aussi qu'il était impossible aux hommes de discerner les élus des réprouvés, et qu'il convenait donc de laisser chacun prendre la responsabilité de se trouver à l'église face à son Créateur. Cette ouverture permit à Stoddard d'obtenir cinq « moissons » massives de nouveaux fidèles entre 1679 et 1718, et il fut imité tout au long de la vallée du Connecticut, s'attirant les foudres de Cotton Mather, leader du clergé congrégationaliste de Boston.

son autorité⁵⁰¹. C'est dans ce climat de polarisation entre l'Est et l'Ouest de la colonie du Massachusetts qu'Edwards prit la succession de son grand-père en 1729, à la mort de celui-ci et désigné par lui, à la tête de la congrégation de Northampton et du clergé de la vallée du Connecticut.

I Une religion du cœur, éclairée par Newton et Locke

Dès ses débuts, et tout au long de sa vie, Edwards a combattu l'illusion rationaliste et moraliste qu'il attribue aux « arminiens », selon laquelle l'homme possède les moyens de son salut. Le Grand Réveil qu'il soutint a été celui d'une « religion du cœur », une réaffirmation de la nécessité de l'acte de foi, contre la dérive moraliste du clergé de son temps et la réduction du *covenant* à un contrat utilitariste selon lequel une bonne conduite morale suffisait à obtenir le salut. Il mena ce combat du haut de sa chaire, mais surtout par ses écrits qui ont tenu et tiennent encore une grande place dans la culture américaine. Ses paroissiens de Northampton le renvoyèrent en 1750, car il voulait revenir sur les mesures d'ouverture prises par son prédécesseur. Il accepta alors d'aller évangéliser les Indiens à la frontière, et c'est au cours de ces années de mission qu'il écrivit une partie importante de son œuvre. Il devint enfin, en 1757, président du Collège de New Jersey nouvellement créé, la future Université de Princeton, juste avant sa mort. L'Université de Yale, qui l'avait formé et qui a été longtemps dominée par ses adversaires des *Old Lights*, a créé par la suite un *Jonathan Edwards Center* et publié ses œuvres complètes sous la direction de Perry Miller. Selon celui-ci, Edwards était, par sa trajectoire personnelle, le porteur d'une contradiction présente dès l'origine dans le puritanisme et qui allait se déployer dans le cours du Grand Réveil : d'une part, il réaffirmait avec force que le salut de l'homme était entièrement entre les mains de Dieu, sans que la liberté humaine y eût aucune part. Mais en même temps, la reconquête des milieux populaires amorcée par son prédécesseur Stoddard demandait un évangélisme actif, une incitation à la conversion. Ces deux positions étaient une contre offensive face aux progrès de l'« arminianisme » rationaliste dans les milieux urbains, qui vidait les églises en accordant une place croissante à la liberté individuelle et en relativisant l'importance de la conversion au profit de l'éclaircissement par les lumières de la raison.

⁵⁰¹ MILLER Perry. *Jonathan Edwards*, p. 10-11.

Comme nous l'avons vu précédemment, la théologie fédérale avait construit la conversion comme un modèle de transformation de la personnalité dans le cadre dynamique du *covenant*. L'ensemble se présentait en termes logiques comme un double syllogisme pratique, volontariste et optimiste, et en termes psychologiques comme un mécanisme comparable à la suggestion, transformant une cognition en une volition par un mouvement affectif. Perkins et Ames avaient insisté sur la dimension affective de l'acte de foi, alors que les calvinistes classiques donnaient la primauté à la cognition.

L'œuvre de Jonathan Edwards est toute entière orientée vers la réaffirmation de la conversion comme une expérience affective intime de transformation de soi-même. Comme l'observait Perry Miller, les puritains avaient conservé telle quelle la psychologie des facultés pour décrire l'action de la grâce, sans s'engager dans une explication causale, et les « esprits animaux » de Bacon étaient encore l'agent de liaison entre l'âme et le corps. L'originalité d'Edwards, selon Miller, est d'avoir construit un modèle causal en se fondant sur les avancées de la connaissance de son temps : la mécanique de Newton et la psychologie sensationniste de Locke. Les principaux éléments de sa doctrine se trouvent exposés dans trois œuvres qu'il composa à différentes étapes de sa carrière. Dans sa chronique du Grand Réveil religieux de la vallée du Connecticut, *A Faithful Narrative* (1737), il analyse systématiquement trois cents « cas » d'expériences individuelles de conversion, pour mettre en évidence les caractéristiques de la grâce comme « idée simple » au sens lockien du terme, c'est-à-dire comme une perception d'un genre nouveau. Dans son traité sur les *Religious Affections* (1746), il recense les vrais signes de l'action de la grâce, pour combattre sur deux fronts : d'un côté les rationalistes qui veulent exclure les « affections » de la religion, de l'autre les « enthousiastes » qui confondent les affections divines avec des manifestations émotionnelles. Plus tard, avec *Freedom of the Will* (1754), il combat la conception « arminienne » de l'auto-détermination de la volonté en reprenant la théorie lockienne de la *volition* comme acte déterminé par l'inclination prépondérante sur le moment, et néanmoins acte par lequel l'homme exerce sa liberté de faire ce qu'il veut faire. Jonathan Edwards fut aussi un grand artiste, toujours selon Miller, et fit de ses prédications des chefs d'œuvre de rhétorique, en utilisant systématiquement le sensationnisme et la théorie du langage de Locke pour toucher les cœurs de ses paroissiens, et susciter en eux les « saintes affections » de la vraie religion.

II A *Faithful Narrative* : une étude empirique de la conversion comme expérience *sui generis*

Lorsque Jonathan Edwards prend son ministère de pasteur à Northampton, d'abord pour seconder son grand-père puis, deux ans plus tard, comme seul responsable de la paroisse, il est imprégné de deux apports, selon Miller : le lien de causalité de la mécanique newtonienne, et le postulat lockien sur la non connexion entre les mots et les choses de la nature.

C'est sur ces bases qu'il a construit une interprétation des phénomènes de *revivals* au cours des deux vagues du premier Grand Réveil, qui allait fournir un modèle pour les réveils à venir. Edwards propose d'abord une analyse des *revivals* de la vallée du Connecticut, auxquels il a lui-même contribué comme pasteur et prédicateur. C'est l'objet de son *Faithful narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton*, publié à Londres en 1737 et qui devint rapidement un texte de référence, traduit en allemand et en néerlandais (mais jamais en français). Dans cette enquête de psychologie religieuse, qui se voulait empirique et qu'on pourrait aussi qualifier de « clinique », il analyse trois cents cas de conversion pour en dégager les caractéristiques essentielles, en distinguant la part de l'action de la grâce divine et celle de l'illusion (l'enthousiasme). Dans la « variété infinie » des expériences vécues, il identifie trois phases, présentes dans la plupart des cas :

1 une expérience typique débute par une « conviction » intense et douloureuse du péché (*conviction* est ici à prendre dans son sens judiciaire de reconnaissance de culpabilité) ;

2 une descente jusqu'au « *nadir* » du désespoir, le sujet admettant qu'il a mérité la damnation et ne peut espérer être sauvé ;

3 une montée au comble du ravissement (*rapture*) dans la joie de voir ses péchés pardonnés.

La morphologie de la conversion qui émerge de cette observation va avoir, malgré les avertissements répétés d'Edwards, un effet « modélisant ». Les revivalistes vont l'attendre et la rechercher chez tous les convertis, et parmi les *New Lights*, quiconque ne pouvait pas formuler son témoignage chrétien de cette façon avait de fortes chances de ne pas voir sa conversion reconnue. De même, le choix qu'il fit de développer deux études de cas très détaillées sur les expériences extrêmes d'une enfant et d'une jeune fille, Abigail et Phoebe, va populariser l'idée que des manifestations spectaculaires faisaient plus honneur à Dieu que des conversions plus sobres. Ces deux figures sont restés dans l'histoire du Réveil

comme des archétypes, encourageant aux débordements hystériques et aux extravagances des *revivals* dans les années suivantes, malgré la sincère réprobation d'Edwards envers les « manifestations corporelles » (*bodily*).⁵⁰²

Edwards décrit les premiers effets de l'éveil sur les personnes - une prise de conscience soudaine et un sentiment intense de leur misère devant la menace d'une mort éternelle - dans des termes qui évoquent ce que la psychiatrie nommera plus tard crise d'angoisse ou même crise mélancolique. Cet éveil produit deux effets sur les personnes qu'il touche : un rejet immédiat de leur conduite antérieure (c'est ainsi qu'Edwards interprète le calme apaisé qui semble gagner la paroisse après les prêches), et l'application sérieuse aux moyens de leur salut (lectures, prières, méditation, réunions ...) en s'exclamant : « que dois-je faire pour être sauvé ? » (la question que posera systématiquement Whitefield quelques années plus tard dans ses sermons).

Puis il détaille les troubles ressentis avant d'obtenir des preuves de pardon et d'approbation divine : douleur morale, angoisse, troubles du sommeil, et troubles physiques sur lesquels il ne donne pas d'autre indication que « troubles de leur nature animale ». À ces manifestations, compréhensibles et rationnelles compte tenu du danger ressenti, Edwards voit souvent se mêler des troubles mélancoliques (*distemper of melancholy*) face auxquels il avoue son impuissance, et dans lesquels « Satan a probablement une grande part. » On ne sait comment s'y prendre avec ces personnes, écrit-il, car elles comprennent de travers tout ce qu'on leur dit, généralement à leur désavantage.

Ces craintes atroces s'accroissent à mesure que s'approche la délivrance, et obsèdent l'esprit des personnes en permanence, « de sorte qu'il leur semble être insensées alors même qu'elles deviennent les plus sensées ». La tension produit parfois, face à l'éclat aveuglant de leur faute, la terreur d'être damné à l'instant. Les « affections »⁵⁰³ sont touchées : les personnes sont en larmes lorsqu'elles confessent leurs fautes et prient, ce qu'elles font très volontiers comme si cela pouvait les racheter, comme si cela pouvait aussi toucher les affections correspondantes en Dieu. Mais elles réalisent bien vite leur erreur et tombent dans un désespoir encore plus profond, se croyant encore plus avilies : la perspective de la conversion qu'elles croyaient proche, s'éloigne encore plus, leur cœur leur semble encore plus endurci, et la peur de périr s'accroît encore. Cependant, malgré leur déception, elles répètent « encore et encore » les tentatives infructueuses pour

⁵⁰² GOEN Clarence C. *Op. cit.*, p. 29-30.

⁵⁰³ L'« émotion » ne désigne pas encore la manifestation physique d'un affect. Ce concept n'apparaît qu'au cours du siècle suivant. Le mot d'« émotionnalisme » utilisé par Miller pour caractériser la religiosité du premier Grand Réveil désigne en fait un phénomène « émergent », qui ne sera conceptualisé que plus tard.

atteindre la grâce de conversion, en essayant à chaque fois quelque chose de nouveau, « mais c'est à chaque fois la même chose sous un nouveau masque, et il est toujours minuit pour elles ». Et cela, « jusqu'à ce que Dieu leur montre que tout cela est vain, et que le secours n'est pas là où elles l'ont cherché, mais ailleurs ». Et il leur faut du temps, beaucoup plus à certains qu'à d'autres, pour comprendre que le secours ne dépend pas de leur humiliation « légale » (c'est-à-dire dictée par la peur du châtement), pour prendre conscience que leur vilénie est trop grande, et enfin « se coucher dans la poussière devant un Dieu saint et vertueux », « qui n'est nullement obligé de se montrer miséricordieux pour un homme « naturel », dont le cœur n'est pas tourné vers Lui... »⁵⁰⁴.

Dans les moments qui précèdent immédiatement cette découverte de la justice de Dieu, l'esprit est donc en proie au tumulte et à l'angoisse, mais généralement, dès que cette conviction s'impose, il retrouve le calme, et éprouve une quiétude inattendue. Et très fréquemment, observe Edwards, leurs « esprits » se trouvent soulagés de ce qui les oppressait (*their spirits*, c'est-à-dire leur humeur, leur moral) et un espoir indéfini apparaît, espoir que Dieu accordera sa grâce un jour ou l'autre, avant même que cette grâce ne se manifeste distinctement. Ils concluent alors souvent en eux-mêmes qu'il ne leur reste qu'à attendre, aux pieds de Dieu, que celui-ci décide du moment. Dans le repos qu'ils trouvent à cet instant, ils n'ont pas encore conscience que l'Esprit de Dieu est déjà à l'œuvre pour les préparer à la grâce : ils ne reconnaissent pas dans ce qu'ils éprouvent cette « humiliation » dont ils ont tant entendu parler et que d'autres ont éprouvée. Pour beaucoup, la première conviction distincte qu'ils ont de la justice de Dieu dans la condamnation par eux-mêmes de leurs péchés n'est pas celle, « légale », d'une juste rétribution de leurs fautes, elle ne semble pas produite par la terreur, mais plutôt par l'exercice d'une grâce suprême, dans une repentance salvatrice, une humiliation évangélique. Car il y a dans cette conviction une sorte de satisfaction (*complacency*) de l'âme devant la justice divine telle qu'elle se déploie dans sa menace de damnation éternelle pour les pécheurs. Devant cette découverte, certains ne peuvent s'empêcher de s'écrier « c'est juste! c'est juste! », ils sont prêts à reconnaître que leur propre condamnation ajouterait à la gloire de Dieu et que, s'ils sont damnés, ils prendront le parti de Dieu contre eux-mêmes pour glorifier sa justice. Et lorsqu'ils éprouvent cela, c'est avec le sens évident d'une grâce, d'un espoir et d'un encouragement, tout en ayant une conscience plus aigüe que jamais que leur propre vilénie ne mérite aucun

⁵⁰⁴ EDWARDS Jonathan. « A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton, and the neighbouring towns and villages of New-Hampshire and New-England ». *The Works of Jonathan Edwards*, volume 4, edited by Clarence C. Goen. New Haven : Yale University Press, 1972, p. 160-166.

pardon⁵⁰⁵. Ils ressentent ainsi conjointement l'excellence de la justice divine, et le profond dégoût de leur avilissement, une indignation contre eux-mêmes qui leur fait parfois dire qu'ils demandent à être damnés (bien qu'ils n'aient pas une idée distincte de la damnation) et ne peuvent imaginer être sauvés. Et la découverte réconfortante de la miséricorde divine surgit soudain, si immédiatement après celle de la damnation méritée, que les deux visions semblent presque aller de pair. Le retournement du désespoir en joie intense se produit lorsque le converti a vraiment admis que sa faute était au-delà de tout pardon et qu'il a été submergé par une terreur sans espoir devant la damnation⁵⁰⁶.

Ainsi des personnes terrassées, submergées par la conscience de leur faute, terrifiées par la colère de Dieu, découvrent soudain la surabondance des trésors de grâce offerts dans le Christ, puisque la miséricorde divine est, elle aussi, infinie. C'est cette vision qui produit un sentiment plein de joie, d'espoir et d'encouragement à se convertir, et qui engendre la résolution de *s'abandonner* pour attendre patiemment que Dieu juge bon de mettre en œuvre sa grâce, ces personnes étant alors persuadées qu'il le fera en son temps. Et cependant, observe Edwards, elles ne peuvent encore imaginer qu'elles sont dès à présent converties, le plus souvent parce qu'elles ne comprennent pas qu'elles viennent d'accepter cette provision de salut qu'elles ont vue dans le Christ, « trompées qu'elles sont par une notion erronée de cette acceptation, n'ayant pas conscience que le sentiment d'obéissance joyeuse que leur cœur donne à cette découverte de la grâce, est la véritable acceptation de celle-ci ». Elles ne perçoivent pas tout de suite que ce sentiment de joie intense à la découverte de la grâce ne fait qu'un avec l'acceptation de celle-ci. Elles n'avaient, pour certaines, qu'une idée très imparfaite de ce qu'était la conversion, et ne pouvaient concevoir quelque chose d'aussi nouveau et étrange. Elles reconnaissent elles-mêmes que « les expressions utilisées pour décrire les conversions et les grâces de l'Esprit de Dieu ne transmettent pas à leur esprit les idées particulières et distinctes qu'elles voulaient signifier », pas plus que les noms des couleurs ne peuvent en transmettre l'idée à un aveugle de naissance. Elles insistent sur l'impossibilité d'exprimer par les mots ce qu'elles éprouvent. Edwards souligne ensuite les affects qui accompagnent cette expérience nouvelle, « l'heureuse surprise qui fait bondir leur cœur, qui les fait simultanément éclater de rire et fondre en larmes ». La surprise des convertis devant une expérience qui ne

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 169-170.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 174.

ressemble pas à ce qu'ils attendaient est le témoignage de l'action de la grâce : l'expérience d'une nouvelle « idée simple » dont les mots ne rendent pas compte⁵⁰⁷.

Le modèle du *Faithful Narrative* montre l'impossibilité de sortir par soi-même de la crise du désespoir. C'est l'abandon qui permet à la grâce de lever l'angoisse et de procurer le soulagement. L'abandon est un retournement, par l'approbation de la damnation, une sorte de syllogisme pratique négatif : le croyant adopte le point de vue de Dieu. Des sentiments contraires semblent coexister : conscience misérable de la vilenie extrême, espoir fou du pardon ; submersion par la terreur, découverte de l'immensité de la miséricorde. Cette rencontre produit un choc affectif ou émotionnel, qui n'est pas encore reconnu comme la conversion. La surprise est le signe de la grâce : il s'agit d'une expérience sans précédent ni analogue, une nouvelle idée simple perçue par un nouveau sens, comme le serait la couleur pour l'aveugle de naissance qui acquerrait la vue.

Dans son *Faithful Narrative*, Jonathan Edwards s'attache donc à décrire en détail le processus psychologique du moment crucial de la conversion, celui qui est connu depuis les premiers temps du christianisme comme *metanoia*. Ce terme, présent dans le texte grec des Évangiles, est traduit par « repentance » mais, nous l'avons déjà rappelé, il signifie plus littéralement : changement d'avis, d'esprit ou de vision. On peut reconnaître dans les phénomènes que décrit Edwards plusieurs traits essentiels de la psychologie de la conversion élaborée un siècle plus tôt par William Perkins et William Ames, notamment l'importance de la « foi efficace » et de la « réception ». Ils avaient déjà mis l'accent sur le rôle moteur des changements affectifs, alors que dans la tradition augustinienne le changement de perception était une expérience essentiellement cognitive, avec une résonance affective.

Dans la description d'Edwards, l'acte de foi conjugue les trois dimensions qui étaient déjà présentes dans la psychologie de la conversion chez Perkins et Ames : cognition, affection, volition. L'acte de foi est à la fois entendement (découverte), émotion (douleur/joie) et décision (acceptation). Et le couple affection-volition précède en quelque sorte la cognition, qui est la reconnaissance d'une transformation déjà opérée.

Selon Perry Miller, Jonathan Edwards a reformulé la théologie puritaine selon la psychologie empirique de Locke. Il analyse la conversion, plus précisément la *metanoia*, dans les termes de la psychologie lockienne, sensations, perceptions, idées. Mais surtout, il va plus loin que Locke en mettant en évidence le rôle des « affections » dans le

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 173-174, 180-183.

retournement, le changement de perception, en décrivant les mouvements du cœur qui « affectent » l'esprit d'une façon complètement nouvelle. Il voit dans l'heureuse surprise qui bouleverse les convertis le signe de la spécificité de l'action de la grâce. C'est celle-ci qui permet la perception d'une nouvelle « idée simple ». Il donnera dans la suite de son œuvre une importance centrale au nouveau « sens intérieur » et à la « compréhension spirituelle » par laquelle sont perçues ces « saintes affections » qui transforment la personne du converti.

Ce *Faithful Narrative*, récit fidèle, compte rendu de l'observation empirique d'un phénomène social à l'échelle d'une région, a acquis une grande force probante pour les contemporains. Il a exercé une influence majeure sur la pratique des *revivals*, au cours de la deuxième vague du premier Grand Réveil (1740-1741) mais aussi au cours des Réveils ultérieurs, au XIXe siècle.

III A *Treatise Concerning Religious Affections* : les fondements rationnels de la religion du cœur

Après avoir analysé les manifestations du revivalisme dans son *Faithful Narrative*, Jonathan Edwards va devoir défendre leur authenticité contre les critiques des « arminiens » qui lui reprochent d'encourager l'enthousiasme. Ce sera l'objet d'une autre de ses œuvres majeures, le *Traité sur les affections religieuses : A Treatise Concerning Religious Affections* (1746). Ce sera le texte fondateur de sa « religion du cœur », qui fera d'Edwards le théologien du « calvinisme sentimental ». Ce traité poursuit donc un double dessein :

- défendre l'importance des « affections » dans la religion, contre ceux qui veulent les en exclure : Chauncy et les *Old Lights* ;
- définir des critères pour distinguer les *True Affections*, produites par la grâce divine, des passions qui dévoient la religion vers un *false enthusiasm*.

III-1 La foi, la raison, l'enthousiasme

Les *affections* sont un concept central dans l'interprétation du revivalisme par Jonathan Edwards, car elles expriment une relation intime entre la sensation et l'idée. Il dépasse

ainsi la dichotomie entre la « raison », ou le « jugement », d'une part et l'« imagination » d'autre part, sur laquelle s'articulaient les critiques du Réveil. En particulier celles de Charles Chauncy, principal porte-parole du clergé *Old Light* de Boston. Ces critiques pouvaient se revendiquer de Locke et de sa critique rationnelle de l'enthousiasme. Dans le livre IV de son *Essai sur l'entendement humain*, Locke admet que l'on puisse opposer foi et raison, en distinguant le type d'« assentiment » que l'esprit accorde aux idées qui lui sont présentées :

- la raison découvre la certitude ou la probabilité des propositions construites à partir de la sensation et de la réflexion, par la déduction naturelle ;

- la foi est l'assentiment que l'esprit donne à une proposition « en faisant crédit à l'informateur ». C'est le domaine de la *révélation* : témoignage de la plus haute certitude, dit-il, parce qu'il émane de quelqu'un qui ne peut ni tromper ni se tromper. Il donne une assurance au-delà du doute et détermine absolument l'esprit, au même degré que la raison⁵⁰⁸. Il s'agit alors d'être sûr de l'authenticité de cette révélation, et de la bien comprendre. La seule révélation dont on peut assurer l'authenticité est le témoignage qui a été *directement* perçu par l'esprit (révélation « naturelle ») et non transmis par autrui (révélation « traditionnelle »)⁵⁰⁹. Autrement dit la foi porte sur des idées simples nouvelles, produites par la sensation ou la réflexion, et non sur des propositions transmises par des mots. Jonathan Edwards est donc bien lockien lorsqu'il fait de l'action de la grâce la production d'une idée simple qui « affecte l'esprit » par l'expérience d'une sensation nouvelle.

Cependant Locke réserve cette définition de la foi aux choses divinement révélées, c'est-à-dire *supérieures* à la raison, mais pas *contraires* à la raison. Face à une expérience intime contraire à la raison, l'authenticité de cette expérience doit être mise en question, ou sa compréhension. Lorsque l'on accorde à une proposition un assentiment qui va au-delà de l'autorité que l'on peut accorder aux preuves sur lesquelles elle se fonde, cet excès d'assentiment exprime notre *inclination* en faveur de cette proposition, et non la reconnaissance de sa vérité. Et cet assentiment, qui n'est fondé ni sur la raison ni sur la révélation divine, mais qui naît de « fantasmes » (*conceits*), peut avoir sur la conviction (*persuasion*) et l'action un effet plus puissant que la raison et la foi. C'est l'*enthousiasme*, une confiance absolue dans les lumières et les sensations intérieures, une sorte de pseudo-

⁵⁰⁸ LOCKE John. *Essai sur l'entendement humain*, volume 2. Livre IV, chapitre 16, § 14, chapitre 18, § 2. Paris : Vrin, 2006, p. 503-504, 538.

⁵⁰⁹ *Ibidem*. Livre IV, chapitre 18, § 3, chapitre 19, § 4, p. 538-539, 553-554.

perception, une conviction qui se nourrit d'elle-même : *elle est juste parce qu'elle est forte*. Lorsque une personne voit et sent quelque chose, on ne peut le lui dénier, reconnaît Locke. L'enthousiaste voit la lumière divine comme il voit celle du soleil à midi, et n'a nul besoin des lueurs de la raison pour la prouver⁵¹⁰. Mais la vraie lumière, conclut Locke, est celle d'une proposition évidente par elle-même ou par la clarté des preuves qui la font accepter, non celle de la conviction. C'est sur cette affirmation que Jonathan Edwards a construit l'essentiel de son *Treatise Concerning Religious Affections*.

III-2 Les vraies affections sont une inclination produite par un sens intérieur

Le rôle qu'Edwards donne aux affections est le véritable pivot de sa position intermédiaire dans les controverses sur le Réveil. Le rationalisme de Chauncy ne pouvait intégrer cette contamination des idées par la sensibilité, et les revivalistes les plus enthousiastes, comme James Davenport, ne voulaient pas traiter les idées avec la rigueur lockienne que revendiquait Edwards. Cette construction est rendue possible par un autre concept esquissé dans le *Faithful Narrative* de 1737, à partir de l'observation des *revivals*, et qui sera un point d'appui essentiel pour la doctrine des *Religious Affections* de 1746. Il s'agit du *New Sense* ou du *Sense of the Heart* par lequel la grâce peut être éprouvée comme une « idée simple », et qui permettra à Edwards de fonder sa doctrine sur la psychologie sensationniste de Locke⁵¹¹.

Il consacre la première partie de son traité à « *La nature des affections et leur importance dans la religion* ». Son point de départ est l'épître de Pierre : « lui que vous aimez sans l'avoir vu, en qui vous croyez sans le voir encore, vous réjouissant d'une joie ineffable et glorieuse »⁵¹². Les affections d'amour et de joie évoquées par l'apôtre sont produites par l'« évidence de choses non vues », par des perceptions qui ne sont pas celles des sens du corps, et elles sont inexprimables, car différentes des « joies terrestres et des délices charnels ». Edwards s'attache donc à montrer que les fruits de l'Esprit sont des affections, et que la présence des affections est la condition de l'action de l'Esprit. Sa thèse

⁵¹⁰ *Ibidem*. Livre IV chapitre 19, § 1-10, p. 551-559.

⁵¹¹ SMITH John E. (Editor's introduction). « A Treatise Concerning Religious Affections ». *The Works of Jonathan Edwards*, volume 2, edited by John E. Smith. New Haven : Yale University Press, 1959, p. 3-8.

⁵¹² Première épître de Pierre, 1:8. Version de Louis Segond.

centrale est que « la vraie religion consiste pour une grande part en saintes affections »⁵¹³. Cette expérience religieuse n'est pas vécue par les sens du corps, c'est une perception intérieure, d'une autre nature, une nouvelle idée simple, provenant d'un nouveau sens, spirituel, lui-même un effet de la grâce⁵¹⁴. Il y a donc discontinuité avec les expériences « naturelles », et en même temps continuité, car il ne s'agit pas d'une nouvelle « faculté ». Edwards, comme Locke, veut dépasser la psychologie des facultés, qui postule une répartition de fonctions entre des entités bien distinctes logées dans des parties différentes du corps. Il n'y a que deux facultés de l'âme, qui ne mettent pas en question son unité : l'entendement et la volonté.

Selon Edwards, l'entendement est « ce par quoi l'âme est capable de perception et de spéculation, ou par quoi elle discerne, observe et juge les choses ». La volonté, que l'on appelle parfois l'inclination, est « ce par quoi l'âme ne fait pas que discerner et observer les choses, mais est inclinée dans un certain sens vis-à-vis des choses qu'elle observe ou examine ». L'entendement juge dans l'indifférence, mais l'inclination est nécessairement affectée dans un sens ou dans l'autre, elle est « la faculté par laquelle l'âme ne regarde pas les choses en spectatrice indifférente, inaffectée, mais les aime ou ne les aime pas, les approuve ou les rejette ». Lorsque l'inclination détermine une action, on l'appelle volonté, et les affections « ne sont rien d'autre que les actions vigoureuses et sensibles de l'inclination et de la volonté de l'âme »⁵¹⁵.

Jonathan Edwards ne marche pas dans les pas de Locke, il explore un terrain mouvant sur lequel celui-ci ne s'était pas aventuré. Locke avait nettement distingué dans le livre II de son *Essai* la volonté et les affections, dont fait partie le désir. Selon le sens commun, le

⁵¹³ EDWARDS Jonathan. « A Treatise Concerning Religious Affections ». *Op. cit.*, volume 2, p. 95. Voir aussi p. 102 : [il y a des degrés dans l'action de la grâce, mais] « quiconque a dans son cœur la puissance divine, exerce ses inclinations et son cœur vers Dieu et les choses divines avec une telle force et vigueur que ces actions saintes prévalent en lui sur toutes les affections charnelles ou naturelles, et les surmontent efficacement. [...] D'où il s'ensuit que, là où est la vraie religion, il y a des actions vigoureuses de l'inclination et de la volonté vers les choses divines ; mais comme il a déjà été dit, les actions vigoureuses, vives et sensibles de la volonté ne sont autres que les affections de l'âme. L'Auteur de la nature humaine n'a pas seulement donné aux hommes les affections, il a fait de celles-ci le ressort de leurs actions. [...] Et comme la vraie religion est de nature pratique, et que Dieu a ainsi constitué la nature humaine que les affections sont le ressort de l'action des hommes, cela montre aussi que la vraie religion doit consister dans les affections. [...] Rien n'est plus manifeste en fait, que les choses de la religion saisissent l'âme des hommes pour autant qu'elles les affectent... Beaucoup entendent ces choses, et cependant ils restent comme ils étaient, sans aucun changement sensible en eux, ni dans leur cœur ni dans leur pratique, parce qu'ils ne sont pas affectés par ce qu'ils entendent, et il en sera ainsi jusqu'à ce qu'ils en soient affectés. Je ne crains pas d'affirmer qu'aucun changement important ne s'est jamais produit dans l'esprit ou la conversation d'une personne, par quoi que ce soit d'une nature religieuse qu'elle ait lue, entendue ou vue, sans que ses affections n'en aient été modifiées ».

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 95, 205.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 96.

désir meut la volonté, mais il est plus vrai de dire que le désir détermine l'esprit à vouloir⁵¹⁶. C'est de cette détermination qu'Edwards veut justement rendre compte, et son vocabulaire est moins précis que celui de Locke. Il reconnaît que son langage est ici imparfait et que le sens des mots qu'il emploie est imprécis et flottant : « la volonté et les affections de l'âme ne sont pas deux facultés distinctes ; les affections ne sont pas essentiellement distinctes de la volonté, elles ne diffèrent pas non plus des actions simples de la volonté et de l'inclination de l'âme, sinon par la vivacité et la sensibilité de ces actions ». Les affections de l'âme ne sont donc pas distinctes de la volonté, et la volonté n'agit que si elle est affectée dans un sens ou dans l'autre au-delà d'un état d'indifférence, jamais plus loin. Il y a donc toujours inclination, et celle-ci peut être appelée affection dès qu'elle permet que « les actions de l'âme soient assez fortes pour que, selon les lois que le Créateur a fixées pour l'union de l'âme et du corps, les mouvements du sang et des esprits animaux soient sensiblement modifiés » et qu'apparaisse une sensation corporelle. « D'où vient que l'esprit, en ce qui concerne l'action de cette faculté (la volonté), est appelé, sans doute parmi toutes les nations et à toutes les époques, le cœur »⁵¹⁷.

« Esprit » (*mind*) est donc à prendre au sens large, il n'inclut pas seulement entendement et volonté, comme chez Locke, mais la sensibilité, le « cœur ». La « volonté » est le pouvoir de produire des actes de volition, au sens lockien donc, et elle est « inclination » lorsqu'on la considère nécessairement « affectée » dans un sens ou dans l'autre. Quant aux « affections », elles peuvent tantôt s'identifier à des inclinations, à des sentiments d'attrance ou d'aversion, tantôt à des manifestations sensibles que le siècle suivant appellera « émotions »⁵¹⁸.

Le siège des affections est toujours l'esprit (le cœur). C'est l'âme, et non pas le corps, qui a des idées, et qui aime ou déteste ces idées. Le corps d'un homme n'est pas plus capable d'amour et de haine qu'il n'est capable de pensée.

⁵¹⁶ LOCKE John. *Essai sur l'entendement humain*, volume 1. Livre II, chapitre 21, § 29-30. Paris : Vrin, 2001, p. 394-397.

⁵¹⁷ EDWARDS Jonathan. *Op. cit.*, volume 2, p. 96.

⁵¹⁸ L'inclination devient affection quand l'âme agit de façon « vigoureuse et sensible », lorsque les mouvements du sang et des esprits animaux sont modifiés, lorsque l'union entre l'esprit et le corps se manifeste par des actions et des sensations corporelles. Edwards insiste sur la continuité entre des inclinations de faible degré, l'attrance ou le rejet concernant un objet, et celles de fort degré, les affections d'amour et de haine. Même à un très faible degré, une volition est une affection, et il n'est pas un acte de volonté un peu intense qui n'ait quelque effet sur le corps. L'affection est donc l'action de l'âme sur le corps. À l'inverse, les mouvements des fluides corporels peuvent « promouvoir » les affections, admet Edwards. Ces mouvements peuvent agir en retour pour renforcer la sensation de l'esprit, mais cette sensation est antécédente à tout effet des fluides corporels.

Ces mouvements des esprits animaux et des fluides corporels n'appartiennent pas vraiment à la nature des affections, bien qu'ils les accompagnent toujours, dans notre condition actuelle ; ils sont les effets ou sont concomitants des affections, mais ils sont entièrement distincts de celles-ci, et ne leur sont aucunement indispensables : de sorte qu'un esprit (*spirit*) désincarné serait tout aussi capable d'amour et de haine, de joie ou de tristesse, d'espoir ou de crainte, ou d'autres affections, qu'un autre qui serait uni à un corps⁵¹⁹.

Edwards distingue les affections des passions. Si les affections peuvent désigner toutes les actions « vives et vigoureuses » de la volonté ou de l'inclination, les passions sont les plus soudaines d'entre elles, celles dont les effets sur les esprits animaux sont les plus violents et qui soumettent l'esprit à leur empire⁵²⁰. Ce sont ces affections soudaines et violentes qui seront appelées « émotions » au siècle suivant, celles que William James qualifiera de « *coarser emotions* »⁵²¹. Cette distinction a été mal comprise par ses contemporains, semble-t-il, qui croyaient qu'Edwards, dans sa défense des *revivals*, voulait promouvoir les passions aux dépens de la raison, alors que selon lui les affections et l'entendement se conjuguent dans l'expérience religieuse, même si les manifestations les plus visibles ne sont pas indispensables à cette expérience⁵²². Dans les « affections religieuses, on ne peut plus distinguer clairement les deux facultés d'entendement et de volonté, elles n'agissent pas distinctement et séparément, mais ensemble. Ce sens du cœur produit un « savoir sensible », c'est un « nouveau goût »⁵²³. Si les hommes ne sont pas affectés dans leur cœur (« *strongly impressed and greatly moved* ») par ces choses dont ils entendent si souvent parler, c'est qu'ils sont aveugles.

Les manifestations corporelles des affections ne sont donc que des effets de celles-ci. Dans les expériences religieuses, elles sont fréquentes mais pas indispensables. Elles ne sont pas un signe de l'action de la grâce mais elles peuvent l'accompagner. C'est en cela qu'Edwards tient une position médiane dans le Grand Réveil : il soutient, contre l'intellectualisme de Chauncy, qu'il y a nécessairement de l'affect, du sensible, dans

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 97.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 97-98.

⁵²¹ JAMES William. *The Principles of Psychology* (1890). Volume II, chapitre XXV. New York : Cosimo, 2007, p. 449. Disponible sur : <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin25.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁵²² SMITH John E. *Op. cit.*, p 15. Le fait que les affections aient pour siège le cœur n'empêche donc pas que des sensations corporelles, « parfois par l'action du Diable », puissent mettre en mouvement les esprits animaux et provoquer une sensation plaisante qui va affecter l'âme : on peut alors se méprendre et croire que cette affection intense vient de l'Esprit. Edwards oppose donc les « fausses affections », d'origine naturelle et corporelle, et les « vraies affections » produites par la lumière de l'entendement, mais ces dernières ne seront des « affections saintes » que si elles sont produites par un « entendement spirituel », qui n'est pas seulement la « lumière » de l'entendement « notionnel », mais la « chaleur » perçue par le « sens du cœur », une sensibilité à la beauté spirituelle qui affecte l'âme d'une inclination.

⁵²³ Edwards s'appuie sur l'apôtre Paul et son opposition entre la connaissance de la vérité de la Loi d'une part (Romains, 2:20), et le goût, la saveur de la Parole du Christ d'autre part (2 Corinthiens:14).

l'expérience religieuse, mais pas nécessairement de l'émotion, contre l'enthousiasme de Davenport.

De même qu'il n'y a pas de vraie religion là où il n'y a rien d'autre que de l'affection, il n'y a pas non plus de vraie religion là où il n'y a pas d'affection religieuse. D'une part il doit y avoir une lumière dans l'entendement. D'autre part, là où il y a une lumière sans chaleur, une tête remplie de notions et spéculations, avec un cœur froid, non affecté, il ne peut y avoir rien de divin dans cette lumière, cette connaissance n'est pas une vraie connaissance spirituelle des choses divines⁵²⁴.

Cette position exprime l'acte de foi de Jonathan Edwards. Il postule l'action de la grâce : c'est l'Esprit qui produit ces affections dans le cœur, par un sens ou un goût nouveau, et les éventuelles manifestations corporelles produites par les esprits animaux ne sont que des effets d'accompagnement. Les Saints du Paradis, dit-il, ressentent ces affections d'amour et de joie, sans avoir de corps⁵²⁵. Un siècle et demi plus tard, William James écrira exactement le contraire dans ses *Principles of Psychology*. « En l'absence des manifestations somatiques produites par la perception, cette dernière serait de type purement cognitif, pâle, incolore, dépourvue de chaleur émotionnelle »⁵²⁶. Nous ne ressentirions pas réellement de la peur ou de la colère, nous ne serions pas « affectés » comme Edwards le croyait. Cette postulation de l'Esprit comme agent des affections religieuses, sans causalité corporelle, permet à Edwards de conjuguer dans la conversion les trois registres d'expérience que distinguaient les puritains du siècle précédent, et les deux facultés reconnues par Locke : la conversion est à la fois cognition, affection et volition. S'il y a eu par la suite sécularisation de la conversion en guérison, c'est, nous semble-t-il, par la recherche de cette même fusion des registres dans une expérience de transformation personnelle, en postulant un autre agent que l'Esprit. Comme nous l'avons avancé précédemment, le « magnétisme animal », l'« hypnose » et la « suggestion », puis la « psychodynamique », peuvent être vus comme autant de tentatives de trouver un nouveau *pneuma* comme principe actif des expériences thérapeutiques.

⁵²⁴ EDWARDS Jonathan. *Op. cit.*, volume 2, p. 120.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁵²⁶ JAMES William. *Op. cit.*, p. 450.

III-3 Les signes des vraies affections

Edwards veut donc à la fois légitimer les affections face aux arminiens, et déjouer les pièges de l'enthousiasme, en proposant des critères, des « signes » permettant de distinguer les « vraies » affections religieuses. La source est la première épître de Jean : « bien-aimés, n'ajoutez pas foi à tout esprit, mais éprouvez les esprits, pour savoir s'ils sont de Dieu, car plusieurs faux prophètes sont venus dans le monde »⁵²⁷. Edwards se réclame ainsi d'une « religion expérimentale », c'est-à-dire consistant en une expérience intérieure, incommunicable à autrui.

Les Saints, bien qu'ils sachent en eux-mêmes, « expérimentiellement », ce qu'est la vraie religion, n'ont pas la faculté de percevoir ce qu'éprouve le cœur d'un autre. En termes lockiens, cette expérience religieuse est une « idée de mode mixte », une combinaison d'idées simples qui ne peuvent se définir par des mots⁵²⁸. Les signes que définit Edwards ne sont donc pas destinés à qualifier l'expérience d'autrui, qui est inaccessible, mais doivent permettre à chacun d'« éprouver les esprits » dans sa propre expérience⁵²⁹. « De même que la philosophie que l'on qualifie d'expérimentale soumet les opinions et les notions à l'épreuve des faits, une religion qu'il convient d'appeler expérimentale soumet les affections et les intentions religieuses à la même épreuve »⁵³⁰. Dans les douze signes qu'il identifie, Edwards met en évidence la nécessaire conjonction de la lumière de l'entendement avec la chaleur de l'inclination-affection dans l'« entendement spirituel ».

Les *Distinguishing Signs of Truly Gracious and Holy Affections* font apparaître trois caractéristiques majeures des vraies affections religieuses selon Jonathan Edwards.

⁵²⁷ 1 Jean 4, 1. Version Louis SEGOND.

⁵²⁸ LOCKE John. *Op. cit.*, volume 1. Livre II, chapitre 12, § 4, p. 267-268. *Op. cit.* volume 2. Livre III, chapitre 5, p. 83-95.

⁵²⁹ Edwards recense pour cela deux séries de signes. Les uns sont « incertains », c'est-à-dire qu'ils ne sont pas suffisamment probants dans un sens ou dans l'autre. Ainsi ce n'est pas l'intensité de l'affection qui marque l'authenticité de l'expérience religieuse vécue. Il en est de même pour les manifestations corporelles de ces affections et pour les performances dont se montrent capables les personnes dans le cours de cette expérience. Le degré de conviction que celle-ci produit n'est pas non plus un critère d'authenticité. Edwards établit donc un cadre d'évaluation rationnel qui limite les prétentions des enthousiastes. L'autre série de signes est celle des « *Distinguishing Signs of Truly Gracious and Holy Affections* ». C'est le cœur du projet d'Edwards dans son traité.

⁵³⁰ EDWARDS Jonathan. *Op. cit.*, volume 2, p. 452.

- Les vraies affections ne naissent pas de l'imagination mais sont produites par les perceptions d'un sens nouveau.

Le « spirituel » ne s'oppose pas au « matériel » ou au « charnel » - qu'il peut inclure - il s'oppose au « naturel ». Ce qui est spirituel est ce qui est produit par l'action de l'Esprit. Le premier signe qu'identifie Edwards est que les affections authentiquement produites par la grâce naissent dans le cœur, sous aucune influence extérieure, de façon proprement « surnaturelle », qu'elles aient ou non des manifestations corporelles remarquables⁵³¹. Les affections de la grâce ne sont pas des effets de l'« imagination », c'est-à-dire de l'impression sur l'esprit d'« idées imaginaires », d'images mentales d'objets absents, tels qu'ils peuvent être perçus par les cinq sens⁵³². Les affections authentiques de la grâce sont d'une autre nature, elles accompagnent les perceptions d'un nouveau sens. La « perception, ou sensation, intérieure » est « nouvelle », parce qu'elle ne résulte pas de la combinaison d'éléments naturels. C'est la perception d'une nouvelle « idée simple », qui marque une discontinuité entre nature et grâce, mais le « sens spirituel » qui produit cette perception n'est pas une nouvelle « faculté » qui viendrait s'ajouter à l'entendement et à la volonté. C'est une transformation de celles-ci par un nouveau « principe », une nouvelle fondation qui leur permet de s'exercer autrement. Il faut, selon Edwards, « distinguer entre un simple entendement notionnel par lequel l'esprit regarde les choses en exerçant une faculté spéculative, et le sens du cœur, par lequel l'esprit non seulement regarde et spécule, mais savoure et sent »⁵³³.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 197-199. « Mais il y a une grande différence entre ces deux choses : de vives imaginations naissant de fortes affections, et de fortes affections naissant de vives imaginations. Les premières peuvent se rencontrer, et se rencontrent souvent, dans le cas de vraies affections de la grâce. Ces affections ne naissent pas de l'imagination, et ne dépendent pas d'elles. Au contraire l'imagination n'est qu'un effet accidentel de l'affection, par l'infirmité de la nature humaine. Pour les secondes, qui se produisent souvent, l'affection qui naît de l'imagination et se fonde sur elle, sans illumination spirituelle, est vaine et sans valeur, aussi élevée qu'elle soit ».

⁵³² *Ibidem*, p. 208.

⁵³³ *Ibidem*, p. 205-206. Le concept de « nouveau sens » est au cœur de la doctrine d'Edwards, et il a eu une influence de grande portée sur le cours de la piété puritaine. Le troisième signe distinctif des affections saintes est qu'elles se fondent sur un amour pour la beauté et la perfection morale des choses divines. Autrement dit le « nouveau sens » est plus qu'une nouvelle conscience, plus qu'une nouvelle croyance, c'est un nouveau goût pour la « beauté du bien en soi » (*bonum formosum*) et non pas un désir d'améliorer son propre sort (*bonum utile*) Cette perception intérieure par le « nouveau sens » est définie le quatrième signe. « Les affections de la grâce naissent d'un éclaircissement de l'esprit à la compréhension pleine et spirituelle des choses divines. Les saintes affections ne sont pas une chaleur sans lumière, mais naissent toujours de l'information de l'entendement, d'une instruction spirituelle que reçoit l'esprit, d'une lumière ou d'une connaissance réelle. L'enfant de Dieu est affecté par la grâce, parce qu'il voit et comprend dans les choses divines quelque chose de plus qu'auparavant ». Les affections peuvent naître d'une compréhension des choses apportée simplement par les capacités naturelles de l'homme, par les découvertes mathématiques ou des sciences naturelles, mais même si l'esprit est affecté au plus haut degré, ces affections ne sont pas spirituelles. Il y a quelque chose, une compréhension spirituelle des choses divines, particulière aux saints, et que les hommes « naturels » n'ont pas. Par cet « entendement spirituel » ils peuvent « avoir une certaine sorte d'idées

- L'« entendement spirituel » ou « compréhension spirituelle » est une conviction qui conjugue l'entendement et l'inclination.

Le *Spiritual Understanding* s'identifie avec le « nouveau sens du cœur » ou « nouveau sens spirituel ». Le sens du cœur est à la fois compréhension et inclination, il conjugue les deux facultés d'entendement et de volonté. Edwards introduit ainsi un élément *sensible* dans l'entendement, une sensibilité à la beauté et à l'excellence morale des choses divines qui produit une « conviction » conjuguant l'esprit et le cœur, lumière et chaleur⁵³⁴. La singularité d'Edwards, c'est qu'il ne parle ni en philosophe ni en psychologue mais en théologien, renouvelant la tradition augustinienne dans les termes de son époque : c'est par une perception directe, sensible, que l'Esprit (*Spirit*) illumine l'esprit (*mind*), c'est cet entendement spirituel qui dépasse l'opposition entre la tête et le cœur, sur laquelle restent fixés Chauncy et ses autres contradicteurs, rationalistes ou « arminiens »⁵³⁵.

La compréhension spirituelle est l'aspect théologique du syllogisme pratique. C'est une « conviction du jugement », une conviction de la réalité certaine des choses divines. Cette conviction est totale, et elle est « efficace » (*effectual*) : elle donne aux choses invisibles le poids et la force des choses réelles, de sorte que ces choses, une fois perçues par l'entendement spirituel, gouvernent les affections et influencent l'être tout entier dans sa pratique. Edwards rend donc explicite l'articulation de l'entendement et de la volonté, de la compréhension et de l'inclination : la conviction du jugement naît de l'illumination de l'entendement. Dès qu'il a *spirituellement* compris ces choses, l'esprit ne balance plus entre deux opinions, il est déterminé et s'engage tout entier sur leur vérité⁵³⁶. La conviction est une appréhension immédiate par le nouveau sens, qui saisit la personne toute entière, une expérience religieuse totale, qui redéfinit l'être même du croyant⁵³⁷. On a parfois considéré Edwards, comme le premier pragmatiste. Peirce considérera lui aussi l'expérience religieuse comme une transformation personnelle complète, un « changement

ou sensations de l'esprit, simplement différente de tout ce qui est, ou peut être, dans l'esprit des hommes naturels. Et c'est la même chose que de dire qu'il consiste dans les sensations d'un nouveau sens spirituel que les hommes naturels n'ont pas ».

⁵³⁴ On a pu y discerner un écho de la pensée des néoplatoniciens de Cambridge au siècle précédent, notamment de la “*Spiritual Sensation*” de John Smith, et mettre en évidence sa proximité avec le “sentimentalisme” ou théorie du “sens moral” en Grande Bretagne. De même William James reprendra plus tard cette inspiration dans ses *Varieties of Religious Experience*.

⁵³⁵ SMITH John E. *Op. cit.*, p. 30-32. Voir aussi : WALTON Brad. *Jonathan Edwards, Religious Affections, and the Puritan Analysis of True Piety, Spiritual sensation and Heart Religion*. Lewiston (N Y) : Edwin Mellen Press, 2002, p. 121, 137, 200, 203.

⁵³⁶ EDWARDS Jonathan. *Op. cit.*, volume 2, p. 291-292.

⁵³⁷ SMITH John E. *Op. cit.*, p.34.

de nature »⁵³⁸. William James fera de même dans son chapitre sur l'expérience des « *twice born* » dans ses *Varieties of Religious Experience*⁵³⁹.

- Les vraies affections produisent un effet permanent, une transformation de la personne. Elles se manifestent par la pratique et modifient le comportement dans toute la vie.

L'authenticité des affections de la grâce se marque donc aussi par un changement durable dans la personne, une véritable transformation de l'âme⁵⁴⁰. Le changement opéré par la conversion est « total » (*universal*), le vieil homme est remplacé par un homme nouveau, complètement sanctifié. Même s'il reste vulnérable à ses mauvais penchants les plus forts, ceux-ci n'exerceront plus leur domination sur lui⁵⁴¹.

Comme Peirce, Edwards fait de la pratique la source de validation des relations entre le *moi* et Dieu. C'est le douzième signe, le dernier, qu'Edwards semble considérer comme le plus important, le « signe des signes ». Il est une conséquence directe du changement durable opéré par la conversion. Les affections de la grâce exercent leur effet et donnent leur fruit dans la pratique chrétienne, c'est-à-dire que sous leur influence la personne fait d'une pratique chrétienne l'affaire de toute sa vie⁵⁴². C'est le signe le plus important de tous, comme témoignage de la sincérité du croyant, à la fois devant les autres et devant sa propre conscience. La pratique n'est pas le signe d'une conformité à la Loi mais elle révèle

⁵³⁸ WARD Roger. *Conversion in American Philosophy : Exploring the Practice of Transformation*. New York : Fordham University Press, 2004, p. XXII. Voir aussi : WARD Roger. « Experience as Religious Discovery in Edwards and Peirce ». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Spring 2000, Vol XXXVI n°2, p. 237-309.

⁵³⁹ JAMES William. « The Divided Self and the process of Its Unification ». *The Varieties of Religious Experience*. New York : Touchstone, 1997, p.143.

⁵⁴⁰ EDWARDS Jonathan. *Op. cit.*, volume 2, p. 340. « Par conséquent, si le changement n'est pas remarquable et permanent dans les personnes qui pensent avoir vécu un travail de conversion, c'est que toutes leurs prétentions sont imaginaires et vaines, quelle qu'ait été la façon dont elles ont été affectées ».

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 386. « Ceux qui sont vraiment convertis sont des hommes nouveaux, de nouvelles créatures, nouveaux non seulement au dedans mais aussi au dehors, sanctifiés dans tout leur être, dans leur esprit, leur âme, leur corps; les choses anciennes sont passées, toutes choses sont devenues nouvelles [paraphrase de 2 Corinthiens 5:17] ; ils ont un cœur nouveau, de nouveaux yeux, de nouvelles oreilles, une nouvelle langue, de nouvelles mains, de nouveaux pieds ; c'est-à-dire un nouveau mode de vie et de nouvelles habitudes ; et ils marchent dans une vie nouvelle, et continuent ainsi jusqu'à la fin de leur vie. Et ceux qui chutent, et qui cessent manifestement de faire ainsi, c'est un signe qu'ils n'ont jamais été ressuscités avec le Christ. [...] Donc les affections de salut, bien qu'elles soient souvent moins bruyantes et spectaculaires que d'autres, ont en elles une densité, une force, une vie secrètes, par lesquelles elles saisissent et entraînent le cœur, le menant en une sorte de captivité, obtenant une pleine et ferme détermination de la volonté vers Dieu et la sainteté ».

⁵⁴² *Ibidem*, p. 383.

le cœur : il ne s'agit pas de l'action en elle-même, mais des affections qui s'expriment dans l'action, amour, gratitude, persévérance⁵⁴³.

Cette importance première accordée par Edwards au comportement comme test des affections divines a été décisive pour l'évolution du protestantisme américain. La tradition calviniste avait insisté sur les « témoignages intérieurs » de la foi. Le puritanisme était allé plus loin encore pour faire de la « sanctification » une transformation psychologique. Edwards prolonge cette tradition avec sa doctrine des affections de la grâce, mais en même temps il fait du *comportement* un objet d'attention systématique comme « témoignage extérieur » de ces affections, donc de l'action de l'Esprit, sans en faire une « œuvre »⁵⁴⁴. En théologien, il reste ainsi fidèle à ses devanciers, et à la définition que la Confession de Westminster donne des « œuvres bonnes » (*Of Good Works*) dans son chapitre XVI.

Il s'inscrit aussi dans une tradition britannique de philosophie de l'expérience, et son « entendement spirituel » ou « nouveau sens du cœur » fait de la dimension sensible de la compréhension le support de l'expérience personnelle. En cela il apparaît en effet comme un précurseur du pragmatisme de Peirce et de l'empirisme radical de James⁵⁴⁵. Il le sera tout autant dans sa théorie de la volonté comme « inclination » et dans sa mise en pratique par la « rhétorique sensationniste » de sa prédication, dont il sera question dans le chapitre qui suit.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 383-406. « Les fausses découvertes et les fausses affections ne sont pas assez profondes pour atteindre et diriger le ressort de sa pratique et de ses actions. [...] Mais les affections de la grâce vont jusqu'au fond du cœur, et s'emparent des ressorts les plus intimes de la vie et de l'activité. C'est là surtout que se manifeste la force de la vraie piété, qui est d'être une pratique efficace (*effectual practice*) ». Ce que Jonathan Edwards désigne par « pratique », c'est le plus souvent la pratique effective de la religion, la vie chrétienne (*Christian Practice*), mais c'est aussi la manifestation concrète, observable, extériorisée, des effets de la conversion. Non pas les manifestations émotionnelles spectaculaires de l'enthousiasme, ni le respect visible des préceptes moraux, mais un « comportement » conforme à l'enseignement du Christ dans tous les domaines, en y consacrant l'essentiel de son effort, et surtout persistant devant les obstacles tout au long de la vie.

⁵⁴⁴ SMITH John E. *Op. cit.*, p 42-50.

⁵⁴⁵ Voir aussi : MILLER Perry. *Jonathan Edwards*, p 45.

Deuxième partie

L'héritage puritain : psychologie de la conversion et revivalisme

Chapitre XII

Toucher le cœur pour incliner la volonté

Jonathan Edwards et l'émergence du revivalisme

I *Freedom of the Will* : la volonté comme inclination

Edwards reprend la relation entre entendement et affection-inclination quelques années plus tard, alors qu'il est à l'écart des événements, dans sa mission de Stockbridge auprès des Indiens, avec son traité *Freedom of the Will* (1754). Le titre complet en est : *A Careful and Strict Enquiry into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of the Will, which is supposed to be essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame*. Il s'agit de combattre une nouvelle fois l'« arminianisme » de son temps, qui n'est plus celui du XVII^e siècle, comme on l'a vu, mais qui a évolué en une sorte de pélagianisme. Ce n'est plus seulement la prédestination calviniste qui est remise en cause mais toute la tradition augustinienne du poids du péché originel sur l'humanité : le Christ est plus un exemple à suivre qu'un rédempteur. Or le rationalisme moral suppose une autonomie de la volonté : l'individu peut choisir librement de bien agir si son entendement est éclairé par la raison. Mais la contingence de l'autodétermination humaine et la volonté de Dieu sur la terre ne peuvent coexister, affirme-t-il. L'indétermination de la volonté (son autodétermination) n'est admissible, selon Edwards, que par les déistes, ou par les partisans de la « religion naturelle », pour lesquels l'homme a naturellement en lui-même les capacités nécessaires à son salut, et n'a pas besoin d'une intervention divine, que ce soit par la croyance en une révélation « traditionnelle », ou par l'expérience personnelle d'une « affection de la grâce » sur son cœur.

I-1 L'autonomie de la volonté est un faux problème

Edwards a consacré son traité sur les *Religious Affections* à montrer que seule l'action de la grâce pouvait doter l'homme de ce « nouveau sens du cœur » par lequel il pouvait percevoir la vérité, mais aussi la beauté et la désirabilité de la promesse divine, et se sentir personnellement concerné par celle-ci dans le cadre du *Covenant of grace*. Et cet « entendement spirituel », comme on l'a vu, est à la fois rationnel et sensible, il conjugue dans l'action de la grâce les deux facultés de l'esprit ou de l'âme, entendement et volonté, dans une perception intérieure qui est aussi une *inclination*. Mais cette inclination est-elle libre ? Edwards reprend la démonstration de Locke selon laquelle, la volonté étant une faculté de l'âme, ce n'est pas elle qui peut être libre, c'est l'âme, autrement dit l'homme lui-même. Parler de « libre volonté » est une erreur de langage⁵⁴⁶.

Avec *Freedom of the Will*, Edwards entend montrer que la conception calviniste du « gouvernement moral de l'homme » n'est pas contraire au sens commun, malgré l'esprit du temps⁵⁴⁷. Les arminiens voudraient, dit-il, que l'acte volontaire soit à la fois « libre », indéterminé, contingent, surgissant de l'indifférence, et déterminé par un choix qui le précède, une volition dans le sens d'une inclination. Leur erreur, selon lui, c'est d'appliquer à l'action de la volonté (la volition) la même conception qu'à l'action produite par la volonté (l'action volontaire). Les actions volontaires sont déterminées par une action antérieure, la volition, alors que cette dernière est elle-même déterminée, non par une autre action, mais par une inclination, une affection, ou, pour Locke, un « désir »⁵⁴⁸. Mais la liberté de l'homme n'est pas de vouloir ce qu'il veut, c'est de faire ce qu'il veut, s'il le veut. Il est libre s'il peut agir selon ce qu'il a voulu, pour autant que cela dépende de lui, quelle que soit la détermination de sa volonté. Edwards exprime ainsi une conception de la liberté proche de celles de Hobbes⁵⁴⁹, de Locke⁵⁵⁰ et de Hume⁵⁵¹.

⁵⁴⁶ LOCKE John. *Op. cit.*, volume 1. Livre II, chapitre 21 § 14, p. 383-384.

⁵⁴⁷ RAMSEY Paul. (Editor's Introduction). « Freedom of the Will ». *The Works of Jonathan Edwards*, volume 1, edited by Paul Ramsey. New Haven : Yale University Press, 1957, p 3-9.

⁵⁴⁸ EDWARDS Jonathan. « Freedom of the Will ». *Ibidem*, p. 345-349. LOCKE John. *Op. cit.*, volume 1. Livre II, chapitre 21, § 29-34, p. 394-399.

⁵⁴⁹ HOBBS Thomas. *Leviathan*, IIe partie, chapitre 21. Paris : Gallimard, 2000, p.337. « Conformément à la signification propre et généralement admise du mot, un homme libre est celui qui, pour ces choses que selon sa force et son intelligence il est capable de faire, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire ».

⁵⁵⁰ LOCKE John. *Op. cit.*, volume 1. Livre II, chapitre 21, § 11, p 379. « Ainsi l'idée de liberté est l'idée du pouvoir qu'a un agent de faire une action particulière ou de s'en abstenir, selon la détermination ou la pensée de l'esprit qui préfère l'un plutôt que l'autre ».

⁵⁵¹ HUME David. *Enquête sur l'entendement humain*. Section VIII., première partie. Paris : Vrin, 2008, p. 249. « Nous ne pouvons donc entendre par *liberté* qu'un pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon les déterminations de la volonté ».

L'autodétermination de la volonté est donc un faux problème. L'acte qu'il faut considérer, ce n'est pas l'action volontaire, qui est le mouvement du corps ou de l'esprit résultant de la volonté, mais l'acte par lequel la volonté elle-même s'exerce, la *volition*.

S'il est incorrect de dire qu'on ne peut pas accomplir les actions volontaires extérieures qui dépendent de la volonté, il est à certains égards plus incorrect encore de dire que l'on est incapable d'effectuer les actes de la volonté eux-mêmes. En ce qui concerne ceux-ci, dire qu'on ne peut pas si l'on veut est plus clairement faux, c'est une contradiction flagrante, car dire cela revient à dire qu'on ne peut vouloir, alors que l'on veut. Et dans ce cas, non seulement il est aisé de faire la chose si on la veut, mais le vouloir lui-même est l'action, [*the very willing is the doing*] ; dès lors qu'on a voulu, l'action est accomplie, la chose est effectuée, et plus rien ne reste à faire. Par conséquent, pour ces actes de volonté, on ne peut imputer leur non réalisation à une incapacité ; car ce qui manque ce n'est pas de pouvoir mais de vouloir⁵⁵².

Pour Edwards comme pour Locke la question de la liberté de la volonté est donc mal posée. Il ne faut pas se demander si la volonté est libre, mais si l'homme est libre⁵⁵³. Il reprend la conception de Locke mais aussi celle du puritain William Ames⁵⁵⁴. La volition exprime une inclination prévalente de l'âme, une sortie de l'indifférence ou de l'ambivalence. Cette dernière peut nous empêcher de choisir, mais le choix fait prévaloir une inclination, donc l'âme quitte l'état d'indifférence ou d'ambivalence⁵⁵⁵. Edwards réaffirme, comme il l'a déjà fait dans les *Religious Affections*, que l'entendement peut agir dans l'indifférence, mais pas la volonté, car l'acte de vouloir est précisément celui de préférer, de choisir : la volonté est inclination. Ce n'est pas par le choix que la chose choisie cesse d'être indifférente mais parce qu'elle n'est pas indifférente qu'elle est choisie. Sinon, le « choix » ne serait qu'un *aléa*, un tirage au sort⁵⁵⁶. Considérer un « libre choix » comme un choix autodéterminé reviendrait donc à dire que nous choisissons entre plusieurs choses indifférentes, alors que nous choisissons une chose précisément parce qu'elle ne nous est pas indifférente. La volition n'est pas un calcul, elle est « comme » le dernier décret de l'entendement sur ce qui est préférable à l'instant du choix. Ainsi, le buveur, même s'il sait que le plaisir immédiat de son verre d'alcool sera payé d'un malaise à venir, choisit ce qui lui apparaît comme le plus grand bien au présent⁵⁵⁷. La préférence d'une chose à une autre n'est pas le produit d'un acte accordant à cette chose une plus grande valeur, elle *est* cet acte lui-même. La volition n'est pas *déterminée par* le plus grand

⁵⁵² EDWARDS Jonathan. *Op. cit.*, volume 1, p. 163.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 163. LOCKE John. *Op. cit.*, volume 1. Livre II, chapitre 21, § 5 et 21, p. 377-378, 388-389.

⁵⁵⁴ AMES William. *The Marrow of Theology*, I-III, 2 et 3, I-XXVI, 23-25, p. 80, 159.

⁵⁵⁵ EDWARDS Jonathan. *Op. cit.*, volume 1, p. 140.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 197.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 144, 148.

bien apparent au présent, elle *est* ce plus grand bien apparent, ou plutôt elle est cette apparence devant l'entendement. Elle s'identifie à l'inclination prépondérante⁵⁵⁸. L'« entendement » est à prendre au sens large, n'incluant pas la seule raison mais l'ensemble des perceptions diverses et contradictoires. Cet entendement « sensible » fait écho à l'« entendement spirituel » des *Religious Affections*, et c'est dans cette acception large que Locke le considère dans son *Essai*. « Le pouvoir de perception est ce que l'on nomme entendement »⁵⁵⁹.

I-2 L'inclination comme nécessité morale. *Volonté et nolonté*

Le motif - ou disposition à agir - qui est présenté à l'entendement, entraîne l'inclination-volition comme la cause entraîne l'effet dans le monde physique. L'action volontaire apparaît comme une *nécessité morale* : agir dans l'autre sens n'est plus possible. À l'inverse l'incapacité morale est une incapacité à vouloir, non une incapacité à agir. C'est une absence d'inclination, ou l'existence d'une inclination contraire. Ainsi le méchant fait-il le mal, non parce qu'il ne peut pas se retenir, mais parce qu'il ne le veut pas : il ne lui manque pas d'en être capable mais de le vouloir. Un homme n'est pas incapable d'agir lorsqu'il peut agir s'il le veut⁵⁶⁰. Ici encore Edwards suit Locke : « volontaire » ne s'oppose pas à « nécessaire » mais à « involontaire ». Dès lors qu'une action possible est présentée à sa pensée, l'homme n'est pas libre de refuser l'acte de volition : il est soumis à la nécessité de vouloir la réalisation ou la non réalisation de cette action possible. Il ne peut s'abstenir de vouloir, la volition est un acte nécessaire⁵⁶¹.

La liberté s'oppose à la compulsion, non à la détermination. La compulsion est une nécessité extérieure à la volonté, une nécessité « naturelle », qui ne peut être combattue par une volonté contraire. La volition est une nécessité intérieure à la volonté, une nécessité « morale », qui peut être combattue par une volonté contraire. C'est le domaine du syllogisme pratique : un syllogisme peut s'opposer à un autre, lorsque deux majeures différentes sont présentées à l'entendement. Dans l'exemple canonique : les aliments sucrés sont mauvais pour la santé, et ces aliments sucrés sont agréables au goût. La mineure est la même : ceci est sucré. La conclusion dépend de l'« affection » qui

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 196-197.

⁵⁵⁹ LOCKE John. *Op. cit.*, volume 1. Livre II, chapitre 21, § 5, p. 377-378.

⁵⁶⁰ EDWARDS Jonathan. *Op. cit.*, volume 1, p.162.

⁵⁶¹ LOCKE John. *Op. cit.*, volume 1. Livre II, chapitre 21, § 23, p. 390-391.

accompagne la perception de chacune des majeures, et de l'« inclination » qu'elle produit. Dans sa conception de la nécessité morale, Edwards reprend la tradition augustinienne exprimée dans *La Cité de Dieu* :

Nous faisons en effet beaucoup de choses que, si nous ne les voulions pas, nous ne ferions sûrement pas. Tel est le caractère originaire du vouloir lui-même : si nous voulons, il est ; si nous ne voulons pas, il n'est pas ; il n'y aurait pas volonté s'il y avait nolonté. Nos actes volontaires sont ceux que nous ne ferions pas si nous ne les voulions pas. [...] Pareillement donc, dire qu'il est nécessaire que lorsque nous voulons, nous voulions par notre libre arbitre, c'est dire une chose incontestable; mais il ne s'ensuit pas que notre libre arbitre soit soumis à une nécessité qui lui ôte sa liberté. Nos volontés restent nôtres, et c'est bien elles qui font ce que nous voulons faire, ou, en d'autres termes, ce qui ne se ferait pas si nous ne le voulions faire⁵⁶².

Le terme « nolonté », d'un emploi rare en Français, rend compte de ce qui est un acte de volonté contraire, une volition contraire et non une absence de volition. On peut constater un certain embarras des traducteurs français face à la formule de Saint Augustin : « *non enim vellemus, si nollemus* »⁵⁶³. Louis Moreau, en 1843 : « nous ne voudrions pas, si nous ne voulions »⁵⁶⁴. Emile Saisset, en 1855 : « puisque enfin on ne voudrait pas, si on ne voulait pas »⁵⁶⁵.

La différence entre « ne pas vouloir » et « vouloir ne pas » est cruciale dans l'augustinisme et le puritanisme. Elle joue un rôle important aujourd'hui dans le traitement des addictions. Dans le langage courant, « ne pas vouloir » équivaut souvent à « ne pas pouvoir » : « j'aimerais bien, mais je n'ai pas la volonté », ou « je n'ai pas assez de volonté pour ça ». Ce qui manque, c'est un « vouloir ne pas », donc un « vouloir autre chose ». La difficulté à rendre compte de la « nolonté » pourrait s'interpréter, dans la doctrine d'Edwards, comme une confusion entre l'action volontaire « à laquelle on n'a pas suffisamment de volonté pour renoncer » (allumer une nouvelle cigarette, boire un autre verre) et l'acte de volonté, la « volition », le consentement qui précède et engendre cette

⁵⁶² AUGUSTIN (saint). « La Cité de Dieu », Livre V, chapitre X. *Œuvres, II*. Paris : Gallimard, 2000, p.190.

⁵⁶³ Texte latin disponible sur : <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁵⁶⁴ AUGUSTIN (saint). *La cité de Dieu*. Traduction de Louis Moreau. Première partie. Paris : Charpentier, 1843, p. 160.

⁵⁶⁵ AUGUSTIN (saint). « La Cité de Dieu ». Traduction d'Emile Saisset. *Oeuvres complètes*, tome treizième. Bar-Le-Duc : Louis Guérin, 1869, p. 101. Disponible sur : <http://archive.org/stream/oeuvrescompl13augu#page/101/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

Un autre indice de cette apparente difficulté à rendre la notion de « nolonté » dans la culture française apparaît dans les traductions du « *I would prefer not to* » du *Bartleby* d'Herman Melville. Sur 5 traductions disponibles en Français, on trouve : « je préférerais ne pas le faire » (Pierre Leyris Gallimard, 1951.), « je préférerais ne pas » (Jean-Yves Lacroix, Allia, 2003) « je ne préférerais pas » (Philippe Jaworski, La Pléiade, 2010) ou : « j'aimerais mieux pas » (Bernard Hoepffner. Paris : Mille et une nuits, 1994.) Remarquons que le narrateur de la nouvelle de Melville se réfère, au début de son récit, aux ouvrages de Jonathan Edwards et de Joseph Priestley « sur la volonté »

action. Le mot *willpower* désigne en anglais ce que nous nommons « volonté » en français dans le sens de « force morale »⁵⁶⁶.

Un homme est donc louable ou blâmable, selon Edwards, lorsqu'il agit volontairement, c'est-à-dire selon une nécessité morale, et non lorsqu'il agit compulsivement, sous l'empire d'une nécessité naturelle, extérieure à son âme. La liberté, c'est donc bien d'être capable de faire ce que l'on choisit de faire, en conscience, quelle que soit la cause qui produit ce choix. Celui qui agit avec la plus grande détermination agit avec la plus grande liberté, car il est le plus loin de l'indifférence⁵⁶⁷. L'objet des commandements divins, dit Edwards, c'est la volonté, plus que l'action elle-même. Le péché est d'avoir voulu mal agir, et le but des commandements est d'*incliner* la volonté du bon côté, de *produire une nécessité morale*, une impossibilité d'agir autrement. Il est donc faux de dire que le Dieu calviniste demande l'impossible. Les actes libres ne sont pas imposés (*compelled*), ils n'en sont pas moins déterminés, nécessaires, produits par des causes⁵⁶⁸. Ce que nous voulons nous apparaît nécessaire. Dire que « ce que nous voulons » est autodéterminé n'est pas possible, selon Edwards, pour ceux qui croient que le monde est soumis à la volonté de Dieu. Pour eux, c'est la grâce qui nous rend libres en nous déterminant, c'est-à-dire en déterminant notre volonté. C'était déjà le combat d'Augustin, contre les pélagiens : « Quand nous voulons, il est certain que nous voulons, mais c'est à Dieu que nous devons de vouloir le bien »⁵⁶⁹. Lui-même s'inspirait de Paul : « C'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire »⁵⁷⁰. Cette compatibilité affirmée par Edwards entre détermination et liberté - le « compatibilisme », dans le débat philosophique multiséculaire sur cette question - prolonge là encore la tradition augustinienne : nos actes librement choisis sont eux-mêmes dans le plan de Dieu.

On aurait donc tort de conclure que rien ne dépend de notre volonté, sous prétexte que Dieu a prévu ce qui devait en dépendre. Car ce serait dire que Dieu a prévu là où il n'y avait rien à prévoir. Si en effet celui qui a prévu ce qui devait dépendre un jour de notre volonté, a véritablement prévu quelque chose, il faut conclure que ce quelque chose, objet de sa prescience, dépend en effet de notre volonté. [...] mais nous embrassons ces deux principes, et nous les confessons l'un et l'autre avec la même foi et la même sincérité : la prescience, pour bien croire ; le libre arbitre, pour bien vivre⁵⁷¹.

⁵⁶⁶ Voir, sur la volonté comme « muscle mental » : BAUMEISTER Roy, TIERNEY John. *Willpower. Rediscovering the Greatest Human Strength*. London : Penguin Press, 2011, 304 p.

⁵⁶⁷ EDWARDS Jonathan. *Op. cit.*, volume 1, p. 359.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 302-304.

⁵⁶⁹ AUGUSTIN (saint). « De la grâce et du libre arbitre », chapitre XVI-32. Traduction de l'abbé Burleraux. *Oeuvres complètes*, tome seizième. Bar-le-Duc : Louis Guérin, 1871, p. 285.

⁵⁷⁰ *Épître aux Philippiens*, 2, 13. Version Louis Segond.

⁵⁷¹ AUGUSTIN (saint). *La cité de Dieu*. Traduction d'Emile Saisset. *Op. cit.*, p. 290.

La position compatibiliste d'Edwards s'inscrit dans la conception « supralapsaire » transmise par Bèze à partir de la conception augustinienne de l'éternité. Les décrets éternels de Dieu ne sont pas pris *avant* la création du monde, donc avant la chute de l'homme, mais *au-dessus*. L'éternité n'est pas une infinité de temps, mais un *au-delà* du temps. Notre sphère humaine de liberté est pour ainsi dire « encapsulée » dans la volonté divine qui la détermine.

C'est la psychologie sensationniste de Locke qui permet à Edwards d'actualiser cette tradition puritaine et augustinienne, et de la reformuler dans le contexte des Lumières. La volonté apparaît comme « nécessité morale », non par l'appréhension d'une vérité révélée ou transmise, « traditionnelle » au sens littéral, mais par l'expérience d'une « affection de la Grâce », la perception d'une « idée simple ». C'est, comme on l'a vu, l'interprétation qu'il a faite du Grand Réveil dans son *Faithful Narrative*, et qu'il a théorisée dans ses *Religious Affections*. Il dépasse ainsi le débat sur la « résistibilité de la Grâce », qui opposait depuis un siècle calvinistes et arminiens. C'était l'un des « cinq points » des remontrants : l'élu peut-il résister à l'action de l'Esprit ? La question ne se pose pas puisque la Grâce agit sur la volonté : peut-on résister « volontairement » à l'éveil ? Il faudrait pour cela être déjà éveillé.

I-3 Les enjeux du débat sur le libre arbitre à l'époque du Grand Réveil : la raison et le cœur, la morale et le péché, le progrès et la conversion

Dans son introduction à l'édition de Yale de *Freedom of the Will*, Paul Ramsey analyse l'enjeu que pouvait représenter pour Edwards la controverse sur l'autodétermination de la volonté. Ces enjeux se situent sur deux plans : théologique et philosophique (c'est-à-dire psychologique). En théologien, Edwards s'attache à combattre la conception « arminienne » de l'autodétermination de la volonté parce qu'elle lui apparaît comme une esquive de la confession du péché comme état naturel de l'homme. Selon Ramsey, on peut trouver une relation presque organique entre la conception que chaque époque se fait du péché et de la rédemption d'une part, et sa conception de la volonté d'autre part. Cette relation se manifeste dans le fait que c'est précisément en se réfugiant dans l'autonomie de leur volonté que les hommes, dans les formes de pensée de chaque époque, évitent de confesser complètement leur péché. Peut-être reconnaîtront-ils les péchés qu'ils sont conscients d'avoir commis eux-mêmes par l'autodétermination de leur volonté. Mais dès

lors qu'ils ne recherchent que des actes autodéterminés, ils trouveront sans doute peu de choses à confesser, et c'est précisément l'avantage d'une telle conception du péché et de la liberté. Peu d'hommes accepteront de reconnaître qu'ils ont volontairement choisi de mal agir, et le peu qu'ils confesseront ne sera rien en comparaison de ce que serait pour eux de reconnaître que le péché est dans leur nature humaine, et que cet état de péché est une cause permanente de leurs actions.

Selon Edwards, il ne s'agit pas de savoir s'ils ont agi librement, car leur état de péché les empêche de choisir librement le bien, mais s'ils ont agi *volontairement*. Avec l'autodétermination de la volonté, les arminiens prétendaient réécrire le *Covenant* de l'homme avec Dieu, en réduisant la sévérité des exigences de la piété, en passant « de la piété au moralisme » : puisqu'on ne pèche pas par détermination extérieure, on n'a pas besoin d'une détermination extérieure pour être justifié, la conduite morale remplace la grâce. Cette conception était séduisante parce que la réduction moraliste du péché à l'échelle de l'autodétermination individuelle avait acquis une grande plausibilité, elle était dans l'esprit du temps⁵⁷².

Sur un plan philosophique ou psychologique, Edwards et Locke s'accordent pour ne pas faire de la liberté un pouvoir ou une faculté de l'âme mais pour l'attribuer à la personne elle-même. Cette position se fonde sur leur rejet commun de la division de la personne entre des facultés distinctes, telle que la tripartition de la psychologie traditionnelle entre raison, volonté et appétits. Mais si Edwards est d'accord avec Locke pour situer les « pouvoirs », précédemment nommés « facultés », dans l'esprit ou dans l'homme, il va plus loin, il tend à réduire la distinction entre ces pouvoirs. C'était déjà le cas dans ses ouvrages précédents, avec la notion d'« entendement spirituel », et cela se manifeste aussi dans *Freedom of the Will*, notamment dans son jugement selon lequel la volonté et l'entendement ne peuvent pas à proprement parler s'opposer l'une à l'autre sur le même objet, alors que cela était possible selon l'ancienne psychologie des facultés. La tradition paulinienne, augustinienne et calviniste voyait dans l'esprit humain des clivages profonds. On pense à la formule de Paul : « car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas »⁵⁷³, et au cri de Saint Augustin : « c'était moi qui voulais et qui ne voulais pas : moi et moi, un seul et même être. Je n'étais ni en plein à vouloir ni en plein à ne pas vouloir. Je me trouvais ainsi aux prises avec moi, mon être même disloqué... »⁵⁷⁴. Pour

⁵⁷² RAMSEY Paul. *Op. cit.*, p 70-71.

⁵⁷³ *Épître aux Romains*. 7, 19. Version Louis Segond.

⁵⁷⁴ AUGUSTIN (saint). *Confessions*. Livre VIII, chapitre 10. Traduction de Louis de Montadon. Paris : Le

Augustin, un homme peut vouloir et ne pas vouloir la même chose au même moment. Privé de la grâce, il ne peut jamais choisir ou agir correctement parce qu'il ne peut vouloir complètement. Selon Ramsey, on ne trouve pas une telle conception de l'autocontradiction chez Edwards, pour qui un acte de volonté est un acte de l'esprit tout entier, qui surmonte l'ambivalence en conjuguant entendement et affection. *Deux désirs peuvent s'opposer, mais il n'y a volition que lorsque l'un prévaut sur l'autre devant l'entendement, pour devenir une « inclination »*⁵⁷⁵.

En résumé, Jonathan Edwards a produit dans son œuvre de théologien une conception de la relation entre la raison et le cœur qui dépassait la dichotomie prévalant à son époque, et sur laquelle une tradition spécifique allait prendre appui au cours du siècle suivant. Il a interprété l'expérience religieuse des *revivals* en termes lockiens, comme l'expérience d'une nouvelle idée simple, par la perception intérieure d'un mouvement du cœur, d'une affection, qu'il a attribuée à l'action de la grâce. Cette perception intérieure conjugue les deux pouvoirs de l'esprit, l'entendement et la volonté, dans une compréhension qui est en même temps une inclination. L'entendement spirituel conjugue lumière et chaleur, il est à la fois cognition et affection-inclination. Edwards s'écarte de Locke en identifiant volonté et inclination, faisant ainsi de la volition un acte du cœur, empreint d'affection. Locke séparait nettement volonté et désir : la volonté est en quelque sorte une fonction logique, et c'est le désir qui détermine l'esprit, qui lui-même agit par une volition⁵⁷⁶. On trouve chez Edwards aussi bien « *inclination or will* » que « *will and inclination* ». Il semble utiliser ces termes dans un rapport métonymique, comme le faisaient ses devanciers Perkins et Ames pour « foi » et « espoir ». Comme si le mot manquait pour désigner le dépassement de la dichotomie entre cœur et raison opéré par l'entendement spirituel, la perception intérieure par le nouveau sens du cœur. Cette conception, Edwards la développe pour rendre compte de la spécificité de l'expérience religieuse, mais il en élargit la portée à la perception en général, lorsqu'il veut fonder cette conception sur l'observation des conduites humaines les plus quotidiennes : la perception n'est pas neutre affectivement, elle est aussi inclination. Et la sensation doit être présente pour que l'inclination se manifeste.

Dans une lettre à un correspondant écossais, il applique sa conception au syllogisme pratique, qui est comme on l'a vu l'expression logique, dans la tradition puritaine, du

Seuil - Pierre Oray, 1982, p 209.

⁵⁷⁵ RAMSEY Paul. *Op. cit.*, p 48-51.

⁵⁷⁶ LOCKE John. *Op. cit.*, volume 1. Livre II, chapitre 21, § 23-45, p. 390-412.

processus de conversion, entre cognition et volition.

Les vrais croyants, dans l'espoir qu'ils entretiennent du salut, appliquent le syllogisme suivant : *quiconque croit sera sauvé. Je crois, donc je suis sauvé.* Mon assentiment à la proposition majeure est bien un acte de foi, parce qu'il se fonde sur le témoignage divin. Mais mon assentiment à la mineure, je le pense humblement, n'est pas un acte de foi, parce qu'il n'est pas fondé sur le témoignage divin mais sur ma propre conscience (*consciousness*). [...] Si l'on entend par là [croire être en "bonne situation", *in a good state*, c'est-à-dire avoir reçu la grâce] croire en la mineure du syllogisme précédent, *Je crois en Dieu ou J'aime Dieu*, cela n'est pas un acte de foi. Mais si l'on entend par là la croyance non seulement en la mineure, mais à la conséquence, *Donc je serai sauvé*, ou *Donc Dieu ne m'abandonnera jamais*, alors la croyance d'une personne en sa bonne situation est un acte de foi ; car ces conséquences dépendent du témoignage divin dans la parole de Dieu et l'évangile de Jésus Christ⁵⁷⁷.

Autrement dit le syllogisme de base de la vraie religion ne suppose pas le simple assentiment de la raison devant l'évidence de la « connaissance intuitive » ou d'une déduction logique, mais un acte de foi, l'assentiment à un témoignage, en « faisant crédit à l'informateur », pour reprendre les termes de Locke. Mais cet acte de foi est d'abord selon Edwards un mouvement du cœur, une affection de l'âme, une inclination de la volonté. Toute son œuvre théologique concourt donc à montrer qu'il n'y a pas de vraie religion sans affections, qu'il ne peut y avoir de choix volontaire sans que le cœur soit touché, et que dans l'expérience religieuse c'est la grâce qui touche le cœur d'une sensation nouvelle, d'un goût nouveau, d'une inclination nouvelle. En théologien, il explique donc pourquoi il doit y avoir un engagement du cœur et pas seulement de la raison, en avertissant aussi que les manifestations les plus sensibles n'ont pas de valeur si elles ne sont pas comprises correctement par la raison. Mais c'est en prédicateur que Jonathan Edwards a mis en œuvre avec une éloquence très efficace cette liaison entre l'esprit et le cœur.

II La rhétorique de la sensation

Selon Miller, les tonitruances verbales les plus horribles des sermons prononcés par Edwards exercent pour le lecteur moderne, aussi sécularisé soit-il, une fascination que n'ont pas les sermons imprimés des autres revivalistes comme George Whitefield et Gilbert Tennent. Et cela tient à ce que Miller appelle une « rhétorique de la sensation »

⁵⁷⁷ EDWARDS Jonathan. *Op. cit.*, volume 2, p. 502-503. Ressource en ligne : « Letter to Mr Gillespie, in Answer to Objections ». *Letters and Personal Writings (WJE Online Vol. 16)*. The Jonathan Edwards Center at Yale University, p 328-329. Disponible sur : <http://edwards.yale.edu/archive?path=aHR0cDovL2Vkd2FvZHMueWFsZS5lZHUvY2dpLWJpbj9uZXdwaGlsby9uZXRvYmplY3QucGw/Yy4xNT0lOjExMy53amVv>. Consulté le 5 octobre 2012.

propre à Edwards, une technique de prédication visant à produire des sensations, des perceptions qui, par la grâce, vont toucher le cœur, affecter l'âme, et « incliner » la volonté⁵⁷⁸.

II-1 Toucher le cœur ou éclairer l'entendement ?

En se faisant ainsi l'auxiliaire de l'Esprit pour favoriser chez ses paroissiens l'éclosion de « saintes affections », Edwards renouvelait le « prédestinationisme expérimental » dont il a été question précédemment, mais en lui donnant une tonalité émotionnelle opposée. On se souvient que les prédicateurs puritains du XVII^e siècle, contrairement à l'image que la postérité s'est formée d'eux, prêchaient un volontarisme optimiste. Ils associaient volontiers, « métonymiquement », la foi et la repentance avec l'espoir du pardon, plutôt qu'avec la terreur de la damnation, dans le contexte de la crise politique et sociale qui allait déboucher sur la guerre civile anglaise et pousser une partie d'entre eux à la Grande Migration.

À l'inverse, Jonathan Edwards voulait « réveiller » les colons de la troisième génération, portés à jouir des « fruits inattendus de la prospérité » et tentés par l'optimisme rationaliste des Lumières. Il prêchait donc l'angoisse et la terreur, dans des sermons qui ont connu un large écho par leur publication des deux côtés de l'Océan. Selon Miller, l'originalité de Jonathan Edwards est de ne pas s'être contenté d'adopter la doctrine - et la métaphysique - « sensationnistes » de Locke, mais d'avoir vu dans sa théorie du langage un moyen de répondre au vrai besoin de ses contemporains : toucher leur cœur, plutôt que remplir leur esprit. « Nos auditeurs n'ont pas tant besoin qu'on leur emplisse la tête, mais plutôt que l'on touche leur cœur ; et ils sont dans le plus grand besoin de la sorte de prédication qui a la plus grande tendance à faire cela »⁵⁷⁹. On peut opposer ce parti pris d'Edwards à la position *Old Light* énoncée par Charles Chauncy : « il faut éclairer l'entendement, convaincre le jugement, persuader la volonté »⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸ MILLER Perry. *Errand into the Wilderness*, p. 167-183.

⁵⁷⁹ EDWARDS Jonathan. « Some Thoughts concerning the present Revival of Religion in New England ». *Op. cit.*, volume 4, p 388.

⁵⁸⁰ KRAMER Michael P. *Imagining Language in America, From the Revolution to the Civil War*, Princeton University Press, 1992, p. 169. « *The understanding must be enlightened, the judgement convinced, the will persuaded* ». Cité dans : BONNET Michèle. « "La voix éloquente", ou comment dire ce qui ne peut se dire ». *Poétiques de la voix (Angleterre, Irlande, États-Unis)*. ISELIN Pierre, ANGEL-PEREZ Elisabeth (dir). Paris : PU Paris Sorbonne, 2005, p 71. Disponible sur : <http://sillagescritiques.revues.org/1046#bodyftn8>. Consulté le 5 octobre 2012.

La théologie est un assemblage d'idées complexes, comme la prédestination, la damnation, la rédemption, et celles-ci sont elles-mêmes composées d'idées simples selon des rapports qui n'existent pas dans la nature, hors de l'esprit humain. C'est ce que Locke appelait des « idées de mode mixte ». La prédication peut donc suivre un programme défini par Locke lui-même : « seul l'esprit rassemble les sensations pour les unir en une idée : et ce n'est qu'en énumérant par des mots les idées simples que l'esprit a unies, que nous pourrons faire comprendre à autrui ce que les noms [des idées complexes] désignent »⁵⁸¹. Ainsi, Edwards entreprend de prêcher les affections de la grâce comme de nouvelles « idées simples » au sens lockien, donc indéfinissables et ne pouvant être acquises que par l'expérience : sa rhétorique visera à produire cette expérience, à « toucher le cœur » de ses paroissiens plutôt qu'à « remplir leur tête ».

Ce faisant, Edwards applique la théorie du langage de Locke pour en obtenir des effets rhétoriques tout à fait contraires à cette théorie. En effet, la fonction du langage pour Locke est de transmettre des idées, non des « fantômes » : la confusion entre les deux mène à l'enthousiasme, pathologie redoutée de l'Angleterre de la fin du XVIIe siècle. Miller note qu'Edwards, qui a attentivement lu Locke dès l'âge de 14 ans, n'a peut-être pas lu Berkeley, mais qu'il parvient dans ses *Notes on the Mind* (un travail d'étudiant à Yale) à des conclusions parallèles à celles de Berkeley, apportant des correctifs à certaines incohérences de la théorie de Locke⁵⁸². Pour Berkeley, qui pousse plus loin l'analyse de Locke, les mots peuvent renvoyer à d'autres mots sans impliquer des idées, du moins des idées abstraites, et être utilisés pour transmettre des affections, voire pour les provoquer, et influencer ainsi les dispositions à agir.

De plus, la communication des idées marquées par les mots n'est pas la seule ni la principale fin du langage, ainsi qu'on le suppose communément. Il y en a d'autres, comme d'éveiller une passion, de porter à une action ou d'en détourner, de mettre l'esprit dans une disposition particulière. Pour ces dernières fins du langage, la communication de l'idée ne vient souvent qu'en sous-ordre, et quelquefois est omise entièrement quand elles peuvent être obtenues sans elle [...] Ne pouvons-nous, par exemple être affectés par la promesse qui nous est faite de quelque bonne chose, quoique nous n'ayons aucune idée de ce que c'est ?⁵⁸³

Sans être nécessairement influencé par Berkeley, Edwards va dans le même sens, écrit Miller, « plus loin que Locke, beaucoup plus loin. Il s'engage dans un tout autre domaine

⁵⁸¹ LOCKE John. *Op. cit.*, volume 2. Livre III, chapitre 11, § 18, p. 243. Cité par Miller, *op. cit.*, p.176.

⁵⁸² MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 175-176.

⁵⁸³ BERKELEY George. *Des Principes de la connaissance humaine*. Introduction, § 20. Traduction de Charles Renouvier. Paris : Armand Colin, 1920, p. 17.

de la psychologie, celui des passions, et relie le mot non seulement à l'idée mais aussi à ce dont Locke s'efforçait de le séparer, aux émotions »⁵⁸⁴.

Puisqu'il est question de Locke et de l'usage des mots, il convient de rappeler ici que, si Miller et d'autres auteurs utilisent les mots « émotions » et « émotionnalisme » pour interpréter les phénomènes caractéristiques du Grand Réveil et la contribution de Jonathan Edwards, il s'agit d'un anachronisme, puisque le mot « émotion » n'apparaît qu'au XIXe siècle dans le sens que nous lui donnons aujourd'hui. Il se rencontre parfois dans les textes d'Edwards et de ses contemporains, mais dans le sens de « motion », de « mouvement ». C'est un aspect important du débat entre « *Old Lights* » et « *New Lights* » que de distinguer entre « affections », qui sont de l'esprit, de l'âme ou du cœur, et les « passions » qui agitent le corps⁵⁸⁵.

II-2 Incliner la volonté par le pouvoir des mots

Quoiqu'il en soit, c'est dans la reconnaissance d'une conjonction, dans l'acte perceptif, de l'appréhension d'une idée et d'une sensation intérieure, d'une affection, que réside selon Miller l'originalité de la création d'Edwards à partir de sa profonde immersion dans la pensée de Locke⁵⁸⁶. Cela apparaît non seulement dans sa théologie mais aussi dans sa prédication. Et dans celle-ci, écrit Miller, il se montre « un artiste révolutionnaire » en mettant en application la théorie du langage de Locke pour associer au mot non seulement une idée mais une émotion⁵⁸⁷. Plus exactement, dans les termes d'Edwards, une idée n'est jamais une perception purement « spéculative » - nous dirions cognitive - elle est toujours une détermination d'amour ou de haine, une affection, une inclination. Une idée se comprend affectivement⁵⁸⁸ autant qu'intellectuellement. Edwards a d'abord construit dans sa théologie cette conception des « affections de la grâce », qui sont perçues sous ce double registre de l'« entendement spirituel », par le « nouveau sens du cœur ». Mais dans sa prédication, il l'a appliquée aux affections en général pour associer, par le pouvoir des mots, des idées à des sensations, afin d'affecter l'âme et incliner la volonté de ses

⁵⁸⁴ MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 179.

⁵⁸⁵ DIXON Thomas. *From Passions to Emotions : The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge University Press, 2003, p. 98-105.

⁵⁸⁶ MILLER Perry. *Jonathan Edwards*. p. 67.

⁵⁸⁷ MILLER Perry. *Errand into the Wilderness*. p. 177.

⁵⁸⁸ Miller écrit : «émotionnellement». *Ibidem*, p. 179.

auditeurs. Il soutenait que le sens d'un symbole peut être reconnu non seulement par l'esprit mais aussi, plus justement, par le cœur⁵⁸⁹.

Un des exemples les plus fameux de cette rhétorique sensationniste de Jonathan Edwards est son sermon *Sinners in the Hands of an Angry God* prononcé en 1741 devant un auditoire au cœur particulièrement « endurci ». Il est devenu un classique de la littérature américaine, et resté présent dans les *Textbooks* de générations de collégiens américains depuis plus de deux siècles. Parmi d'autres métaphores terrifiantes, ce sermon dépeint la situation du pécheur comme celle d'une araignée suspendue au dessus d'une fournaise béante, que la colère de Dieu peut à tout moment précipiter dans le brasier, quels que soient ses efforts et ses progrès.

Miller cite un autre exemple de la rhétorique sensationniste d'Edwards, dont voici un extrait significatif. Il s'agit d'un sermon sur *L'éternité des tourments de l'enfer*, prêché en 1739. Après avoir montré, en s'appuyant sur les Ecritures, que la damnation n'était pas seulement une annihilation mais un châtement perpétuel, il entreprend de rendre sensible à ses auditeurs l'idée abstraite d'éternité.

Pensez simplement à ce que c'est que d'endurer un tourment extrême pour toujours, à jamais : de l'endurer jour et nuit, une année après l'autre, siècle après siècle, millénaire après millénaire, les siècles s'ajoutant aux siècles et les millénaires aux millénaires, dans la douleur, les sanglots et les lamentations, les gémissements, les hurlements et les grincements de dents, votre âme effarée, emplie d'une peine affreuse, chaque membre de votre corps tenaillé d'une atroce torture ; sans aucun répit possible, sans pouvoir émouvoir la pitié de Dieu par vos pleurs, sans pouvoir vous cacher de lui, sans jamais pouvoir distraire vos pensées de votre douleur ; sans aucune possibilité d'obtenir ni adoucissement, ni secours, ni progrès. Pensez ensuite à l'horrible désespoir qui sera le vôtre dans un tel tourment. Quelle tristesse, quand vous subirez ces supplices atroces, de savoir avec certitude que vous n'en serez jamais, jamais, délivré, et de n'en avoir aucun espoir ; quand vous en viendrez à ne plus souhaiter autre chose que d'être anéanti, mais sans même pouvoir l'espérer ; quand vous voudrez être transformé en crapaud ou en serpent, mais n'en aurez aucun espoir ; quand cela serait un réconfort de penser que vous pourriez avoir quelque soulagement, après avoir enduré ces tourments pendant des millions de siècles, mais que vous n'en aurez aucun espoir ; quand, après avoir épuisé le temps du soleil, de la lune et des étoiles, dans les gémissements de douleur et les lamentations, sans aucun répit, la nuit ni le jour, pas même une minute, vous n'aurez pourtant encore aucun espoir de délivrance ; quand, après avoir épuisé mille autres siècles, vous n'aurez encore aucun espoir, mais saurez au contraire que vous n'avez pas approché d'un cheveu de la fin de vos tourments, et que les mêmes gémissements, les mêmes hurlements, les mêmes pleurs lamentables vont continuer sans répit, et que la fumée de votre supplice continuera de s'élever indéfiniment, à jamais ; et que votre âme, pendant tout ce temps agitée par la colère de Dieu, continuera pourtant d'exister, pour subir encore cette colère ; et que votre corps, qui pendant tout ce temps aura brûlé et rôti dans ces flammes rougeoyantes, n'aura pourtant pas encore été consumé, mais continuera de

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 181.

rôtir encore durant une éternité, qui n'aura d'aucune façon été diminuée par le temps qui aura passé... etc⁵⁹⁰.

On le voit, Edwards n'articule pas ici les notions complexes de la théologie et de l'éthique puritaines de Nouvelle Angleterre, des « idées de mode mixte » selon Locke. Il semble au contraire faire sien le pari de Berkeley : « quelles que soient les idées à considérer, je tâcherai de me les représenter toutes nues, dans leur pureté (*bare and naked*) »⁵⁹¹. Mais il ne se contente pas de prêcher l'« idée toute nue » de la terreur face à la damnation. Il décline systématiquement les effets sensibles de cette terreur. Il n'évoque pas seulement les sens corporels. Il rend sensible pour l'esprit et le cœur l'« éternité » de la souffrance, en produisant une représentation mentale « sensible » de cette idée abstraite qu'est l'éternité. Par le pouvoir des mots d'éveiller une sensation ou une perception, il produit une « idée simple ». Par l'emboîtement d'échelles incommensurables, il crée le vertige de l'infini : même après des millions de siècles, après que le soleil et les astres se seront éteints, vous ne vous serez « pas approché d'un cheveu de la fin de vos tourments »... On pourra objecter que l'usage des mots au-delà de leur signification propre pour produire des effets de persuasion est aussi ancien que l'éloquence, et que c'était en particulier l'art trompeur des sophistes selon Platon. Mais dans la rhétorique d'Edwards, l'appel à la sensation ne se fait pas aux dépens de l'idée, écrit Miller. Un mot peut engendrer une idée dans l'esprit, et lorsque ce mot est appréhendé à la fois sensitivement et intellectuellement, l'idée est conçue plus aisément et avec plus de justesse.

II-3 Le rôle de l'Esprit dans le pouvoir des mots

Le mot déclenche une séquence de perceptions d'où émerge un concept « sensible ». Ou plus exactement, dans la conception théologique d'Edwards, c'est l'Esprit qui permet que la résonance affective d'un mot (ainsi que nous le dirions aujourd'hui) produise une nouvelle idée simple par une « compréhension spirituelle », à la fois entendement et affection-inclination. Une idée simple étant une expérience élémentaire, celle-ci est autant une expérience d'attraction ou rejet qu'une perception logique, selon Edwards. La réponse mécanique induite par le mot suit un processus naturel, direct, scientifiquement explicable.

⁵⁹⁰ EDWARDS Jonathan. *The Eternity of Hell's Torments*. Disponible sur : <http://www.jonathan-edwards.org/Eternity.html>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁵⁹¹ BERKELEY George. *Op. cit.* Introduction, § 21, p. 19.

Mais le passage de l'impact sensoriel (*sensational*) de ce mot à la compréhension de l'idée salvatrice, comporte un détour, un saut mystérieux. Il se produit parce que, même si la compréhension de l'idée salvatrice n'est pas un effet dont le mot serait la cause, ce mot est pourtant indispensable à la production de cette idée, selon l'ordre merveilleux de la divine Providence. En effet, rappelle Miller, d'un strict point de vue lockien, il n'y a pas de raison pour qu'un mot en particulier vienne représenter l'objet précis qui produit l'idée simple, indéfinissable, qui ne peut s'appréhender que par l'expérience. De même qu'il affirmait dans ses ouvrages théologiques que l'action singulière de la grâce distinguait les affections divines des affections naturelles, de même Edwards postule dans sa rhétorique que, si les impressions sensorielles, en particulier celles produites par les mots, affectent l'esprit (*spirit*) humain par des significations naturelles d'amour ou de terreur, le saut vers une compréhension salvatrice de ces significations ne peut procéder que du surnaturel. Selon la formule déjà citée, des *Religious Affections* : « mais il y a une grande différence entre ces deux choses : de vives imaginations naissant de fortes affections, et de fortes affections naissant de vives imaginations ». Si l'art oratoire peut produire une affection authentique, ce n'est qu'un effet complémentaire, accessoire, de l'action de la grâce. Mais si l'effet sur l'auditeur ou le lecteur ne contient rien d'autre que ce que l'art oratoire produit, alors « l'affection qui naît de l'imagination et se fonde sur elle, sans illumination spirituelle, est vaine et sans valeur, aussi élevée soit-elle »⁵⁹². Par ce postulat d'une action surnaturelle, Edwards échappait ainsi, selon Miller, à la critique faite à la plupart des disciples de Locke sur leur conception « passive » de l'entendement.

Edwards croyait donc que les mots pouvaient être, au moins pour les auditeurs capables d'en recevoir le concept, la source ou l'occasion d'une expérience de ce type.

Et je ne pense pas que les pasteurs soient à blâmer pour élever trop haut les affections de leurs auditeurs, si ce dont ils sont affectés le mérite, et si leurs affections ne sont pas élevées au-delà de l'importance de ce qui le mérite. Pour ma part je me crois en devoir d'élever les affections de mes auditeurs aussi haut que je le puis, pourvu qu'ils ne soient affectés que par la vérité, et que ces affections ne soient pas en discordance avec la nature de ce qui les affecte⁵⁹³.

Et Miller de conclure : « puisque la menace de la damnation est une vérité, et que la peur est une affection accordée avec cette vérité, Edwards prêcha donc la menace et la peur »⁵⁹⁴.

⁵⁹² EDWARDS Jonathan. « A Treatise Concerning Religious Affections ». *Op. cit.*, volume 2, p. 208.

⁵⁹³ EDWARDS Jonathan. « Some Thoughts concerning the present Revival of Religion in New England ». *Op. cit.*, volume 4, p 387.

⁵⁹⁴ MILLER Perry. *Errand into the Wilderness*. p. 181-183.

Avec sa « rhétorique de la sensation », Edwards a donc forgé un outil qui fera merveille dans les *revivals*. Mais il a aussi fourni un cadre de compréhension au Grand Réveil lui-même, et son influence a été décisive dans la suite du processus qui nous intéresse ici, c'est-à-dire la diffusion d'un phénomène populaire massif, le revivalisme, sur lequel vont se construire des courants qui, au cours du siècle suivant, conduiront à la sécularisation de l'expérience de conversion en expérience thérapeutique.

Outre la théologie et la rhétorique de Jonathan Edwards, il y eut une autre contribution majeure à l'évangélisme de la « conversion du cœur » lors du premier Réveil. Ce fut celle du « méthodisme », né en Angleterre, et de sa figure principale, John Wesley. Le méthodisme devint rapidement un courant religieux populaire de part et d'autre de l'Atlantique, et le plus influent lors du deuxième Réveil, dans les années 1830-1850. Comme nous le verrons au chapitre suivant, sa contribution fut double : d'une part John Wesley justifia son qualificatif de « méthodiste » en offrant un cadre pratique, organisationnel et pédagogique, au revivalisme. D'autre part, il donna au mouvement une orientation résolument *arminienne*, étendant à toute l'humanité la dynamique volontariste et optimiste du *Covenant* et en proposant à tous de viser la « perfection chrétienne ». C'est en grande partie sous l'influence de John Wesley que la religiosité populaire abandonna le prédestinationisme calviniste qui était encore la doctrine officielle, quoique paradoxale, du revivalisme d'origine puritaine.

Deuxième partie

L'héritage puritain : psychologie de la conversion et revivalisme

Chapitre XIII

Le perfectionnisme par la religion du cœur

John Wesley et le méthodisme

Le premier Réveil a produit une technique d'évangélisation couramment appelée « revivalisme », qui allait connaître dans le cours du deuxième Réveil un perfectionnement et une diffusion massive. Nous tenterons de montrer dans les chapitres suivants que ce revivalisme a constitué une matrice pour les doctrines de *Mind cure*, et que son succès populaire a créé un terrain favorable aux mouvements psychothérapeutiques à la fin du XIXe siècle. Jonathan Edwards a contribué à cette émergence du revivalisme par sa doctrine des affections-inclinations et par sa rhétorique sensationniste. Une autre contribution majeure fut celle des fondateurs du méthodisme anglais, John Wesley (1703-1791), son frère Charles Wesley (1707-1788), et George Whitefield (1714-1770).

Whitefield fut une des grandes figures du premier Réveil, essentiellement par la puissance de sa prédication évangélique, mais le méthodisme de Wesley eut une influence plus importante sur le deuxième Réveil, au cours des premières décennies du XIXe siècle. Ce « méthodisme » proposait à la fois une doctrine arminienne en plein accord avec l'esprit du temps, c'est-à-dire optimiste et perfectionniste, et un cadre organisationnel pour l'application de cette doctrine : un dispositif de suivi individuel et collectif préfigurant les techniques modernes de *coaching* individuel, de *management* d'équipe et de « dynamique de groupe ».

Le qualificatif de *méthodistes* fut d'abord un sobriquet dont les étudiants d'Oxford avaient affublé la quinzaine de jeunes dévots qui avaient formé autour de John Wesley un « club des Saints » (*Holy Club*) à partir de 1729. Ce terme tournait en dérision la régularité méthodique avec laquelle ils organisaient leur vie ascétique autour de pratiques religieuses ritualistes. Ceux à qui il était jeté comme une moquerie finirent par l'accepter et se

l'approprier. John Wesley fut l'âme de cette association fraternelle et mérita le titre de « curateur du club des Saints » que lui donna malicieusement la jeunesse universitaire d'Oxford⁵⁹⁵. Ce qui n'était qu'un mouvement de réforme de l'église anglicane initié par quelques séminaristes est devenu, à la fin de la vie de John Wesley, une puissante église implantée sur les deux rives de l'Atlantique, et les diverses branches issues du méthodisme constituent, deux siècles plus tard, les courants les plus populaires du protestantisme mondial, avec les Pentecôtistes et les Baptistes.

I- Les conditions d'apparition du méthodisme

Le succès du méthodisme a été considéré comme la principale manifestation d'un « Réveil » britannique, à peu près au même moment qu'en Nouvelle Angleterre et dans certaines régions de l'Allemagne. Sur le plan religieux, ce Réveil était une réponse à la profonde décadence que connaissait l'Église anglicane depuis le succès de la Glorieuse Révolution de 1688, mais aussi une réponse à l'affaiblissement du *Dissent*, c'est-à-dire des trois dénominations traditionnelles « non-conformistes », Presbytériens, Indépendants et Baptistes. Du point de vue de l'histoire politique et sociale, la naissance du méthodisme doit être considérée dans le contexte du début de la révolution industrielle. Ce point de vue est notamment celui d'Elie Halévy dans son *Histoire du peuple anglais au XIXe siècle*. Les années 1730 étaient une période troublée, écrit-il : une crise économique se compliquait d'une crise politique et sociale, avec des grèves et des émeutes. En 1739, l'insurrection prit une allure particulière. Au lieu de se mobiliser dans des luttes politiques et sociales, « les ouvriers mécontents écoutèrent les sermons de trois *clergymen* et de leurs disciples ; la fermentation populaire prit la forme de l'enthousiasme chrétien. C'est le « réveil méthodiste » qui a donné à la société anglaise une stabilité exceptionnelle, « dans un siècle de révolutions et de crises, et ce qu'on peut appeler le miracle de l'Angleterre moderne, anarchiste, et cependant bien ordonnée, positive, industrielle, et cependant religieuse jusqu'au piétisme »⁵⁹⁶.

Au début du XVIIIe siècle l'anglicanisme, jouissant des privilèges d'une Église établie, tendait à jouer un rôle plus politique que religieux, son clergé avait perdu toute influence

⁵⁹⁵ LELIÈVRE Matthieu. *John Wesley, sa vie et son œuvre*. Nîmes : Publications évangéliques et méthodistes, 1992, p.50.

⁵⁹⁶ HALÉVY Elie. *Histoire du peuple anglais au XIXe siècle. I, L'Angleterre en 1815*. Paris : Hachette, 1924, p. 355-356, 367.

spirituelle sur le peuple et ses églises se vidaient. Quant aux sectes non-conformistes, elles étaient formellement soumises à des lois contraignantes et discriminatoires depuis la Restauration de 1662, mais la portée de ces lois avait été progressivement réduite à néant par des clauses d'exemption, et elles jouissaient en pratique de la liberté d'organisation et de culte, ce qui réduisait leur caractère de *dissenters*. Elles conservaient leur opposition à l'organisation épiscopale de l'Église anglicane, et donnaient aux laïcs une part plus grande dans la direction de leurs congrégations. Mais il restait peu de choses, chez les non-conformistes anglais du XVIIIe siècle, de l'individualisme théologique qui avait été pour beaucoup dans le républicanisme des partisans de Cromwell. Sous un régime de tolérance semi légale, le dogmatisme théologique et l'enthousiasme mystique s'étaient émoussés. Les « cinq points du calvinisme », et en particulier le dogme de la prédestination absolue, étaient de moins en moins admis par les théologiens non-conformistes, qui s'étaient pour la plupart ralliés au « baxterianisme », c'est-à-dire à l'interprétation de la théologie du *Covenant of grace* par Richard Baxter (1615-1691). Tout en maintenant la justification par la foi et le salut par la grâce, cette doctrine reconnaissait que les œuvres étaient nécessaires au salut. Elie Halévy note, comme le fera plus tard Perry Miller, que la théologie des puritains ne pouvait plus être considérée comme calviniste à proprement parler⁵⁹⁷. Plus encore :

La critique religieuse ne s'attaque pas seulement au dogme de la grâce ; elle s'attaque à ce qui semble être la base commune de la foi de tous les chrétiens, au dogme de la Trinité. Le semi arianisme, puis l'arianisme, puis le franc socinianisme⁵⁹⁸ se développent parallèlement au XVIIIe siècle, dans l'Église anglicane et dans les sectes⁵⁹⁹.

À la fin du siècle, Lindsay, un anglican, Price et Priestley, des presbytériens, vont plus loin : ils ne reconnaissent même plus à Jésus une divinité de second degré ; Jésus n'est qu'un homme divin, avec le don de prophétiser et de faire des miracles. Ce socinianisme sera l'« unitarisme », par opposition au « trinitarisme » orthodoxe. Sous l'influence de Price et Priestley, la secte presbytérienne est presque toute entière contaminée par l'hérésie nouvelle.

A l'autre extrême, le « haut calvinisme » (par opposition au « bas arminianisme ») nourrit la tendance « antinomiste ». Selon Paul, « tout est pur pour les purs », les œuvres sont indifférentes au salut. Ceux qui ont reçu le don de la grâce n'ont pas reçu le pouvoir de se

⁵⁹⁷ HALÉVY Elie. *Op. cit.*, p. 382.

⁵⁹⁸ Le socinianisme, c'est-à-dire la contestation de la Sainte Trinité.

⁵⁹⁹ *Ibidem*.

conformer plus exactement, dans leurs actions, à la loi morale. Pour d'autres « hyper-calvinistes », si le salut est un don gratuit de Dieu seul, il n'est pas permis à l'homme de convertir son semblable. Cette sorte de quiétisme détruit, dans les églises où il se répand, toute espèce de prosélytisme, mais il favorise aussi un élitisme héréditaire : la conscience, pour les élus, de jouir d'un privilège transmissible à leurs enfants :

à qui le Sauveur a accordé des facilités spéciales, en les faisant naître dans la famille des élus. [...] Ainsi, tandis que les progrès de l'esprit critique affaiblissent chez les uns l'autorité des dogmes traditionnels, chez les autres ces dogmes se figent en quelque sorte. Tandis que le Calvinisme des premiers se décompose, le Calvinisme des seconds se pétrifie⁶⁰⁰.

Une autre cause d'affaiblissement du *Dissent* est l'organisation des sectes, où prévaut le principe du « congrégationalisme » ou de l'« indépendance » : chaque groupe constitué librement en société est rigoureusement autonome, et toute tentative de donner une organisation centralisée à l'ensemble des sociétés de même dénomination est un commencement de reconnaissance du principe d'autorité, un premier pas vers le papisme. Le pasteur n'est pas le représentant d'une autorité supérieure, humaine ou surhumaine, mais l'agent des fidèles. Baptistes et Indépendants sont d'accord là-dessus ; seule les divise la question du baptême des enfants. Quant aux Presbytériens anglais, bien qu'en principe organisés de façon plus hiérarchisée comme les Ecossais,

ils ont, pendant les luttes soutenues en commun contre l'Église anglicane, été trop longtemps liés aux Indépendants et aux Baptistes pour n'avoir pas subi la contagion de leurs idées. De là, au sein de ces petites communautés religieuses, démocratiquement et presque anarchiquement constituées, une série de querelles, d'intrigues, dont on parvient difficilement à se faire une idée, si l'on a été élevé dans les traditions bureaucratiques du catholicisme romain⁶⁰¹.

L'Église anglicane, de son côté, est divisée en deux grands courants *High Church* et *Low Church*. Le premier, plus attaché à la liturgie, aux sacrements, à la hiérarchie cléricale, tend vers un « catholicisme anglican ».

Le parti de la « Haute Église » est, au XVIIe siècle, un parti politique beaucoup plus qu'un parti théologique : les *High Churchmen* sont des *tories* qui tiennent pour la prérogative royale et contre le droit à l'insurrection. Ils inclinent sans doute à l'arminianisme, à la doctrine du libre arbitre et de la justification par les œuvres ; mais c'est en haine du républicanisme des calvinistes⁶⁰².

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 382-384.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 385.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 370.

De l'autre côté, les *Low Churchmen* sont *whigs* et « latitudinaires »⁶⁰³. Ce second courant est plus proche de l'héritage protestant de l'anglicanisme. Mais les deux courants sont arminiens depuis Jacques II. « Leur religion, c'est un christianisme libéralisé, rationalisé, humanisé. Le dernier terme de cette évolution de la pensée anglicane, c'est le livre, paru en 1785, où Paley identifie la morale chrétienne à la morale utilitaire, et fait de Jésus-Christ le premier propagateur du principe du plus grand bonheur du plus grand nombre »⁶⁰⁴.

Halévy résume ainsi le contexte religieux britannique sur lequel le méthodisme va exercer une influence profonde, au point d'éviter à l'Angleterre une révolution sociale et politique à la fin du siècle, selon l'« hypothèse Halévy » bien connue dans le monde anglo-américain.

Une Église d'État apathique, sceptique, inerte ; des sectes affaiblies par le rationalisme, désorganisées, chez lesquelles l'esprit de prosélytisme est éteint : tel est le tableau qu'offrait au XVIIIe siècle le protestantisme anglais, tel est le tableau qu'il offre encore, à certains égards, en 1815, bien que depuis de longues années, l'action du méthodisme tende à modifier profondément l'état de choses établi. Sur l'Église anglicane cette action a été tardive et lente. Sur les sectes, elle a été rapide et radicale. La prédication wesleyenne a régénéré le *Dissent*, créé des sectes nouvelles, transformé l'esprit et l'organisation des « vieilles dénominations »⁶⁰⁵.

II- John Wesley et sa conversion

John Wesley est né dans une famille aux fortes racines puritaines. Ses deux grands-pères, pasteurs non-conformistes, ont été bannis de l'Église lors de la Restauration de 1662. Son père s'était rallié à l'Église anglicane, et était devenu curé d'une paroisse rurale. Sa mère, Susannah, a exercé toute sa vie une forte influence sur les orientations théologiques de Wesley, et fut surnommée la « mère du méthodisme ». Un exemple pris dans la correspondance de John Wesley illustre bien cette ambiance familiale puritaine. Au moment où John Wesley, alors étudiant à Oxford en 1725, déclare sa vocation dans une lettre à ses parents, sa mère lui répond :

Je souhaite vivement que vous vous livriez à un sévère examen de vous-même, afin de reconnaître si vous possédez une espérance fondée que vous êtes sauvé et de découvrir si vous

⁶⁰³ Latitudinaires, c'est-à-dire attachant peu d'importance aux dogmes et aux rituels, et faisant confiance à la raison du croyant pour son libre choix religieux.

⁶⁰⁴ *Ibidem*.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 387.

avez ou non la foi et la repentance, qui sont, vous le savez, les conditions à remplir par nous pour traiter alliance avec Dieu⁶⁰⁶.

À ce moment-là, John Wesley n'est encore qu'un jeune *High Churchman*, aux mœurs irréprochables et accomplissant les dévotions prescrites par l'Église. C'est dans les années suivantes que, tout en se livrant avec ardeur à l'étude de la théologie, il se met en quête de piété intérieure en découvrant l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas À Kempis, les *Règles pour vivre et mourir saintement*, de Jeremy Taylor, puis *La Perfection chrétienne*, de William Law, etc. Il découvre ainsi la « religion du cœur », mais ce n'est que treize ans plus tard qu'il connut sa véritable conversion, qu'il parvint au sentiment intime du salut. Ainsi qu'il l'écrivait alors :

J'ignorais complètement la nature et les conditions de la justification, la confondant souvent avec la sanctification. Mes idées sur le pardon des péchés étaient fort confuses, et je croyais volontiers qu'il fallait en ajourner la possession jusqu'à l'heure de la mort ou jusqu'au jour du jugement. Quant à la foi qui sauve, j'en ignorais encore la nature, croyant qu'elle n'était autre chose qu'une ferme adhésion (*assent*) à toutes les vérités contenues dans l'Ancien et le Nouveau Testament⁶⁰⁷.

C'est dans cette période aussi qu'il assumait pleinement le rejet de la prédestination absolue dont il croyait voir des éléments dans l'*Imitation*. Sa mère, à qui il demandait son avis, trouvait elle aussi ce dogme « impie et blasphématoire »⁶⁰⁸. Ces positions arminiennes étaient conformes à la tendance de l'Église anglicane (depuis Jacques 1er, qui avait pris parti contre les Cinq Points du Calvinisme établis à Dordrecht et soutenus par les puritains), mais le qualificatif d'arminien restait pourtant dépréciatif. Wesley l'assumait néanmoins pleinement, et ce fut par la suite la principale ligne de clivage avec l'autre branche du méthodisme, suivant les positions calvinistes de George Whitefield.

Après son ordination et quelques années de pastorat comme auxiliaire dans la paroisse de son père, Wesley revient en 1729 à Oxford comme *Fellow*. Il prend alors la tête du petit groupe *méthodiste* du *Holy Club*, comprenant notamment son frère Charles, puis le très jeune George Whitefield. Les règles ascétiques et l'emploi du temps rigoureux selon lesquels ces jeunes gens organisaient systématiquement les moindres détails de leur vie quotidienne faisait osciller leur quête entre deux pôles : le *ritualisme*, avec la communion

⁶⁰⁶ LELIÈVRE Matthieu. *Op. cit.*, p.40-42.

⁶⁰⁷ WESLEY John. « A Farther appeal to men of reason and religion - Part I ». *The Works of the Rev. John Wesley, in ten volumes*. Volume VIII. New York : Harper, 1827, p. 268. Disponible sur : <http://archive.org/stream/worksofrevjohnwe08wesl#page/n4/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁶⁰⁸ LELIÈVRE Matthieu. *Op. cit.*, p. 41.

hebdomadaire et l'observance scrupuleuse des jeûnes, qui pouvait s'inscrire dans une tradition anglicane, et le *mysticisme*, avec la « prière mentale et autres exercices pieux, comme des moyens sûrs de purifier l'âme et de l'unir à Dieu », selon la recommandation de William Law. Wesley fut influencé dans cette période par les textes mystiques allemands précurseurs de la Réforme, comme la *Theologia Germanica* et ceux de Johannes Tauler, mais aussi par les mystiques et « spirituels » français comme Mme Guyon, Antoinette Bourignon, et Gaston de Renty, pour lesquels il garda toujours de l'intérêt⁶⁰⁹.

Comme le montre l'extrait précédent, Wesley s'est reproché plus tard d'avoir confondu alors la justification et la sanctification, luttant pour la seconde sans avoir connu la première. Il croit pouvoir atteindre la sainteté par la perfection ritualiste de sa conduite, donc tendanciellement par ses œuvres, ou par la purification mystique de son âme, alors que la justification ne peut être que l'effet de la « foi qui sauve », non d'une simple adhésion à la vérité.

Une autre influence majeure de Wesley fut le piétisme allemand, initié par Philipp Jacob Spener en réaction à l'orthodoxie morte du luthéranisme, et poursuivi par l'Église des Frères Moraves. Les Moraves, héritiers des Églises fondées par Jean Huss en Bohême et Moravie un siècle avant la Réforme, avaient été persécutés et dispersés, ou s'étaient fondus dans les courants réformés. Un petit nombre d'entre eux avaient trouvé refuge en Saxe sur le domaine féodal du comte Zinzendorf, filleul de Spener, qui devint leur évêque, et y fondèrent en 1722 leur colonie, Herrnhut, tout à la fois commune civile et communauté religieuse. D'autres groupes, persécutés par l'évêque de Salzbourg, avaient émigré en Angleterre et dans les colonies nord-américaines. Leurs communautés avaient obtenu des conditions particulières, et leur ordination était reconnue par l'Église anglicane. Elles exercèrent ainsi une grande influence sur le Réveil, des deux côtés de l'océan, et sur le développement du méthodisme, dont on a pu dire qu'il est né dans le sein du moravianisme.

En 1735, John et Charles Wesley embarquent avec quelques compagnons pour la toute nouvelle colonie de Georgie, appelés à une double mission : pastorale auprès des colons, évangélique auprès des Indiens. C'est au cours de la traversée que Wesley eut ses premiers contacts avec un groupe de Moraves qui allaient rejoindre leur communauté en Georgie, sous la conduite de leur évêque. Alors que les « méthodistes » avaient organisé leur vie à bord selon leur routine ascétique et studieuse, une tempête s'abattit sur le navire qui fut sur

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 51-53.

le point de faire naufrage ; Wesley et ses compagnons, frappés de terreur comme les autres passagers, furent stupéfaits du calme et de la sérénité des familles moraves, qui n'avaient pas peur de mourir. C'est à ce moment là que Wesley perçut la véritable nature de la foi : la confiance⁶¹⁰. Dès le lendemain de son arrivée à Savannah, encore plein de cette admiration pour cette communauté qu'il venait de découvrir, il rencontra le pasteur morave Spangenberg. Dans les éléments de son dialogue avec lui, tels que Wesley les rapporte dans son journal, on retrouve les éléments de la « chaîne d'or du salut » de William Perkins. Spangenberg l'interroge très précisément sur son expérience intime :

“Possédez-vous en vous-même le témoignage de Dieu ? L'Esprit de Dieu rend-il témoignage à votre esprit que vous êtes enfant de Dieu ?” Je fus interdit par ces questions si directes. S'apercevant de mon embarras, mon interlocuteur poursuivit : “Connaissez-vous Jésus-Christ ?” Après un instant de silence, je répondis : “Je sais qu'il est le Sauveur du monde”. “C'est vrai, dit-il, mais savez-vous qu'il *vous* a sauvé ?” Je me contentai de répondre : “J'espère qu'il m'a sauvé”. Il ajouta cette dernière question : “Le savez-vous *vous-même* ?” Je répondis : “Oui”, mais je crains d'avoir parlé en vain⁶¹¹.

Wesley comprend qu'il lui manque quelque chose, qu'il n'est pas encore converti. Sa foi est encore « faible », selon la terminologie de Perkins, elle n'est pas encore « efficace », il n'a pas encore la « pleine persuasion du cœur » que la promesse divine est *personnellement* tenue pour lui. C'est ainsi, dans sa rencontre avec les Frères Moraves, que Wesley approfondit sa découverte de la religion du cœur initiée dix ans auparavant.

Les deux ans de mission de Wesley en Georgie, de 1735 à 1737, ont été un échec, tant sur le plan évangélique que pastoral. Les règles de la colonie ne lui permirent pas d'établir des relations prolongées avec les Indiens, et il se fit rejeter de ses paroissiens par son formalisme et ses exigences de stricte orthodoxie anglicane concernant le baptême et la communion. Sa méditation sur cet échec humiliant, qui était celui de son ritualisme et de son vain ascétisme, l'amena, de retour en Angleterre, à accepter son impuissance et à espérer la justification gratuite par la foi. « J'ai été en Amérique pour convertir les Indiens, mais, O ! qui me convertira moi-même ? ». Il reconnaît après coup qu'il avait « la foi d'un serviteur et non celle d'un fils »⁶¹².

Dès son retour à Londres au début de 1738, il cherche à se mettre en rapport avec l'Église des Frères moraves, dont les membres avaient ébranlé ses certitudes de *High*

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 60-61.

⁶¹¹ WESLEY John. « Journal ». *The Works of the Rev. John Wesley, in ten volumes*. Volume I. New York : Harper, 1827, p. 18. Cité par Lelièvre, p. 60-61. Disponible sur : <http://archive.org/stream/worksofrevjohnwe01wesl#page/18/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁶¹² *Ibidem*, p. 55-56. Cité par Lelièvre, p. 60-61.

Churchman, et rencontre le missionnaire morave Peter Böhler, en partance pour l'Amérique. Il a avec lui de longues conversations, au cours desquelles il approfondit la différence entre la foi comme adhésion aux vérités révélées et la foi comme confiance, comme assurance de la justification et de la réconciliation avec Dieu. Il se retourne alors vers le texte grec du Nouveau Testament, dont il s'était quelque peu éloigné par la fréquentation des mystiques médiévaux, et il y trouve de multiples confirmations de ce point de vue. C'est ce qu'il développera dans plusieurs de ses sermons tout au long de sa carrière de prédicateur, notamment dans *On the Discoveries of Faith*, en 1788, prêché à partir de l'Épître aux Hébreux 11:1 : « Or la foi est l'évidence de choses qu'on ne voit pas ». Il faut, dit-il, exhorter celui qui se conduit bien et respecte les commandements par crainte de Dieu, à aller plus loin,

à persévérer jusqu'à passer "de foi en foi", de la foi d'un *serviteur* à la foi d'un *fils* ; d'un esprit de servitude dans la crainte, à un esprit d'amour enfantin : le Christ lui sera alors révélé dans son cœur, et il pourra témoigner : "La vie que je vis maintenant dans la chair, je la vis par la foi dans le Fils de Dieu, qui a donné son amour pour *moi*, qui s'est donné lui-même pour *moi*"⁶¹³.

Oppressé par le doute, Wesley envisage de cesser de prêcher, mais Peter Böhler l'en dissuade : « Prêchez la foi *en attendant que* vous l'ayez ; vous la prêcherez ensuite *parce que* vous l'aurez »⁶¹⁴. Il rejoint la *Fetter Lane Society*, c'est-à-dire l'église morave nouvellement créée par Böhler à Londres, dont les membres se réunissent chaque semaine pour « confesser leurs fautes les uns aux autres et prier les uns pour les autres », selon les règles des Frères moraves inspirées de l'épître de Jacques : « Confessez donc vos péchés les uns aux autres, et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris. La prière fervente du juste a une grande efficacité »⁶¹⁵. Cette inspiration de l'épître de Jacques sera centrale dans le dispositif d'édification mutuelle construit par Wesley, et dont l'influence se fera sentir bien au-delà des mouvements religieux, comme nous le verrons plus loin.

Wesley situe sa conversion à ce moment, il l'a datée du 24 mai 1738, et la relate ainsi dans son journal.

Dans la soirée, je me rendis à contrecœur à une société, dans Aldersgate Street, où j'entendis lire la préface de Luther à l'épître aux Romains. Vers neuf heures moins le quart, en entendant la description qu'il fait du changement que Dieu opère dans le cœur par la foi en Christ, je sentis que mon cœur se réchauffait étrangement. Je sentis que je me confiais en Christ, en Christ seul

⁶¹³ WESLEY John. « On the Discoveries of Faith ». *The Works of the Rev. John Wesley, in ten volumes*. Volume VII. New York : Harper, 1826, p. 240. Disponible sur :

<http://archive.org/stream/worksofrevjohnwe07wesl#page/240/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁶¹⁴ LELIÈVRE Matthieu. *Op. cit.*, p. 69-70.

⁶¹⁵ Jacques 5:16. Version Louis Segond.

pour mon salut; et je reçus l'assurance qu'il avait ôté *mes* péchés, les *miens*, et qu'il *me* sauvait de la loi du péché et de la mort⁶¹⁶.

Depuis son retour d'Amérique, pendant les quelques mois précédant sa conversion, Wesley s'était efforcé de suivre l'enseignement de Böhler selon lequel la foi véritable dans le Christ est inséparable du « sentiment d'être pardonné de tous péchés passés, et libéré de tous péchés présents »⁶¹⁷. « Je voyais bien », écrit-il dans son journal, « que personne ne peut, selon la nature des choses, avoir un tel sentiment (*sense*) de pardon, et ne pas le ressentir (*feel*). Mais je ne le ressentais pas. S'il ne pouvait y avoir de foi véritable sans cela, toutes mes prétentions à la foi s'effondraient immédiatement »⁶¹⁸. Sa quête et ses débats avec Böhler concernaient donc la possibilité d'éprouver personnellement (*experience*) l'interprétation littérale des Ecritures. Il se dit alors complètement convaincu, et décidé à rechercher cette expérience, en prenant deux résolutions : renoncer totalement à dépendre de ses propres efforts de vertu, sur lesquels il avait, mais sans le savoir, fondé son espoir de salut depuis sa prime jeunesse ; et mettre toute sa confiance dans le Christ comme *son* Christ, *sa* justification, *sa* sanctification et rédemption.

Ce qu'il a éprouvé au cours de cette nuit du 24 mai était donc le « témoignage vivant » qu'il recherchait depuis longtemps, bien qu'il n'ait pas senti le « transport de joie » qui l'accompagne généralement. L'essentiel était le « sentiment de paix et de victoire sur le péché ». « Et c'est en cela que consistait la différence principale avec mon état précédent. Certes, je continuais, sous la grâce, à lutter de toutes mes forces, autant que je le faisais sous la Loi. Mais j'étais alors parfois vaincu (*conquered*) ; à présent, j'étais toujours victorieux (*conqueror*)⁶¹⁹.

⁶¹⁶ WESLEY John. « Journal ». *Op. cit.*, Volume I, p. 74. L'expérience sensible qu'évoque Wesley (*I felt my heart strangely warmed*) contraste avec le choc aveuglant associé à celle de Saint Paul, (*Actes* 9:1), les sanglots et les larmes d'Augustin (*Confessions*, Livre VIII, chap XII, 28-29) et le « coup de tonnerre » effrayant de Luther, (*Propos de table - Tischreden* t.2, p. 177, n° 1681). Chez eux, l'émotion semble accompagner la *metanoia*, le changement de perspective que constitue la conversion. Avec Wesley, elle est constitutive de l'expérience religieuse. Elle la colore et réchauffe, certes, elle donne sa tonalité personnelle et intime à la justification, mais elle en est surtout le « témoignage vivant ».

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 73. « In my return to England, January, 1738, being in imminent danger of death, and very uneasy on that account, I was strongly convinced that the cause of that uneasiness was unbelief; and that the gaining a true, living faith, was the "one thing needful" for me. But still I fixed not this faith on its right object: I meant only faith in God, not faith in or through Christ. Again, I knew not that I was wholly void of this faith ; but only thought, I had not enough of it. So that when Peter Bohler, whom God prepared for me as soon as I came to London, affirmed of true faith in Christ, (which is but one,) that it had those two fruits inseparably attending it, "Dominion over sin, and constant peace from a sense of forgiveness", I was quite amazed, and looked upon it as a new Gospel ».

⁶¹⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 73-74.

Ce sentiment gratifiant de victoire était déjà présent dans la théologie pratique des puritains, comme chez les mystiques qui ont d'abord inspiré Wesley, et il le sera de plus en plus dans les phases suivantes du Réveil. Comme Edwards, Wesley prend soin de ne pas accorder aux manifestations les plus émotionnelles des « affections », (« *bodily sensations* » pour le premier, « *transport of joy* » pour le second) la valeur d'un signe d'authenticité de l'expérience vécue. C'est le « sentiment » (*feeling*), ou plutôt, dans le langage familier d'aujourd'hui, le « ressenti », qui est le témoignage vivant. Mais son système d'édification sera construit par la suite pour mobiliser les affects et faciliter leur expression, comme le sera, parallèlement, la rhétorique d'Edwards.

Wesley relate aussi une expérience collective quasi-mystique, vécue à la fin de la même année, assez similaire à ce que l'on allait bientôt appeler *revival*. Elle survint au cours d'une « agape » (*love feast*) à Fetter Lane dans la nuit de veille du Nouvel An suivant. Il y participait avec Whitefield, son frère Charles,

et une soixantaine de nos frères. Vers trois heures du matin, alors que nous persévérions dans la prière, la puissance de Dieu nous saisit, de sorte que plusieurs d'entre nous crièrent d'une grande joie et que d'autres tombèrent à terre. Aussitôt que nous fûmes remis de l'étonnement et de l'admiration à la présence de Sa majesté, nous nous écriâmes d'une seule voix, « Nous Te louons, O Dieu, nous te reconnaissons comme notre Seigneur⁶²⁰ ».

Wesley était immensément redevable aux Moraves qui l'avaient mis sur la voie de la religion du cœur, et il avait pour leur Église une affection filiale. Il se joignit donc avec ferveur à leurs activités tout en restant pleinement anglican, sans intégrer formellement la communauté. Il partagea ces activités pendant deux ans, avant de s'en éloigner à partir de 1740 en raison des tendances piétistes et antinomistes du chef de la communauté morave londonienne d'alors.

Dès les mois suivants sa conversion, au cours de l'été 1738, il entreprit un pèlerinage sur le continent, afin de visiter les établissements moraves aux Pays-Bas et en Allemagne. Voyageant en grande partie à pied, il rencontra Zinzendorf et visita Herrnhut, la principale communauté et le cœur de l'Église morave. Il étudia de près l'organisation de la société morave, et nota dans son journal les éléments essentiels dont il allait s'inspirer pour développer son mouvement.

Ainsi, les Moraves n'ont pas seulement conduit Wesley sur le chemin de la religion du cœur et de la perfection chrétienne. Ils lui ont permis aussi de renouer avec une tradition ancienne de pratiques communautaires actives, visant à renouveler la piété dans l'Église

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 117.

établie, en fondant dans son sein de petites églises, selon le principe « *ecclesiolae in ecclesia* ». Suivant le plan de Zinzendorf, l'Église de l'Unité des Frères moraves avait édicté des règles de vie communautaire, non sur le modèle monastique, mais sur celui de la famille élargie. Elle avait insitué les « bandes », ou « petites compagnies », qui étaient des petits groupes d'étude et de prière, les « choeurs », constitués selon l'âge, le sexe, le statut familial, pour répondre à des besoins spirituels différents, les « agapes », sur le modèle des repas communautaires pratiqués par les premiers chrétiens, qui combinaient une collation simple, des chants et des conversations fraternelles visant à apaiser les disputes et à cultiver l'harmonie.

III- Le méthodisme en action : *class meetings*, ministère laïque et « connexionalisme »

Wesley introduisit plusieurs de ces institutions moraves dans son mouvement. L'un des dispositifs les plus puissants du méthodisme wesleyen, les *class meetings*, réunions hebdomadaires de douze croyants sous la conduite d'un *leader*, est un développement de l'expérience vécue par Wesley au contact des Moraves, mais le *Holy Club* d'Oxford suivait déjà la même tradition très ancienne. Les Moraves s'inspiraient à leur tour des *collegia pietatis* encouragés par Spener, des réunions de lecture et de prière à domicile chez le pasteur et non dans l'Église. Ceux-ci étaient eux-mêmes la renaissance d'une pratique ancienne des mouvements protestants inspirés de Tauler, en application de l'épître de Jacques.

Ces petites assemblées, nommées « conventicules » depuis le Moyen-Âge, étaient autant combattues par les Églises établies qu'encouragées par les mouvements réformateurs. Ainsi le *Classis movement* avait été la première tentative des puritains pour réformer l'Église anglicane de l'intérieur, à partir de réunions dans un cadre privé. C'est la répression et l'échec de ce mouvement en 1590 qui conduisit les plus radicaux des puritains à devenir « séparatistes ». La notion de *class* pour désigner des groupes d'étude et de prière n'était donc pas une création de Wesley. Mais la dimension nouvelle introduite par le mouvement piétiste, avec les *collegia pietatis* de Spener, les sociétés ou les bandes de Zinzendorf, puis les *classes* de Wesley, c'est que ces groupes rassemblaient des laïcs en leur donnant un rôle actif, et tendaient ainsi à rétablir le « sacerdoce universel » voulu par les réformateurs.

La première forme organisée du méthodisme, selon Wesley lui-même, fut la *United Society*, créée lorsque il quitta la *Fetter Lane Society*, fin 1739. Elle comptait douze personnes à la première réunion, quarante à la deuxième, et bientôt cent : ce fut l'embryon de l'Église méthodiste. Dans les conditions d'adhésion, définies par les « Règles générales » élaborées par John et Charles Wesley en 1743, le credo était minimal. Il ne s'agissait pas d'une secte constituée autour d'un dogme mais d'une communauté spirituelle que pouvaient rejoindre des croyants appartenant à toutes dénominations, ou à aucune. Une seule condition était requise : un vrai désir de sauver son âme, « *a desire to flee from the wrath to come, and to be saved from their sins* »⁶²¹.

Dès que le nombre et la dispersion géographique des membres rendirent difficiles les réunions, la *Society* fut divisée en *classes* d'une douzaine de personnes se réunissant chaque semaine, sous la responsabilité d'un *leader* dont le rôle était de s'enquérir de l'état de leur âme, de les conseiller, soutenir et exhorter, mais aussi de recueillir leurs dons. Les *classes* étaient des groupes hétérogènes, constitués sur le seul critère de la proximité. Devant la demande d'un cadre plus intime de la part de leurs membres, pour pouvoir évoquer et confesser des péchés particuliers, Wesley constitua des *bands* ou petites compagnies, groupes plus restreints et homogènes par sexe, statut matrimonial et tranches d'âge, qui se réunissaient aussi chaque semaine, selon le même principe que chez les Moraves, celui de l'épître de Jacques. De plus, le pasteur suivait personnellement ceux qui se trouvaient plus avancés ou au contraire en difficulté. Wesley avait institué pour cela des « *select societies* » pour réunir autour de leur pasteur les croyants les plus engagés dans la perfection, pour mener avec eux un travail plus approfondi, et des groupes de « *penitents* », pour proposer à des personnes en difficulté morale, sociale ou spirituelle ce que nous appellerions aujourd'hui un programme de réhabilitation⁶²². Enfin les *love feasts* réunissaient chaque trimestre l'ensemble des membres de la société⁶²³.

Les *bands* ne sont pas devenues des institutions permanentes du méthodisme et sont tombées en désuétude au bout de quelques années. Leur fonction a été reprise par les

⁶²¹ WESLEY John. « A plain Account of the People called Methodists ». *The Works of the Rev. John Wesley, in ten volumes*. Volume IV. New York : Harper, 1826, p.330. « *There is one only condition previously required of those who desire admission into these societies : "a desire to flee from the wrath to come, and to be saved from their sins"* ». Disponible sur : <http://archive.org/stream/worksofrevjohnwe04wesl#page/330/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁶²² Plusieurs auteurs comparent ces *penitent bands*, se réunissant selon une procédure formalisée et exigeante le samedi soir, moment des plus grandes tentations, avec les groupes d'« Alcooliques Anonymes » créés plus d'un siècle plus tard. Voir par exemple : NEWTON MALONY H. *The Amazing John Wesley. An Unusual Look at an Unusual Life*. Colorado Spring : Biblica Publishing, 2010, p. 57.

⁶²³ WESLEY John. « A plain Account of the People called Methodists ». *Op. cit.*, p. 336-339.

classes, et le dispositif des *class-meetings* est rapidement devenu l'élément principal du méthodisme jusqu'à aujourd'hui.

Avec le développement de son mouvement, John Wesley eut à faire un choix organisationnel pour structurer les sociétés qui se multipliaient localement. Il opta pour un « connexionialisme », plutôt qu'un « congrégationalisme ». Les sociétés locales méthodistes ne sont pas indépendantes mais forment une « *connexion* » centralisée. Les ministres ne sont pas élus par les fidèles, mais nommés par la hiérarchie. L'unité de l'organisation wesleyenne est le « *circuit* », formé par la réunion de plusieurs sociétés, et dirigé par un *superintendant*. Plusieurs circuits font un *district*, l'ensemble des districts forment la *connexion*. Une autre innovation du méthodisme wesleyen a été la création d'un corps de prédicateurs laïques itinérants (*travelling preachers*) parcourant un *circuit*.

John Wesley a d'abord dirigé seul la connexion méthodiste, puis créé en 1786 les *Legal Hundred* (tous *clergymen* anglicans) qui constitueront la Conférence convoquée chaque année par lui. Il finit par s'accorder le pouvoir d'ordination épiscopal, faisant de son mouvement une Église à part entière, et consacra des ministres pour exercer en Ecosse, en Amérique, et en Angleterre, tout en se considérant toujours lui-même comme anglican. Il consacra même des évêques méthodistes pour diriger le mouvement en Amérique.

Selon Halévy, « la connexion méthodiste vient se placer en quelque sorte à égale distance de l'Église établie et des vieilles dénominations non conformistes. Elle sert de transition entre l'une et les autres. Transition d'autant plus insensible qu'entre la connexion méthodiste et les anciennes sectes, de nouvelles sectes, émanées du wesleyanisme, viennent à leur tour s'insérer »⁶²⁴.

La dynamique de l'évolution du méthodisme wesleyen, qui l'a conduit à des innovations organisationnelles et à de nouvelles formes de prédication, a été en grande partie le produit de l'opposition du clergé anglican au projet de type « *ecclesiolae in ecclesia* » qui était initialement celui de Wesley. Ainsi, la prédication itinérante et la prédication en plein air, qui sont devenues caractéristiques du méthodisme, n'étaient pas un choix de Wesley, qui tenait à rester dans le cadre de l'« Église établie ». C'est l'interdiction qui lui fut faite par le clergé de prêcher dans les églises qui le poussa à suivre l'exemple donné par George Whitefield, qui avait déjà entrepris de prêcher en plein air devant des foules de mineurs dans la région de Bristol et au pays de Galles. Les lieux de culte anglicans se fermèrent progressivement aux sermons méthodistes, parce que ceux-ci

⁶²⁴ HALÉVY Elie. *Op. cit.*, p. 392.

étaient trop évangélistes et d'un style trop informel, « *extemporaneous* », c'est-à-dire improvisés, non écrits. Ces prédications en plein air, données dans un registre familier, libéré du formalisme de l'Église anglicane, touchaient un large public populaire, alors que les églises étaient vides. Elles ont été le départ du Réveil, Whitefield en étant le pionnier des deux côtés de l'Atlantique. C'est à ce moment que Wesley, prenant acte de l'impossibilité de construire son mouvement de réforme au sein de l'Église anglicane, se déclare « ministre de l'Église universelle », et affirme : « je considère le monde entier comme ma paroisse »⁶²⁵.

Après plusieurs expériences concluantes, menées par de talentueux évangélistes autodidactes à Bristol et au pays de Galles, Wesley institua le « ministère laïque », qui fut la cheville ouvrière du réveil méthodiste. Il y était d'abord hostile, en *High Churchman*, mais s'y rallia devant les fruits qu'il produisait, et sous l'influence de sa mère⁶²⁶. Ce n'était pas une totale novation, mais la reprise d'une tradition ancienne du puritanisme à ses débuts⁶²⁷. La prédication en plein air, itinérante, donnée par des laïcs formés rapidement, démultipliait la puissance du mouvement méthodiste⁶²⁸. Le génie de Wesley a été de construire un cadre d'un type nouveau pour accueillir et stimuler dans la dynamique de groupe des *class meetings* les auditeurs qui vivaient l'expérience religieuse intensément affective du *revival*.

Les conversions subites décrites par Wesley dans son journal en 1739 à Bristol⁶²⁹ ressemblent à celles que Jonathan Edwards a minutieusement étudiées quelques années auparavant en Nouvelle Angleterre dans son *Faithful Narrative*. Il s'agissait le plus souvent de manifestations d'angoisse, suivies d'une joie profonde. Il remarque que les crises physiques accompagnent partout le début du réveil, mais disparaissent au bout de quelque temps. Sa conclusion, proche de celle d'Edwards, est que ce ne sont donc que des phénomènes contingents, et non des signes indispensables de l'accomplissement de l'œuvre divine⁶³⁰. Selon Lelièvre, ces effets peuvent s'expliquer par la « nouveauté » de la prédication centrée sur la foi dans l'Angleterre du XVIIIe siècle, alors que l'Église anglicane avait délaissé depuis longtemps l'évangélisation⁶³¹. Pour Halévy, cet appel au cœur touchait une population souffrante, malmenée par la crise multiforme occasionnée

⁶²⁵ LELIÈVRE Matthieu. *Op cit.*, p. 91.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁶²⁷ ZARET David. *The Heavenly Contract*. Chicago : The University of Chicago Press, 1985. p. 112-115.

⁶²⁸ LELIÈVRE Matthieu. *Op cit.*, p. 93.

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 86-87.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 193.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 89.

par la révolution industrielle naissante, mais aussi, en ce qui concerne le pays de Galles, une population déjà travaillée par les prédicateurs non-conformistes. Au pays de Galles, qui était encore une terre étrangère pour les anglais en 1740, le non-conformisme progressait en accompagnant le début d'industrialisation minière, alors qu'en Angleterre le *Dissent* déclinait. Les prédicateurs non-conformistes gagnaient les cœurs et prêchaient en gallois, alors que les *clergymen* anglicans appelaient à la raison plus qu'à l'émotion, et prêchaient en anglais. L'exaltation était familière aux gallois, et « nul, dans leurs groupements, n'était réputé chrétien tant que Dieu, par une crise surnaturelle, ne lui avait pas donné la certitude expérimentale que ses péchés lui seraient remis. » Le réveil gallois a en quelque sorte déjà eu lieu au moment où les méthodistes l'investissent⁶³².

IV- Le legs de John Wesley : arminianisme, perfectionnisme et dynamique de groupe

Le méthodisme, comme on l'a vu, doit beaucoup aux Moraves, à la fois pour le contenu du mouvement - la redécouverte de la justification par la foi - et pour ses modalités - *ecclesiolae in ecclesia* - mais les Moraves avaient des tendances mystiques, quiétistes, contemplatives, alors que Wesley était un évangéliste actif et rationnel. La rupture eut donc lieu, en juillet 1740⁶³³. Cependant, Wesley allait poursuivre dans sa théologie de la perfection chrétienne le chemin qu'il avait commencé avec les Moraves. Deux semaines après sa conversion, Wesley prononça devant ses pairs à Oxford un sermon dans lequel il livrait son interprétation de l'expérience qu'il venait de vivre, à partir du verset 2:8 de l'Épître aux Ephésiens de l'Apôtre Paul : « Car c'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi ».

⁶³² HALÉVY Elie. « La naissance du méthodisme en Angleterre ». *Revue de Paris*, 13^{ème} année, volume IV, 15 août 1906, p. 848. Disponible sur : <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-17490&M=tdm>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁶³³ LELIÈVRE Matthieu, *opus cité*, p. 98.

Il y définit d'abord sa conception de la foi telle qu'il en a fait la découverte et la défendra désormais : non seulement un assentiment donné à l'Évangile, mais une pleine confiance dans l'œuvre salvatrice du Christ. Puis il établit que ce salut que nous obtient la foi est un salut *présent*, qui nous sauve *dès maintenant* du péché, de la culpabilité et de la crainte qu'il produit : dès lors, John Wesley proclamera la délivrance du péché comme le grand privilège du croyant⁶³⁴.

IV-1 Arminianisme et perfection chrétienne

Dans *A plain Account of Christian Perfection*, publié en 1766, Wesley rend compte de la genèse de sa doctrine de la perfection, qui est devenue au cours des années la marque distinctive du méthodisme. Il vise alors un but pastoral : éclairer les très nombreux croyants qui, dans le cours des *revivals*, vivaient une expérience de « parfait amour », pour les guider sur la voie d'une vraie sainteté intérieure. Mais Wesley veut aussi répondre aux critiques dont sa doctrine faisait l'objet de la part des calvinistes. Il évoque d'abord sa rencontre en 1726 de la religion intérieure, la religion du cœur, dans l'« Imitation de Jésus-Christ », puis dans la « Christian Perfection » de William Law, qui lui montre que la quête de perfection ne peut être que totale, sans demi-mesure. Puis il rappelle son propre sermon de 1733 sur « la circoncision du cœur » dans lequel il parle déjà de « perfection ». Il affirme que la sainteté (*holiness*) désignée par cette expression implique la purification de la chair et de l'esprit, selon l'injonction de Matthieu : « Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait »⁶³⁵.

C'est ensuite de ses entretiens avec les Moraves, lors de son voyage en Allemagne, qu'il a tiré sa définition de la « pleine assurance de la foi » comme impliquant « une cessation de tous péchés, même les péchés intérieurs » (humeurs, passions, ou affections).

La doctrine de la perfection chrétienne a été énoncée aux deux Conférences réunies par Wesley en 1743 et 1745. Être un Chrétien parfait consiste à appliquer le premier commandement : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta pensée »⁶³⁶. Cela implique d'être lavé de tout péché intérieur, et cette sanctification intérieure du Chrétien commence dès la justification, même si la semence du

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 72-73.

⁶³⁵ MATTHIEU, 5:48. Version Louis Segond.

⁶³⁶ Wesley cite Matthieu 22:37 à la place de Deutéronome 6:5, la référence qu'il mentionne.

péché reste en lui, jusqu'à la sanctification totale. « Dès ce moment, le croyant meurt graduellement au péché, et grandit en grâce ». La perfection s'identifie donc à la sanctification, c'est un processus de purification du péché qui dure toute la vie. Wesley réaffirmera au cours des années suivantes, en paraphrasant l'Apôtre Paul⁶³⁷ :

que la perfection chrétienne est cet amour de Dieu et du prochain, qui implique la délivrance de tout péché. Qu'elle n'est reçue que par la foi, instantanément, et que nous devons l'attendre, non pas à notre mort, mais à tout moment. Et que c'est maintenant le temps favorable, que c'est maintenant le jour de ce salut⁶³⁸.

La perfection selon Wesley désigne donc à la fois un état et un processus. L'action de la grâce produit un changement instantané, dont les effets sont progressifs. Ce n'est pas une perfection de la connaissance, ni de la conduite. Elle n'implique pas que le croyant ne commette aucune faute, mais que :

là où chaque mot et chaque action découlent de l'amour, une telle faute n'est pas à proprement parler un péché.[...] Les meilleurs des hommes ont encore besoin de la médiation du Christ pour racheter leurs omissions, leurs défauts, leurs erreurs de jugement et d'action, leurs faiblesses de toutes sortes⁶³⁹.

La perfection, c'est donc *choisir de ne pas pécher*. C'est la restauration de cette capacité que l'humanité, selon Augustin, avait perdue depuis la chute d'Adam : celle de vouloir et faire le bien. Et cela n'est possible qu'avec le Christ. Depuis la chute d'Adam,

nul homme n'est capable d'accomplir ce qu'exige la loi adamique. Et nul homme n'est obligé de le faire. Dieu ne l'exige de quiconque, car Christ est la fin de la loi adamique, comme de la loi mosaïque. Par sa mort, il a mis fin à toutes les deux ; il a aboli l'une et l'autre à l'égard de l'homme, et l'obligation d'observer l'une ou l'autre n'existe plus. Aucun homme vivant n'est tenu d'observer la loi adamique, non plus que la loi mosaïque. (Je veux dire que ce n'est pas la condition du salut, présent ou futur.) À la place de cette loi, Christ en a établi une autre, à savoir la loi de la foi. Ce n'est pas celui qui fait [des œuvres] mais celui qui croit, qui reçoit maintenant la justice, dans le plein sens du mot, c'est-à-dire qu'il est justifié, sanctifié, et glorifié⁶⁴⁰.

Avec la perfection chrétienne, Wesley prolonge donc la tradition du *Covenant of grace*, nous semble-t-il, mais en la poussant à des conséquences qui n'étaient qu'en germe dans le volontarisme optimiste des puritains : rejet de la prédestination, et arminianisme

⁶³⁷ Voir : 2 Corinthiens 6:2.

⁶³⁸ WESLEY John. « A plain Account of Christian Perfection ». *The Works of the Rev. John Wesley, in ten volumes*. Volume VIII. New York : Harper, 1827, p. 27. Disponible sur : <http://archive.org/stream/worksofrevjohnwe08wesl#page/27/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 28.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 43.

revendiqué. Cette orientation sera massivement adoptée par le revivalisme du « deuxième Grand Réveil », au début du XIXe siècle, ainsi que nous le verrons.

La victoire théologique et philosophique de l'arminianisme évangélique fut le résultat de l'intense controverse entre les deux branches du méthodisme après la mort de Whitefield, de 1770 à 1777. Un rôle éminent fut joué dans ce débat par Jean de La Fléchère, partisan de Wesley originaire de Lausanne, qui formula avec clarté les positions de l'arminianisme évangélique contre le prédestinationisme, le méthodisme donnant ainsi une revanche aux excommuniés du Synode de Dordrecht⁶⁴¹.

Whitefield eut, par sa prédication, une plus grande influence que Wesley dans le réveil des Églises non-conformistes, en Grande Bretagne comme en Nouvelle Angleterre. Wesley ne voulut jamais rompre complètement avec l'anglicanisme, et ne pouvait avoir de ce fait qu'une faible action sur ces courants. Mais Whitefield, s'il soutenait doctrinalement la prédestination, ne la prêchait pas, et cette divergence n'empêcha donc pas le revivalisme d'évoluer vers le « perfectionnisme » arminien⁶⁴².

Le méthodisme s'implante en Amérique à partir de 1769, lorsque des membres de la Conférence de Wesley allèrent organiser le mouvement à New York et dans les colonies. Des foyers avaient été créés un peu partout par la prédication de Whitefield, mais celui-ci ne s'attachait pas à rassembler et à faire vivre des communautés de croyants, se consacrant essentiellement à la prédication. Il fallut l'application du modèle wesleyen pour transformer ce mouvement en une nouvelle dénomination⁶⁴³.

IV-2 Perfectionnisme et dynamique de groupe

L'aperçu de l'organisation du méthodisme wesleyen que nous avons donné précédemment ne semble pas concerner directement notre propos, et pourtant plusieurs de ses traits essentiels se retrouveront dans les organisations qui se sont développées au cours des deux siècles suivants, qu'elles soient économiques, politiques, éducatives ou thérapeutiques.

Le « connexionalisme » institué par Wesley était, selon Halévy, en adéquation avec l'organisation du travail qui était en train de se mettre en place. « L'organisation même que

⁶⁴¹ LELIÈVRE Matthieu. *Op. cit.*, p. 233.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 103.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 212.

John Wesley donna à la société méthodiste et qu'elle a conservée jusqu'à nos jours semble calquée sur l'organisation de la société industrielle, au temps où Wesley allait prêcher de ville en ville » : le ministre officiant dans la ville centre du « *circuit* », et les prédicateurs locaux dans les villages comme les manufacturiers avec leur groupe de journaliers, en sous-ordre pour le marchand de la ville⁶⁴⁴.

Ce connexionnalisme, combinant la mise en réseau de petits groupes et leur direction par une hiérarchie très impliquée dans les relations interpersonnelles, semble préfigurer le *management* des entreprises industrielles, et peut-être plus encore celui des entreprises de l'ère post-industrielle, dans la société de services qui s'est développée après la deuxième guerre mondiale. Wright Mills, David Riesman et d'autres auteurs précédemment cités avaient insisté dès les années d'après-guerre sur le primat de la gestion des relations interpersonnelles et des situations de groupe dans les grandes organisations dominant cette société⁶⁴⁵.

De plus, des études récentes repèrent dans le dispositif wesleyen des éléments précurseurs des techniques thérapeutiques basées sur la dynamique de groupe. Les *class-meetings* sont rapidement devenus l'élément principal du méthodisme jusqu'à aujourd'hui, avons-nous dit, mais ils ont aussi largement infusé dans la société. Ce dispositif d'animation et d'encadrement d'un groupe de laïcs par un laïc, codifié par les « douze règles de conduite », a été adopté dans de nombreuses églises, mais aussi dans des organisations politiques, des entreprises et des institutions éducatives⁶⁴⁶. Don Michael Henderson rappelle que Wesley était particulièrement attiré par l'approche piétiste communautaire des Moraves, qui visait plus à promouvoir les interactions collectives que la quête individuelle, et n'attachait pas une importance majeure à la théologie dogmatique. Wesley lui-même voulait orienter activement les conduites vers la perfection, et c'est ce qui l'amena à se séparer des Moraves. Ceux-ci toutefois avaient mis en pratique une distinction très nette entre l'enseignement et l'édification. La première fonction était assurée par les « chœurs », consacrés à l'instruction, alors que les « bandes » étaient vouées au partage d'expériences personnelles voire intimes, et à l'encouragement mutuel. La plupart des systèmes d'éducation religieuse combinent les deux, mais les Moraves et Wesley à leur suite voyaient un avantage à dissocier les deux activités. Cela conduisait à intensifier les interactions personnelles dans les groupes les plus intimes, et a créé un type

⁶⁴⁴ HALÉVY Elie. « La naissance du méthodisme en Angleterre ». *Op. cit.*, p. 861.

⁶⁴⁵ Voir notre chapitre : *La psychologisation de la société et ses idéaux-types*.

⁶⁴⁶ HENDERSON D. Michael. *John Wesley's Class Meeting. A Model for Making Disciples*. Nappanee (Indiana) : Evangel Publishing House, 1997, p. 80.

nouveau de travail en groupe dans lequel on peut voir le prototype de nombreuses applications par la suite, dans les domaines religieux, thérapeutiques et managériaux.

Les groupes, qu'ils soient « de travail », « de progrès », « de parole », « d'expression », « d'échanges », « de soutien », « d'entraînement », « de thérapie », ont parfois acquis un statut proche du sacré, celui d'un milieu idéal et transcendant, animé d'un *souffle* particulier, dans lequel peuvent s'accomplir des choses autres que celles de la vie quotidienne. Cette dimension spirituelle de la situation de groupe était au cœur du méthodisme, inspiré par l'épître de Jacques comme on l'a vu, mais elle s'inscrit plus profondément encore dans la tradition la plus ancienne du christianisme, selon le verset souvent invoqué pour la prière en groupe : « Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Matthieu, 18:20).

Pour l'essentiel, les contributions du méthodisme de John Wesley au processus dont nous voulons rendre compte nous semblent avoir été les suivantes.

Avec son perfectionnisme arminien, il a apporté au volontarisme optimiste du *Covenant of grace* une tendance à la recherche active d'une expérience sentimentale et émotionnelle, celle du salut *dès maintenant*.

Avec son dispositif « méthodiste » visant à l'édification mutuelle par le partage d'expériences, il a favorisé une dynamique interpersonnelle et collective, qui allait dans le même sens que la mesure dite *Owning the Covenant* en Nouvelle Angleterre, alors que celle-ci visait pourtant un but différent. Il s'agissait dans les deux cas d'un encouragement à la prise de parole des laïcs et des gens simples, et à l'expression publique - ou tout au moins en groupe - de sentiments intimes.

Le méthodisme de John Wesley nous semble donc avoir contribué à introduire dans les pratiques sociales de son temps la recherche de l'expérience émotionnelle et l'expression de ses aspects intimes, qui allaient être massivement promues et répandues par le revivalisme du « deuxième Grand Réveil », au début du XIXe siècle. C'est ce que nous verrons dans le chapitre suivant, le dernier de notre deuxième partie.

Deuxième partie

L'héritage puritain : psychologie de la conversion et revivalisme

Chapitre XIV

Le deuxième Réveil

Le primat de l'émotion dans l'expérience personnelle

Nous avons voulu montrer dans les chapitres précédents comment les mutations opérées dans l'espace anglo-américain à l'époque des Lumières ont transmis une part essentielle de l'héritage puritain : le volontarisme optimiste et la mobilisation des affects dans le cadre dynamique du *Covenant of grace*.

S'il fallait relativiser l'influence que nous attribuons à cette transformation interne du mouvement puritain, il suffirait de rappeler que ces mouvements ne touchaient qu'une minorité de la population des colonies Nord-Américaines, et que la proportion des habitants déclarant leur appartenance à une église n'a pas dépassé 20% pendant la période coloniale en Nouvelle Angleterre⁶⁴⁷. Ni l'orthodoxie religieuse ni la morale conventionnelle n'ont étendu leur emprise sur l'ensemble de la population, et la société a été constamment agitée de conflits religieux, aussi bien au sein des milieux puritains qu'entre ceux-ci et les milieux populaires attachés à des croyances traditionnelles magico-religieuses. La crise antinomiste des années 1640 et les procès en sorcellerie de 1692 à Salem ont été des manifestations significatives de ces conflits. Il n'en est pas moins reconnu que le modèle puritain a façonné l'immigration en Nouvelle Angleterre et les structures de la colonie, son mode de gouvernement et l'exercice des libertés personnelles, en particulier les droits de vote et de propriété⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷ MILLER Perry. *The New England Mind: The Seventeenth Century*, p. 86. 17% seulement des contribuables se déclaraient membres d'une église à Boston en 1683 selon John Butler, cité par Roy Anker. BUTLER John. *Awash in a Sea of Faith. Christianizing the American People*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. p. 60. ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 144.

⁶⁴⁸ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 67.

Par ailleurs, les changements dans le domaine religieux n'ont sans doute pas été les plus profonds que la société américaine ait connus entre l'époque coloniale et les premières décennies du XIXe siècle. La révolution américaine a donné naissance à une nouvelle nation, dont la population a été multipliée par cinq entre 1800 et la guerre de Sécession, du fait de la forte natalité plus que de l'immigration. Quant à son territoire, il s'est accru dans des proportions comparables sur la même période. Il convient donc de ne pas surestimer l'influence qu'ont pu avoir les évolutions doctrinales analysées précédemment sur une société qui a connu de telles métamorphoses. Cependant, ce n'est pas d'histoire des idées qu'il s'agit ici, mais de sociologie historique, et les Grands Réveils religieux ont été des mouvements sociaux de grande ampleur, massifs et populaires, par lesquels ces changements ont pu se diffuser dans l'ensemble du corps social. C'est en considérant ces Réveils que la plupart des historiens conviennent que les mutations de la vie religieuse dans cette période ont été aussi fondamentales que les évolutions démographiques, géographiques et politiques, et qu'elles ont laissé une empreinte profonde sur la société et la culture américaines⁶⁴⁹.

Nous avons souligné précédemment le rôle joué par la doctrine de Jonathan Edwards dans le cours du premier Réveil, mais aussi que le méthodisme wesleyen semble avoir eu une influence majeure sur le deuxième Réveil. C'est ce dernier qui a contribué à des changements décisifs dans le processus que nous décrivons ici. Ce deuxième Réveil est un phénomène multiforme qui s'est déployé entre 1800 et la Guerre de Sécession, à l'échelle de la nouvelle dimension prise par les États-Unis. Étalés sur plus de quatre décennies, les événements furent sporadiques, discontinus, ayant lieu tantôt dans les vieilles colonies d'origine puritaine, tantôt dans les nouveaux foyers de colonisation à la frontière de l'Ouest, et c'est après coup que l'on a regroupé ces phénomènes disparates sous le nom de « Deuxième Grand Réveil religieux ». La première phase a débuté en Nouvelle Angleterre, sur les terres du puritanisme, bien que des événements divers se soient produits à peu près au même moment dans d'autres régions, apparemment sans connexions entre eux. La deuxième phase a vu se dérouler des *revivals* massifs dans les nouveaux territoires de l'Ouest, notamment à l'occasion de *camp meetings*, assemblées religieuses populaires prolongées sur plusieurs jours.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 145-146.

I- Le deuxième Réveil et le triomphe de l'arminianisme

Entre le premier et le deuxième Réveil, la victoire de la Révolution américaine et la naissance d'une République fondée sur un *Covenant* fédéral avaient renforcé à la fois le courant rationaliste et l'optimisme volontariste, face à la vision du monde pessimiste du calvinisme traditionnel. Les clivages politiques et sociaux se creusaient entre les élites bourgeoises des centres économiques, soutenant le projet fédéraliste de James Hamilton, et les milieux provinciaux et ruraux restés fidèles à l'idéal d'une société de *yeomen*, propriétaires indépendants, défendu par Jefferson et les démocrates-républicains. Le clergé congrégationaliste dénonçait Jefferson comme athée, mais lui-même se disait unitarien. L'unitarisme, courant libéral en voie de se séparer du congrégationalisme, exerçait un attrait sur les élites urbaines, instruites et prospères, avec sa vision d'un Dieu bienveillant et rationnel. La doctrine prédestinationniste que les pasteurs orthodoxes continuaient à prêcher en chaire était de moins en moins acceptée par les contemporains. C'était, pour les uns, un pessimisme fataliste qui mettait le destin de l'homme à la discrétion de Dieu, et qui était dépassé, contredit par la Révolution. Pour les autres, c'était un déterminisme immoral⁶⁵⁰.

Le premier Réveil avait affaibli la vieille doctrine de la prédestination, et le second allait la subvertir complètement. En deux générations, une mutation s'était opérée dans la mouvance des successeurs de Jonathan Edwards au sein du congrégationalisme, mais aussi parmi les presbytériens. Le dogme calviniste de la prédestination fut graduellement abandonné pour évoluer vers l'arminianisme, déjà commun aux dénominations méthodistes et baptistes en plein développement. Les méthodistes wesleyiens affirmaient depuis cinquante ans déjà la liberté de la volonté, mais cette question fut l'objet d'une lutte intense parmi les congrégationalistes et les presbytériens restés calvinistes⁶⁵¹.

⁶⁵⁰ McLOUGHLIN William G. *Revivals, Awakenings, and Reform. An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977*. Chicago : The University of Chicago Press, 1978, p. 99-100.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p 114.

I-1 Le Réveil en Nouvelle Angleterre : la *New England Theology* et le romantisme évangélique

Le courant théologique qui allait profondément transformer le congrégationalisme au cours de cette période a reçu plusieurs appellations successives : *New divinity*, *New Haven Theology*, et plus largement *New England Theology*.

Le mouvement de piété optimiste qui avait émergé du premier Réveil est considéré comme un des facteurs ayant donné sa force à la révolution américaine, et il a contribué au grand élan de réforme politique et humanitaire de la fin du XVIIIe siècle. En apparence, il faisait partie du même mouvement d'ensemble que l'élan des rationalistes et des chrétiens libéraux éclairés par les Lumières. Mais il puisait à une source différente. Les rationalistes libéraux proposaient une vision de l'humanité mue par l'intérêt bien compris. Ce n'était pas une vision optimiste de la nature humaine, car peu d'individus étaient supposés capables de s'élever au-dessus de leur intérêt égoïste. L'organisation de la vie sociale et économique devait donc créer ou garantir les conditions du plus grand bien pour le plus grand nombre. Le « calvinisme évangélique » du Réveil, lui, affirmait que des individus nés dans la dépravation du péché originel pouvaient re-naître et accéder à une nouvelle nature par la conversion, et cela n'était plus réservé à une minorité d'élus ou de Saints. Cette renaissance personnelle devenait accessible à un nombre croissant grâce au revivalisme, qui prêchait des principes calvinistes mais suivait en fait une dynamique arminienne. L'infusion des « affections de la grâce » permettait au régénéré d'agir non par intérêt, dimension égoïste de l'« amour de soi », mais par la vraie vertu qui consistait, selon Edwards, en une « bienveillance envers l'Être en général » (*benevolence toward Being in general*)⁶⁵². Edwards entendait par « *Being in general* » la puissance et l'amour divin baignant et animant l'univers.

Ses successeurs, avec Samuel Hopkins (1721 – 1803), ont étendu cette puissance et cet amour aux êtres créés, donc à l'homme. Hopkins, beau-frère et élève de Jonathan Edwards à Northampton, fut pasteur congrégationaliste dans un village du Massachusetts, puis à Newport, Rhode Island. Ses conceptions théologiques, identifiées par la suite comme *New Divinity*, visaient à établir un « *consistent calvinism* », autrement dit à mettre l'héritage

⁶⁵² EDWARDS Jonathan. « The nature of True Virtue ». *The Works of Jonathan Edwards*, Volume 8, *Ethical Writings*. Edited by Paul Ramsey. New Haven : Yale University Press, 1989, p. 540. Disponible sur : <http://edwards.yale.edu/archive?path=aHR0cDovL2Vkd2FyZHMueWFsZS51ZHUvY2dpLWJpbi9uZXdaGlsby9nZXRvYmplY3QucGw/Yy43OjY6MC53amVv>. Consulté le 5 octobre 2012.

calviniste en cohérence avec l'époque. Pour lui, la vraie sainteté consistait à agir pour son prochain par un souci désintéressé de son bien-être ici-bas et de son salut. Cette « bienveillance désintéressée » (*disinterested benevolence*) était un élément central dans sa doctrine, et elle a joué un rôle essentiel dans la dynamique du deuxième Réveil. Hopkins affirmait vouloir simplement « améliorer encore » la doctrine de son maître, en approfondissant la « pratique chrétienne » dont Edwards faisait le douzième et principal signe de l'affection de la grâce. Pour lui, comme pour Edwards, le sens moral que postulaient Hutcheson et Shaftesbury ne prenait pas sa source dans l'amour de soi ou l'intérêt individuel bien compris, mais dans la régénération par la grâce qui transforme cet amour de soi en amour de l'« Être en général », donc aussi en amour du prochain⁶⁵³.

La deuxième personnalité influente dans la *New Divinity* fut Timothy Dwight (1752-1817). Petit fils de Jonathan Edwards, il fut pasteur congrégationaliste dans le Connecticut, devint un pédagogue réputé, puis présida l'université Yale à partir de 1795. C'est dans cette fonction qu'il impulsa parmi les étudiants de son université un mouvement de conversion massive qui est considéré comme le point de départ du deuxième Réveil en Nouvelle Angleterre. Ses deux *Discours sur la nature et le danger de la philosophie infidèle*, qu'il prononça devant les étudiants de Yale en 1797, ont donné une impulsion décisive au déclenchement du mouvement. Il en avait fait les temps forts de sa campagne contre le « déisme » ambiant de la fin du siècle et le relâchement moral qu'il lui attribuait. Ces discours ont déclenché une sorte de *revival* parmi les étudiants et, comme lors du premier Réveil, de nombreux convertis se firent à leur tour prédicateurs pour aller évangéliser les villages et les nouvelles implantations de la frontière⁶⁵⁴.

Tout en appelant cette jeunesse étudiante à un réveil moral contre la « philosophie infidèle » qu'il associait à la Révolution française, Timothy Dwight se faisait le porte-parole de la *New Divinity* qui allait parfaire la sortie du calvinisme amorcée au siècle précédent lors du premier Réveil. Le mouvement allait être poursuivi par deux éminents élèves de Timothy Dwight à Yale : Lyman Beecher (1775 – 1863) et Nathaniel Taylor (1786–1858).

Lyman Beecher fut pasteur, non pas congrégationaliste mais presbytérien, dans plusieurs paroisses de Long Island jusqu'à Cincinnati. Il attirait et enthousiasmait les foules par ses prêches, il fut l'initiateur de nombreux *revivals* et de mouvements de réforme des mœurs. Il dirigea longtemps le séminaire presbytérien de Cincinnati et forma

⁶⁵³ McLOUGHLIN William G. *Op. cit.*, p. 78-79.

⁶⁵⁴ ANKER Roy. *Op. cit.*, p. 149-150. McLOUGHLIN William G. *Op. cit.*, p. 108.

des générations de missionnaires destinés à évangéliser l'Ouest. Ses positions théologiques étaient jugées hérétiques par les presbytériens orthodoxes. Selon lui, l'homme dépendait complètement de Dieu pour son salut mais sa responsabilité morale était cependant engagée. C'était ce que la *Covenant Theology* affirmait depuis longtemps. Mais il croyait que l'une ou l'autre de ces croyances devait être accentuée selon les moments. Et Beecher affirmait alors que ce dont l'époque avait besoin, c'était d'un encouragement à la liberté de choix, afin de susciter une alternative attirante face aux progrès de l'arminianisme des méthodistes, des catholiques, et de la doctrine rationnelle des unitariens⁶⁵⁵.

Nathaniel William Taylor (1786–1858) élève et collaborateur de Timothy Dwight à Yale, fut professeur de théologie puis pasteur congrégationaliste à New Haven. Il ne fut pas lui-même un évangéliste mais un théologien sympathisant du deuxième Réveil, qu'il encouragea comme mouvement populaire contre l'élitisme intellectuel et social des unitariens. Sa contribution particulière fut nommée *New Haven theology*. Selon McLoughlin, Taylor a été le Jonathan Edwards du deuxième Réveil, un prophète des *New Lights*, dont l'influence s'est étendue bien au-delà de sa région et de sa dénomination. Il a tenté d'actualiser la position d'Edwards sur le libre arbitre, dans une controverse entre plusieurs tendances parmi les edwardsiens de son époque : il reconnaissait que la persuasion morale obtenue par la prédication était l'œuvre du Saint-Esprit, mais aussi que l'âme humaine avait la capacité de « faire le bon choix », s'il était fait appel aux facultés appropriées de son esprit. Selon ses *Lectures on the moral government of God* (1859), Dieu a créé un univers moral non déterministe, dans lequel l'Homme est libre et responsable. Et si le Christ s'est sacrifié, ce n'est pas pour racheter la faute d'Adam mais par amour de l'humanité. Pour lui, la capacité d'action morale (*moral agency*) suppose la liberté d'action (*free agency*). Edwards et Dwight soutenaient encore, dans la tradition augustinienne, que l'homme était dans l'incapacité morale de vouloir le Bien sans l'aide de la grâce, et ne pouvait donc pas librement choisir le Bien. Pour Taylor, la *free moral agency* existe, parce que Dieu a implanté dans l'homme un « amour de soi » (*self-love*), qui peut s'élever jusqu'à faire le bien de façon désintéressée⁶⁵⁶. Dieu éveille le cœur, par l'action du Saint-Esprit sur les affections religieuses, cette action incite l'homme à agir, et celui-ci répond par une décision, il choisit l'offre de Dieu. La clef de la conversion réside donc dans l'action sur les « sensibilités » humaines, ou, comme préféraient le dire les prédicateurs, dans l'« appel au cœur ». Selon Williston Walker, Taylor divisait les facultés mentales

⁶⁵⁵ McLOUGHLIN William G. *Op. cit.*, p. 114.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p.119.

entre intellect, sensibilité et volonté⁶⁵⁷. Il abandonnait ainsi la dichotomie entre entendement et volonté, qu'Edwards avait reprise de Locke, pour en revenir à la tripartition classique de la psychologie des facultés. Et dans cette conception, la « sensibilité » à laquelle il pouvait être fait appel selon Taylor était l'amour de soi, car celui-ci, dans sa forme la plus haute, la poursuite du bonheur, ne pouvait qu'être en accord avec la « bienveillance », le choix du plus grand Bien pour l'univers.

L'amour de soi, Taylor l'affirme à plusieurs reprises, c'est le désir du bonheur. L'amour de soi est le sentiment qui dicte l'acte mental préliminaire à la régénération, qui incite à choisir un objet comme le plus grand bien, en le comparant à d'autres. C'est l'amour de soi qui conduit l'esprit à tourner ses pensées vers les différents objets, pour examiner leur valeur relative, pour en juger, et choisir le meilleur. L'égoïsme (*selfishness*) n'est pas l'amour de soi, mais son dévoiement. Le *self-love* pour Taylor c'est « le désir général du bonheur, non fixé sur un objet particulier », qui, s'il est éclairé, ne conduit donc pas à un choix égoïste mais au choix du plus grand bien. Et si Dieu apparaît parmi les choix, il ne peut qu'être choisi⁶⁵⁸. Taylor conclut son essai sur les « moyens de la régénération » en affirmant la nécessité d'exhorter le pécheur à faire *immédiatement* son devoir, plutôt qu'à attendre passivement la miséricorde « tel une statue attendant la bénédiction »⁶⁵⁹. Son devoir, c'est « l'action morale juste », (*the right moral action*). En considérant qu'il est totalement dépendant de la grâce de Dieu, le pécheur n'a pas à attendre, à demander, mais à agir, à donner.

Mais nous leur avons montré la voie, et la seule, selon laquelle ils peuvent, et selon laquelle ils sont pleinement autorisés à croire qu'ils peuvent, se conformer immédiatement aux termes du salut, en se mettant eux-mêmes tout de suite à l'acte d'acceptation (*by putting themselves at once to the act of compliance*)⁶⁶⁰.

En faisant son devoir, le pécheur n'est pas sûr de recevoir la grâce, c'est ce qu'il « peut » faire pour pouvoir croire rationnellement qu'il « pourra » être sauvé, alors que s'il ne le fait pas, il prend la responsabilité d'être damné. Le syllogisme pratique du *Covenant of grace* nous semble implicite, bien que Taylor n'y fasse pas référence.

⁶⁵⁷ WALKER Williston. *A History of the Congregational Churches in the United States*. New York : The Christian Literature Company, 1894, p. 356.

⁶⁵⁸ TAYLOR Nathaniel. *Essays on the Means of Regeneration*. Newhaven : Baldwin & Treadway, 1829, p. 20-21. Disponible sur : <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.50190339;seq=29;view=1up;num=21>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 710.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 711.

Taylor n'était pas éloigné de la philosophie morale des unitariens qu'il combattait par ailleurs, et qui s'inspiraient des conceptions voisines de Shaftesbury et Hutcheson. La théologie de Taylor était critiquée comme arminienne et même pélagienne par les calvinistes. Mais il restait dans le cadre de la théologie protestante en affirmant, selon McLoughlin, que :

Dieu a implanté en l'homme l'amour de soi afin qu'il puisse être sensible à l'appel du Bien malgré ses tendances innées au péché. L'appel aux sensibilités peut conduire la volonté à un acte de vraie repentance du péché parce que, avec l'instinct de l'amour de soi, Dieu élève l'homme à rechercher le plus grand bonheur du plus grand nombre (qui est aussi le bonheur de Dieu)⁶⁶¹.

La *New Haven Theology* complétait donc l'évolution arminienne en accord avec l'esprit du temps, en résonance avec la philosophie utilitariste montante, en reconnaissant la liberté intérieure (*inward freedom*) de l'homme et son autodétermination, en substituant au « déni de soi » (*self-denial*) de la tradition puritaine un amour de soi éclairé par l'influence divine sur les « sensibilités ». Taylor a ainsi ouvert la voie au protestantisme libéral, dans lequel les congrégationalistes tendaient à perdre leur influence propre en se mêlant aux unitariens et aux transcendantalistes, mais laissaient ainsi le champ libre dans les milieux populaires aux dénominations évangélistes, les baptistes et les méthodistes. Selon McLoughlin, ses conceptions ont été le cœur de la nouvelle idéologie évangélique qui émergea du deuxième Réveil pour devenir la vision du monde enseignée comme « science morale » dans les écoles américaines jusqu'à la fin du siècle.

Le Réveil, dans sa première phase en Nouvelle Angleterre, visait à restaurer la religion originelle contre le déisme rationaliste et l'influence française. Dwight voulait ramener les Américains à l'église (*rechurch America*). Mais les méthodistes gagnaient beaucoup d'audience avec leurs prêches itinérants et leurs *camp meetings*, alors que Dwight lui-même ne pouvait s'affranchir du calvinisme. Beecher et Taylor, qui encouragèrent le *revival* dans les églises congrégationalistes et presbytériennes pour contrer cette influence, étaient d'une autre génération que Dwight. Ils abandonnèrent la prédestination et se rallièrent plus ou moins au « perfectionnisme » des méthodistes. Ils reconnaissaient que la faute d'Adam n'était pas imputable à l'humanité entière, mais ils se considéraient encore comme calvinistes, quoique d'une « nouvelle école »⁶⁶². Ils réformèrent la théologie et créèrent des missions d'évangélisation, ainsi que des « sociétés de réforme volontaire »,

⁶⁶¹ McLOUGHLIN William G. *Op. cit.*, p. 119.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 117.

pour la prohibition de l'alcool, la promotion du droit des femmes, l'abolition de l'esclavage, qui contribuèrent à mobiliser le camp *yankee* dans la guerre civile à venir.

Avec Beecher et Taylor, la *New England Theology* passe du calvinisme évangélique de la tradition edwardsienne du premier Réveil à un arminianisme évangélique, parfois qualifié de « romantisme évangélique ». C'est donc une entreprise d'inspiration conservatrice qui a libéré les forces de la « réforme romantique », offrant des perspectives de perfectionnement à l'individu⁶⁶³. Le perfectionnisme franchit ainsi les barrières dénominationnelles, et se diffusa aussi, plus largement, dans la pensée séculière⁶⁶⁴.

I-2 Le Réveil de la Frontière : l'émotionalisme populaire des *revivals* et *camp meetings*

La seconde phase du deuxième Réveil fut celle d'un grand mouvement populaire dans les nouveaux centres de peuplement de l'Ouest. Les *revival meetings* étaient des assemblées durant plusieurs jours, en ville ou à la campagne, dans des églises, des théâtres ou sous des tentes. Cette phase était à son sommet en 1830-31 lors du voyage de Tocqueville, qui a été impressionné par la multitude des sectes⁶⁶⁵. Le pays était comme traversé par un fleuve de *revivals*. Le *Burned-over district*, selon l'expression de Charles Finney, désigne l'Ouest de l'État de New York, littéralement « consumé » par les multiples *revivals* des diverses dénominations, qui ont donné naissance à la plupart des nouvelles églises fondées par des laïcs (mormons, adventistes...) mais aussi aux expériences communautaires inspirées du socialisme utopique sur le territoire américain.

Les *camp meetings* ont été un phénomène typique du deuxième Réveil dans les nouveaux territoires. C'étaient des assemblées de plusieurs jours, en pleine nature, véritables festivals religieux vers lesquels convergeaient les populations dispersées dans les *settlements*, les implantations coloniales de la frontière.

Le *camp meeting* qui s'est déroulé à Cane Ridge, dans le Kentucky, en 1801, fait figure de prototype. Il rassembla entre 8 000 et 25 000 personnes selon les estimations, et eut une influence durable sur le déroulement des suivants. Les orateurs de plusieurs dénominations se relayaient ou prêchaient simultanément, dans un style direct, utilisant des formules et des images chocs, selon la rhétorique mise au point par Jonathan Edwards, pour mettre le

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 113.

⁶⁶⁴ Voir THOMAS John L. « Romantic Reform in America ». *American Quarterly*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1965, p. 656-681.

⁶⁶⁵ Voir *De la démocratie en Amérique, IIe partie*, chapitre XIII.

pécheur face à un choix en dressant un contraste saisissant entre les béatitudes du Paradis et les abîmes rougeoyants de l'Enfer. Sous des apparences chaotiques, qui faisaient qualifier les *revivals* d'« émeutes religieuses » par les conservateurs, le déroulement des *camp meetings* et des expériences de conversion tendait à suivre des schémas réguliers : après avoir opposé les deux destins possibles pour le pécheur, le revivaliste mettait ses auditeurs au défi de revenir sur leur vie de péché. Ceux-ci, convaincus de leur besoin de justice et touchés par la grâce divine, luttèrent contre leurs angoisses et se déterminèrent à quitter les vieux chemins du vice pour s'engager sur la nouvelle avenue de la joie et de la vertu chrétiennes. Ce schéma tripartite - expérience émotionnelle de préconversion, conviction du péché se retournant en assurance de la grâce, et début d'une vie nouvelle pour le converti - correspondait à la disposition du *camp meeting*. Idéalement situé sous la haute voûte des arbres, le terrain était divisé en deux sections, pour les hommes et les femmes, et le « banc d'angoisse » (*anxious bench*) était situé en contrebas de la tribune du prédicateur⁶⁶⁶. Ce banc, qui accueillait les pécheurs en phase de lutte intérieure, déchirés par leur ambivalence, était une innovation faisant partie des *New Measures* préconisées par Charles Finney, ainsi qu'on le verra plus loin.

Quant aux *revivals* en milieu urbain, on trouve un récit très évocateur de leur déroulement et de leur ambiance dans le témoignage d'une Anglaise ayant séjourné à Cincinnati en 1831, Frances Trollope⁶⁶⁷. Le *revival* est attendu et vécu par la population comme un événement, une sorte de festival pouvant durer une à deux semaines. Des évangélistes itinérants de plusieurs dénominations, presbytériens, baptistes, méthodistes, le mènent conjointement, sous forme de soirées de prière alternant avec des assemblées à l'église. Les soirées de prière sont des réceptions privées, données à tour de rôle dans leur maison par les bonnes familles de la ville. Chaque personne est invitée à confesser ses péchés, et reçoit les encouragements et le réconfort des autres participants. Ce sont surtout des femmes qui se prêtent à l'exercice. Le revivaliste présent improvise ensuite un sermon, puis une collation est donnée, la soirée se poursuivant par une alternance de chants, prières et exhortations. Mrs Trollope donne ce récit par ouï-dire, n'ayant pas été elle-même invitée, dit-elle. Mais elle raconte une assemblée de prière à laquelle elle a personnellement assisté dans une église presbytérienne. Trois ministres se relaient pour prier, chanter et prêcher. La

⁶⁶⁶ CONSER Walter H. *Church and Confession. Conservative Theologians in Germany, England and America, 1815-1866*. Macon (Georgia) : Mercer University Press, 1984, p. 234.

⁶⁶⁷ TROLLOPE Frances. *Domestic Manners of the Americans*. London : Whittaker, Treacher & Co, 1832, p. 76-80. Disponible sur : <http://www.archive.org/stream/domesticmannerso00troliala#page/76/mode/2up>. Consulté le 5 octobre 2012.

rhétorique des sermons est enflammée, les images sont terrifiantes, l'évangéliste déploie les ressources d'un acteur. Après le sermon, les autres ministres chantent et sollicitent des réactions de l'assistance : « a-t-il touché votre cœur ? Alors venez, dites-le nous. Venez sur le banc des angoissés ». Ce sont alors, écrit-elle, des « convulsions hystériques », des cris et des lamentations, les ministres accompagnant, encourageant, proclamant « le message du salut ». « Il est à peine besoin de préciser, observe-t-elle, que toutes les personnes ayant répondu à l'appel à prendre place sur le “banc des angoissés” étaient des femmes ».

Les descriptions précédentes correspondent aux *revivals* de la frontière. Ces manifestations émotionnelles extrêmes étaient regardées avec réserve par les revivalistes plus modérés de la Nouvelle Angleterre. Ceux-ci restaient plus proches des méthodes d'Edwards, de même que celui-ci avait pris ses distances avec l'« enthousiasme » de James Davenport lors du premier Réveil. Cette différence de style apparaît dans ce compte rendu par Nathaniel Taylor du *revival* de New Haven en 1820 :

Il est impossible de transmettre à ceux qui n'ont pas assisté à une telle assemblée une idée adéquate de son impressionnante solennité. Il y avait évidemment beaucoup d'émotion, mais sans bruit, beaucoup de larmes, mais pas de manifestation extérieure de souffrance mentale, sinon dans l'expression des regards et des soupirs à demi étouffés⁶⁶⁸.

II- Charles Grandison Finney : le *Revival* comme technologie

Cette seconde phase du Deuxième Réveil fut marquée par une autre influence majeure, celle de Charles Grandison Finney (1792-1875), évangéliste presbytérien qui propagea une doctrine pratique de revivalisme parallèle à la *New Haven Theology* de Taylor.

Finney, originaire du Connecticut, se convertit après avoir reçu une formation d'avocat, et devint pasteur presbytérien, puis congrégationaliste. À New York, il fonda le *Broadway Tabernacle*, lieu de culte qui devint un foyer du réformisme social et du mouvement abolitionniste. Partisan de la « *New School* », c'est-à-dire la branche presbytérienne dissidente, favorable à la *New England Theology*, il avait adopté le « perfectionnisme chrétien » promu par John Wesley. De 1835 jusqu'à sa mort, il fut à la fois évangéliste et professeur de théologie à *Oberlin College*, dans l'Ohio, création de presbytériens dissidents abolitionnistes, et qui fut le premier *College* mixte des États-Unis, admettant des Africains-

⁶⁶⁸ cité par KELLER Charles. *The Second Great Awakening in Connecticut*. New Haven : Yale University Press, 1942, p. 47.

Américains puis des femmes dès 1837. Finney fut un évangéliste actif et influent, tant par ses prêches que par la diffusion de ses méthodes de *revival*, connues comme *New Measures*. Il contribua ainsi à faire du revivalisme une technologie et une profession. Il popularisa dans les dénominations traditionnellement calvinistes ces pratiques de *revival meeting* décrites plus haut, qui étaient déjà en usage chez les méthodistes.

Dans son autobiographie, Finney évoque sa propre conversion en 1821, à 29 ans donc, alors qu'il exerçait sa profession d'avocat et qu'il ressentait douloureusement l'inutilité des prières auxquelles il participait dans son église presbytérienne. Il décrit un moment de crise pendant lequel, ne voulant montrer à personne le conflit intérieur qui le tourmentait, il lisait la Bible et priait en cachette. S'étant retiré au fond d'un bois pour s'agenouiller et tenter de prier à voix haute, loin de toute présence, il désespère de ne pas y parvenir lorsque, se croyant surpris, il se sent submergé par la honte d'être vu dans cette posture. Il a alors la soudaine révélation de son orgueil, et proclame à pleine voix son rejet de cette « fausse honte » et de son indignité.

À ce moment précis, ce passage de l'Écriture me vint à l'esprit avec un flot de lumière : « Alors vous m'invoquerez, et vous irez, et me supplierez, et je vous écouterai ; et vous me chercherez, et vous me trouverez, car vous me rechercherez de tout votre cœur ». Je perçus cela instantanément dans mon cœur. J'avais cru la Bible intellectuellement jusqu'alors, mais cette vérité ne m'était jamais venue à l'esprit que la foi était une confiance volontaire et non un état intellectuel. J'avais pleine conscience qu'à ce moment je me fiais à la véracité de Dieu⁶⁶⁹.

Quelques jours plus tard, il abandonne sa profession en disant à l'un de ses clients : « Monsieur, le Seigneur Jésus-Christ m'a retenu pour plaider sa cause ; je ne puis m'occuper de la vôtre. [...] Vous voudrez bien vous pourvoir ailleurs d'un avocat »⁶⁷⁰. Il entreprend alors son œuvre d'évangéliste, et c'est cette expérience personnelle qui semble inspirer la conception du revivalisme qu'il exprime dans ses « *Lectures on revivals of religion* ». Cette série de vingt-deux conférences, prononcées en 1834 devant ses paroissiens new yorkais, a été d'abord publiée en feuilleton par *The New York Evangelist*, l'hebdomadaire militant du Réveil en 1835, puis recueillie en un volume, qui eut un grand retentissement dans tout le monde anglophone⁶⁷¹. Finney y présente la méthode qu'il

⁶⁶⁹ FINNEY Charles G. *The Autobiography of Charles G. Finney*. Minneapolis : Bethany House Publishers, 1977, p. 16-26.

⁶⁷⁰ *Ibidem*.

⁶⁷¹ FINNEY Charles G. *Lectures on Revivals of Religion*. New York : Leavitt, 1835, 438 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/lecturesonreviva00finn#page/n6/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

(Edition en français : *Discours de Finney sur les réveils religieux*. Genève : Beroud & Cie, 1886, 310 p. Disponible sur : http://456-bible.123-bible.com/pdf/finney_discours_reveils.pdf. Consulté le 5 octobre 2012.)

recommande pour produire des *revivals*, notamment les *New Measures*, qui en ont été les éléments les plus controversés.

II-1 Le revivalisme : briser les cœurs pour produire l'émotion

Finney définit un *revival* à la fois comme un mouvement collectif de « réveil », qui suppose une déchéance, une rechute de l'église (*backslide*), qu'il faut surmonter, et les conversions individuelles que ce mouvement favorise. C'est d'abord une conviction du péché à la lumière de la vérité, une repentance, puis une foi renouvelée. Ce n'est pas une re-conversion, car la rechute est la preuve que la conversion n'était pas accomplie. C'est un renouveau, un regain.

Le terme de « réveil » par lequel on traduit souvent *revival*, ne permet pas de distinguer ce phénomène, qui se déroule à l'échelle d'une assemblée et de ses participants, et le phénomène plus global de réveil désigné par *Awakening*. C'est pourquoi nous choisissons d'utiliser le terme *revival* sans le traduire. Un *revival*, selon Finney, n'est pas un miracle, c'est le résultat du bon usage de moyens appropriés⁶⁷². Trois agents concourent au *revival* : Dieu, l'évangéliste, et le pécheur lui-même. L'instrument en est la vérité. L'action de Dieu est double : sa Providence détermine les circonstances du *revival*, et son Saint-Esprit agit directement sur l'esprit (*mind*) du pécheur pour le rendre sensible à la vérité. C'est l'évangéliste, et non pas le pécheur, qui met en œuvre les moyens de la conversion. L'action du pécheur consiste à obéir à la vérité, ou à lui résister. Il est influencé pour cela par l'action de Dieu et de ses semblables, au premier chef l'évangéliste. Les hommes agissent sur leurs semblables, dit Finney, non seulement par le langage mais par leurs regards, leurs gestes, leurs larmes, leurs comportements. Finney conclut ses sermons en proposant à ses auditeurs de s'engager dès maintenant dans le *revival* : il ne veut pas, dit-il, gaspiller ses forces à leur « apprendre » ce qu'est un *revival*, il veut les convaincre de passer à l'action et d'y entraîner leur entourage⁶⁷³.

Puisque le *revival* est le résultat du bon usage de moyens appropriés, Finney indique ce que sont ces moyens. Il ne les présente pas littéralement comme des moyens de « produire » un revival, mais de le « promouvoir », de l'encourager (*promote*). Il s'agit, dit-il, « d'ameublir un sol asséché et durci par la jachère », autrement dit de briser des cœurs

⁶⁷² FINNEY Charles G. *Op. cit.*, p. 12.

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 15-20.

endurcis, pour les rendre sensibles à la vérité, pour leur permettre de la *ressentir*. Mais l'homme ne peut pas ressentir quoi que ce soit par un effort direct de sa volonté. Ce n'est pas ainsi, dit-il, que l'esprit agit. Personne ne peut ressentir ceci ou cela simplement en essayant de ressentir, car les sentiments ne sont pas directement sous notre contrôle. Ils ne sont pas l'effet d'une volition, ce sont des états mentaux purement involontaires. Ils existent naturellement et nécessairement dans l'esprit, selon certaines circonstances agencées pour les produire. Mais ils peuvent être contrôlés indirectement, ajoute-t-il, sinon nos sentiments ne pourraient avoir aucun caractère moral. Nous ne pouvons pas décider d'éprouver tel ou tel sentiment vis-à-vis d'un objet, mais nous pouvons diriger notre attention sur lui et le considérer avec intensité, jusqu'à ce que des affections involontaires surviennent.

Une personne peut diriger son attention sur un objet pour lequel elle doit et veut éprouver un sentiment, et par là même elle suscitera les émotions appropriées. [...] De même, si quelqu'un pense à Dieu et fixe son esprit sur l'un ou l'autre des aspects de son caractère divin, il éprouvera un sentiment - les émotions surgiront, par les lois mêmes de notre esprit⁶⁷⁴.

Si donc nous voulons briser le sol endurci de notre cœur en jachère, nous pouvons y travailler, en concentrant notre attention et nos pensées sur la religion, comme sur tout autre sujet.

En vérité, nous pouvons avoir conscience de nos sentiments moraux tout autant que de nos sensations. Il faut agir pour cela, y employer notre esprit. Nous pouvons alors être conscients de nos sentiments moraux comme nous le serions de nos sensations si nous mettions notre main au feu⁶⁷⁵.

Nos états mentaux peuvent donc être sous notre contrôle, comme le sont les mouvements de nos membres. Si les hommes étaient aussi peu « philosophiques » dans leurs mouvements que dans la régulation de leurs émotions, « vous n'auriez jamais pu venir jusqu'ici ce soir », dit-il à ses auditeurs⁶⁷⁶. Pour parvenir à cette conscience, il faut pratiquer l'auto-examen. Mais cela ne consiste pas à tenter de voir clairement ses propres sentiments. Ce serait la meilleure façon de ne plus rien ressentir. L'auto-examen consiste à considérer sa propre vie, ses actions, son passé, pour en découvrir la vérité.

Regardez en arrière, passez en revue votre histoire personnelle, examinez un à un vos péchés. Il ne s'agit pas d'embrasser votre vie d'un regard, de la voir pleine de péchés, et d'en faire une sorte de confession générale pour en demander pardon. Ce n'est pas ainsi qu'il faut procéder, il faut

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p. 34.

les considérer un à un, de préférence avec une plume et du papier pour les noter à mesure qu'ils vous viennent à l'esprit, avec autant de soin qu'un marchand qui mettrait ses livres à jour. Une confession générale ne peut suffire. Vous avez commis vos péchés un à un et, pour autant que vous pouvez en retrouver la mémoire, vous devez les réexaminer et vous en repentir, un à un. Commencez dès maintenant⁶⁷⁷.

Faute de ce travail, on ne parvient pas à briser un cœur endurci, on n'obtient qu'une demi-conversion, « un changement d'opinion plutôt qu'un changement des sentiments du cœur »⁶⁷⁸. Aussi, le « moyen à utiliser pour la conviction et la conversion des pécheurs », c'est le témoignage de la vérité.

Aucun être ne peut contempler les vérités de la religion, *en tant que vérités*, sans en être profondément affecté. Le diable ne le peut pas, et il en tremble. Les anges au ciel en sont affectés. Dieu lui-même l'est. Une *conviction* intellectuelle de la vérité est toujours accompagnée de quelque sentiment⁶⁷⁹.

Une telle affirmation reprend presque terme à terme la doctrine de Jonathan Edwards sur l'« entendement spirituel » et les « moyens à utiliser pour la conviction et la conversion des pécheurs » apparaissent souvent comme son application systématique.

Cependant la vérité est un « moyen », elle ne peut produire de changement par elle-même. Elle ne peut agir sans la prière, comme la prière ne peut agir sans la vérité. Pour être efficace (*prevailing*), la prière doit porter sur un objet défini, conforme à la bienveillance divine, et être l'expression d'un désir puissant. « Si le désir pour un objet est fort, s'il est bienveillant, et si la chose n'est pas contraire à la volonté de Dieu ni à sa providence, alors la présomption est que Dieu l'accordera ». Deux raisons pour cela. D'une part, si l'objet est désirable et si, autant que nous puissions en juger, il est bienveillant de l'accorder, la bienveillance générale de Dieu permet de présumer qu'il sera accordé. D'autre part, si une personne est intensément affectée d'un désir bienveillant pour un objet, la présomption est forte que l'Esprit de Dieu suscite ce désir et pousse la personne à prier pour que cet objet lui soit accordé. Ici encore, on retrouve un élément de la doctrine d'Edwards, sur ce qui fait l'authenticité d'une « *True Holy Affection* ». Dans ce cas, aucun désir n'est trop fort et aucune prière n'est trop insistante. « La prière n'est efficace que si elle est l'offrande d'un supplice de désir (*agony of desire*), une torture de l'âme selon les mots de l'apôtre Paul »⁶⁸⁰.

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 129.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 49-52.

Le désir doit être intense, mais la foi aussi. « Il faut prier avec foi, s'attendre à (*expect*) obtenir ce que l'on demande. Inutile d'espérer une réponse à sa prière si l'on prie sans s'attendre à être exaucé. » Le pécheur doit persévérer, prier sans se lasser, sans éteindre l'Esprit (*quench the Spirit*), sans se laisser détourner de son objet mais en fixant son attention sur lui jusqu'à l'obtention du salut⁶⁸¹. Il faut donc « chérir les bons désirs que l'on a », les couvrir, les entretenir comme une flamme fragile, et croire que l'on va recevoir précisément ce que l'on demande⁶⁸².

On retrouve là chez Finney le volontarisme optimiste de la *Covenant Theology*, nous semble-t-il, mais le point focal s'est déplacé : c'est maintenant sur le désir, sur l'attente du croyant que se focalise l'attention, c'est là que se trouvent les « semences » qu'il doit faire germer, et c'est là que doit porter l'acte de volonté. Un désir qui ne conduit pas à un choix n'est pas vertueux : si l'on ne choisit pas d'agir dans le sens d'un désir, c'est que l'on ressent un désir plus fort encore de ne pas agir dans ce sens. « Je crois que je désire faire ceci et cela ». Mais, le faites-vous? « Oh, non, mais j'en ressens souvent le désir ». C'est de l'athéisme pratique, conclut Finney⁶⁸³. Il s'appuie souvent sur Jonathan Edwards pour défendre sa doctrine du *revival*, et l'on peut en effet y retrouver l'articulation entre les affections et la volonté, la rhétorique sensationniste et la « religion du cœur » promue par Edwards près d'un siècle auparavant. Cependant, là où Edwards cherchait l'équilibre de l'« entendement spirituel » par lequel les « saintes affections de la grâce » touchaient l'esprit et « inclinaient » la volonté, Finney veut faire « ressentir », susciter des « émotions », non seulement par la prédication et l'auto-examen mais par le dispositif du *revival*, qui agit sur le corps comme sur l'esprit pour produire angoisse et ravissement.

Finney se sépare d'Edwards sur un autre point majeur : le « perfectionnisme ». Pour Edwards et toute la tradition puritaine, les efforts du pécheur vers sa conversion visent à assurer son salut face à la terrifiante perspective de la damnation. La « sanctification » qui s'ensuit n'est qu'une continuation de la lutte intérieure dans le pèlerinage de la vie vers la sainteté. Nathaniel Taylor n'allait pas plus loin dans ce sens. Mais Finney, comme le méthodisme wesleyen, propose au converti une perspective plus optimiste. Les nouveaux convertis, selon lui,

devraient viser la perfection. On devrait enseigner à tous les nouveaux convertis que si leur but n'est pas de vivre sans péché, ils n'ont pas encore commencé à être religieux.[...] Prétendre que l'on est parfait est une chose, affirmer et sentir que l'on devrait l'être en est une autre. Dire que

⁶⁸¹ *Ibidem*, p. 62.

⁶⁸² *Ibidem*, p. 73-75.

⁶⁸³ *Ibidem*, p. 382.

les hommes devraient être parfaits et peuvent l'être s'ils sont disposés à l'être, ce n'est pas dire qu'ils sont parfaits.[...] Mais c'est le devoir de tout homme de *viser* à être parfait⁶⁸⁴.

Il s'agit donc de « grandir en grâce », c'est-à-dire de nous conformer toujours plus à la volonté de Dieu, de gouverner toujours plus nos conduites selon les mêmes principes que Dieu. Grandir en grâce, ce n'est pas grandir en talent ou en connaissance, c'est grandir en pureté de cœur et en amour, grandir dans la faveur et l'estime de Dieu. « Nous devons viser constamment à être de plus en plus comme Dieu », à refléter de mieux en mieux son image⁶⁸⁵.

II-2 Les *New Measures*, pour transformer l'émotion en décision

Les « nouvelles mesures » (*New Measures*), les dispositions que Finney recommande pour favoriser les *revivals*, ont rencontré une vive opposition de la *Old School* dans l'église presbytérienne, et sont restées comme l'illustration typique des profondes innovations du deuxième Réveil.

Dieu, affirme-t-il, n'a pas dicté un système immuable pour la pratique de la religion. Les modalités de cette pratique n'ont cessé d'évoluer et, tout au long de l'histoire de la religion, des *new measures* sont apparues. Il convient donc de continuer, sans craindre d'innover, à proposer de « nouvelles façons d'accomplir les obligations publiques de la religion, et de nouveaux moyens de transmettre l'Évangile au cœur des hommes »⁶⁸⁶. Continuer à innover, c'est continuer la Réforme permanente de l'Église contre les résistances non fondées, à la suite des apôtres, de Luther, de Wesley, de Whitefield, d'Edwards. Il justifie une à une les *new measures* expérimentées dans l'élan du Réveil, qui lui semblent « philosophiques », et injustement attaquées : l'absence de costume clérical, les libres attitudes de prière - à genoux ou debout - la prière et le sermon par des laïcs, les assemblées prolongées, les assemblées de prière féminines, etc. Parmi ces innovations, certaines concernent de près notre propos : le prêche improvisé, c'est-à-dire non écrit (*preaching without notes, extemporaneous preaching*), les assemblées de pécheurs angoissés (*anxious meetings*), et le banc d'angoisse (*anxious seat, anxious bench*).

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 389.

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 416-420.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p. 240.

La prédication improvisée, non lue, n'est qu'un retour aux sources, dit-il, car c'était pour satisfaire la censure que les sermons devaient être écrits, pendant les temps difficiles. L'évangéliste doit savoir improviser, pour plusieurs raisons. Non seulement parce que son langage sera moins formel et plus accessible, mais aussi parce que son discours sera plus direct et provoquera une impression plus profonde que la lecture d'un texte écrit, enfin parce que « son corps sera libéré pour l'action, et son esprit le sera de même pour une pensée vigoureuse et suivie »⁶⁸⁷. Il importe que le prédicateur *ressente* ce qu'il dit⁶⁸⁸. L'essentiel est d'obtenir un mouvement volontaire des auditeurs vers Dieu, et pour cela, un prédicateur méthodiste peu instruit attirera autour de lui une congrégation plus importante qu'un presbytérien dix fois plus savant, car le premier enflammera ses auditeurs avec ses manières directes⁶⁸⁹.

Les *anxious meetings* sont des conversations en groupe avec des pécheurs angoissés pour leur salut, selon deux modalités. L'évangéliste peut consacrer un moment à converser avec chaque personne, afin de connaître son état d'esprit (*state of mind*), puis s'adresser collectivement au groupe pour apporter une réponse d'ensemble aux erreurs et aux difficultés exprimées par les uns et les autres. Il peut aussi traiter successivement chaque cas particulier dans une conversation personnelle, pour conduire chacun à remettre son cœur à Dieu⁶⁹⁰.

Le banc des angoissés est disposé au pied de la tribune. Les personnes tourmentées par le *revival* en cours peuvent y prendre place pour recevoir personnellement les questions, les prières et les encouragements. Selon Finney, ce dispositif a deux fonctions. D'une part, une personne sérieusement troublée a tendance à le cacher. La propre conversion de Finney en est un témoignage. Si l'on peut l'amener à surmonter le frein de son orgueil et à reconnaître sa situation, on lui fait faire un pas important vers sa conversion. Il s'agit d'autre part d'un *test* pour la sincérité du sentiment et pour l'authenticité de la résolution : lorsque le pécheur entend le sermon, il se croit déterminé, prêt à changer sa conduite. Mais si on le met à l'épreuve en lui demandant de faire un pas qui montrera clairement qu'il a choisi le chemin de Dieu en dépit de son orgueil, et si cet orgueil se redresse et refuse l'épreuve, l'illusion se dissipe, le pécheur montre qu'il est encore pécheur. Au contraire, si l'on ne lui propose pas cette épreuve, il peut conserver cette illusion flatteuse sur lui-même d'être devenu meilleur. Venir sur le banc des angoissés signifie sortir du refuge de sa

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 202.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 196.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 253.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 242.

fausse honte (*false shame*) et reconnaître sa détermination à être « du côté du Seigneur », à « choisir son camp ». S'il n'est pas prêt à faire ce premier pas, qui n'est qu'une petite chose, c'est qu'il ne veut pas agir du tout, et il en prend conscience. Cela permet de déjouer les fausses conversions, les pièges de la complaisance du cœur humain, qui peut nous faire croire que nous sommes décidés à changer, alors qu'il n'en est rien. Pour Finney le banc des angoissés tient la fonction du baptême des premiers temps : la manifestation publique de la détermination à être chrétien⁶⁹¹.

S'adressant aux nouveaux convertis, il les exhorte à agir dès que le devoir d'agir se présente, sans attendre de meilleures dispositions.

N'attendez pas de ressentir quoi que ce soit, FAITES LE. Les émotions que vous attendez surviendront très certainement dès que vous aurez commencé à faire ce que vous devez. S'il s'agit de prière et que vous ne ressentez pas ce que vous souhaitez, n'attendez pas l'émotion, priez à pleine bouche. C'est en faisant ainsi que vous êtes le plus certain de ressentir les émotions que vous espériez, et qui constituent le bonheur évident de la religion⁶⁹².

Finney n'avait pas exactement les mêmes positions théologiques que Taylor, puisqu'il avait adopté le « perfectionnisme » wesleyen, alors que Taylor, n'allant pas aussi loin, enjoignait au pécheur de « faire immédiatement son devoir » pour ne pas mériter la damnation. Cependant, Finney énonçait des modalités pratiques qui pouvaient convenir aux deux perspectives, en concentrant les efforts du revivaliste sur la production du « ressenti », sentiments et émotions, comme Taylor s'adressait aux « sensibilités » pour promouvoir le choix volontaire du plus grand bien par le pécheur.

Malgré la diversité de ses expressions, le revivalisme du deuxième Réveil se présente comme l'appel à une expérience à la fois intime et publique, individuelle et communautaire. Comme on l'a déjà indiqué, Perry Miller voit dans les dispositions issues du *Half-way Covenant*, en particulier la pratique publique dite *Owning the Covenant*, conjuguées à la rhétorique sensationniste d'Edwards, une matrice du revivalisme, que Taylor et Finney ont développée de façon complémentaire.

Tout en restant dans le cadre conceptuel de la tradition puritaine, Beecher, Taylor et Finney, chacun dans son registre, ont accordé à Dieu un rôle bien différent de celui qu'il avait encore pour Edwards et la tradition augustinienne : il n'est plus le souverain absolu, aux décrets impénétrables et immuables, mais un partenaire bienveillant offrant sa garantie à tous ceux qui voudront s'en remettre à lui dans un acte de confiance de tout leur cœur.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 246-249.

⁶⁹² *Ibidem*, p. 271.

Une garantie personnelle, qui deviendra bientôt, avec la *Christian Science* et la *New Thought*, une ressource impersonnelle...

III- Le legs du deuxième Réveil : l'émotion comme critère d'authenticité de l'expérience vécue

Si le premier Réveil était de sensibilité calviniste, le deuxième a été franchement arminien. Graduellement, la *New England Theology* a réformé la doctrine d'Edwards dans ce sens, en étendant l'espoir du salut à tous les croyants animés d'une bonne volonté, et en faisant du *moi* libre et responsable l'agent principal de l'obtention du salut. Cette tendance à l'arminianisme, voire au pélagianisme, était commune aux évangélistes d'inspiration méthodiste, aux congrégationalistes et aux presbytériens dissidents de la *New England Theology*, mais aussi aux unitariens et aux transcendantalistes. Cependant c'est le premier courant, évangéliste, qui a mis en œuvre le puissant moteur de l'émotion, grâce aux méthodes du revivalisme, et qui a donné à cette tendance commune une expression populaire.

Le deuxième Réveil a eu des tonalités différentes dans ses deux phases. En Nouvelle Angleterre, le Réveil a été moral, social et missionnaire, il a animé un grand mouvement de réforme des mœurs et prolongé la tendance philanthropique initiée par Mather et Franklin. Dans les nouveaux territoires de la frontière, il a été émotionnel et individualiste. Les *camp meetings* doivent sans doute plus à l'héritage de John Wesley qu'à celui de Jonathan Edwards⁶⁹³. Avec ces accents émotionnels et individualistes, les *revivals* de la frontière ont préparé le succès des courants non conventionnels qui ont prospéré dans le courant du siècle, de deux façons : en favorisant l'apparition d'un nouveau profil d'évangéliste capable de mobiliser les affects, et en diffusant une nouvelle morphologie de la conversion, donc une nouvelle façon d'évaluer l'authenticité de l'expérience vécue.

Le changement le plus visible résultant du deuxième Réveil a été la perte d'influence des dénominations restées calvinistes, au profit des unitariens d'une part, pour les élites issues du congrégationalisme, d'autre part au profit des courants évangéliques, principalement méthodistes et baptistes, dans les milieux populaires, et de façon massive⁶⁹⁴. Un deuxième changement observé après coup par les historiens est le plus

⁶⁹³ ANKER Roy. *Op. cit.*, p. 152-153.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 163.

important dans notre perspective : l'intensité émotionnelle de l'expérience vécue par la personne dans sa conversion devient le critère essentiel de son authenticité. Cela concerne les deux pôles de l'expérience émotionnelle, celui du désespoir comme celui de l'exaltation, mais avec une prévalence du second. La doctrine ou l'église d'appartenance deviennent secondaires. Le *moi* devient le sujet majeur : c'est lui qui ressent et décide. L'autorité religieuse ne réside plus dans la doctrine ni dans le clergé qui la porte, mais dans le jugement individuel. Un tel énoncé peut être lu comme la réalisation d'une tendance présente dans la Réforme dès l'origine, mais c'est peut-être une illusion rétrospective. Quoi qu'il en soit, c'est au cours de ce Réveil que s'est manifesté avec force l'individualisme qui sera dès lors la caractéristique dominante de la religiosité américaine, non plus seulement dans le registre théologique, ce qui était déjà le cas dans le puritanisme, mais en termes psychologiques et comportementaux.

Ces transformations se sont manifestées par une floraison de nouvelles pratiques religieuses, soit sous des dénominations existantes, baptistes ou méthodistes, soit sous de nouvelles dénominations comme le mormonisme, l'adventisme, et plus tard la *Christian Science*. Celle-ci, bien que postérieure à ce Réveil, puisqu'elle est fondée en 1879, est considérée comme un produit du Réveil, et elle nous intéresse plus directement ici, car elle marque exemplairement la transition entre pratique religieuse et pratique thérapeutique.

Pour conclure en quelques mots cette deuxième partie, nous dirons qu'à l'époque des Grands Réveils, les deux traits de la culture thérapeutique dans lesquels nous voyons des legs du puritanisme se dessinent comme deux perspectives pour l'individu dans le *pèlerinage* de la vie, l'une articulant une exigence morale rationnelle, l'autre valorisant l'expérience émotionnelle.

Selon la première, si le péché n'est qu'une faute morale, l'homme est d'autant moins coupable que son esprit est obscurci et sa volonté égarée. Il peut progresser en se perfectionnant, en éclairant son esprit par les Lumières de l'entendement. C'est le patient travail de perfectionnement de soi par l'*Art de la vertu*, l'« arminianisme pratique » de Franklin, que prolongera celui des protestants libéraux, des unitariens et transcendentalistes au XIXe siècle, avec la *culture de soi*, selon le volontarisme optimiste du *Covenant* : l'homme a « le devoir de croître », et il en a le pouvoir. Dès lors qu'il décèle en lui un « don particulier », il doit le cultiver.

Selon la seconde, si le péché est un état de « dureté du cœur », l'homme est d'autant plus coupable que son cœur est endurci, et que son incapacité morale l'empêche de *ressentir une*

inclination à se conduire autrement. Seule la conversion de son cœur par la grâce peut l'en rendre capable, et les artisans du deuxième Grand Réveil ont fait du *revival* une technique de mobilisation des affects dans ce but. Ce revivalisme tendait à transformer l'Esprit et la grâce en des *ressources* accessibles à quiconque parvient à affirmer une foi authentique, et cet optimisme volontariste sera la base de l'évangélisme thérapeutique des *Mind-cures*, une promesse de santé et de bonheur par la « guérison mentale ».

Ces deux courants Nord-américains, que l'on peut considérer comme deux « sorties du puritanisme », contribueront chacun dans son registre à diffuser un *ethos* thérapeutique substituant la santé à la sainteté comme but de vie. C'est leur rencontre avec des courants européens sécularisés qui produira l'émergence des *psychothérapies*, et nous consacrerons notre troisième partie à ce processus. Son premier chapitre présentera cette innovation spécifiquement américaine que l'on a qualifiée de « guérison mentale ». (*Mental Healing*), de « traitement par l'esprit » ou « cure mentale » (*Mind-cure*). On peut en reconnaître les fruits dans des courants qui ont connu un grand succès au XXe siècle tels que la « pensée positive » (*Positive Thinking*), dans des méthodes de traitement des addictions comme celle des « Alcooliques Anonymes », mais aussi, nous semble-t-il, dans des mouvements controversés comme l'Église de Scientologie. Ces courants, quoique très éloignés les uns des autres, ont en commun un caractère « hybride » entre religion et thérapie, et partagent le même postulat du pouvoir de l'esprit sur le corps dont le revivalisme a commencé à faire une technologie.

Troisième partie

De la conversion à la guérison

Chapitre XV

Cure mentale et guérison par la foi

Mind-Cure, Christian Science, New Thought

Mind-cure désigne un phénomène social né en Nouvelle Angleterre vers le milieu du XIXe siècle, sans véritable équivalent en Europe continentale. Que l'on traduise cette expression par « cure mentale » ou « guérison mentale », « cure de l'esprit » ou « traitement par l'esprit », on n'aura pas levé l'équivoque qu'elle comporte. C'est avec une équivoque comparable que sera utilisé au tournant du XXe siècle le mot « psychothérapie ». Pierre Janet remarquait qu'il n'y avait pas de raison de limiter la psychothérapie à la guérison de troubles psychologiques par des moyens psychologiques, puisqu'il peut aussi bien s'agir de soigner des troubles somatiques par des moyens psychologiques. Il nous semble donc préférable d'utiliser l'expression *Mind-cure* sans la traduire. Il s'agit d'un mouvement thérapeutique différencié en plusieurs courants, dont les plus importants ont été l'Église de la Science Chrétienne (*Christian Science*) et la nébuleuse de la Nouvelle Pensée (*New Thought*), ces courants exerçant encore leur influence à l'époque contemporaine.

William James, qui qualifiait la *Mind-cure* de transcendantalisme populaire, y voyait un mouvement de foi optimiste d'inspiration évangélique, en réaction contre la religion d'anxiété chronique qui prévalait à l'époque. Pierre Janet, l'un de ses rares observateurs européens au tournant du siècle, considérait la *Mind-cure* comme un traitement métaphysique, spiritualiste et idéaliste, sans lui voir une origine ou une dimension religieuses. Nous nous attacherons dans ce chapitre à montrer qu'au contraire ce mouvement s'enracine dans l'expérience revivaliste des Réveils religieux, et qu'il est le fruit de la rencontre entre cette expérience et les pratiques de « magnétisme animal » nées en Europe à la fin du XVIIIe siècle. Cette rencontre est illustrée par la vie et l'œuvre du guérisseur Phineas Parkhurst Quimby, généralement reconnu comme le précurseur et

l'inspirateur des grands courants de guérison mentale d'inspiration religieuse comme la *Christian Science* et la *New Thought*.

I- La conversion au bonheur et à la santé : Phineas Parkhurst Quimby

Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866) était originaire du New Hampshire mais a grandi dans le Maine. Fils de forgeron, il devint lui-même horloger. Les médecins le disaient atteint de tuberculose. Découragé par les traitements pénibles et inefficaces de la « médecine héroïque » de l'époque, il entreprit vers 1830, suivant le conseil d'un ami, de se soigner par des randonnées en voiture à cheval, et avec succès semble-t-il. Il a présenté cette expérience comme sa « conversion de la maladie à la santé » dans un article de 1863, dont le titre intégral résume l'essentiel : *The experience of my conversion from disease to health and the subsequent change from belief in the medical faculty, to entire disbelief in it, and to the knowledge of the truth on which I base my theory*. « C'est là, écrit-il, que je découvris que l'esprit (*mind*) est une matière et qu'il peut être modifié, mais aussi que la maladie est un état de désordre mental dont la cause est une croyance (*belief*) »⁶⁹⁵.

Mais c'est plus tard, en 1838, que Quimby décida de sa vocation de guérisseur en participant à une séance de magnétisme donnée par un « mesmérisme » itinérant⁶⁹⁶. Dès 1840, il entreprit des tournées en collaboration avec Lucius Burkmar, un jeune « sujet », somnambule extra-lucide. C'était en effet l'usage à l'époque de travailler avec un « médium » capable de « clairvoyance »⁶⁹⁷. Ce jeune homme, une fois « mesmérisé » par Quimby, lisait dans le corps des patients et orientait le diagnostic puis le traitement.

⁶⁹⁵ QUIMBY Phineas P. *The Complete Collected Works of Dr Phineas Parkhurst Quimby in Order of Subject Matter*. Manchester (CT) : Seed of Life Publishing, 2008, p. 423-424. Disponible sur le Phineas Parkhurst Quimby Resources Center : http://www.ppquimby.com/articles/my_conversion.htm. Consulté le 5 octobre 2012.

⁶⁹⁶ Sans doute Charles Poyen Saint-Sauveur, formé à Paris et arrivé en Nouvelle Angleterre en 1836, auteur de : *Progress of Animal Magnetism in New England*. Boston : Weeks, Jordan & co. 1837.

⁶⁹⁷ Le magnétisme qui avait atteint les États-Unis dans les années 1830, n'était plus le magnétisme « fluidiste » de Mesmer, mais celui, « animiste » ou « imaginationniste » de l'abbé Faria et de ses disciples. Ceux-ci avaient relativisé l'importance du « fluide magnétique » mesmérien, au profit d'une interprétation plus psychologique du « rapport » que le magnétiseur établissait avec son sujet et des phénomènes mentaux qu'il provoquait chez ce dernier. Il s'agissait surtout d'un « sommeil magnétique » ou « somnambulique », état dans lequel le sujet présentait des facultés supérieures à celles qui étaient les siennes habituellement, en particulier une « clairvoyance ». Celle-ci lui permettait de diagnostiquer ses propres troubles et ceux d'autrui. C'est cet état qui sera qualifié d'« hypnotique » quelques décennies plus tard, et que Quimby utilisait chez son sujet. Voir : ELLENBERGER Henri F. *Op. cit.*, p. 106-108.

I-1 Du magnétisme animal à la guérison par l'esprit

Dans sa pratique, Quimby observait que les diagnostics de Burkmar étaient souvent absurdes, que les remèdes qu'il prescrivait l'étaient tout autant, et cependant très efficaces. Il en conclut que les diagnostics ne concernaient pas la cause physique du trouble ressenti, mais ce que le patient, ou une autre personne présente, *croyait* qu'elle était. Ce que le sujet « voyait » dans son état somnambulique, ce n'était pas l'état réel des organes malades, mais la croyance douloureuse que le patient avait dans l'esprit. Et cette vision communiquée au patient le mettait dans un état de confiance tel, vis-à-vis de Burkmar, que le traitement prescrit par celui-ci était efficace, bien que le plus souvent ce traitement ne fût qu'un *placebo*.

Lorsque je mesmérisais mon sujet, il prescrivait quelque petite herbe simple qui ne pouvait faire de mal ni de bien par elle-même. Dans certains cas cela guérissait le patient. Je m'aperçus aussi que n'importe quel médicament pouvait agir s'il le prescrivait. Cela me conduisit à examiner la question, pour parvenir à la position que je soutiens maintenant : la guérison n'est pas dans le médicament mais dans la confiance du docteur ou du médium (*in the confidence of doctor or medium*)⁶⁹⁸.

Quimby en conclut que les phénomènes produits sont les effets de l'action directe d'un esprit sur un autre esprit, et renonça aux explications basées sur le fluide électrique ou le magnétisme animal. « L'homme est fait de vérité et de croyance ; et s'il est trompé par une croyance selon laquelle il a, ou pourrait avoir, une maladie, la croyance a une emprise, et l'effet s'ensuit »⁶⁹⁹. L'esprit (*mind*) est une « matière spirituelle » qui peut être modifiée et, la maladie étant une fausse croyance, une « erreur », elle peut être corrigée par la vérité⁷⁰⁰. Dans ses écrits, il résume ainsi son évolution.

Au cours de ma recherche, je découvris que mon ignorance produisait chez mon sujet [Burkmar] des phénomènes que ma propre sagesse (*wisdom*) ne pouvait corriger. Je découvris d'abord que mes pensées affectaient le sujet, non seulement ma pensée mais ma croyance. Je découvris que mes pensées étaient une chose, et que ma croyance en était une autre. [...] Lorsque je croyais réellement à quelque chose, l'effet s'ensuivait, que j'y pense ou non. [...] Je découvris ainsi qu'une croyance en quoi que ce soit nous affecte, et cependant nous n'en avons pas conscience parce que nous n'y pensons pas. Nous pensons que nos croyances n'ont rien à voir avec le phénomène. Mais toute chose qui est crue a une réalité pour ceux qui la croient, et elle est susceptible de les affecter chaque fois que la condition mentale est adéquate.

⁶⁹⁸ QUIMBY Phineas P. *The Quimby Manuscripts*. Edited by Horatio W. DRESSER. New York : Crowell, 1921, p. 47. Disponible sur : <http://archive.org/stream/quimbymanuscript00quim#page/47/mode/2up>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁶⁹⁹ QUIMBY Phineas P. *The Complete Collected Works of Dr Phineas Parkhurst Quimby in Order of Subject Matter*, p. 424.

⁷⁰⁰ QUIMBY Phineas P. *The Quimby Manuscripts*, p. 27-35.

[...] Enfin je découvris que l'esprit est une chose qui peut être modifiée. Je l'ai appelé matière spirituelle, parce que j'ai découvert qu'il pouvait être condensé en un corps (*solid*) et recevoir le nom de "tumeur", mais pouvait être dissous et disparaître par l'action du même pouvoir dans une direction différente. Cela me montra que l'homme est gouverné par deux forces, la croyance et la science. La maladie est créée par la croyance superstitieuse de l'homme, et les cures conventionnelles [médicales] faisaient appel au même remède. La maladie ayant été provoquée par une fausse croyance, une autre fausse croyance devait corriger la première, de sorte que le remède, au lieu de détruire le mal, en créait un nouveau⁷⁰¹.

Son discours est radicalement antimédical et anticlérical, et les « fausses croyances » sont souvent, selon lui, celles que les médecins et les prêtres propagent. Quimby met sur le même plan la vaccination par les médecins et la conversion par les prêtres. Dans les deux cas il s'agit d'introduire dans l'esprit une « opinion » ou « croyance » (le virus ou le péché) pour produire une autre croyance (la santé ou le salut)⁷⁰². À cette fausse conversion d'un mensonge à un autre, que pratiquent la médecine et les églises, Quimby oppose la conversion à la vérité, à la santé et au bonheur, qui est la véritable guérison.

Quimby renonça donc au mesmérisme et se sépara de son « sujet » Burkmar, pour développer sa méthode de guérison mentale par la vérité. On a pu faire un parallèle entre l'évolution de Quimby et celle de Freud, abandonnant l'hypnose pour pratiquer la « *talking cure* » initiée par Breuer avec Anna O⁷⁰³. Quimby pensait avoir accédé à une vraie « clairvoyance », qui lui permettait de voir la vérité au travers de la matière, des croyances et des opinions. « Or je sais que ce qui est mystère pour eux [les médecins] est sagesse pour moi, que ma sagesse voit au travers de leurs opinions, et que l'explication est la conversion d'une opinion à la vérité ou à la santé »⁷⁰⁴. Cette sagesse, il l'identifiera plus tard à la Sagesse du Christ, celle dont l'homme Jésus était porteur et par laquelle il guérissait les malades.

La cure selon Quimby consistait à expliquer au patient que sa croyance était une erreur. En termes psychologiques d'aujourd'hui, cette « erreur » serait considérée comme une fausse perception de la réalité. Il s'agissait de « lui expliquer la cause de ses troubles, et ainsi changer son opinion (*change his mind*), le tirer de son erreur pour y substituer la vérité. Et si cela s'accomplit, c'est ce qui constitue la guérison »⁷⁰⁵. Sa cure s'effectuait

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 60-61.

⁷⁰² *Ibidem*, p. 271.

⁷⁰³ ANKER Roy M. *Self-Help and Popular Religion in Modern American Culture. An Interpretive Guide*. Westport, Connecticut : Greenwood Press, 1999, p. 52-53. FULLER Robert C. *Mesmerism and the American Cure of Souls*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1982, p. 126.

⁷⁰⁴ QUIMBY Phineas P. *The Quimby Manuscripts*, p. 288.

⁷⁰⁵ DRESSER Horatio W. *A History of the New Thought Movement*. New York : Crowell, 1919, p. 39.

Disponible sur : <http://archive.org/stream/historyofnewthou00dresuoft#page/39/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

donc en partie par la parole, l'explication et le conseil pouvant aller jusqu'à l'injonction au patient de changer d'attitude dans des aspects essentiels de la vie⁷⁰⁶. Mais elle comportait une phase préalable de travail silencieux, pendant laquelle la clairvoyance de Quimby « daguerréotypait » les sensations et sentiments de son patient avant de lui en donner l'« explication »⁷⁰⁷. C'était aussi de cette façon que Quimby croyait pouvoir soigner ses patients à distance.

Les études sur la suggestion réalisées à la fin du XIXe siècle conduiraient à analyser cette partie silencieuse de la cure comme un élément important du dispositif, par lequel Quimby établissait un « rapport », et n'avait donc pas abandonné le mesmérisme autant qu'il le croyait. Selon le récit de son patient et disciple Julius Dresser :

les facultés perceptives de Quimby étaient remarquables. Dès la première séance il disait toujours au patient ce que ce dernier croyait être son mal, et, comme il avait cette capacité, il n'autorisait jamais le patient à lui dire quoi que ce soit concernant son cas. Quimby poursuivait en disant au patient ce qu'avaient été les conditions initiales ayant causé le trouble, puis lui expliquait comment il était tombé dans son erreur, et sur cette base il prouvait lui prouver, de multiples façons, que son état de souffrance n'était pas ce qu'il croyait, mais une pure erreur de son esprit. Son système de traitement des maladies était ainsi une science véritable, qui produisait des preuves. On voit aussi par là comment il apprenait à ses patients à comprendre, et comment les personnes qui venaient à lui pour un traitement étaient instruites dans la vérité en même temps qu'elles recouvraient la santé⁷⁰⁸.

Selon d'autres récits du même genre, cette application à dire au patient ce dont il souffrait - alors que les médecins, habituellement, le pressaient de questions pour le lui faire dire - rassurait et impressionnait tellement ce patient qu'il était d'autant plus enclin à accepter la vérité des explications que Quimby lui apportait ensuite⁷⁰⁹.

I-2 La sagesse de l'esprit (*spirit*) peut modifier la matière de l'esprit (*mind*)

Après plusieurs années de tournées, Quimby s'installa en 1859 à Portland, Maine, où il donna ses consultations jusqu'à sa mort. Ses écrits, restés pour la plupart à l'état de notes manuscrites jusqu'à leur publication en 1921 par Horatio Dresser, montrent que les

⁷⁰⁶ FULLER Robert C. *Op. cit.*, p. 134.

⁷⁰⁷ QUIMBY Phineas P. *The Quimby Manuscripts*, p. 308.

⁷⁰⁸ DRESSER Julius. *The True History of Mental Science, a Lecture Delivered at the Church of the Divine Unity*. Boston : Mudge & Sons, 1887, p. 19. Disponible sur : <http://www.ppquimby.com/jdresser/jdresser.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁷⁰⁹ Voir par exemple : *Questions in Healing*. Disponible sur : http://www.phineasquimby.com/questions_healing_1.html. Consulté le 5 octobre 2012.

conceptions de Quimby ont connu une évolution inhabituelle à son époque, du profane vers le religieux. Horatio Dresser distingue trois périodes dans leur production.

Pendant la période « mesmérisme », entre 1840 et 1847, Quimby officie avec son « sujet » Burkmar, et lutte contre le scepticisme ambiant. Cette période se conclut avec la découverte par Quimby du vrai principe actif du mesmérisme, qui sera appelé « suggestion » quelques décennies plus tard.

Au cours de la deuxième période, que Dresser qualifie d' « intermédiaire », de 1847 à 1859, soit de l'abandon du mesmérisme à l'installation à Portland, Quimby est passé, selon Dresser, d'une conception « mentale » à une conception « spirituelle », « de l'idée d'un pouvoir simplement humain à celle d'une réceptivité intérieure à la sagesse divine »⁷¹⁰. Il donne alors les premières expressions de sa « Science de la Santé » (*Science of Health*). Le caractère « scientifique » de sa doctrine est qu'elle explique la cause et l'effet comme le fait la Bible qui, selon lui, « n'a rien à voir avec la théologie » mais enseigne à l'homme comment agir et penser pour son bonheur⁷¹¹. Cette science se fonde sur la découverte que l'esprit (*spirit*) humain possède des sens ou des pouvoirs indépendants de la matière, donc de l'esprit (*mind*). Ces pouvoirs, Quimby les nommera plus tard « sens spirituels » (*spiritual senses*), incluant non seulement la « clairvoyance » mais la faculté de voyager en esprit, etc. C'est à ce moment-là que se forme, selon Dresser, l'idée de cette « perception spirituelle » qu'il associera plus tard à une présence divine comme sagesse et pouvoir de guérison, et qu'il identifiera au Christ. Dresser, et d'autres auteurs après lui, observent que ni Quimby, autodidacte, ni les revivalistes de la même époque, pourtant théologiens confirmés, ne disposaient du langage adéquat pour exprimer les phénomènes de « psychologie spirituelle » qui étaient leur objet. La théologie n'était plus suffisante, et la psychologie n'existait pas encore comme discipline dotée de concepts propres à décrire ces faits mentaux ou psychiques⁷¹². On peut observer cependant une proximité entre ces notions de « sens spirituels », « perception spirituelle », et celles formulées par Edwards puis ses héritiers du deuxième Réveil.

Dans ses lettres à ses patients, Quimby ne fait pas de distinction claire entre l'esprit (*mind*) et les activités nerveuses ou la circulation sanguine. Il lui manque un terme intermédiaire pour signifier que la pensée produit des changements réels dans la substance de l'esprit, puis dans le corps, ce que la psychologie classique attribuait aux « esprits

⁷¹⁰ QUIMBY Phineas P *The Quimby Manuscripts*, p.66.

⁷¹¹ *Ibidem*, p.424.

⁷¹² *Ibidem*, p. 67. FULLER Robert C. *Op. cit.*, p.125.

animaux ». C'est plus tard qu'il utilisera le terme curieux de « matière spirituelle » pour désigner l'esprit (*mind*) modifiable et indiquer sa proximité avec les troubles des fluides corporels, en réservant le mot sagesse (*wisdom*) à l'élément spirituel complètement distinct de la matière⁷¹³.

Enfin la période « constructive » selon Dresser désigne les années de plein exercice par Quimby à Portland, de 1859 à sa mort en 1866. Durant cette période, Quimby préfigure un thérapeute de la fin du siècle, ayant élaboré sa doctrine, entouré de disciples auxquels il transmet un enseignement oral et écrit, les manuscrits étant mis en forme avec la collaboration de ses élèves les plus dévoué-e-s, peut-être en vue d'une publication ultérieure que Quimby n'aura pas le temps de réaliser. Il donne alors à sa doctrine une dimension pleinement spirituelle. Il identifie les guérisons que produit sa « sagesse » avec celles que produisait le « Christ », c'est-à-dire la sagesse de Jésus.

Nous avons besoin d'une théorie comme celle de Jésus, pas d'un discours qui ne serait que mots, parce qu'une théorie qui ne peut être mise en pratique est sans valeur. Mon oracle est Jésus. Il prouve la bonté de la sagesse. Jésus était l'oracle et Christ était la sagesse montrée par cet homme pour le bonheur des malades qui avaient été trompés par les deux classes, le prêtre et le docteur⁷¹⁴.

Les termes « *Science* », « *Truth* », « *Wisdom* » deviennent synonymes de « *Christ* » ou « *God* ». De même « *Science of Health* », « *Science of Life and Happiness* » s'identifient à la « *Christian Science* » en référence à l'enseignement original de Jésus⁷¹⁵. « Le Christ », c'était l'enseignement donné par l'homme Jésus, c'est ce vrai Christ qui a été crucifié par les prêtres et les docteurs (médecins) de l'époque, comme aujourd'hui les théories médicales et les théologies crucifient la vérité. Quimby oppose l'homme « naturel » à l'homme « scientifique », comme les puritains l'opposaient à l'homme régénéré par la grâce. L'homme naturel est le jouet de ses erreurs et de ses fausses croyances, alors que l'homme scientifique est « clairvoyant », d'une sagesse qui voit au travers de la matière⁷¹⁶.

Quimby a développé sa *Science of Health* dans le contexte du deuxième Réveil, plus précisément dans la seconde phase de celui-ci, marquée par le revivalisme émotionnel. Il construit sa démarche thérapeutique contre l'emprise des « docteurs et des prêtres », et beaucoup de ses patient-e-s viennent à lui pour des troubles fonctionnels. Ces troubles les affectent après leur participation à des *revivals* et résistent aux remèdes violents de la

⁷¹³ QUIMBY Phineas P. *The Quimby Manuscripts*, p. 85.

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 244.

⁷¹⁵ *Ibidem*, p. 4.

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 241-244.

médecine « héroïque ». L'« explication » qu'il donne des troubles est celle des « fausses croyances » inculquées par l'une et l'autre de ces professions, et l'argumentation des dialogues qu'il mène avec ses patients s'appuie sur l'expérience négative que ceux-ci ont eue avec la médecine et la religion. La « Vérité », la « Sagesse », la « Science », doivent remplacer les « croyances religieuses ». Quimby affirme n'en avoir aucune et n'adhérer à aucune religion organisée⁷¹⁷. Cependant, sa rhétorique est évangélique, et ses références à la Bible sont constantes. La sagesse de l'esprit (*spirit*) doit modifier la matière de l'esprit (*mind*) par une conversion de l'erreur à la Vérité, et celle-ci s'identifie à la Santé, mais aussi à la Sagesse divine du Christ. Les « sens spirituels » permettent à l'homme de voir la Vérité à travers la matière, ils sont synonymes du Christ et de la Sagesse, de même que l'esprit (*mind*) est synonyme de Jésus et de la connaissance. (« *Christ, Wisdom and the spiritual senses are synonymous. So likewise are Jesus, knowledge and mind* »⁷¹⁸).

Les adversaires rhétoriques et thérapeutiques désignés par Quimby sont « les prêtres », les « croyances religieuses », mais il s'agit surtout, dans le contexte du Réveil, de la « vieille théologie », *Old School, Old Side*, de la tradition calviniste. À l'inverse, la doctrine de Quimby nous semble en affinité avec les courants revivalistes arminiens qui lui sont contemporains, dans sa tendance à privilégier les critères subjectifs dans l'évaluation de l'expérience vécue, à faire du péché une croyance pathogène et de la Sagesse du Christ une source inépuisable de santé et de bonheur. Selon Robert Fuller, Quimby a contribué à la psychologisation de l'éthique protestante, en faisant de la culpabilité une source de maladie, et de Dieu une sagesse invisible qui emplit l'espace, avec laquelle il faut se réconcilier pour trouver la santé et le bonheur, sans autre médiateur que le Christ qui est en nous. Un aspect important de sa doctrine est qu'elle encourageait à chercher en soi-même des éléments de vérité, de santé, d'estime de soi, plutôt que de dépendre pour cela d'autres personnes ou d'événements extérieurs⁷¹⁹. Les fausses croyances qui sont cause de maladie nous sont inculquées de l'extérieur, par la médecine, la religion, ou « nous sont imposées par nos parents ou par l'opinion publique »⁷²⁰. Le message éthique de Quimby, c'est que l'on est responsable de ce que l'on croit, donc de sa santé. Et la santé peut alors se définir comme une possession spirituelle de soi-même.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p.10, 232, 277.

⁷¹⁸ *Ibidem*, p.245.

⁷¹⁹ FULLER Robert. *Op. cit.*, p. 129, 122.

⁷²⁰ QUIMBY Phineas P *The Quimby Manuscripts*, p. 174.

I-3 *Mind-cure* et *New Thought*

Quimby est considéré comme l'initiateur de la psychologie populaire du mouvement de « cure mentale » ou *Mind-cure* selon l'expression de William James. Son influence a été sans doute très importante dans l'émergence de la psychothérapie et pour l'acceptation des phénomènes psychiques inconscients par les Américains à la fin du siècle⁷²¹. Selon Catherine Albanese, Quimby a intégré des influences diffuses dans une doctrine affirmant l'interaction entre l'esprit et le corps, une sorte de transcendantalisme appliqué à la guérison⁷²².

L'influence de Quimby a été majeure selon la plupart des historiens, disions-nous, mais elle ne s'est pas exercée par ses écrits. Ceux-ci étaient nombreux et disparates, mais ils ont été pour la plupart publiés bien après sa mort. Cette influence résulte plutôt du nombre et de la qualité de ses patients. On considère que Quimby a traité personnellement plus de douze mille patients au cours de ses sept années d'installation à Portland. Beaucoup sont devenus ses disciples et ont créé leur propre courant, diffusant leurs doctrines dans tous les États-Unis, tant dans les milieux restés sous l'influence des Églises que dans ceux qui s'en étaient éloignés. Ces doctrines, communément désignées comme *Mind-cure*, étaient diverses, les unes pratiquant un évangélisme quasi-chrétien, d'autres promouvant des automatismes mentaux à visée utilitariste.

Parmi ses disciples les plus notables figurent les fondateurs de la « Nouvelle Pensée » ou *New Thought*, Warren Felt Evans et les époux Dresser, mais aussi la fondatrice de la « Science chrétienne » ou *Christian Science*, Mary Baker Eddy.

Julius Dresser (1838-1893) et sa femme Annetta, qui s'étaient rencontrés pendant leur traitement par Quimby, se mirent à leur tour à pratiquer et enseigner sa méthode à Boston en 1882. Ils la nommèrent « *The Quimby System of Mental Treatment of Diseases* », et la propagèrent par leurs ouvrages : *The True History of Mental Science* (Julius Dresser, 1887) et *The Philosophy of P. P. Quimby* (Annetta Dresser, 1895).

Horatio Willis Dresser (1866-1945), fils des précédents, élève de William James à Harvard, fut lui-même un auteur prolifique de *New Thought*, et c'est lui qui édita les

⁷²¹ FULLER Robert. *Op. cit.*, p.131.

⁷²² ALBANESE Catherine L. *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago : University of Chicago Press, 1990, p. 106-114.

manuscrits de Quimby en 1921. Il présida l'*International New Thought Alliance*, puis devint pasteur de la dénomination swedenborgienne, l'Église de la Nouvelle Jérusalem.

L'influence la plus importante dans l'émergence de la *New Thought*, antérieurement aux Dresser, fut sans doute celle de Warren Felt Evans, (1817-1889). Natif du Vermont, il fut d'abord pasteur méthodiste avant de changer de dénomination pour rejoindre l'Église de la Nouvelle Jérusalem, swedenborgienne. Son premier livre *The New Age and its Messenger* (1864) affirmait l'importance de Swedenborg. Il vint à Portland pour être soigné d'un « trouble nerveux » par Quimby et devint un disciple de celui-ci. Il s'installa en 1867 comme guérisseur à Boston et pratiqua pendant une vingtaine d'années. Dans une multitude d'ouvrages très largement diffusés, il donna à la *Mind-cure* un corps de doctrine et une crédibilité intellectuelle, en intégrant les enseignements de Quimby et ceux de Swedenborg dans un champ plus large, philosophique et religieux. Il suffit ici de citer les titres de ses principaux ouvrages, qui parlent d'eux-mêmes : *The Mental Cure, Illustrating the Influence of the Mind upon the Body* (1869), *Mental Medicine, a Theoretical and Practical Treatise on Medical Psychology* (1872), *Soul and Body, or the Spiritual Science of Health and Disease* (1875), *The Divine Law of Cure* (1881), *The Primitive Mind Cure, the Nature and Power of Faith ; or, Elementary Lessons in Christian Philosophy and Transcendental Medicine* (1885), *Esoteric Christianity and Mental Therapeutics* (1886).

Dans le premier ouvrage de cette série, *The Mental Cure*, Evans ajoute aux éléments de doctrine de Quimby la « correspondance » de Swedenborg entre corps et esprit, et leur interdépendance intime. Dans les suivants, il évolue vers un idéalisme philosophique sans jamais rompre avec le Christianisme, qu'il réinterprète à la lumière d'autres traditions. Evans conservait son héritage méthodiste de « perfection chrétienne », mais il le transposait dans une « ontologie panthéiste », en faisant de Dieu le pourvoyeur d'une « abondance spirituelle » accessible à la demande. De même que l'homme Jésus est *devenu* le Christ au cours de sa vie, l'homme commun peut accéder au « Christ universel ». Avec Evans, Dieu devient une entité psychologique. La conversion n'est plus une réorientation spirituelle et morale du *moi* basée sur la repentance, mais une réponse aux besoins affectifs de l'individu souffrant des tensions du *Gilded Age*, c'est-à-dire, rappelons-le, une période de développement du capitalisme sauvage⁷²³.

⁷²³ FULLER Robert. *Op. cit.*, p. 146-152. ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 192- 198.

Voir aussi : TEAHAN John F. « Warren Felt Evans and Mental Healing: Romantic Idealism and Practical Mysticism in Nineteenth-Century America ». *Church History*, volume.48, n°1, (1979), p. 63-80. GOTTSCHALK Stephen. « Christian Science and Harmonialism ». *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*, edited by Lippy and Williams. New York : Scribner's,

Selon certains auteurs, Evans a opéré une transition entre l'idéalisme romantique, « instruit », des transcendantalistes, et la *New Thought*, touchant des milieux bien plus larges, moins éduqués. Ses livres ont été des *best sellers* et ce sont eux, bien plus que l'influence diffuse de Quimby, qui ont véritablement créé la *New Thought* et ont ouvert la voie à son développement après 1880.

II- La santé comme sainteté : Mary Baker Eddy et la *Christian Science*

Mary Baker Eddy (1821-1910), née Mary Baker dans le New Hampshire, fut connue au long de sa vie sous ses trois noms d'épouse successifs : Glover, Patterson, puis Eddy. Elle fut élevée dans une famille congrégationaliste, dont le père était resté de stricte obédience calviniste. Elle souffrit de troubles physiques et nerveux dès son enfance et pendant une grande partie de sa vie.

Selon Pierre Janet, qui lui consacra une étude parmi les « leçons sur la psychothérapie » qu'il donna au Lowell Institute de Boston en 1904 et 1906, la description de ces troubles par ses biographes suggère qu'il s'agissait pour l'essentiel de manifestations hystériques⁷²⁴. Pour se soigner, elle recourut aux diverses thérapeutiques alternatives à la « médecine héroïque » de l'époque : homéopathie, hydropathie, régimes diététiques, etc. Elle alla consulter Quimby à Portland en 1862 et fut spectaculairement guérie. Elle évolua au moins deux ans parmi ses disciples. Quelque années plus tard, en 1866, année de la mort de Quimby, elle fut victime d'une grave chute à Lynn, Massachusetts, dont elle se remit grâce à la prière et à la lecture de la Bible. C'est à cette dernière guérison, et à elle seule, que Mary Baker Eddy attribue la découverte, ou plutôt la révélation, du principe de ce qu'elle nomma *Christian Science*. Cet épisode a pu constituer la « maladie créatrice » d'Eddy, selon l'expression d'Ellenberger, la conversion à une nouvelle vision et à une nouvelle vie⁷²⁵. Dans le cas d'Eddy, il s'agit presque d'une résurrection.

Le troisième jour après, je demandai ma Bible, et l'ouvris à Matthieu 9:2 [Et voici, on lui amena un paralytique couché sur un lit. Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique: Prends courage, mon enfant, tes péchés te sont pardonnés.] Comme je lisais, la vérité qui guérit se fit sentir à moi; et il en résulta que je me levai, m'habillai moi-même, et dès lors je fus en meilleure santé que jamais auparavant. Cette courte expérience m'a fait entrevoir le fait majeur que j'ai tenté depuis

1988, p. 901-916.

⁷²⁴ JANET Pierre. *Les médications psychologiques. L'action morale, l'utilisation de l'automatisme* (1919). Volume 1. Paris : L'Harmattan, 2007, p. 44-52.

⁷²⁵ ELLENBERGER Henri F. Op. cit., p. 72, 241, 470.

lors de rendre clair aux yeux des autres, à savoir la Vie dans l'Esprit et de l'Esprit, cette Vie étant l'unique réalité de l'existence⁷²⁶.

Selon Julius Silberger, l'un de ses biographes se rangeant parmi les sceptiques, cette conversion-guérison peut s'interpréter comme la réussite d'une psychothérapie auto-administrée : voici une femme entre deux âges, démunie, chroniquement dépendante, qui a résolu de se transcender elle-même, de devenir non pas *plus* indépendante mais *totale*ment, pour frayer son propre chemin dans le monde, sans dépendre de quiconque pour sa sécurité émotionnelle⁷²⁷. Quoi qu'il en soit, sa conduite change et sa vie prend un cours nouveau. Mary Baker, alors Mrs Patterson, divorce et redevient Mrs Glover (elle était veuve de son premier mariage). Elle ouvre une école de « guérison mentale » (*Mind-healing*) à Lynn, avec un seul disciple, et élabore ce qui sera l'ouvrage fondateur de sa doctrine, *Science and Health*, qui deviendra plus tard *Science and Health with Key to The Scriptures*, et dont la première édition paraît en 1875.

Pendant les trois années qui suivirent ma découverte, je cherchai la solution de ce problème de guérison mentale, en étudiant les Écritures sans guère lire autre chose, en me tenant à l'écart du monde, et je consacrai mon temps et mes énergies à découvrir une règle positive [...] Je savais que Dieu est le principe de toute action harmonieuse de l'Esprit et que des cures avaient été produites dans les premiers temps de la guérison chrétienne par la foi sainte et exaltante, mais il me fallait connaître la Science de cette guérison, et je parvins à des conclusions absolues par la révélation divine, par la raison et la démonstration. La révélation de la Vérité dans la compréhension me parvint graduellement et avec clarté par la puissance divine. [...] En suivant ces voies de la révélation scientifique, je n'eus d'autre manuel que la Bible. Les Écritures furent illuminées ; la raison et la révélation furent réconciliées, et ensuite la vérité de la Science Chrétienne fut démontrée. Aucune plume, aucune langue humaine ne m'enseigna la Science contenue dans ce livre, *Science and Health* ; et aucune langue, aucune plume ne peut la détruire⁷²⁸.

Nous donnons ici notre traduction. Dans la version française officielle, publiée en 1915, *Mind-healing*, que nous traduisons par « guérison mentale » pour rester en cohérence avec les autres sources, est rendu par « guérison-Entendement ». Plus généralement, *Mind* est traduit par « Entendement », et *Spirit* par « Esprit ».

Dans les années suivantes, Mary Baker gagne des disciples, surtout des femmes, et crée sa première Église en 1879, sous le nom de *Church of Christ, Scientist*, « une église conçue

⁷²⁶ BAKER EDDY Mary. *Miscellaneous Writings 1883–1896*. Boston : Trustees under the Will of Mary Baker G. Eddy, 1924, p. 33.

⁷²⁷ SILBERGER Julius. *Mary Baker Eddy: An Interpretive Biography of the Founder of Christian Science*. Boston: Little, 1980, p. 99. Cité par ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 2, p. 55.

⁷²⁸ BAKER EDDY Mary. *Science and Health* (1875). Boston : Christian Scientist Publishing Company, 1875, p. 109-110. Disponible sur : <http://archive.org/stream/sciencehealth00eddy#page/109/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

pour commémorer la parole et les œuvres de notre Maître, à rétablir le Christianisme primitif et son élément perdu de guérison »⁷²⁹. Elle crée ensuite le *Massachusetts Metaphysical College* à Boston en 1881, dans lequel elle enseigne à des centaines, bientôt des milliers de « *students* ».

L'immense succès de la *Christian Science* aux États-Unis et dans d'autres pays a été plus entrepreneurial que thérapeutique ou doctrinal, et c'est le lancement des cours payants du *Metaphysical College* qui fut le premier vrai succès de l'entreprise. Mark Twain publia en 1907 une critique cinglante des aspects mercantiles de la *Christian Science*, dans un essai portant ce titre. Le personnage fictif de Mark Twain fait appel à une *Christian Scientist* pour soigner ses multiples fractures produites par une chute, et le traitement consiste à lui expliquer que ces fractures sont imaginaires, puisque la matière n'existe pas, et que ses douleurs sont donc une *erreur*. « Rien d'autre n'existe que l'Esprit ? “ Rien ”, répondit-elle. “ Tout le reste est dénué de substance, tout le reste est imaginaire ”. Je la payai donc avec un chèque imaginaire, et elle me poursuit maintenant devant un tribunal pour obtenir des dollars substantiels. Voilà qui semble inconséquent »⁷³⁰.

Pierre Janet observe que Mrs Eddy ne réussit jamais vraiment comme guérisseuse, à l'inverse de Quimby : ce sont ses disciples qui ont constitué une première clientèle et réalisé des guérisons selon son enseignement. Ses qualités étaient plutôt celles d'une femme d'affaires que celles d'une thérapeute, et dès lors qu'elle eut trouvé sa vocation à l'issue de sa « maladie créatrice », elle fit preuve d'une confiance et d'une détermination absolues dans le développement de ses établissements de culte et d'enseignement⁷³¹. À la mort de sa fondatrice, en 1910, l'« Église du Christ, Scientiste », est dotée d'une grandiose *Mother Church* à Boston et d'une multitude d'églises dans les grandes villes des États-Unis et en Europe. La pratique thérapeutique est assurée par des *Christian Science Practitioners* qui appartiennent à l'Église et doivent avoir été formés par un *Christian Science Teacher* habilité (en nombre très limité) avant de pouvoir être répertoriés dans le *Christian Science Journal*. Au moment de la plus forte croissance numérique du mouvement, dans les années 1880-1890, 90% de ses nouveaux membres sont des femmes⁷³².

⁷²⁹ BAKER EDDY Mary. « Historical sketch ». *Manual of the Mother Church, the First Church of Christ Scientist In Boston Massachusetts* (1895). Boston : The Christian Science Publishing Society, 1900, p. 15. Disponible sur : <http://archive.org/stream/manualmotherchu00eddygoog#page/n19/mode/lup>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁷³⁰ TWAIN Mark. *Christian Science*. Chapitre IV. New York : Harper and Brothers Publishers, 1907, p. 38.

⁷³¹ JANET Pierre. *Les médications psychologiques*, p. 50, 77-78.

⁷³² ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 2, p. 65.

II-1 Les principes de guérison de la *Christian Science*

La préface à la version française de *Science and Health*, établie en 1915, résume bien les principes de guérison de la *Christian Science* tels qu'ils se formulaient à la mort de sa fondatrice.

La guérison physique par la Science Chrétienne résulte aujourd'hui comme au temps de Jésus, de l'opération du Principe divin, devant laquelle le péché et la maladie perdent leur réalité dans la conscience humaine et disparaissent aussi naturellement et aussi nécessairement que les ténèbres disparaissent devant la lumière, et le péché devant la réforme⁷³³.

Pierre Janet qualifie de « thérapeutique métaphysique » la *Christian Science*. Il reprend la critique courante à son époque (1904-1907) selon laquelle Eddy n'avait fait pour l'essentiel que reprendre les principales idées de Quimby en leur donnant une tonalité plus religieuse, tout en niant expressément cette dette. Le premier des deux ouvrages des époux Dresser, cité plus haut, *The True History of Mental Science*, était en fait un pamphlet contre la fondatrice de la *Christian Science*, Mary Baker Eddy, qui refusait d'admettre qu'elle avait été disciple de Quimby et qu'elle devait à celui-ci l'essentiel de sa doctrine.

C'est en rompant avec son premier disciple, Richard Kennedy, qui se montrait un guérisseur talentueux, que Eddy renonça aux techniques reçues de Quimby et qu'elle avait elle-même enseignées à son disciple, telles que l'imposition des mains. Elle condamna dès lors sans relâche le mesmérisme et les magnétiseurs, dont Quimby⁷³⁴. Elle considérait, comme Quimby, que la souffrance est une erreur, mais celui-ci la reconnaissait comme réelle : il s'agissait d'une matière à modifier, grâce à la Vérité du Christ. La vision de Quimby était dualiste, l'Esprit (*Spirit*) devant rectifier par sa Vérité l'erreur de l'esprit matériel (*mind*). Eddy développe au contraire un idéalisme radical, qu'elle pousse plus loin que Swedenborg et Emerson, en déniait toute réalité à la matière.

Il n'y a ni vie, ni vérité, ni intelligence, ni substance dans la matière. Tout est Entendement infini et sa manifestation infinie, car Dieu est Tout-en-tout. L'Esprit est la Vérité immortelle ; la matière est l'erreur mortelle. L'Esprit est le réel et l'éternel ; la matière est l'irréel et le temporel. L'Esprit est Dieu, et l'homme est Son image et Sa ressemblance. Donc, l'homme n'est pas matériel ; il est spirituel⁷³⁵.

⁷³³ BAKER EDDY Mary. *Science et Santé avec la clef des Ecritures*. Boston : Allison V. Stewart, 1917, Préface p. XI.

⁷³⁴ JANET Pierre. *Op. cit.*, p.51.

⁷³⁵ BAKER EDDY Mary. *Science et Santé avec la clef des Ecritures*, p. 468.

Cependant les critiques reconnaissent que, si Eddy doit à Quimby le postulat de base de sa thérapeutique, c'est-à-dire les pouvoirs de la vérité spirituelle sur l'erreur matérielle, la dimension religieuse de la *Christian Science* lui appartient en propre. Quimby fut avant tout un guérisseur, et son enseignement ne s'imprégna de religion que progressivement. À l'inverse, Eddy inscrit d'emblée son enseignement dans la religion. Elle a minimisé, puis nié, l'influence de Quimby, pour tout attribuer à la révélation divine des principes de guérison spirituelle. Dans l'affirmation de sa doctrine, elle choisit le Nouveau Testament contre l'Ancien et l'esprit contre le corps. Un nouveau *moi* doit supplanter l'ancien⁷³⁶.

Parmi les auteurs européens contemporains du phénomène et l'ayant étudié, Pierre Janet ne prenait pas très au sérieux le caractère religieux de la *Christian Science*. Dans *Les médications psychologiques*, rédigées à partir de ses conférences au *Lowell Institute* de Boston entre 1904 et 1907, il la qualifie tour à tour de thérapeutique philosophique, métaphysique, spiritualiste et idéaliste, mais il méconnaît complètement l'inscription de Mary Baker Eddy dans le grand mouvement américain des deux Grands Réveils. Il ne voit pas la continuité profonde entre le religieux et le thérapeutique que William James mettait en évidence, et que Richard Cabot a relevée comme caractéristique de la psychothérapie américaine⁷³⁷. « On reconnaît nettement, écrit Janet, un décor religieux surajouté à un enseignement qui n'a au fond rien de religieux ». Le « décor religieux » n'est là que pour justifier un système philosophique idéaliste que Mrs Eddy ne cherche pas à démontrer puisqu'il lui a été révélé, et qui sert lui-même à fonder une doctrine thérapeutique. Ce que Janet conteste, au fond, c'est le caractère chrétien de la *Christian Science*, dans laquelle il voit doctrine thérapeutique purement égoïste, aussi dépourvue du sentiment de l'impuissance humaine que d'amour du prochain. Il reprend en partie le point de vue de William James pour affirmer que tout le système de Mary Baker Eddy vise à justifier l'optimisme thérapeutique, à développer le sentiment de confiance en soi et de mépris du mal. Cependant Janet n'y voit pas une forme de « foi », et ce n'est qu'« accidentellement », selon lui, que des sentiments religieux se mêlent au discours. Quoique très informé du contexte américain dans lequel est née la *Mind-cure*, il semble méconnaître totalement l'influence du revivalisme sur le mouvement, de même que sa dimension féministe⁷³⁸. Au contraire les critiques d'Eddy, notamment Julius et Horatio

⁷³⁶ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 2, p 54, 56.

⁷³⁷ Voir chapitre suivant.

⁷³⁸ JANET Pierre. *Op. cit.*, p. 69-75.

Dresser, tout en affirmant que les principes thérapeutiques de la *Christian Science* s'inspirent de ceux de Quimby, reconnaissent pleinement une dimension religieuse propre à sa doctrine⁷³⁹. Selon ses défenseurs, comme Stephen Gottschalk, si le « quimbyisme » était d'abord une thérapeutique et secondairement un enseignement religieux, c'était l'inverse pour la *Christian Science*⁷⁴⁰. Mary Baker Eddy avait fait sa confession de foi dans l'église congrégationaliste, et sa doctrine apparaît à bien des égards comme une « rébellion religieuse » contre le rigorisme calviniste et patriarcal de sa famille et de son milieu d'origine. La *Christian Science* a été pour elle une théodicée, effaçant par une promesse de santé et de bonheur toutes les angoisses de solitude et de mort que produisait la doctrine de son père sur la prédestination. De même, la théologie d'Eddy à sa maturité contestait la conception patriarcale de la divinité dans la tradition calviniste par l'affirmation de Dieu comme « Père et Mère » et la valorisation de ses qualités féminines⁷⁴¹.

Elle s'inscrivait aussi dans la tendance pragmatique initiée par Edwards chez les congrégationalistes *New Light* en affirmant, malgré son idéalisme radical, que la vérité de sa doctrine se prouvait dans la guérison elle-même, selon des critères empiriques. William James ne manqua pas de le souligner, et le parallélisme de l'apparition des deux courants, *Christian Science* et pragmatisme, n'est sans doute pas fortuit. On a pu leur trouver des racines communes chez Edwards puis chez Emerson, dans leur insistance à vérifier la valeur d'une idée par les conséquences effectives de la *croyance qu'on lui accorde*⁷⁴².

II-2 Mary Baker Eddy héritière du puritanisme ?

L'affirmation par Eddy d'une doctrine non seulement « chrétienne » mais « scientifique » ne visait pas uniquement à invoquer l'*aura* d'autorité, d'universalité et d'infaillibilité qui entourait la science à la fin du XIXe siècle. Eddy voulait aussi suggérer que sa théologie, comme les sciences séculières, pouvait démontrer la vérité de sa conception de la guérison et la réalité d'une loi universelle qu'elle définissait comme Dieu. Selon Sydney Ahlstrom, on peut considérer la deuxième moitié de la vie de Mary Baker

⁷³⁹ DRESSER Horatio W. *The Quimby Manuscripts*, p. 13.

⁷⁴⁰ GOTTSCHALK Stephen. *The Emergence of Christian Science in American Religious Life*. Berkeley : University of California Press, 1973, p. 130. ANKER Roy. *Op. cit.*, vol. 2, p. 51.

⁷⁴¹ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 2, p. 36-37, 40.

⁷⁴² *Ibidem*, p.83-85, 96. Voir aussi : JAMES William. *The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy*. Minneola (NY) : Dover, 1956, p. 25, 103.

Eddy comme « un effort continu pour expliquer le phénomène de la guérison en termes métaphysiques, religieux et bibliques, et pour donner au résultat la structure d'une église »⁷⁴³.

Cependant cette théologie conserve beaucoup de traits calvinistes qui la distinguent des courants *New Thought*. L'origine du mal et de la souffrance humaine réside, selon elle, dans l'« esprit mortel » (*mortal mind*) de l'homme, qui lui donne une « fausse appréhension de la réalité » (*faulty grasp of reality*), une erreur de même nature que l'erreur mathématique, qu'il faut corriger par la vérité. C'est en cela qu'elle se distingue de la *New Thought* et qu'elle se rattache à son origine puritaine. Le concept de *mortal mind* a pris de l'importance au gré des versions successives de *Science and Health* : à peine mentionné dans les premières éditions, il devient omniprésent dans les dernières, jusqu'à occuper une place aussi centrale que le péché originel dans la tradition augustinienne⁷⁴⁴.

L'homme naturel doit rejeter ce *mortal mind* par l'équivalent d'une repentance, pour corriger sa *faulty grasp of reality*, être guéri de ses maladies par la lumière divine comme s'il était justifié de ses péchés, et parvenir ainsi à la santé comme à une sanctification. « Nous reconnaissons que le pardon du péché par Dieu consiste dans la destruction du péché et la compréhension spirituelle qui chasse le mal comme irréel »⁷⁴⁵. Dans cette lutte rigoureuse et exigeante, comme dans la conversion puritaine, la force humaine est insuffisante. La re-naissance n'est possible que par l'action du Christ sur la mentalité humaine et son expression corporelle. Pour la *Christian Science*, la vie reste un « pèlerinage ». C'est cette vision de la conversion-guérison par un équivalent de la grâce divine qui rattache Eddy à son passé puritain selon Gottschalk, qui est lui-même un *Christian Scientist*. Cela l'oppose à la *New Thought* qui affirme « naïvement », écrit-il, que l'esprit humain naturel est en rapport harmonieux avec le divin⁷⁴⁶.

Pour la *New Thought*, c'est l'esprit humain qui agit en canalisant la puissance divine : il suffit à l'individu de s'ouvrir à l'« influx » divin. Pour Eddy, il s'agit d'un conflit spirituel profond qui doit produire une réorientation complète du *moi* vers l'Amour divin. Il s'agit donc d'une véritable conversion. L'agent de cette conversion est « le Christ », vers lequel Jésus, fils de Dieu mais pleinement humain, nous conduit. Jésus est le tout premier

⁷⁴³ AHLSTROM Sydney E. « Eddy, Mary Baker ». In Sicherman Barbara et al., eds. *Notable American Women: The Modern Period: A Biographical Dictionary*. Cambridge : Harvard University Press, 1980. p.559.

⁷⁴⁴ ANKER Roy. Op. cit., volume 2, p.85-86. LARSON Martin A. *New Thought Religion: A Philosophy for Health, Happiness, and Prosperity*. New York : Philosophical Library, 1987, p. 120-121.

⁷⁴⁵ BAKER EDDY. *Science et Santé avec la clef des Ecritures*, p. 497.

⁷⁴⁶ GOTTSCHALK Stephen. « Christian Science and Harmonialism. », p. 909.

Christian Scientist, c'est le « *Way-shower* », un guide spirituel par « son exemple d'humanité divine qui montre la voie du salut aux mortels ». Jésus est appelé le Christ parce que, plus que tout autre humain, il a accompli le principe de *Christness*, « être le Christ », « l'idéal divin de l'humanité, le modèle du fils spirituel parfait »⁷⁴⁷. Pour la *Christian Science*, la guérison ne vient donc pas de l'esprit humain. La prétention de guérir quelqu'un par l'influence d'un autre esprit humain qui serait l'agent actif, c'est du magnétisme animal, que Mary Baker Eddy rejette. Cela revient à opposer le *mortal mind* au *Divine Mind*.

L'historiographie récente voit dans la *Christian Science* deux traits essentiels. Elle perpétuait un courant profond et permanent dans la vie culturelle américaine, celui que Perry Miller nommait *Augustinian Strain of Piety*, mais aussi et surtout elle proposait une réponse somme toute adaptée aux chocs culturels et aux insatisfactions émotionnelles de la fin du siècle. Elle participait d'une révolte diffuse contre le scientisme et la médecine somaticiste, à laquelle William James contribuait de son côté dans les milieux cultivés, prenant lui-même très au sérieux la *Mind-cure* et la *Christian Science*. Elle appelait aussi au renouveau d'une tradition de soin, de réconfort et de guérison présente dans le Nouveau Testament, et sa proposition de *Mind-healing* pouvait constituer une alternative pour des patients insatisfaits des prestations d'une médecine encore brutale et peu efficace⁷⁴⁸.

Le mouvement créé par Mary Baker Eddy répondait par ailleurs à un besoin exprimé par de nombreuses femmes d'un rôle plus actif, alors qu'elles étaient pour l'essentiel confinées à la passivité par les églises. Sa reformulation féminine des dogmes protestants a pu être interprétée à la fois comme une rébellion contre cette distinction rigide des rôles et comme l'acceptation d'une infériorité biologique féminine : cest en niant la réalité du corps que la femme pouvait égaler l'homme⁷⁴⁹.

Si relativement peu d'Américains ont adhéré formellement à l'Église Chrétienne Scientiste, beaucoup trouvaient les idées de Mary Baker Eddy tout à fait acceptables et se reconnaissaient dans un mouvement populaire dont elle était une des expressions. Selon Sydney Ahlstrom, le mouvement large et diffus qui traversait les divers courants religieux tendait vers une « religion de l'harmonie » (*harmonial religion*), un système de croyances qui fait découler le bien-être spirituel, physique, et parfois économique, du rapport de la personne avec le cosmos. Cette religion de l'harmonie a été embrassée par des millions de

⁷⁴⁷ GOTTSCHALK Stephen. *The Emergence of Christian Science in American Religious Life*, p. 83-86.

⁷⁴⁸ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 2, p. 91.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, p.99.

gens après la guerre de Sécession pour résoudre leurs problèmes personnels, sans nécessairement passer d'une église à l'autre, et la *Christian Science* a seulement été la partie la plus visible et la plus structurée de ce vaste mouvement, que R. Laurence Moore a qualifié de « romantisme des ignorants, c'est-à-dire de pratiquement tout le monde »⁷⁵⁰.

III Le pouvoir de la pensée sur la vie : la *New Thought*

III-1 Un mouvement multiforme à l'influence diffuse

Alors que la *Christian Science* se développait rapidement dans les années précédant et suivant le tournant du siècle, la *New Thought* fit de même, et reçut pour cela un apport important de dissidents de la *Christian Science*, notamment Emma Curtis Hopkins (1849-1925) souvent qualifiée de « mère de la *New Thought* ».

Celle-ci fut élève de Mary Baker Eddy en 1883, devint rapidement *Practitioner*, puis responsable éditoriale du *Christian Science Journal*, avant de se séparer du mouvement en raison de divergences doctrinales et de rivalités de carrière. Après la rupture, elle créa à Chicago en 1886 son propre collège, puis son journal, le *Christian Metaphysician*. À la différence d'Eddy, Hopkins réussit aussi bien comme thérapeute que comme pédagogue et mentor. Surnommée *Teacher of Teachers*, elle eut une influence considérable par son enseignement d'un bout à l'autre du pays, et elle eut pour disciples pratiquement toutes les personnalités ayant contribué à établir des institutions *New Thought* au XXe siècle. Elle eut aussi un rôle éminent dans la création de l'*International New Thought Alliance* en 1914. Emma Curtis Hopkins a élargi les références doctrinales de la *New Thought* très au-delà de la Bible, contrairement à la *Christian Science*, en y incluant des éléments métaphysiques empruntés aux grandes religions orientales, et son approche à tendance mystique donnait chaleur et couleur aux constructions abstraites et intellectualistes des premiers auteurs *New Thought*, inspirés de Swedenborg et d'Emerson. Plus encore qu'Eddy, Hopkins donna une orientation féministe à sa théologie et une identité féminine à son mouvement. Après le « Dieu Père et Mère » d'Eddy, Hopkins annonçait l'entrée dans une nouvelle ère avec

⁷⁵⁰ AHLSTROM Sydney. *A Religious History of the American People*. New Haven : Yale University Press, 1972, p. 1021. MOORE R. Laurence. *Religious Outsiders and the Making of Americans*. New York : Oxford University Press, 1986, p. 116-117.

l'avènement d'un principe divin féminin, *Mother Spirit*. Bien qu'elle n'ait pas formellement créé son église, elle se considérait comme « évêque » et ordonnait des femmes parmi ses disciples comme « ministres en guérison mentale ».

Une perméabilité se maintint entre les deux courants *Christian Science* et *New Thought* et l'interaction se poursuivit pendant quelques années, émaillées de procédures judiciaires menées par Mary Baker Eddy pour conserver l'exclusivité de l'expression *Christian Science*. Cependant la *New Thought* s'éloigna progressivement de ses origines chrétiennes pour évoluer vers un éclectisme doctrinal et une hétérodoxie religieuse, en ne conservant que son postulat fondamental : la « croyance » (*belief*) comme moyen d'atteindre des buts de vie, ceux-ci s'orientant de plus en plus vers la réussite économique et sociale.

La *Christian Science* a conservé son identité comme courant et comme structure, alors que la *New Thought* a essaimé dans de multiples mouvements au XXe siècle. Les uns ont conservé la forme d'une église, comme *Divine Science*, créée en 1888 par Nona Brooks et Malinda Cramer, *Unity*, créée par Charles et Myrtle Fillmore en 1889, *Religious Science/Science of Mind* créée par Ernest Holmes en 1927. D'autres ont été des entreprises personnelles de prédication, comme celle de Norman Vincent Peale (1898-1993), qui, tout en restant pasteur d'une dénomination réformée classique, diffusa sa doctrine de *Positive Thinking* par ses ouvrages à succès et ses émissions de radio puis de télévision. L'exposé le plus complet de sa doctrine se trouve dans *The Power of Positive Thinking*, publié en 1952 et vendu à des millions d'exemplaires dans le monde entier⁷⁵¹. D'autres encore ont été des entreprises résolument profanes orientées vers la réussite sociale, et conservaient de la *New Thought* son volontarisme optimiste sans s'y référer explicitement. Un exemple de ce type est celui de Dale Carnegie (1888-1955) qui connut un succès planétaire avec des ouvrages comme *How to Win Friends and Influence People* (1936) et ses cours d'affirmation de soi et de prise de parole en public⁷⁵². Par ailleurs, de très nombreux Américains ont été profondément influencés par la *Christian Science* ou la *New Thought* dans leur religiosité personnelle tout en restant membres d'une dénomination protestante traditionnelle, de tendance évangélique ou libérale.

Malgré sa très grande influence sur la culture américaine, la *New Thought* n'a pas produit une institution ayant une visibilité comparable à celle de sa proche parente la

⁷⁵¹ PEALE Norman Vincent. *The Power of Positive Thinking*. New York : Ballantine Books, 1996, 240 p. (Edition française : *La puissance de la pensée positive. Changer votre mode de pensée pour répondre à toutes vos aspirations*. Paris : Marabout, 2007, 246 p.)

⁷⁵² CARNEGIE Dale. *How to Win Friends and Influence People*. New York : Simon & Schuster, 1936, 246 p. (Edition française : *Comment se faire des amis pour réussir dans la vie*. Paris : Hachette, 1938, 264 p.)

Christian Science, à l'exception de *Unity Church*, créée par les époux Fillmore en 1889, et qui s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui sous la forme de deux entités distinctes : *Association of Unity Churches*, confédération souple de diverses congrégations autonomes, et *Unity School of Christianity*, grand campus d'enseignement à Kansas City (Missouri). Ce courant *Unity* a beaucoup contribué à faire infuser la *New Thought* dans les institutions du protestantisme.

III-2 La doctrine de la *New Thought* : puissance de la pensée et prière affirmative

Alors que la *Christian Science* s'est construite comme une église centralisée et dogmatique, les promoteurs de la *New Thought* n'ont jamais visé l'orthodoxie et se sont montrés au contraire très inclusifs, éclectiques voire syncrétiques⁷⁵³. Il est donc difficile de formaliser un corps de doctrine pour cette nébuleuse *New Thought* qui s'est constituée par essaimage de nombreux courants, chacun d'entre eux n'ayant cessé d'évoluer au cours de la carrière de son promoteur. Quelques principes communs parcourent cependant les écrits des auteurs *New Thought*.

- Dieu est conçu comme une source illimitée de bienfaits, dont la puissance cosmique se manifeste par des lois spirituelles aussi mystérieuses mais aussi constantes et rigoureuses que les lois physiques de l'univers comme la gravité.

- Nos états corporels sont les effets de nos pensées, et nous pouvons donc les modifier en modifiant nos pensées⁷⁵⁴.

- En conséquence, la « prière affirmative » a une place centrale dans la pratique, elle est une véritable technique métaphysique : si la prière est suffisamment forte et bien orientée, elle sera nécessairement exaucée.

- Elle doit pour cela être orientée vers un résultat positif intensément désiré, guérison, bien-être, réussite, plutôt que sur la résolution d'un problème ou le soulagement d'une peine⁷⁵⁵.

On peut, nous semble-t-il, reconnaître dans ces principes des échos de l'enseignement de Charles Finney sur la *prevailing prayer*, de celui de Quimby affirmant la puissance de

⁷⁵³ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 210-211. *Op. cit.* volume 2, p. 77.

⁷⁵⁴ EVANS Warren Felt. *The Divine Law of Cure*. Boston : Carter, 1884. p. 174, 267-268.

Disponible sur : <http://archive.org/stream/cu31924012284513#page/n177/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁷⁵⁵ FILLMORE Charles. *Jesus Christ Heals* (1936). Unity Village (Missouri) : Unity School of Christianity, 1939, p. 28-30, 44-46.

l'esprit (*spirit*) sur l'esprit (*mind*), du transcendantalisme d'Emerson et de son *Universal Being*, mais aussi, plus lointainement certes, l'héritage du syllogisme pratique, volontariste et optimiste, du *Covenant* puritain.

William James avait bien résumé les traits caractéristiques de ce courant en 1902 dans le chapitre des *Varieties of Religious Experience* qu'il avait consacré à « La religion de l'optimisme » (*The Religion of Healthy-mindedness*). Selon lui, l'« optimisme volontaire systématique » était un trait de l'esprit du temps.

La progression dans le christianisme de ce qu'on appelle le libéralisme au cours des cinquante dernières années peut être considérée comme une victoire de l'optimisme sur le pessimisme morbide avec lequel la théologie des feux de l'enfer était plus en harmonie. Il y a aujourd'hui des congrégations entières dont les prédicateurs, au lieu d'accroître notre conscience du péché, semblent s'employer à la minimiser.

On n'insiste plus sur la dépravation mais sur la dignité de l'être humain, et ce qui aurait été considéré naguère comme une attitude païenne devient un élément idéal du caractère chrétien. Certes, l'optimisme religieux a répondu de tout temps à des courants puissants de la nature humaine, écrit James, mais :

la "théorie de l'évolution" qui monte en puissance depuis un siècle et qui s'est répandue si rapidement en Europe et en Amérique au cours des dernières décennies a créé le terrain d'une nouvelle religion de la Nature, qui a complètement supplanté le christianisme dans la conscience d'une grande partie de notre génération. L'idée d'une évolution universelle se prête à une doctrine du méliorisme et du progrès généralisés qui convient si bien aux besoins des optimistes qu'elle semble presque avoir été créée pour eux.

Cet optimisme se rencontre chez une multitude de gens ayant fait des études scientifiques ou lisant des ouvrages de vulgarisation scientifique. Il ne s'explique cependant pas simplement par la présence croissante de la science dans la culture et par l'incitation à l'optimisme que l'on peut lui attribuer. Un phénomène plus important et intéressant d'un point de vue religieux, selon James, consiste dans cette vague qui a déferlé sur l'Amérique et semble se renforcer de jour en jour :

... que j'appellerai, par souci de brièveté, « mouvement de guérison mentale » (*Mind-cure movement*). Il y a diverses sectes de cette "Nouvelle Pensée", selon un autre des noms que ce mouvement se donne ; mais leurs points d'accord sont si profonds que leurs différences peuvent être négligées pour mon présent propos, et je traiterai le mouvement, sans m'en justifier davantage, comme s'il était un objet simple. C'est une conception délibérément optimiste de la vie, avec un côté spéculatif et un côté pratique. Ce mouvement a incorporé divers éléments dans le développement graduel qu'il a connu au cours du dernier quart de siècle, et il doit être maintenant considéré comme une véritable puissance religieuse. À titre d'exemple, il a atteint le stade où la demande de littérature qu'il suscite est suffisante pour que les éditeurs distribuent des

ouvrages dépourvus de sincérité et fabriqués industriellement pour le marché - un phénomène que l'on n'observe jamais, me semble-t-il, tant qu'une religion n'a pas bien surmonté les incertitudes de ses débuts. La *Mind-cure* a parmi ses sources doctrinales les quatre Evangiles, la pensée d'Emerson ou le transcendantalisme de la Nouvelle Angleterre, l'idéalisme de Berkeley, le spiritisme avec ses messages de "loi", "progrès" et "développement", l'évolutionnisme optimiste de la science populaire que j'ai déjà évoqué ; pour finir, l'hindouisme lui a aussi apporté une touche. Mais le trait le plus caractéristique du mouvement de guérison mentale est une inspiration bien plus directe. Les promoteurs de cette foi ont eu une croyance intuitive dans la toute-puissance salvatrice des attitudes optimistes en tant que telles, dans l'efficacité conquérante du courage, de l'espoir, de la confiance, et un mépris corrélatif envers le doute, la peur, l'inquiétude, et tous les états d'esprit nerveusement précautionneux. [...] La *Mind-cure* peut être sommairement qualifiée de réaction contre toute cette religion d'anxiété chronique qui a marqué la première partie du siècle passé dans les milieux évangéliques en Angleterre et en Amérique⁷⁵⁶.

D'autres auteurs y ont vu aussi une réaction contre le désenchantement du monde par les sciences et les techniques, contre les contraintes de l'âge industriel, contre la médecine héroïque... Certains ont observé que ces pratiques centrées sur la satisfaction des besoins du *moi* étaient en adéquation avec l'ethos individualiste du capitalisme triomphant pendant le *Gilded Age*...⁷⁵⁷

IV- Cure mentale et guérison par la foi : *Mind-cure, Faith-healing*

Si, avec William James, on admet sous les noms de *Mind-cure* et de *New Thought* un ensemble de courants qui se sont différenciés par leur histoire, les uns idéalistes, les autres dualistes, les uns attribuant la guérison à l'esprit humain, les autres à l'Esprit divin, on peut leur reconnaître le postulat commun du pouvoir de l'esprit sur la réalité vécue par l'individu, le principe actif de la guérison étant la *foi* dans l'un ou l'autre des agents supposés exercer ce pouvoir.

Pour James, à l'inverse de Janet, la *Mind-cure* doit être qualifiée de religieuse, pour cette foi dans l'intervention bénéfique d'une puissance, à la fois supérieure et subconsciente, plus que pour sa référence à des textes chrétiens. « La force des premiers Evangiles venait de leur adéquation aux besoins mentaux d'une grande partie de l'humanité. Le message de la *Mind-cure* possède exactement la même adéquation, aussi stupide qu'il puisse apparaître à première vue... »⁷⁵⁸. Pierre Janet quant à lui inscrit le

⁷⁵⁶ JAMES William. *The Varieties of Religious Experience*. New York : Touchstone, 1997, p. 87-90.

⁷⁵⁷ ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 162-164. *Op. cit.*, volume 2, p. 29-31.

⁷⁵⁸ JAMES William. *Op. cit.*, p. 100.

mouvement dans la longue tradition des guérisons miraculeuses, puis métaphysiques, en se référant comme Charcot à « la foi qui guérit » (même s'il n'emploie pas ce mot pour la *Christian Science*, comme on l'a vu). Pour James comme pour Janet ou Charcot, le nom générique des *Mind-cure*, *Mind-healing*, *Mental cure*, *Christian Science*, *New Thought*, mais aussi du mesmérisme, des miracles de Lourdes et du temple d'Asclepios, pourrait être « *Faith healing* », la guérison par la foi. Voici le point de vue de Jean-Martin Charcot.

La guérison, d'apparence particulière, produit direct de la *faith-healing*, que l'on appelle communément en thérapeutique du nom de miracle, est, on peut le démontrer, dans la majorité des cas, un phénomène naturel qui s'est produit de tout temps, au milieu des civilisations et des religions les plus variées, en apparence les plus dissemblables, de même qu'actuellement on l'observe sous toutes les latitudes. Les faits dits miraculeux, et je n'ai pas la prétention d'exprimer ici rien de bien neuf, ont un double caractère : ils sont engendrés par une disposition spéciale de l'esprit du malade ; une confiance, une crédibilité, une suggestibilité, comme on dit aujourd'hui, constitutives de la *faith-healing* dont la mise en mouvement est d'ordre variable. D'autre part, le domaine de la *faith-healing* est limité ; pour produire ses effets, elle doit s'adresser à des cas dont la guérison n'exige aucune autre intervention que cette puissance que possède l'esprit sur le corps, dont le Dr Hack Tuke a donné, dans son beau livre, une si remarquable analyse. Ses limites, aucune intervention n'est susceptible de les lui faire franchir, car nous ne pouvons rien contre les lois naturelles. On n'a jamais, par exemple, noté, en compulsant les recueils consacrés aux guérisons dites miraculeuses, que la *faith-healing* ait fait repousser un membre amputé. Par contre, c'est par centaines qu'on y trouve les guérisons de paralysies, mais je crois que celles-ci ont toujours été de la nature de celles que le professeur Russel Reynolds a qualifiées du terme général de paralysies "*dependent on idea*"... La *faith-healing* religieuse et laïque ne pouvant être dédoublée, c'est la même opération cérébrale produisant des effets identiques. [...] En résumé, je crois que, pour qu'elle trouve à s'exercer, il faut à la *faith-healing* des sujets spéciaux et des maladies spéciales, de celles qui sont justiciables de l'influence que l'esprit possède sur le corps⁷⁵⁹.

Charcot emploie *faith-healing* aussi bien dans le sens de « foi qui guérit » que dans celui de « guérison par la foi », qui est plus juste, mais cela ne modifie pas le sens général de son propos.

De quel ordre est ce pouvoir de la « foi qui guérit » ? Il est encore surnaturel pour les courants restés les plus proches de leur origine chrétienne, mais ceux qui s'en éloignent tendent à le « naturaliser » de diverses façons : magnétique, cosmique, puis « psychodynamique ». C'est cette transformation que nous aborderons dans les prochains chapitres. Mais il nous faut auparavant rendre compte de l'autre contribution américaine à la substitution de la santé à la sainteté que nous avons mentionnée précédemment : celle du protestantisme libéral, avec son interprétation moraliste du perfectionnement de soi

⁷⁵⁹ CHARCOT Jean Martin. *La foi qui guérit*. Félix Alcan, Paris, 1897, 38 p.

Disponible sur : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68008w>. Consulté le 5 octobre 2012.

prescrit par le *Covenant*, dont les unitariens et les transcendentalistes ont fait une « culture de soi », et qui est à l'origine de plusieurs courants de psychothérapie du XXe siècle.

Troisième partie

De la conversion à la guérison

Chapitre XVI

Culture de soi et technologies du *moi*

Dans le cours de l'évolution que nous avons décrite précédemment, deux « sorties du puritanisme » ont pu être identifiées, chacune contribuant à sa manière à faire de la *santé* une *sainteté* sécularisée.

L'une, avec le revivalisme populaire du deuxième Réveil, a fait de l'émotion un objet culturel, en lui accordant une valeur comme critère d'authenticité de l'expérience et en construisant une « technologie » pour la promouvoir. L'autre, dans les milieux cultivés influencés par l'esprit des Lumières puis par le romantisme, a reformulé le volontarisme optimiste de l'éthique puritaine dans un sens arminien. Chacune de ces tendances a contribué, nous semble-t-il, à la sécularisation de l'héritage le plus spécifique du puritanisme, c'est-à-dire la dynamique du *Covenant*.

Le revivalisme a fait du *ressenti* le moteur de l'acte volontaire, en prolongeant ainsi la doctrine de Jonathan Edwards sur l'inclination de la volonté, mais aussi, plus lointainement, la « chaîne d'or du salut » de William Perkins, avec son articulation pragmatique entre *sentir*, *penser* et *vouloir*. Le but pragmatique reste la production d'un acte de foi comme acte volontaire mais, en passant du *Revival* à la *Mind-cure*, la foi concerne de moins en moins la promesse de salut – Dieu devenant une ressource assurée et inépuisable – et de plus en plus le pouvoir de l'esprit sur le corps, pouvoir de « guérison mentale ». Il reste que la santé, comme la sainteté, a pour point de départ un acte de foi, produit espéré d'une démarche volontariste et optimiste.

Ces effets du revivalisme populaire nous semblent avoir été mis en lumière dans les chapitres qui précèdent, mais le rôle des protestants libéraux dans l'autre « sortie du puritanisme » ne l'a pas été suffisamment, si l'on excepte les passages cités des *Varieties of Religious Experience* de William James. Les protestants libéraux, avec leur aile radicale des unitariens, ont reformulé le syllogisme pratique, qui était le moteur logique du

Covenant, pour appliquer sa dynamique à la recherche de la santé physique et mentale, en guise de sainteté, par la « culture de soi ». Cette dynamique a contribué à donner à l'expérience thérapeutique sécularisée sa dimension éthique, comme nous allons tenter de le montrer dans ce chapitre.

I-La « culture de soi » et l'éthique thérapeutique

Christopher Lasch avait souligné ce rôle du protestantisme libéral dans *La culture du narcissisme*, en distinguant les phases successives de l'évolution de l'individualisme au cours des deux derniers siècles. La sécularisation de l'éthique protestante à la fin du XVIIIe siècle, écrivait-il, a substitué à la *recherche du salut* du puritain le *perfectionnement de soi* du Yankee, dégradé dans le cours du XIXe siècle en *culture de soi* puis en *réalisation de soi*. Le développement du capitalisme industriel et l'apparition des grandes organisations ont fait de la *promotion de soi* la condition du succès pour le vendeur au tournant du XXe siècle. Enfin, la deuxième moitié du XXe siècle a vu l'avènement du narcissique, avec son ethos thérapeutique, en quête de *développement personnel*.

I-1 La critique morale du calvinisme et la responsabilisation de l'individu

Lasch remonte à cette période du XIXe siècle où la critique du calvinisme par le protestantisme libéral, inspirée par la philosophie utilitariste, a contribué à la dégradation de l'idéal de perfectionnement de soi en réalisation de soi comme but de vie pour le « moi libéral » (*liberal Ego*). Cette critique morale du calvinisme a été menée notamment par les fondateurs du courant *unitarien*, tel William Ellery Channing⁷⁶⁰ dans la première moitié du XIXe siècle (*The Moral Argument Against Calvinism*, 1820)⁷⁶¹. Elle portait sur les deux principes de base de la doctrine : totale dépravation (*depravity*) de l'homme et double prédestination, qui ne pouvaient engendrer, selon Channing, que la soumission ou la

⁷⁶⁰ William Ellery Channing (1780-1842), adepte « libéral » de la *New England Theology*, rejeta l'orthodoxie calviniste et le dogme trinitaire, au profit d'une vision « unitaire » qui inspira la création de l'*American Unitarian Association* à Boston en 1825.

⁷⁶¹ CHANNING, William Ellery. « The Moral Argument Against Calvinism ». *Unitarian Christianity and Other Essays*. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1957, p. 39-59.

révolte, et dans les deux cas l'irresponsabilité morale. La critique des protestants libéraux « appliquait les conceptions utilitaristes de la justice à des problèmes théologiques et réinterprétait le salut et la damnation comme une distribution rationnelle de récompenses et de punitions destinée à encourager les bons comportements et à décourager les mauvais »⁷⁶².

En pratique, elle conduisait aux mêmes conclusions que celles des réformateurs pénaux, et à des applications éducatives comme celles de Jacob Abbott, pasteur congrégationaliste, pédagogue et écrivain pour enfants, entre 1820 et 1850. Selon ce dernier, il fallait substituer à la rétribution vindicative du péché (*vindictive retribution for sin*), qui ne se justifie que comme conséquence de la transgression *passée*, des punitions curatives (*remedial*) qui visent à améliorer le caractère et les comportements *futurs*. Ce cas est significatif pour Lasch, car Abbott était encore suffisamment proche du calvinisme pour en comprendre la doctrine tout en prônant une réforme éducative, et aller ainsi au cœur du problème : « la différence entre deux conceptions de l'ordre social, l'une fondée sur la soumission à l'autorité divine toute-puissante et l'autre sur un système de "correction" rationnelle ». Abbott ne se prononçait pas sur la question de savoir si la punition divine devait être perçue comme « vindicative » ou « curative ». Et il étendait cette incertitude à la justice pénale administrée par l'État. En cela, il parlait encore en calviniste. Ses recommandations se limitaient à la Famille et à l'École, mais s'il fallait, selon lui, renoncer aux punitions vindicatives dans ces deux institutions c'était pour former un individu autonome et responsable, autrement dit pour former un « moi libéral », dans les termes de Lasch.

Vers le milieu du XIXe siècle, la distinction entre les deux ordres d'autorité disparaît : la conception « libérale » selon laquelle Dieu punit les pécheurs pour leur bien, et non parce que le châtiment est une conséquence appropriée du péché, tend à s'appliquer à toutes les formes d'autorité. Morale utilitariste et réforme libérale du protestantisme débouchent alors sur une éthique de *responsabilité personnelle* (*personal accountability*) qui exige que les punitions, humaines comme divines, soient accordées selon le seul mérite de chacun, et visent à la fois l'éclaircissement moral (*moral enlightenment*) de l'individu et la correction des mauvaises habitudes qui l'ont conduit à la transgression⁷⁶³. Mais ces deux sources sont irréductibles l'une à l'autre, ainsi que Lasch l'a déjà affirmé à propos de Franklin.

⁷⁶² LASCH Christopher. *Le moi assiégé*, p. 211-212.

⁷⁶³ *Ibidem*, p. 210-212

I-2 De l'éthique de la responsabilité à l'éthique thérapeutique

Il reste à expliquer comment cette éthique de responsabilité personnelle a pu évoluer en une *éthique thérapeutique*, que Lasch caractérisait précisément, dans *The Culture of Narcissism*, comme une éthique de *déresponsabilisation morale*. Ou comment le « moi libéral », autonome, rationnel et doté d'une « capacité d'action morale » (*moral agency*) a pu se transformer en un « moi minimal », un noyau défensif contre la dépendance, caractérisé par l'effondrement des bases intérieures de l'identité personnelle (*selfhood*). Ou encore comment la psychiatrie a pu devenir un substitut sécularisé de la religion.

Selon Lasch, les germes de la future éthique thérapeutique existaient déjà dans la théologie libérale du XIXe siècle, en ce qu'elle « présentait la santé et le bonheur comme les récompenses d'une vie saine et d'une pensée élevée »⁷⁶⁴. Il se contente de mentionner ce rôle des protestants libéraux dans *The Minimal Self*, sans le développer. Pour mieux comprendre cette articulation importante dans la transformation opérée au cours du XIXe siècle, on peut se reporter à ce qu'il écrivait dans *The Culture of Narcissism* à propos de cette période : dans le courant du siècle, le *self-improvement* que prônait l'éthique protestante sécularisée, le « perfectionnement de soi » par la pratique des vertus héritées du puritanisme, s'est dégradé en « culture de soi » (*self-culture*).

Mais qu'est-ce que cette « culture de soi », prônée par les unitariens, puis les transcendentalistes ? Deux exemples peuvent nous le montrer, deux conférences tenues à une quarantaine d'années d'intervalle par deux prédicateurs représentatifs de ces courants. Nous citons de larges extraits de ces textes, qui nous semblent très éclairants sur le processus que nous voulons illustrer, dans notre traduction, car ces documents ne sont pas, à notre connaissance, disponibles en français. La traduction proposée est aussi littérale que possible, au détriment du style et de l'agrément de lecture, afin de laisser affleurer la trame du discours que nous voulons mettre en évidence.

Dans la première, intitulée *Self-Culture* et prononcée en 1838, William Ellery Channing, l'un des fondateurs de l'unitarisme déjà cité, présentait à un auditoire de travailleurs manuels les dimensions morale, religieuse et intellectuelle de la culture de soi. En voici des extraits significatifs.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, p. 212.

La culture de soi
William Ellery Channing
Boston - 1838

La culture de soi est une chose possible. Ce n'est pas un rêve. Elle a ses fondations dans notre nature. [...] Il y a deux facultés de l'âme humaine qui rendent possible la culture de soi - celle de s'explorer soi-même, et celle de se former.[...] Il est digne d'observation que nous soyons capables de discerner non seulement ce que nous sommes déjà, mais aussi ce que nous pouvons devenir, de voir en nous-mêmes les germes et les promesses d'une croissance à laquelle aucune limite ne peut être posée, de nous élaner au-delà de ce à quoi nous sommes effectivement parvenus, vers l'idée de perfection comme finalité de notre existence.[...] Mais nous avons une faculté plus noble encore, celle d'agir sur nous-mêmes, de nous déterminer et de nous former nous-mêmes. C'est un don (*endowment*) aussi glorieux que redoutable, car il fonde la responsabilité humaine. Nous avons la faculté non seulement de découvrir (*tracing*) nos facultés, mais de les guider, de les inciter (*impel*) ; d'observer nos passions mais aussi de les contrôler ; de voir nos facultés s'accroître, mais aussi de leur appliquer les moyens et les influences qui peuvent favoriser leur croissance. Nous pouvons maintenir ou modifier le cours de notre pensée. [...] Cela rend possible la culture de soi, et nous en fait un devoir solennel. [...] En conséquence, celui qui fait ce qu'il peut pour déployer toutes ses facultés et ses capacités, surtout les plus nobles d'entre elles, afin de devenir un être bien proportionné, vigoureux, excellent et heureux, celui-là pratique la culture de soi.[...]

Cette culture est d'abord morale.[...] Le plus important dans la connaissance de soi est de discerner clairement ces deux grands principes, la recherche de l'intérêt personnel et le désintéressement ; et le plus important dans la culture de soi, c'est de réduire le premier et d'exalter le second, c'est-à-dire d'introniser en nous-mêmes le sens du devoir. La croissance de cette force morale est sans limites chez l'homme, s'il la chérit fidèlement. [...]

Deuxièmement, la culture de soi est religieuse. En regardant en nous-mêmes, nous découvrons des facultés qui nous mettent en relation avec le monde extérieur, visible, fini et toujours changeant. [...] Et nous avons aussi une faculté qui ne peut s'en tenir à ce que nous pouvons voir et toucher, à ce qui existe à l'intérieur de l'espace et du temps, une faculté qui recherche l'Infini, la Cause incréée, et qui ne connaît pas le repos jusqu'à ce qu'elle accède à l'Esprit éternel et omniscient (*all-comprehending*).[...] C'est l'essence de la vraie religion que de reconnaître et d'adorer en Dieu les attributs de la Justice impartiale et de l'Amour universel, et d'entendre son commandement à notre conscience de devenir ce que nous adorons.[...]

La culture de soi est aussi intellectuelle.[...] L'exaltation de ce qu'on appelle le talent, au-dessus de la vertu et de la religion, est le fléau de notre époque.[...] Le talent est vénéré mais, séparé de la rectitude, il s'avère un démon plutôt qu'un dieu. La culture intellectuelle ne consiste pas essentiellement, comme beaucoup tendent à le croire, à accumuler la connaissance, bien que cela soit important, mais à développer une force de pensée que nous puissions appliquer à volonté à tous les sujets sur lesquels nous avons à exercer notre jugement⁷⁶⁵. [...]

De plus, la culture de soi est sociale, car l'une de ses fonctions principales est de développer et purifier les affections que l'instinct fait naître dans le cœur de l'homme, qui attachent l'un à l'autre mari et femme, parent et enfant, frère et soeur, qui lient un homme à ses amis, ses voisins, son pays, et le rendent sensible aux souffrances qui tombent sous son regard, quel que soit l'être qu'elles touchent. La culture de ces affections est une partie importante de notre travail, et elle consiste à les convertir d'instincts en principes, de liens naturels en liens spirituels, à leur donner un caractère rationnel, moral et saint.[...]

La culture de soi est aussi pratique, car l'un de ses buts principaux est de nous préparer à l'action, de nous rendre efficaces dans tout ce que nous entreprenons, d'exercer notre

⁷⁶⁵ CHANNING William Ellery. *Self-Culture - An Address Introductory to the Franklin lectures, delivered at Boston, September 1838*. Boston : Dutton & Wentworth, 1838, p. 12-21. Disponible sur : <http://archive.org/stream/selfcultureanad01changooq#page/n8/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012

persévérance et notre présence d'esprit, dans la vie courante, mais particulièrement dans les circonstances critiques, le danger et les épreuves⁷⁶⁶. [...]

Chacun selon ses capacités devrait cultiver aussi une autre faculté, quoique négligée dans la masse du peuple, la faculté d'élocution. [...] Ce n'est une frivolité superflue pour aucune classe sociale. Elle donne accès à des avantages sociaux dont dépend beaucoup notre perfectionnement. Chacun de nous devrait inclure la faculté d'élocution dans ses projets de culture de soi. [...]

Selon l'opinion commune jusqu'ici, les masses populaires n'ont besoin que de la culture nécessaire à leurs métiers respectifs ; et cette erreur est loin d'avoir été dissipée. Mais la base de la culture d'un homme est dans sa nature, et non dans sa profession. C'est pour leur dignité intrinsèque que ses facultés doivent être développées, non pour leurs applications. C'est parce qu'il est un homme qu'il doit être éduqué, et non parce qu'il doit fabriquer des chaussures, des clous ou des épingles. Le métier n'est évidemment pas le grand but de son existence, car son esprit ne peut y être emprisonné et il ne suffit pas à épuiser la force de sa pensée⁷⁶⁷. [...]

Le grand moyen de la culture de soi, celui qui inclut tous les autres, c'est de faire de cette culture notre grand but, de choisir délibérément et solennellement de faire le plus grand et de meilleur usage des facultés que Dieu nous a données. Sans cette résolution, les meilleurs moyens sont de peu d'usage, mais avec elle le plus démuné devient puissant.[...] Celui qui fait le choix délibéré d'un grand dessein l'a déjà accompli à moitié par cet acte, il a franchi le principal obstacle au succès. Il est essentiel pour la force d'un projet de culture de soi, d'avoir foi dans sa praticabilité⁷⁶⁸. [...]

Je veux dire que ce projet de culture de soi doit être sincère. En d'autres termes, nous devons faire de la culture de nous-mêmes notre vrai but, pour elle-même et non pas simplement comme un moyen d'atteindre autre chose.[...] Améliorez donc votre sort, votre bien-être, enrichissez-vous si vous le pouvez, par des moyens honorables et si le prix n'en est pas trop lourd. Cultiver votre esprit peut vous aider dans vos intérêts temporels, et vous devez en user pour cela. Mais prenez garde à ne pas vous laisser dominer par ce but, à ne pas laisser faiblir votre résolution lorsque votre condition s'améliore, à ne pas céder à la misérable passion de rivaliser avec autrui en dépenses de luxe pour l'apparence. Chérissez un vrai respect pour vous-même, sentez que votre nature vaut plus que tout ce qui vous est extérieur. À celui qui n'a pas entrevu son être rationnel et spirituel, ce qui en lui est supérieur au monde et uni au divin, il manque la source véritable de ce projet de culture de soi dont j'ai dit qu'elle était le premier moyen de perfectionnement⁷⁶⁹.

[...] Je voudrais pouvoir par ma voix éveiller les gens sur leurs besoins, leurs privilèges, leurs responsabilités. Je voudrais leur dire : ce serait une faute et une honte de rester immobiles. Le passé et le présent vous appellent à progresser. Que ce que vous avez déjà obtenu vous pousse à aller plus loin. Votre nature est trop grande pour être écrasée.[...] Vous pouvez vous élever si vous le voulez.[...]

Ces vérités, vous les avez souvent entendues, sans en tenir compte. Eveillez-vous ! Faites le choix sincère et résolu de la culture de soi. Rendez-vous dignes de vos institutions libres, renforcez-les, perpétuez-les par votre intelligence et vos vertus⁷⁷⁰.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, p. 23-24.

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 27-30.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 31-32.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 33-36.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 80-81.

Quelques décennies plus tard, un autre théologien unitarien, James Freeman Clarke⁷⁷¹, tint une série de conférences publiées en 1880 sous le titre : *Self-Culture: Physical, Intellectual, Moral, and Spiritual*. S'inspirant de la parabole des talents (Matthieu, 25,14-30) qui, dit-il « nous enseigne la loi de la responsabilité », Clarke affirme que l'« homme a le devoir de croître ». Comme précédemment, nous en proposons ci-dessous des extraits, selon notre traduction.

La culture de soi : physique, intellectuelle, morale et spirituelle

James Freeman Clarke

Boston - 1880

Dieu nous a placés ici-bas pour croître, comme les arbres et les fleurs.[...] Comme eux, l'homme croît inconsciemment, et il est éduqué par les circonstances. Mais il peut aussi contrôler ces circonstances, et diriger le cours de sa vie.[...] Et du moment qu'il le *peut*, il le doit⁷⁷². [...]

Si l'homme a la faculté de se perfectionner lui-même, alors cette faculté est un talent qui lui a été confié. [...] Développez vos talents ou perdez-les, telle est l'austère loi⁷⁷³. [...] Progresser dans le sens de l'avoir est une chose, mais progresser dans le sens de l'être, c'est beaucoup plus. Croître en hauteur, en profondeur, en largeur, au cours des années, surmonter les difficultés et accroître son pouvoir ; sentir toutes ses facultés s'épanouir et la vérité pénétrer son âme, voilà ce qui rend la vie digne d'être vécue⁷⁷⁴. [...]

Nous croyons tous à l'éducation. Mais qu'est-ce que l'éducation? [...] C'est l'épanouissement de toute la nature de l'homme. C'est croître en toutes choses le plus haut possible. C'est l'œuvre d'une vie.[...] Et pour recevoir cet enseignement de toute l'expérience humaine, il faut avoir dans l'âme le désir sincère et le projet de croître, de s'approfondir, de s'élever en noblesse, année après année. C'est pourquoi nous disons que chacun devrait viser à la culture de soi. [...]⁷⁷⁵

On nous parlait naguère de formation du caractère, et cela nous était inculqué comme si chaque homme pouvait se sculpter lui-même à sa guise, façonner par la seule force de sa volonté un caractère qui lui convienne.[...] Je ne crois pas à une telle possibilité. Je croirais plutôt que dans l'organisation de chaque homme se trouve sa destinée, décrétée avant la fondation du monde. Chacun de nous a été créé pour être noble, bon, aimable, utile, mais pas de la même façon. Plutôt que de formation, parlons de développement du caractère, ce qui est beaucoup plus vrai. Il y a une semence du futur en chacun de nous, que nous pouvons développer si nous le souhaitons, ou laisser à jamais végéter telle une tige rabougrie. Nous sommes libres d'agir, de devenir ou non ce que Dieu entend que nous soyons, et ce pour quoi il

⁷⁷¹ James Freeman Clarke (1810-1888) fut parmi les premiers Américains à étudier les religions orientales. Il était aussi membre du cercle transcendantaliste d'Emerson. Ce mouvement, issu d'une dissidence de l'Église unitarienne, accordait à la culture de soi une place centrale dans sa doctrine.

⁷⁷² CLARKE James Freeman. *Self-Culture : Physical, Intellectual, Moral, and Spiritual. A Course of lectures by James Freeman Clarke*. Boston : J.R. Osgood, 1880, p. 31. Disponible sur : <http://www.archive.org/stream/selfculturephysi00clarrich#page/31/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012

⁷⁷³ *Ibidem*, p. 32-33.

⁷⁷⁴ *Ibidem*, p. 36.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, p. 36-37.

nous a créés⁷⁷⁶. [...] Nous ne croissons que lorsque nous devenons nous-mêmes, le meilleur, le plus vrai de nous-mêmes, ceux que Dieu nous a créés pour être⁷⁷⁷. [...]

La santé corporelle est la fondation de toute culture de soi harmonieuse, de tout développement intégral, [...] de tout développement physique, intellectuel, moral et spirituel. [...] Mais nous glorifions Dieu par notre corps, non seulement en le préservant des maladies mais en développant toutes ses facultés. [...] Si un corps sain rend l'âme saine, l'inverse est encore plus vrai. L'esprit élève le corps, le purifie, le soutient. Les activités mentales et morales maintiennent la santé, la jeunesse et la force du corps, le préservent de la décrépitude et prolongent la vie⁷⁷⁸. [...] L'esprit, le cœur et l'âme doivent faire aussi de l'exercice, plus encore que les muscles, pour que l'homme tout entier soit en bonne santé. La santé descend de l'âme dans le corps, mais monte aussi dans l'autre sens⁷⁷⁹. [...] La conclusion morale de tout ceci est la suivante : nous n'irons pas au paradis en faisant mauvais usage de notre corps et en le maltraitant, ainsi que l'espéraient les saints d'autrefois⁷⁸⁰. [...] Le corps agit constamment sur l'esprit : cela est maintenant universellement reconnu. Mais on remarque moins souvent combien l'esprit agit sur le corps. [...] Une influence qui incite l'esprit à l'action peut souvent guérir le corps. Un jour nous aurons un hôpital de guérison mentale (*mind-cure*) où les maladies corporelles seront soulagées par des interventions sur l'esprit⁷⁸¹. [...]

Pour faire quelque chose, nous devons être quelque chose, mais nous devons aussi faire quelque chose pour être quelque chose. L'être conduit au faire, le faire conduit à l'être⁷⁸². [...]

Cela serait une source de grand bien-être pour nous tous [...] si seulement nous pouvions reconnaître ce fait que chacun a "son don particulier" (*proper gift*). Nous envions parfois les dons des autres et sous-estimons les nôtres⁷⁸³. [...] Découvrir quel est notre don particulier, c'est une affaire de la plus haute importance. [...] Ce mot de "vocation" (*calling*) exprime la sensibilité des anciennes religions sur la question de la profession : nous devons exercer le métier auquel nous sommes appelés, et non celui que nous choisissons nous-mêmes. [...] Que chacun soit lui-même, et n'essaie pas d'être quelqu'un d'autre⁷⁸⁴. [...]

Si donc nous faisons ce que nous pouvons, avec fermeté et constance, la vie s'ouvre devant nous, le ciel s'ouvre au-dessus de nous, le monde se présente autour de nous dans sa richesse, sa variété, sa beauté, et nous atteignons des sommets de pensée et d'amour. Nous comprenons à peine comment nous avons pu y parvenir, car nous avons seulement fait ce que nous pouvions, ni plus, ni moins⁷⁸⁵. [...]

[L'Évangile de Jésus] nous dit à tous : commencez, maintenant, tout de suite, à faire ce que vous pouvez pour Dieu, pour l'homme, pour la vérité, pour la justice. Commencez, et Dieu prendra la responsabilité du résultat. Commencez, faites ce que vous pouvez, sans penser au passé ni au futur, mais seulement à ce présent qui est le jour permanent du salut. [...] Pour votre salut futur, vous pouvez vous en remettre à Dieu, du moment que vous faites ce que vous avez à faire aujourd'hui⁷⁸⁶.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, p. 39-40

⁷⁷⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁷⁸ *Ibidem*, p. 54-63.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, p. 64.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p. 65.

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 67-68.

⁷⁸² *Ibidem*, p. 88-89.

⁷⁸³ *Ibidem*, p. 415.

⁷⁸⁴ *Ibidem*, p. 428.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 444.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, p. 445-446.

II- Ethique thérapeutique et « technologies du *moi* »

Les deux extraits précédents nous paraissent illustrer la transition entre l'éthique protestante sécularisée et l'éthique thérapeutique, en montrant très explicitement comment la santé et le développement personnel ont pu devenir des impératifs moraux. « L'homme a le devoir de croître » en faisant « ce qu'il peut pour déployer toutes ses facultés et ses capacités », « afin de devenir un être bien proportionné, vigoureux, excellent et heureux ».

II-1 L'éthique thérapeutique comme *legs puritain*

On trouve dans la *Self-Culture* à la fois des éléments de l'héritage protestant et ceux des doctrines thérapeutiques à venir.

L'héritage est présent dans le décret de prédestination, mais transformé dans un sens *arminien*, c'est-à-dire comme un décret de prédestination au salut *de tous les hommes*, et non des seuls élus. (Clarke : « Je croirais plutôt que dans l'organisation de chaque homme se trouve sa destinée, décrétée avant la fondation du monde. Chacun de nous a été créé pour être noble, bon, aimable, utile, mais pas de la même façon ».)

Le legs puritain s'exprime dans le devoir de perfection qui découle du *Covenant*, le pacte d'alliance que Dieu a passé avec les hommes. Selon le principe central de la doctrine puritaine, rappelons-le, il revient à l'homme de faire la part qui lui incombe dans le pacte, avec l'assurance que Dieu tiendra sa promesse, selon les termes d'un double *sylogisme pratique*. Ce syllogisme est présent sous ses deux formes, *volontariste* (Channing : « Cela rend possible la culture de soi, et nous en fait un devoir solennel », Clarke : « Et du moment qu'il le peut, il le doit ») et *optimiste* (Clarke : « Commencez, et Dieu prendra la responsabilité du résultat. Commencez, faites ce que vous pouvez, sans penser au passé ni au futur, mais seulement à ce présent qui est le jour permanent du salut ». « Pour votre salut futur, vous pouvez vous en remettre à Dieu, du moment que vous faites ce que vous avez à faire aujourd'hui »). De même pour le pragmatisme revendiqué, l'exigence de l'action volontaire. (Clarke : « Pour faire quelque chose, nous devons être quelque chose, mais nous devons aussi faire quelque chose pour être quelque chose. L'être conduit au faire, le faire conduit à l'être ». « Commencez, maintenant, tout de suite, à faire ce que vous pouvez »).

Mais si le cadre du discours reste la théologie protestante et le style rhétorique celui de l'évangélisme, les enjeux de *salut* ne constituent que l'arrière-plan des objectifs et des

moyens de la *Self-Culture*. Celle-ci suppose la *foi*, mais une foi dans les découvertes de l'intuition et de l'expérience individuelles, plus que dans la révélation scripturale. De même la doctrine du *calling* se trouve sécularisée dans une quête de soi-même, la recherche du « don particulier » (*proper gift*), dont l'exercice et le perfectionnement doivent procurer le bonheur.

On y trouve enfin les éléments de la « religion de l'optimisme » (*healthymindedness*) selon l'expression de William James, et ceux des doctrines de *Mind-cure* et de *New Thought*. (Clarke : « Le corps agit constamment sur l'esprit : cela est maintenant universellement reconnu. Mais on remarque moins souvent combien l'esprit agit sur le corps ». « Une influence qui incite l'esprit à l'action peut souvent guérir le corps. Un jour nous aurons un hôpital de guérison mentale où les maladies corporelles seront soulagées par des interventions sur l'esprit »).

Ainsi, l'optimisme thérapeutique, la foi volontariste dans le pouvoir de l'esprit, le rôle positif des émotions, le pragmatisme, qui seront les contributions spécifiquement américaines aux courants psychothérapeutiques du XXe siècle, nous semblent pouvoir être considérés dans une large mesure comme un « legs » du puritanisme Nord-Américain, transmis à la fois par les courants de *Mind-cure* inspirés par revivalisme populaire des Réveils, et par la *Self-culture* des unitariens et transcendentalistes, inspirée par une critique libérale, puis romantique, du calvinisme.

II-2 Les « technologies du moi » dans l'éthique thérapeutique : behaviorisme et psychologie humaniste

Une des caractéristiques de la « culture du narcissisme » selon Christopher Lasch était, si l'on s'en souvient, la perte du sens de la continuité comme constitutive de l'identité personnelle. Cette continuité a disparu aussi, écrivait Lasch, parce que les sciences sociales ont cessé de considérer l'identité dans sa dimension temporelle, comme la permanence d'une individualité singulière, pour l'aborder sous l'angle des *interactions sociales* dont elle devient le produit. Lasch situe ce changement dans les années 1950, lorsque les psychiatres et les sociologues se sont mis à considérer l'identité personnelle comme définie essentiellement par les rôles sociaux que tient l'individu, par son « groupe de référence », ou par les modalités de la « présentation de soi » dans les situations qu'il rencontre. Le *moi* devient fluide, « protéen », fragile, car tributaire de ses relations avec son environnement.

Les méthodes thérapeutiques ont abandonné l'introspection, l'élucidation, la prise de conscience, pour se focaliser sur des modifications de comportement permettant à l'individu de faire face aux situations. Les nouvelles thérapies, même orientées vers le "développement de soi", sont en fait des techniques de "gestion de soi" (*self-management*) visant à adapter l'individu à son environnement, et constituent, prises dans leur ensemble, une sorte de "technologie du moi"⁷⁸⁷.

Les « technologies du moi » font donc partie de la culture narcissique de la fin du XXe siècle, elles sont la traduction pratique de son idéologie thérapeutique, mais Lasch en recherchait l'origine dans le siècle précédent. L'aperçu que nous venons de donner de la *Self-Culture* à laquelle il faisait référence tend à le confirmer, mais Lasch n'accordait pas, nous semble-t-il, une influence suffisante à l'autre source que constituaient les pratiques de *Mind-cure*, alors que William James en avait souligné toute l'importance au début du XXe siècle.

Lasch a focalisé son attention sur l'influence conjuguée de deux courants, protestantisme libéral et philosophie utilitariste, qui ont laissé selon lui des traces distinctes dans les sensibilités thérapeutiques du XXe siècle. La morale utilitariste de l'intérêt bien compris survit dans la psychologie *behavioriste*, et le protestantisme libéral a été sécularisé dans l'*Ego Psychology* et dans la *psychologie humaniste*. Selon la morale utilitariste, l'individu cherche à maximiser son plaisir et à minimiser ses peines, non pas en cédant à ses impulsions mais en *différant* la gratification immédiate dans l'anticipation de gratifications futures. C'est cet héritage qui s'exprime dans la psychologie behavioriste, « qui conçoit l'éducation morale comme un conditionnement moral accompli pour l'essentiel par les renforcements positifs », en particulier avec Skinner « lorsqu'il soutient que le châtement, forme inefficace de contrôle social, doit faire place à des contrôles non-répulsifs (*non-aversive*) »⁷⁸⁸.

Lasch observe que la plupart des fondateurs de la psychiatrie moderne américaine, parmi lesquels les vulgarisateurs de Freud, avaient été éduqués dans le christianisme libéral, et qu'ils ont incorporé dans leurs travaux le « méliorisme éthique si caractéristique du protestantisme du XIXe siècle. Ceux qui se sont tournés vers la psychanalyse l'ont accueillie comme une nouvelle forme de *Mind-cure*, un nouveau système de perfectionnement de soi et de croissance personnelle »⁷⁸⁹. À la suite de Philip Rieff, il analyse la profonde distorsion qu'a subie l'œuvre de Freud dans sa réception aux États-

⁷⁸⁷ LASCH Christopher. *Le moi assiégé*, p. 53-54.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 210.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, p. 213.

Unis et son incorporation dans la culture américaine. Dès le début, la version américaine de la psychanalyse a minoré l'importance des pulsions instinctuelles (*instinctual drives*) et affirmé la possibilité de les soumettre à un contrôle rationnel. La psychanalyse freudienne n'était pas une promesse de bonheur mais s'inscrivait dans la tradition classique, en ce sens que la conscience de soi acquise par l'élucidation de l'histoire personnelle de l'individu devait lui permettre d'accepter lucidement les sacrifices exigés par la civilisation, et d'espérer ainsi remplacer sa névrose par un « malheur quotidien ». Elle ne proposait pas davantage un nouveau système de valeurs, une nouvelle éthique ou une réponse à la quête de sens d'une culture en train de perdre sa foi religieuse. Et pourtant c'est exactement cela, écrit Lasch, que les Américains ont cru trouver avec la psychanalyse. Dans les premières années de sa réception aux États-Unis, elle était présentée par ses vulgarisateurs comme une concurrente de la *Christian Science*⁷⁹⁰.

Selon Lasch, cette transformation de la psychanalyse en un culte de la santé et de l'épanouissement personnel, qui a été plus précoce et plus profond aux États-Unis que partout ailleurs, s'est nourrie des doctrines des disciples rebelles de Freud : Adler et Jung. La « psychologie individuelle » d'Adler, qui donnait le pas à la volonté de puissance sur les pulsions sexuelles et qui insistait sur l'importance des relations interpersonnelles, proposait une vision progressiste et morale de l'affirmation individuelle dans la compétition. En cela, elle était en affinité profonde avec l'attente des Américains.

Ce type de thérapie - qui attribuait à la volonté et à la maîtrise de soi le rôle curatif que Freud attribuait à la connaissance de soi - se fonda plus facilement que des formes plus strictes de psychanalyse dans une culture enracinée dans le libéralisme religieux du XIX^e siècle⁷⁹¹.

Le mysticisme jungien avait, quant à lui, quelques affinités avec la tradition libérale de l'effort moral et de la quête spirituelle individuelle.

Comme Philip Rieff l'a montré, Jung s'attaqua à une maladie non moins envahissante dans la société moderne que le sentiment d'inadaptation personnelle : l'appauvrissement de l'imaginaire spirituel. Il s'efforçait de restaurer l'illusion de la foi, sinon sa réalité, en permettant au patient de se construire une religion privée, à partir de la décomposition des vestiges des anciennes religions, toutes aussi valables les unes que les autres aux yeux de Jung et donc également utilisables dans la crise moderne d'incrédulité⁷⁹².

⁷⁹⁰ *Ibidem*, p. 212.

⁷⁹¹ *Ibidem*, p. 214.

⁷⁹² *Ibidem*, p. 215.

Le point commun entre le perfectionnement personnel selon Adler et l'éclectisme spirituel de Jung était que, malgré leurs différences radicales, ils substituaient à la connaissance de soi un enseignement éthique, transformant la psychanalyse en un « nouveau système éthico-religieux », selon les termes mêmes de Freud. Qu'il s'agisse pour l'individu d'accomplir ses « tâches de vie », avec Jung, ou de se réaliser en maîtrisant les circonstances, avec Adler, le but de la psychothérapie devenait un développement personnel, selon une moralité nouvelle qui serait basée sur les besoins humains et non plus sur les anciens interdits⁷⁹³.

Selon Lasch, la trace d'Adler et de Jung se retrouve dans les courants de psychologie humaniste qui se sont développés dans les années 1950. Le « fantôme » d'Adler est présent dans les courants qui privilégient les relations interpersonnelles, la dynamique de groupe, les jeux de rôles, etc. Le point commun de ces courants est qu'ils considèrent le *moi* exclusivement dans sa dimension sociale. Les buts proposés à l'individu consistent à construire des compromis réalistes avec son environnement. Lasch cite notamment l'*Analyse transactionnelle* d'Eric Berne et son modèle d'analyse des problèmes relationnels en termes de « jeux » et de « scénarios » (*Games People Play: The Basic Handbook of Transactional Analysis, 1964*) qui fut massivement utilisé jusqu'aux années 1980 dans les formations aux relations humaines en entreprise.

L'« ombre » de Jung peut se discerner, elle, dans les courants de psychologie humaniste centrés sur le développement personnel, comme ceux d'Abraham Maslow et Carl Rogers. Ils visent, comme la psychanalyse, à modifier la « réalité intérieure » du sujet, mais les buts sont différents. Il ne s'agit pas d'obtenir une « satisfaction homéostatique », c'est-à-dire de trouver et de conserver un équilibre de fonctionnement, mais de prendre appui sur les capacités de développement émotionnel et intellectuel de l'individu pour répondre à son besoin de « croître » et de donner du sens à sa vie⁷⁹⁴.

Sous ces influences, on retrouve chez les psychologues humanistes des années 1950 la même réaction américaine contre le pessimisme freudien qu'au début du siècle. Le plus influent d'entre eux, Carl Rogers, reprenait la tradition du protestantisme libéral lorsqu'il « jugeait le pessimisme de Freud aussi révoltant et incompréhensible que ses ancêtres spirituels avaient jugé le calvinisme » et qu'il affirmait sa foi dans la perfectibilité humaine⁷⁹⁵.

⁷⁹³ *Ibidem*, p. 215.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 217-218.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 215-216.

Le behaviorisme et la psychologie humaniste portent donc chacun une partie de l'héritage libéral du XIXe siècle qui s'exprime dans l'éthique thérapeutique : la morale utilitariste et la confiance dans le perfectionnement possible de l'individu. Skinner et Rogers se sont opposés dans des débats publics qui ont eu un large écho dans les années 1950. Rogers reprochait à Skinner de dépersonnaliser l'individu par le contrôle extérieur, et réaffirmait sa confiance dans la capacité individuelle à l'autonomie (*self-reliance*).

Cependant, selon Lasch, Skinner énonce en quelque sorte une vérité que les humanistes préfèrent ignorer, « à savoir que la moralité thérapeutique, associée au libéralisme du XXe siècle, détruit l'idée de la responsabilité morale de laquelle elle procède », et que le débouché logique en est bien une soumission de l'individu à une manipulation extérieure par les détenteurs du savoir et du pouvoir⁷⁹⁶.

En apparence, les psychanalystes de l'*Ego Psychology*, qui ont dominé l'*International Psychoanalytic Association* après Freud, se sont démarqués de cette éthique thérapeutique, et ont cherché une voie moyenne entre une éthique basée sur les contraintes du *surmoi* et la morale utilitariste de l'intérêt personnel éclairé. Ils n'ont confondu la santé psychique ni avec le salut personnel ni avec une nouvelle morale de santé et de bonheur. Revendiquant une impartialité scientifique, la psychanalyse avait vocation à devenir selon Heinz Hartmann, fondateur de cette école, « une théorie générale du développement mental » qui ne s'intéresserait pas seulement à la psychopathologie mais aussi au développement « normal »⁷⁹⁷. L'*Ego Psychology* a mis au centre de son système l'affirmation d'un *moi* (*Ego*) « libre de conflits », c'est-à-dire dont les fonctions cognitives et de communication ne sont pas de simples mécanismes de défense contre les exigences contradictoires du *ça* et du *surmoi*, mais des « fonctions adaptatives » grâce auxquelles le sujet peut construire des relations saines avec la réalité. Le but de la cure psychanalytique n'est plus alors seulement de résoudre des conflits intrapsychiques, mais de construire un « *moi fort* ». Avec ce modèle de la « sphère libre de conflits » qu'il s'agit de développer et de consolider, l'*Ego Psychology* aboutit ainsi à une sorte de « technologie du *moi* ». Et sa réponse à la menace de l'« ingénierie comportementale » behavioriste n'est pas plus consistante que celle de la psychologie humaniste, écrit Lasch. À partir des mêmes prémisses - la rationalisation de la vie mentale comme contrepartie de celle de l'environnement - d'autres méthodes s'avéreront plus efficaces que la psychanalyse⁷⁹⁸. Et il est vrai que les « thérapies

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 220.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, p. 224-226.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 227.

cognitives comportementales » connaîtront à partir des années 1980 une grande vogue, faisant apparaître les cures psychanalytiques comme inefficaces et démodées.

Pour Lasch, malgré les apparences, l'*Ego Psychology* partage avec les autres courants contemporains l'optimisme moral et psychologique qui conduit à l'éthique thérapeutique. Elle a réinterprété la fameuse formule de Freud : « *Wo Es war, soll Ich werden* » (traduit habituellement par « où était le *ça*, le *moi* doit advenir ») comme une tendance historico-culturelle de modernisation de la personnalité : le *moi* se libère progressivement, à la fois « des contraintes (*compulsions*) de la conscience et des impulsions de l'irrationalité ». « L'*Ego Psychology*, en analysant les activités les plus élevées de l'esprit comme des techniques d'adaptation et d'évolution personnelle et sociale, libres de conflits et en général conscientes, a régressé vers la position de la psychologie académique préfreudienne ». Elle renouait ainsi avec le cours de l'évolution que l'enseignement freudien était venu perturber⁷⁹⁹.

Self-Culture et *Mind-cure* ont sécularisé le *but*, en substituant la santé à la sainteté, mais non le *moyen* : elles continuaient à promouvoir la foi en un principe surnaturel, d'origine divine, comme agent de l'influence de l'esprit sur le corps. Parallèlement, sur le vieux continent, le mesmérisme avait tenté une interprétation « naturelle » de cette influence, en postulant d'abord l'existence d'un « fluide » sur le modèle de l'électro-magnétisme récemment découvert, puis l'influence psychologique d'une personne sur une autre. Ces phénomènes de « magnétisme », furent expérimentalement confirmés pendant la première partie du XIXe siècle, mais dans un halo de charlatanerie, et ils tombèrent dans l'oubli avant d'être réinterprétés rationnellement sous le nom d'« hypnotisme » puis de « suggestion » à la fin du siècle. Nous tenterons de montrer dans le prochain chapitre que les psychothérapies « psychodynamiques » sont nées de l'influence croisée de ces différents mouvements au tournant du XXe siècle, dans une intense interaction transatlantique.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, p. 225-226.

Troisième partie

De la conversion à la guérison

Chapitre XVII

Magnétisme, hypnotisme et psychothérapie

I- La psychothérapie : un mot nouveau pour une pratique ancienne

I-1 Le pouvoir de l'imagination

En Europe comme aux États-Unis, le mouvement psychothérapeutique a commencé, dans les années 1870, avec la pratique de l'hypnose pour diagnostiquer et traiter des phénomènes que l'on commençait à identifier comme des troubles « nerveux » ou psychiques. Dès 1843, James Braid, chirurgien écossais établi à Manchester, avait tenté de rationaliser sous le nom d'« hypnotisme » le magnétisme animal de Franz Mesmer, en l'interprétant comme un phénomène psychophysiologique : un « sommeil nerveux » induit par une technique fixant l'*attention* du sujet, et ne devant rien à un fluide magnétique⁸⁰⁰. Le mot « psychothérapie » quant à lui, apparaît pour la première fois en 1853, sous la forme grecque *psychotherapeia*, pour désigner le pouvoir de la pensée sur la maladie, dans l'ouvrage d'un chirurgien anglais, Walter Cooper Dendy⁸⁰¹. C'était alors un simple jalon dans une perspective de philosophie médicale. Dans le domaine de la pratique, c'est l'expression « psycho-thérapeutique » qui se rencontre pour la première fois en 1872 chez un aliéniste anglais, Daniel Hack Tuke, dans : *Illustrations of the Influence of the Mind on the Body in Health and Disease. Designed to Elucidate the Action of the Imagination*⁸⁰². Le

⁸⁰⁰ BRAID James. *Neurypnology ; or the Rationale of Nervous Sleep, Considered in Relation with Animal Magnetism. Illustrated by Numerous Cases of its Successful Application in the Relief and Cure of Diseases*. London : Churchill, 1843, p. 12.

⁸⁰¹ DENDY Walter Cooper. *Psychē; a discourse on the birth and pilgrimage of thought*. London : Longman, etc., 1853, p. 99.

⁸⁰² TUKE Daniel Hack. *Illustrations of the Influence of the Mind on the Body in Health and Disease. Designed to Elucidate the Action of the Imagination*. Philadelphia : Henry C. Lea's Son & Co, 1884, 482 p.
Disponible sur : <http://www.archive.org/stream/illustrationsofi00tukeoft#page/420/mode/2up>. Consulté le 5

chapitre XVII de l'ouvrage s'intitulait : *Psycho-Therapeutics. Practical Application of the Influence of the Mind on the Body to Medical Practice*. Il s'agissait essentiellement pour le médecin d'« exciter les états mentaux qui ont une action bénéfique sur le corps malade »⁸⁰³. Tuke appartenait à une longue lignée de philanthropes et aliénistes *quakers* du nord de l'Angleterre. Son arrière grand-père avait fondé en 1796 la *York Retreat*, une institution pour aliénés pratiquant le « traitement moral » de la folie. Celui-ci combinait une vie en communauté à la campagne, des conversations de groupe et des travaux manuels. Il visait la rationalisation des conduites et le renforcement moral. L'expression « traitement moral » avait été reprise de Pinel dans son *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* de 1801 par Samuel Tuke, petit-fils du fondateur et père de Daniel Tuke, pour caractériser les méthodes de l'institution dans sa *Description of the Retreat near York*, en 1813. L'expression « *moral treatment* » a été largement adoptée par la suite dans le monde anglo-saxon, « *moral* » devant être pris dans le sens français du terme à l'époque, c'est-à-dire « psychologique ». L'expérience de la *York Retreat*, contemporaine de celle de Pinel à la Salpêtrière, ne devait rien à celui-ci mais était inspirée par l'indignation de la *Religious Society of Friends* (la communauté *quaker*) de York devant la misère et les mauvais traitements subis par les aliénés dans les asiles de l'époque.⁸⁰⁴

Ainsi qu'il apparaît dès l'intitulé de l'ouvrage de Tuke et de son chapitre consacré à la « psycho-thérapeutique », celle-ci consiste à l'origine dans un usage rationnel du pouvoir curatif (*healing power*) de l'imagination, cette dernière étant prise au sens classique comme la faculté de faire exister des images et de les incarner organiquement, donc de faire agir l'esprit sur le corps⁸⁰⁵. Tuke se fonde sur les travaux de Braid, bien que celui-ci n'ait pas attribué à l'imagination le pouvoir de l'hypnotisme qu'il avait mis en évidence. Il reprend les conclusions de la commission royale qui avait examiné le phénomène du magnétisme en France en 1784, mais c'est pour en inverser l'intention, comme le remarque

octobre 2012.

(Édition française : *Le corps et l'esprit. Action du moral et de l'imagination sur le physique*. Paris : Baillière & Fils, 1886, 386 p.)

⁸⁰³ TUKE Daniel Hack. *Op. cit.*, p. 419.

⁸⁰⁴ Les *Quakers* sont parmi les courants protestants qui insistent le plus sur la dimension personnelle de l'expérience religieuse, et ils proposent à chaque individu de trouver sa « lumière intérieure » (*Inner Light*) par des pratiques mystiques de groupe, *Meetings for Worship, for Business, for Clearness* (réunions de culte, d'affaires, de soutien ou clarification) Voir : « Meeting the Spirit - An Introduction to Quaker Beliefs and Practices ». Disponible sur le site *Friends World Committee for Consultation* : <http://www.fwccemes.org/quakers/meeting-the-spirit>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁸⁰⁵ CARROY Jacqueline. « L'invention du mot de psychothérapie et ses enjeux ». *Les psychothérapies dans leurs histoires*, CARROY Jacqueline (dir.). Psychologie clinique, nouvelle série n° 9, printemps 2000. Paris : L'Harmattan, p. 13.

Sonu Shamdasani⁸⁰⁶. Cette commission, à laquelle participaient notamment Bailly, Franklin, Jussieu et Lavoisier, avait conclu que les effets obtenus par Mesmer et ses disciples ne provenaient pas d'un magnétisme animal - c'était bien la question posée à l'époque - mais « devaient être exclusivement attribués à l'imagination ». Tuke en infère que les résultats effectivement constatés lors des observations prouvaient la réalité des effets de l'imagination sur le corps. L'hypnotisme thérapeutique pouvait donc se fonder sur cette apparente dénonciation du magnétisme animal par la commission, qui pouvait être entendue aussi comme la confirmation que certaines actions purement psychiques produisaient des effets physiques⁸⁰⁷. On peut observer en passant que l'attitude pragmatique de Tuke vis-à-vis du magnétisme animal et de l'hypnotisme était proche de celle qu'adopta William James vis-à-vis de la *Mind-cure* américaine. James observait que le public faisait preuve de sens pratique en acceptant la guérison mentale, alors que les médecins et les ecclésiastiques restaient sceptiques. Ainsi, tandis qu'en Europe l'action « psycho-thérapeutique » du magnétisme animal était reconnue et rationalisée comme hypnotisme dans les milieux médicaux, William James contribuait à orienter l'attention des médecins américains vers les méthodes de « guérison mentale », dont les effets curatifs étaient constatés sans être expliqués, pour en faire un objet d'étude respectable⁸⁰⁸. Nous avons déjà mentionné l'influence du mesmérisme sur la naissance des *Mind-cures* aux États-Unis dans la première moitié du XIXe siècle. En Europe, il a été au départ des travaux de Braid et Tuke en Grande Bretagne, mais aussi à l'origine de la grande controverse autour de la suggestion hypnotique entre l'« École de la Salpêtrière » et l'« École de Nancy » à la fin du siècle.

⁸⁰⁶ SHAMDASANI Sonu. « Notes towards the genealogy of a word : “psychotherapy” ». *Who Owns Psychoanalysis ?* ed. by Ann Casement. London : Karnac, 2004, p. 83.

⁸⁰⁷ Jacqueline Carroy remarque que la psycho-thérapeutique selon Tuke a une double dimension : intra-individuelle (l'action de l'esprit sur le corps) et inter-individuelle (la relation médecin-malade). [CARROY Jacqueline. *Op. cit.*, p. 14.] La première est la plus importante, car la relation n'est thérapeutique qu'en suscitant cette action psychophysiologique chez le sujet. La seconde dimension prévaudra dans l'évolution ultérieure des psychothérapies, mais la première est restée essentielle dans les courants qui ont abouti au « développement personnel ».

⁸⁰⁸ HALE Nathan. : *Freud et les Américains : l'implantation de la psychanalyse aux États-Unis, 1876-1917* (volume 1). Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 264. (Édition française de : *Freud and The Americans : The Beginnings of Psychoanalysis in the United States, 1876-1917* (volume 1). New York : Oxford University Press, 1995, 574 p.). Cette contribution de William James sera l'objet du prochain chapitre.

I-2 Du magnétisme à la psychothérapie : l'hypnose et la suggestion

La notion d'« action psycho-thérapeutique » a été reprise de Tuke par Hippolyte Bernheim, médecin hospitalier formé à Strasbourg et principal représentant de l'École de Nancy, dont les travaux sur l'hypnose et la suggestion eurent une grande influence en Europe et en Amérique à la fin du XIXe siècle. Pour lui, l'hypnose n'était qu'une technique thérapeutique parmi d'autres, faisant un usage méthodique de la *suggestion*, c'est-à-dire d'un mécanisme psychique mis en œuvre de tout temps dans les guérisons magiques et miraculeuses comme dans beaucoup d'autres pratiques thérapeutiques. Ce qui était nouveau et appartenait à l'École de Nancy, selon Bernheim, c'était « la suggestion hypnotique employée comme *méthode psycho-thérapeutique* » à l'initiative d'Ambroise-Auguste Liébeault. C'est ce médecin et guérisseur établi près de Nancy qui a transmis les travaux sur le magnétisme animal du début du XIXe siècle, ceux de l'abbé Faria, du général Noizet, du docteur Bertrand, et s'est inspiré de ceux de James Braid pour en faire une méthode de traitement médical par suggestion⁸⁰⁹. Il est parfois considéré, pour cela, comme le véritable fondateur de l'École de Nancy⁸¹⁰.

Voici l'essentiel des conceptions de Bernheim, telles qu'il les présenta dans son ouvrage le plus exhaustif : *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie, études nouvelles*, paru en 1891 et qui connut un large écho international, contribuant à donner un crédit médical à l'idée de psychothérapie. Nous citons cet extrait un peu long parce que nous croyons y trouver, formulée dans le langage de la psychologie scientifique de la fin du siècle, l'expression d'une dynamique entre *sentir*, *penser* et *vouloir* analogue à celle que nous avons déjà rencontrée dans l'exposé de la théologie pratique des puritains, et sur laquelle nous reviendrons.

Je définis la suggestion dans le sens le plus large : c'est l'acte par lequel une idée est introduite dans le cerveau et acceptée par lui. [...]

Pour qu'il y ait suggestion, il faut que cette idée soit *acceptée* par le cerveau; il faut que le sujet *croie*. [...]

La suggestion, on le voit, n'est pas un fait passif; ce n'est pas une empreinte simplement déposée dans le cerveau. Le centre psychique intervient activement pour transformer l'impression en idée et pour élaborer celle-ci; chaque idée suggère d'autres idées, et ces idées se transforment elles-mêmes en sensations, émotions, images diverses; de cette association

⁸⁰⁹ LIÉBEAULT Ambroise-Auguste. *Du sommeil et des états analogues considérés surtout du point de vue de l'action du moral sur le physique*. Paris : Masson, 1866, p. 76, 355.

Disponible sur : <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044012927729;seq=20;view=1up;num=3>.

Consulté le 5 octobre 2012.

⁸¹⁰ JANET Pierre. *Les médications psychologiques. L'action morale, l'utilisation de l'automatisme*, p. 142-145.

d'idées, de sensations, d'images, résulte un travail complexe que chaque individualité réalise à sa façon. [...]

Nous avons défini la suggestion ; elle est faite ; l'impression est devenue idée, l'idée est acceptée par le cerveau. C'est un phénomène centripète. Alors succède un phénomène centrifuge consécutif à la suggestion. C'est ce phénomène important qui domine toute notre activité et sur lequel repose la psycho-thérapeutique que nous voulons étudier ici : *Toute idée suggérée et acceptée tend à se faire acte*, c'est-à-dire sensation, image, mouvement : [...] c'est la loi psychologique fondamentale qui domine toute la doctrine de la suggestion, *loi de l'idéodynamisme*. [...]

Nous avons défini l'hypnose : un état psychique particulier, susceptible d'être provoqué, qui met en activité ou exalte à des degrés divers la suggestibilité, c'est-à-dire l'aptitude à être influencé par une idée et à la réaliser. L'état hypnotique n'est autre chose qu'un état de suggestibilité exaltée⁸¹¹.

L'opposition entre l'École de Nancy, autour de Bernheim et Liébeault, et l'École de la Salpêtrière, autour de Jean-Martin Charcot, a profondément divisé le milieu des neurologues et des psychologues pendant la dernière décennie du XIXe siècle sur la question de l'hypnose. Pour Bernheim et les Nancéiens, l'hypnose n'est qu'un mode de suggestion, et l'état qu'elle induit est un état de *suggestibilité* accrue, dans lequel la parole du thérapeute peut agir. Pour Charcot et ses disciples, l'hypnotisme est un « état nerveux » pathologique, propre à certains sujets prédisposés. Sa création chez un sujet n'a qu'un intérêt expérimental et son utilisation thérapeutique est dangereuse. Mais les deux écoles avaient en commun de s'intéresser à des phénomènes « psychophysiologiques », autrement dit à des interactions entre l'esprit et le corps. Pendant plus d'une décennie, les mots *psychothérapie* et *psychothérapeutique*, avec puis sans trait d'union, s'identifièrent avec l'hypnose, comme technique, et avec la suggestion, comme mode d'action thérapeutique. Puis Bernheim, tirant les conséquences de sa réduction de l'hypnose à une forme de suggestion, renonça à créer chez ses patients un état de plus grande suggestibilité par l'hypnose, pour ne recourir qu'à des suggestions verbales adressées à des sujets en état de veille. Il semblait ainsi rejoindre les tenants de la « persuasion », version actualisée du traitement moral. Freud lui-même, après avoir tenu une position intermédiaire entre Charcot et Bernheim, affirma en 1916 que « la psychanalyse proprement dite ne date que du jour où l'on a renoncé à avoir recours à l'hypnose »⁸¹². La décadence de l'hypnose a pris trois formes, selon Pierre Janet :

⁸¹¹ BERNHEIM Hippolyte. *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie, études nouvelles*. Paris : Doin, 1891, p. 24, 25, 29, 31, 499, 500. Disponible sur :

<http://www.archive.org/stream/hypnotismesugges00bernuoft#page/n7/mode/2up>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁸¹² FREUD Sigmund. « Résistance et refoulement ». *Introduction à la psychanalyse* (1917). Paris : Payot, 1961, p. 273. Il avait été l'élève des deux et traduit en allemand plusieurs ouvrages de Bernheim. Il avait pratiqué l'hypnose en suivant ce dernier, pas seulement pour accroître la suggestibilité du sujet, mais pour lui permettre de revivre émotionnellement un événement traumatique et s'en décharger ainsi selon la méthode

- abandon par les praticiens, pour son immoralité (Paul Dubois, dont il sera question plus loin, préfère la persuasion qui respecte la liberté du sujet) ou son inutilité (Bernheim y voit un simple adjuvant de la suggestion, et il finit même par réduire celle-ci à la persuasion, se ralliant à son ancien élève Dubois) ;
- désintérêt du corps médical et du public : sans nier ses effets, on n'en parle plus et l'on s'intéresse à autre chose ;
- lassitude des patients, qui réclament d'autres traitements.

Janet prédisait qu'il s'agissait d'une éclipse passagère. « L'hypnotisme est bien mort... jusqu'à ce qu'il ressuscite »⁸¹³. Une des causes du déclin si rapide d'une thérapeutique qui avait suscité un tel engouement lui semblait avoir été l'erreur majeure de Charcot, celle d'avoir voulu étudier le phénomène de l'hypnose en termes de neurophysiologie. « Charcot qui en réalité n'a jamais été psychiatre, mais anatomiste et physiologiste » ne se doutait pas des effets mentaux qu'avait sur les sujets la préparation qu'ils subissaient selon le protocole de présentation de malades en usage dans les hôpitaux. Il n'a pas perçu que le « grand hypnotisme » qu'il croyait déclencher n'était pour l'essentiel qu'un effet de la suggestion, et que les « trois états » qu'il observait étaient déjà présents dans les observations des magnétiseurs près d'un siècle auparavant. Les sujets hypnotisés à de multiples reprises avaient été en quelque sorte « dressés » à présenter les signes attendus, et pour certains ils – ou plutôt elles, car il s'agissait le plus souvent de femmes – avaient été magnétisées plus tôt dans leur vie, ou dans les murs mêmes de l'hôpital, à l'insu de Charcot. Janet observe avec ironie :

Il est vraiment bien étrange de constater que Charcot a présenté à l'Académie des Sciences en 1878-82 de prétendues découvertes physiologiques destinées à ruiner définitivement les prétentions des magnétiseurs et de voir que ces découvertes étaient l'enseignement même de ces magnétiseurs depuis cinquante ans⁸¹⁴.

Bernheim a eu beau jeu d'affirmer que l'hypnotisme de Charcot n'a jamais été qu'un « hypnotisme de culture »⁸¹⁵. Lui-même a eu le grand mérite de recueillir l'héritage des magnétiseurs « animistes » pour approcher le phénomène hypnotique dans ses aspects mentaux plutôt que physiologiques. Ainsi la victoire de Nancy sur la Salpêtrière n'a pas seulement lancé une mode thérapeutique, elle a aussi par contrecoup discrédité l'approche

« cathartique » de Breuer, suivant ainsi l'hypothèse de Charcot sur le « choc traumatique » ayant affecté le psychisme

⁸¹³ JANET Pierre. *Op. cit.*, p. 186-187.

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 175.

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 170.

hospitalo-universitaire du phénomène : c'était l'échec frustrant de la « Science » au profit d'une psychologie encore vague, plus nourrie de tradition littéraire que de rigueur scientifique. Pour être à la hauteur de l'événement, la psychologie aurait dû être une « science de la conduite », ce dont elle était encore incapable⁸¹⁶

Pierre Janet interprète le phénomène qu'a constitué sur deux courtes décennies la vogue de l'hypnotisme puis son abandon, comme un moment dans un processus qui couvre tout le siècle. « La lutte entre l'école de la Salpêtrière et l'école de Nancy n'a été qu'un épisode de la grande guerre qui avait déjà commencé en 1787 entre le fluidisme et l'animisme. Les animistes ont gagné cette première partie. À quand la prochaine partie et qui sera le vainqueur définitif ? »⁸¹⁷ Dans la querelle entre « fluidistes » et « animistes » parmi les continuateurs de Mesmer, la divergence portait sur l'explication du « somnambulisme artificiel », l'état second produit par la « magnétisation » du sujet. Pour les premiers, c'était l'action du fluide émanant du magnétiseur. Les seconds y voyaient l'effet des modifications psychologiques que la magnétisation produisait chez le sujet : elle changeait les « pensées », qui entraînaient le reste. Action physique d'une part, action « morale » (psychologique) d'autre part. La victoire des « animistes » a été celle de l'école de Nancy, qui a déclenché un intérêt mondial pour la thérapeutique de suggestion hypnotique de Bernheim, entre 1888 et 1896. En Grande Bretagne, les travaux de Braid et Tuke avaient précédé et inspiré ceux de Nancy, mais le succès de l'hypnose fut plus tardif aux États-Unis. Il y dura plus longtemps selon Janet même si, ajoute-t-il, l'hypnotisme véritable a tenu moins de place aux États-Unis que la *Christian Science* et la « psychothérapie de moralisation » de Dubois ou d'*Emmanuel*, dont il sera question un peu plus loin⁸¹⁸.

L'hypnotisme et le magnétisme s'intéressaient au même phénomène sous plusieurs noms : le somnambulisme artificiel, le sommeil magnétique, le sommeil provoqué, le sommeil nerveux... Ce qui distinguait les deux approches, c'était que l'hypnotisme avait intégré l'apport des sciences expérimentales et voulait éliminer les restes de surnaturel ou de merveilleux, mais aussi qu'il cessait de faire appel à d'hypothétiques forces physiques ou physiologiques⁸¹⁹. L'évolution essentielle selon Janet était la reconnaissance de la nature psychologique du phénomène. L'hypnotisme remonte donc en fait aux années 1820, puisque dès ce moment Alexandre Bertrand reconnaissait que le « somnambulisme artificiel » pouvait s'expliquer simplement par les lois de l'imagination du sujet. La querelle

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 188.

⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 176.

⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 182.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 144-145.

entre l'École de la Salpêtrière et celle de Nancy n'en marque que la renaissance. De même, toujours selon Janet, les vrais auteurs de la théorie de la suggestion sont Bertrand et Noizet, car on trouve déjà dans leurs écrits l'« idéo-dynamisme » de Bernheim selon lequel toute idée suggérée et acceptée tend à devenir un acte. L'École de Nancy, par Liébeault, a repris l'ancienne conception « animiste » de Faria « qui tendait à expliquer les phénomènes du magnétisme animal par des faits psychologiques et en particulier par le pouvoir des idées »⁸²⁰. Quant à Charcot, il a eu le grand mérite, selon Janet, de faire reconnaître par l'Académie des Sciences en 1882, sous le nom d'« hypnotisme », les phénomènes dont elle avait condamné l'étude sous le nom de « magnétisme animal » un demi-siècle auparavant. Il lui présenta les trois états constitutifs du « grand hypnotisme » : léthargie, catalepsie, somnambulisme, avec tout l'appareil méthodologique et la puissance de conviction du grand médecin hospitalier qu'il était. Au-delà de leurs divergences d'interprétation, les deux écoles ne poursuivaient pas les mêmes buts. La Salpêtrière s'attachait à décrire les états produits par l'hypnotisme, elle connaissait la suggestion mais la considérait comme un phénomène complexe que les magnétiseurs utilisaient imprudemment. L'École de Nancy s'attachait moins à étudier ces états qu'à les produire, puis à les utiliser comme outil thérapeutique⁸²¹.

L'ensemble de ces travaux, débats et controverses a contribué à créer un nouveau champ théorique et pratique, dans lequel ont donc été réinterprétés selon les normes scientifiques de l'époque des phénomènes connus depuis longtemps, après que le magnétisme animal eut lui-même été une naturalisation de phénomènes qualifiés de surnaturels depuis le fond des âges. Il s'agissait pour l'essentiel d'une rationalisation de l'usage de la suggestion à partir des pratiques anciennes des magnétiseurs, répudiées par la Science de l'époque. C'était ce qu'avaient déjà affirmé Liébeault et Bernheim, en développant les conclusions de Braid, et que Pierre Janet a établi de façon convaincante. À la fin du XIXe siècle, l'existence d'une dynamique psychique subconsciente ou inconsciente accessible à la suggestion était largement reconnue de part et d'autre de l'Atlantique, et son interprétation alimentait les discussions entre les participants aux grands congrès internationaux⁸²². Le déclin de l'intérêt pour l'hypnose au tournant du XXe siècle en Europe a marqué une autonomisation du champ des psychothérapies sous un double aspect. D'une part, une différenciation se fit entre l'approche psychothérapeutique,

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 143, 155-157.

⁸²¹ *Ibidem*, p. 151, 156-157.

⁸²² HALE Nathan. *Op. cit.*, volume 1, p.152-154, 165,167.

qui se voulait rationnelle, et celle des guérisseurs, *Faih-healers* et *Mind-curers*. D'autre part l'approche des psychiatres et des psychologues se différençia de celle des neurologues : les phénomènes psychiques étaient désormais traités en tant que tels et non plus comme des manifestations du système nerveux. Les psychothérapies ne concernaient plus seulement des troubles « psychosomatiques », mais des pathologies du psychisme, des « psychonévroses ».

La différenciation de la psychothérapie est illustrée notamment par Paul Dubois, neuropathologiste suisse romand formé à Berne, et qui eut une grande influence aux États-Unis par son livre *Les psychonévroses et leur traitement moral* (Berne, 1904). Selon Hale, Dubois fut le plus populaire de tous les psychothérapeutes auprès des médecins généralistes américains⁸²³. L'ouvrage, immédiatement traduit, connut six éditions successives aux États-Unis entre 1905 et 1909, sous le titre *Psychic Treatment of Nervous Disorders*. Il est à noter que la traduction de « moral » par *psychic* rend compte de la signification de l'expression « traitement moral » héritée de Pinel, mais pas de la tonalité fortement « morale » de la doctrine de Dubois. Franchement inspirée de principes religieux protestants, sa psychothérapie rejetait l'hypnose et la suggestion, qui accroissaient la dépendance des patients, pour leur substituer la *persuasion morale*. « J'ai montré qu'il fallait distinguer entre la suggestion, qui agit par les voies tortueuses de l'insinuation, et la persuasion, qui s'adresse loyalement à la raison du sujet »⁸²⁴. Dubois fut influencé par le médecin et théologien de Leipzig Heinroth, qui considérait les maladies comme des « désordres de l'âme » (1818), dont le *péché* était la cause. Comme le fait remarquer Ellenberger, il faut entendre cette notion de péché dans le sens de « sentiment de culpabilité », ce qui donne aux idées de Heinroth une résonance plus moderne. « Selon lui, la santé est liberté et la maladie mentale correspond à une réduction ou à la perte de cette liberté »⁸²⁵. On peut aussi rapprocher cette vision de celles exprimées par Finney, Quimby, Evans... Sa méthode, qu'il nommait lui-même « psychothérapie rationnelle », était basée sur un « dialogue socratique » entre le médecin et son malade. Selon Dubois, la psychothérapie était la forme moderne du traitement moral initié par Pinel⁸²⁶. Il contribua aussi à diffuser l'utilisation de la psychothérapie pour soigner des troubles purement psychiques, alors que l'hypnose et la suggestion étaient appliquées surtout à des troubles

⁸²³ HALE Nathan. *Op. cit.*, volume 1, p.142.

⁸²⁴ DUBOIS Paul. *Les psychonévroses et leur traitement moral* (1904). Paris : L'Harmattan, 2007, p. 129.

⁸²⁵ ELLENBERGER Henri F. *Op. cit.*, p. 243.

⁸²⁶ SHAMDASANI Sonu. *Op. cit.*, p. 92.

somatiques ou psychosomatiques. « Le nervosisme est un mal avant tout psychique et à mal psychique il faut traitement psychique »⁸²⁷.

II- La naissance de la psychothérapie aux États-Unis

II-1 Freud et les Américains : un malentendu fécond

Rieff et Lasch accordent, comme on l'a vu, une grande importance à la réception du freudisme par les Américains dans l'avènement de la culture thérapeutique. La présentation par Freud de sa doctrine lors de ses fameuses conférences à *Clark University*, Worcester, Massachusetts, en 1909, a eu lieu à un moment où le nouveau champ des psychothérapies s'était déjà constitué en Nouvelle Angleterre au cours des décennies précédentes. Ces pratiques étaient devenues un phénomène massif et populaire aux États-Unis, alors qu'en Europe, d'où provenaient la plupart de ses méthodes, l'audience des différentes écoles rivales ne s'étendait guère au-delà des couches les plus cultivées des grandes métropoles. Freud a été invité, avec Ferenczi, Jones et Jung, à présenter les principes de la psychanalyse aux psychologues et aux neurologues américains par Granville Stanley Hall, président de *Clark University*, lui-même philosophe et psychologue, élève de William James à Harvard. Ce moment est apparu rétrospectivement comme un tournant majeur, et la rencontre a été incontestablement décisive pour le mouvement psychanalytique lui-même, mais son impact a été relativisé par certains auteurs dans le cadre plus large de l'évolution des psychothérapies. Quelques observations doivent permettre de le replacer dans le contexte de l'époque.

Clark University, qui accueillait les promoteurs de la psychanalyse, était une université récente - une vingtaine d'années à peine - plutôt marginale et résolument anticonformiste. Mais c'est à *Harvard*, à *Columbia*, à *Johns Hopkins*, au cœur même du monde académique de la côte Est, et devant des auditoires plus considérables, qu'une personnalité prestigieuse à l'époque comme Pierre Janet avait pu s'exprimer au cours des années précédentes. Son *Automatisme psychologique* (1889), ses *Névroses et idées fixes* (1898), avaient déjà marqué les esprits et influencé les neurologues et psychologues américains.

⁸²⁷ DUBOIS Paul. *Op. cit.*, p. 20.

De plus, Freud n'était qu'un intervenant parmi d'autres, et l'écho provoqué par cette rencontre n'a pas été celui des seules idées de Freud. Ainsi Jung fit lui-même forte impression, et son discours était déjà perçu comme différent de celui de Freud. William James par exemple, qui était présent, prenait Jung plus au sérieux que Freud, ainsi que l'indique sa correspondance⁸²⁸. C'est donc dès les premiers contacts que Jung exerça son influence propre en Amérique, et non comme disciple dissident. Sa notoriété était déjà grande, et plusieurs Américains avaient déjà été ses patients ou ses élèves à Zürich.

Enfin, parmi les auditeurs de ces conférences, nombreux étaient ceux qui avaient suivi les enseignements de psychiatres européens, en Allemagne, en France, en Suisse, et participé aux congrès internationaux, notamment ceux de Paris en 1889 et 1900, qui avaient vu s'affronter tenants et adversaires de l'hypnose thérapeutique. Les concepts psychanalytiques ont été interprétés par les auditeurs à partir de notions qui faisaient déjà partie de leur champ conceptuel. Pour cette raison notamment, la rencontre a été empreinte d'un malentendu que Freud déplorera lui-même par la suite.

Nous avons déjà mentionné l'observation de Christopher Lasch que la plupart des fondateurs de la psychiatrie moderne américaine, parmi lesquels les vulgarisateurs de Freud, avaient été éduqués dans le christianisme libéral, et qu'ils ont incorporé dans leurs travaux le « méliorisme éthique si caractéristique du protestantisme du XIXe siècle. Ceux qui se sont tournés vers la psychanalyse l'ont accueillie comme une nouvelle forme de *Mind-cure*, un nouveau système de perfectionnement de soi et de croissance personnelle »⁸²⁹. Cette rencontre de 1909 doit donc être envisagée comme un moment dans une série d'interactions complexes, entre les deux rives de l'Atlantique mais aussi à l'intérieur de la culture américaine, essentiellement en Nouvelle Angleterre. L'émergence des psychothérapies aux États-Unis a consisté pour une large part en une sécularisation de pratiques religieuses dans des pratiques thérapeutiques incorporant des techniques d'origine européenne. C'est sous l'influence de William James, de ses élèves à Harvard et des milieux médicaux de Nouvelle Angleterre, formés dans le cadre culturel du protestantisme libéral, que le champ psychothérapeutique aux États-Unis s'est ainsi créé en continuité avec le champ religieux.

⁸²⁸ HALE Nathan. *Op. cit.*, volume 1, p. 20.

⁸²⁹ LASCH Christopher. *Le moi assiégé, essai sur l'érosion de la personnalité*, p. 213.

II-2 Continuité entre religion et psychothérapie aux États-Unis : le mouvement *Emmanuel*

Les affinités entre les méthodes de psychothérapie qui apparaissaient après l'abandon de l'hypnose et les pratiques religieuses de « direction de conscience » ou de « cure des âmes » étaient évidentes pour tous, mais elles étaient assumées de diverses façons⁸³⁰. À Paris, à Nancy ou à Vienne, lorsqu'une analogie était reconnue entre la position du prêtre et celle du thérapeute, c'était dans les limites d'une métaphore, la « prêtrise » du thérapeute ne pouvant être que strictement séculière ou laïque. Freud et Janet, chacun à sa manière, avaient ironisé sur la posture moralisante de Paul Dubois⁸³¹.

Il en allait autrement en Suisse, en Grande Bretagne et plus encore aux États-Unis. Dans ces environnements de culture protestante, le champ de la psychothérapie était perçu sans discontinuité avec celui de la religion. Ainsi Richard Cabot, grande figure de la médecine à Boston, inspirateur du traitement ambulatoire des malades et créateur du travail social en milieu hospitalier, consacra sa thèse de médecine à une étude des guérisons obtenues par la *Christian Science*, et à l'évaluation des effets médicaux de la foi, tout cela d'un point de vue épidémiologique⁸³². Selon lui, le lien avec la religion était la forme spécifiquement américaine de la psychothérapie, et c'est la traduction des ouvrages de Paul Dubois qui a permis au public médical américain de découvrir une forme scientifique de guérison mentale⁸³³. Cabot définissait et justifiait ainsi le terme *psychothérapie*.

La psychothérapie consiste à apporter une aide aux malades par des méthodes mentales, morales et spirituelles. C'est un mot effrayant, mais nous sommes obligés de l'utiliser car il n'y en a pas d'autre pour nous distinguer de la *Christian Science*, de la *New Thought*, des *Faith Healers* et de mille-et-une autres écoles, et de tout le savoir accumulé par le passé »⁸³⁴.

⁸³⁰ Selon Hervé Guillemain, la médecine de l'esprit s'est élaborée en miroir du modèle religieux historique et contemporain. On a puisé dans l'héritage religieux pour construire un nouveau modèle. « Les pratiques psychothérapeutiques du début du XX^e siècle, exception faite de la psychanalyse, sont des directions de conscience largement inspirées de l'héritage chrétien, cure d'âme protestante, confession et direction catholiques ». GUILLEMAIN Hervé. *Diriger les consciences, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*. Paris : La Découverte, 2006, p. 327.

⁸³¹ JANET Pierre. *Op. cit.*, p. 86-95. Propos de Freud rapportés par Christian Müller, dans : « Paul Dubois, pionnier de la psychothérapie ». *Psychothérapies*. Genève : Médecine et hygiène, volume 23, 2003-1, p. 19-52.

⁸³² CABOT Richard. *The Medical Bearing of Mind-Cure* (1893). Publié sous le titre : « One Hundred Christian Science Cures ». *McClure's Magazine*, August 1908, p. 472-475. Disponible sur : <http://www.unz.org/Pub/McClures-1908aug-00472>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁸³³ SHAMDASANI Sonu. *Op. cit.*, p. 95.

⁸³⁴ CABOT Richard. « The American Type of Psychotherapy ». *Psychotherapy : A Course of Reading in Sound Psychology, Sound Medicine and Sound religion*. New York : Centre Publishing, 1908, p. 5. Cité par Shamdasani, p. 95. Disponible sur : <http://archive.org/stream/psychotherapyce01unkngoog#page/n12/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

Si la Science Chrétienne (*Christian Science*) et la Nouvelle Pensée (*New Thought*) sont des mouvements de guérison mentale bien définis, les « Guérisseurs par la Foi » (*Faith Healers*) sont une appellation plus générique, qui peut englober l'ensemble de ces mouvements, organisés ou non en écoles ou églises.

Cette ambiance favorisait une émulation intense avec les mouvements de *Mind-cure* - *Christian Science* et *New Thought* - mais aussi avec un courant de psychothérapie chrétienne comme le mouvement *Emmanuel*, né en 1906 de l'initiative d'Elwood Worcester et Samuel McComb, prêtres de la paroisse épiscopaliennne du même nom à Boston. Avec les *Mind-curers*, il y avait une vraie concurrence, car ceux-ci « prenaient des patients aux neurologues et, ce qui était plus irritant, ils les guérissaient... »⁸³⁵. Les relations des milieux médicaux de Boston étaient plus coopératives avec le mouvement *Emmanuel*, dont les sermons « inspirationnels » étaient proches de la *New Thought*, mais qui utilisait des méthodes de suggestion et d'autosuggestion sous contrôle médical. Il obtint, du moins à ses débuts, le soutien et la participation de médecins pionniers de la psychothérapie comme James Putnam, Richard Cabot et Isador Coriat. L'ouvrage *Religion and Medicine : The Moral Control of Nervous disorders*, de Worcester, McComb et Coriat, paru en 1908 et souvent réédité, popularisa le mouvement *Emmanuel* dans les autres régions des États-Unis. Tout en se distinguant de la *Christian Science*, les auteurs prenaient acte de son efficacité, comme William James, et se donnaient pour projet de combiner l'inspiration de la foi chrétienne avec les découvertes des sciences médicales et psychologiques⁸³⁶. Selon Nathan Hale, le succès de ces mouvements, qui étaient à la fois

⁸³⁵ HALE Nathan. *Op. cit.*, volume 1, p. 148.

⁸³⁶ WORCESTER Elwood, McCOMB Samuel, CORIAT Isador. *Religion and Medicine : The Moral Control of Nervous disorders*. New York : Moffat, Yard & Co, 1908, p.11-14. « La base métaphysique de la Science Chrétienne est trop simpliste, trop contradictoire pour être acceptée par la raison. Quelle importance ? Les hommes ne vivent pas de cohérence métaphysique. Malgré toute son obscurité, on trouve dans le Livre Sacré de la Science Chrétienne de grandes vérités - la liberté vis-à-vis des sensations et des passions, le pouvoir de l'âme sur le corps, la victoire de l'esprit sur ses tyrans, la peur et la colère, la présence de Dieu manifestée avec force ; par-dessus tout, la promesse d'un bien immense et immédiat comme résultat de la foi. [...] C'est là la source de la puissance de la Science Chrétienne. Elle procure incontestablement de grands bienfaits à ses adeptes : elle rend des hommes heureux, elle améliore leur humeur, elle leur permet souvent de se libérer de mauvaises habitudes, elle peut réduire ou supprimer la douleur, elle soigne certains types de maladies et donne le courage de supporter celles qu'elle ne peut guérir. Elle se soucie du présent et ses effets sont directs, pratiques, immédiats. [...] Nous avons entendu beaucoup de personnes intelligentes et cultivées discuter la Science Chrétienne. Elles commencent par en dire du mal, mais finissent par admettre qu'il y a en elle quelque chose, quelque chose qu'à l'évidence elles ne comprennent pas. En fait nous avons envisagé ce sujet d'un point de vue totalement différent. Notre mouvement n'a aucun rapport avec la Science Chrétienne, ni pour la contester ni pour l'imiter, mais si elle n'avait jamais existé ce mouvement serait néanmoins ce qu'il est. Nous prenons franchement appui sur la religion du Christ telle qu'elle est révélée dans le Nouveau Testament et interprétée par la recherche actuelle, et nous lui associons la puissance de la vraie science. [...] Nous croyons comme le Professeur

des cures et des cultes, a poussé les médecins de Nouvelle Angleterre à développer une psychothérapie sur des bases rationnelles, alors que ce même succès suscitait ailleurs la méfiance⁸³⁷. Des contemporains se sont ainsi inquiétés de la continuité existant entre *Emmanuel* et les *Mind-cures*, le premier apportant aux secondes la double caution de l'Église et de la Science. Un psychiatre du Maryland, Clarence Farrar, remarquait que, au moment même où l'Église fondée par Mary Baker Eddy et la médecine officielle étaient simultanément contestées un peu partout aux États-Unis, un messie se levait en la personne du révérend Elwood Worcester pour propager depuis Boston, « pays des sorcières et du transcendantalisme » un nouvel Évangile enjoignant aux médecins de brader leur domaine au clergé⁸³⁸.

II-3 La psychothérapie comme phénomène populaire aux États-Unis dès l'origine

Les années 1880-1910 furent une période d'échange intense entre médecins et psychologues de part et d'autre de l'Atlantique, et la psychothérapie émergea alors comme une nouvelle activité reconnue parmi les généralistes et les neurologues, dans les universités et dans le public aux États-Unis. À partir de 1906, une entrée distincte lui est consacrée dans l'*Index Medicus* (dans lequel la *National Library of Medicine* publie les sommaires des grandes revues médicales), et un premier congrès de psychothérapie médicale se tient à New Haven, Connecticut, en 1909. Le thème de la psychothérapie est fréquemment abordé dans les périodiques destinés au grand public, des publications spécialisées apparaissent, tel *Psychotherapy Magazine*, lié au mouvement *Emmanuel*, et des ouvrages comme *Religion and Medicine*, ou le *Psychic Treatment of nervous Diseases* de Dubois sont massivement diffusés et réédités⁸³⁹. Ainsi la psychothérapie est déjà un phénomène populaire, dans les grandes villes des États-Unis et plus seulement en Nouvelle Angleterre : elle n'intéresse pas seulement les médecins, les psychologues et l'élite

James que les forces subconscientes de l'esprit existent réellement, et que cette reconnaissance constitue l'avancée la plus importante de la psychologie depuis Fechner et Weber [inventeurs de la psychophysique] ». Disponible sur : <http://archive.org/stream/religionandmedi00corigoog#page/n33/mode/1up/search/metaphysical>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁸³⁷ HALE Nathan. *Op. cit.*, volume 1, p. 151.

⁸³⁸ FARRAR Clarence B. « Psychotherapy and the Church ». *Journal of Nervous and Mental Disease*. Philadelphia : Lippincott, Williams & Wilkins, 1909, p. 11-24. HALE Nathan. *Op. cit.*, vol. 1, p. 151.

⁸³⁹ HALE Nathan. *Op. cit.*, volume 1, p.167, 176.

cultivée des grandes métropoles comme en Europe, mais beaucoup plus largement les nouvelles classes moyennes urbaines émergentes dans l'« ère du Progrès »⁸⁴⁰.

Au cours de cette période, avec les travaux de James, Hall, Prince et Putnam, les bases principales d'une psychothérapie américaine ont donc été posées, en assimilant celles des découvertes de la psychopathologie européenne qui étaient en affinité avec la culture américaine de l'époque. Les théories psychologiques de l'imitation, de l'habitude et de l'association plutôt que l'hérédité et l'affaiblissement nerveux pour expliquer les neurasthénies. L'interaction entre le corps et l'esprit plutôt que le parallélisme psychophysique. Cette psychothérapie américaine présente plusieurs traits caractéristiques : interpénétration avec le domaine religieux, optimisme moral et social, insistance sur l'interaction avec l'environnement dans l'étiologie des troubles psychiques et dans leur traitement, intérêt pour les méthodes de suggestion et d'autosuggestion qui se maintiendra après l'abandon de l'hypnose, reconnaissance des phénomènes subconscients, essentiellement à travers les dissociations du *moi* (personnalités multiples, *subliminal self...*), attention positive accordée aux émotions.

Hale propose un parallèle éclairant entre Dubois et Janet. Les méthodes de Dubois étaient imprégnées d'un optimisme moral extrême qui était familier aux psychothérapeutes américains mais complètement étranger à l'univers froidement réaliste de Janet. Celui-ci avait acquis un grand prestige par ses brillantes études de cas et par sa méthode purement psychologique. Mais il restait dans la tradition française de l'étiologie héréditaire et « dégénérative ». Avec le recul, il est évident que ses positions s'opposaient aux développements récents de la psychothérapie américaine, marqués à la fois par l'optimisme thérapeutique et par le primat reconnu aux facteurs environnementaux. Ses hypothèses sur la faiblesse innée, faiblesse de la « capacité de synthèse mentale » chez les hystériques⁸⁴¹, faiblesse de la « tension psychologique » chez les psychasthènes⁸⁴², étaient en contradiction complète avec la conviction américaine, que James et ses disciples avaient rendue populaire, d'une inépuisable réserve d'énergie nerveuse chez l'être humain. La présentation de la psychanalyse que fit Freud en 1909, bien que dénuée de l'optimisme moral de Dubois, répondait néanmoins aux attentes des américains par l'élément éthique qu'apportait sa notion de « sublimation », et qui était absent des études cliniques de

⁸⁴⁰ *Progressive Era*, soit les années 1890-1920 qui, dans la périodisation admise pour l'histoire des États-Unis, succède à l'« âge doré », le *Gilded Age* du capitalisme industriel triomphant.

⁸⁴¹ JANET Pierre. *L'état mental des hystériques*, volume III. *Etudes sur divers symptômes hystériques* (1911). Paris : L'Harmattan, 2007, p. 631-635.

⁸⁴² JANET Pierre, RAYMOND Fulgence. *Les obsessions et la psychasthénie* (1903). Volume II. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 39-40.

Janet⁸⁴³. Malgré son pessimisme philosophique, Freud a renforcé l'optimisme thérapeutique des médecins et des psychologues américains, qui rejetaient le pessimisme thérapeutique des « somaticiens » et de ceux qui, comme Janet, n'avaient pas pris leurs distances avec les présupposés organicistes et dégénératifs. Il faut observer aussi que le pessimisme philosophique généralement attribué à Freud est celui de la « deuxième topique », élaborée après la première guerre mondiale. Le freudisme qui a influencé les psychothérapeutes américains était celui de la « première topique », d'une tonalité plus optimiste.

III- La reconnaissance des phénomènes inconscients et du rôle de l'émotion

III- 1 Subconscient, foi, suggestion

L'abandon de l'hypnose par la plupart des psychothérapeutes, au début du XXe siècle, n'a pas entraîné celui de la suggestion, bien que certains se soient attachés à lui substituer la « persuasion ». Les psychanalystes, à la suite de Freud, ont renoncé à l'hypnose pour développer une méthode de cure basée sur l'interprétation de la parole du sujet dans le cadre d'une relation de transfert. Cependant, Freud le reconnaissait lui-même : « ... nous devons nous rendre compte que si nous avons, dans notre technique, abandonné l'hypnose, ce fut pour découvrir à nouveau la suggestion sous la forme du transfert »⁸⁴⁴.

La plupart des autres courants de psychothérapie, en particulier aux États-Unis, ont aussi conservé la suggestion comme élément rationnel de l'hypnose. Débarrassée de ses références au magnétisme animal, elle a été intégrée à la tradition d'origine médicale du « traitement moral » sous l'apparence de la « persuasion », avec Paul Dubois, mais aussi à la tradition d'origine religieuse des *Mind-cures* et de la *Faith-healing*, avec le mouvement *Emmanuel*. Le traitement « moral » ne se réduisait pas à la persuasion, ni à l'injonction, mais faisait jouer les *affects* par une suggestion plus ou moins assumée. Dans sa critique de Dubois, Janet faisait remarquer que la mise en condition préalable des patients dans le

⁸⁴³ HALE Nathan. *Op. cit.*, volume 1, p. 172.

⁸⁴⁴ FREUD Sigmund. « Le transfert ». *Introduction à la psychanalyse*, p. 424.

dispositif thérapeutique de Dubois, avec ses effets suggestifs, était peut-être un principe actif aussi important que la « persuasion morale » par le dialogue rationnel⁸⁴⁵.

Hippolyte Bernheim, nous l'avons déjà rappelé, avait fini par considérer l'hypnose comme un simple adjuvant de la suggestion, voire un effet de celle-ci. « Nul ne peut être hypnotisé s'il n'a l'idée qu'il va l'être ». Il insistait sur le rôle central de la « croyance » ou de la « foi », sans clairement distinguer les deux. « Le sommeil provoqué ne dépend pas de l'hypnotiseur mais du sujet : c'est sa propre foi qui l'endort ; nul ne peut être hypnotisé contre son gré, s'il résiste à l'injonction ». « Pour qu'il y ait suggestion, il faut que cette idée soit *acceptée* par le cerveau ; il faut que le sujet *croie* »⁸⁴⁶. William James convenait lui aussi que la suggestion n'était qu'un autre nom du pouvoir des idées, pour autant qu'elles agissent efficacement sur les opinions et les conduites⁸⁴⁷. Pour lui comme pour Bernheim, avec ou sans état hypnotique, la suggestion ne peut agir que si le sujet *croit* à cette action, mais James ajoutait à cette « croyance » une autre dimension, à partir de son observation de la *Mind-cure* ou *Faith-Healing*, la dimension émotionnelle, qui en fait une « adhésion », une foi véritable, de même nature psychologique que la foi religieuse. « Pour être suggestive, une idée doit atteindre l'individu avec la force d'une révélation »⁸⁴⁸. Nous verrons dans le chapitre suivant comment la synthèse des deux dimensions de la suggestion, morale et émotionnelle, a reçu la légitimité scientifique de l'œuvre de James. Cette dimension émotionnelle de la suggestion était appréhendée de façon différente par deux autres contemporains de Bernheim, Freud et Janet. Chacun d'eux avait observé que Bernheim, tout en ayant identifié un principe qu'il nommait « idéo-dynamisme », n'en avait pas donné d'explication. Pour Freud, le ressort de cette dynamique était celui de l'énergie sexuelle de la *libido*⁸⁴⁹. Pour Janet, la suggestion mettait en jeu un « automatisme psychologique » sous-jacent pour produire une action échappant à la volonté et à la conscience du sujet, sans faire nécessairement appel à l'émotion, comme nous allons le voir.

⁸⁴⁵ JANET Pierre. *Les médications psychologiques. L'action morale, l'utilisation de l'automatisme*, p. 129-131.

⁸⁴⁶ BERNHEIM Hippolyte. *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*. Paris : Doin, 1888, p. IV, 269. Disponible sur : <http://archive.org/stream/delasuggestion02berngoog#page/n17/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012. *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie, études nouvelles*, p. 25.

⁸⁴⁷ JAMES William. *The Varieties of Religious Experience*, p. 103.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 104.

⁸⁴⁹ FREUD Sigmund. *Op. cit.*, p. 424. « Bernheim n'a cependant jamais pu dire ce qu'est la suggestion à proprement parler et comment elle se produit. Elle était pour lui un fait fondamental dont il n'était pas besoin d'expliquer les origines. Il n'a pas vu le lien de dépendance qui existe entre la « suggestibilité » d'un côté, la sexualité, l'activité de la libido de l'autre »

III-2 La suggestion selon Pierre Janet : un « automatisme psychologique », sans intervention nécessaire de l'émotion

L'usure de la suggestion hypnotique fut aussi rapide que son succès parce que, selon Janet, elle mettait en œuvre des processus complexes, les « automatismes psychologiques », sans bien les comprendre. L'hypnose était ainsi utilisée à tout propos, pour soigner toutes sortes de maux. Il en résultait que, lorsqu'elle était efficace - et elle l'était parfois comme l'avait été avant elle l'action des magnétiseurs et des guérisseurs - on ne pouvait jamais savoir ce qui avait réellement été thérapeutique en elle. Elle a déçu assez vite, et elle est passée de mode avant d'avoir pu mûrir comme méthode et comme objet d'étude scientifique. Les milliers de publications qui lui étaient consacrées chaque année se sont raréfiées, et les revues d'*hypnologie* ou d'*hypnotisme* sont devenues des revues de *neurologie* ou de *psychothérapie*⁸⁵⁰. La faiblesse de l'hypnose a donc été d'être ce que Janet nomme une « thériaque », une thérapeutique censée guérir à peu près tout, utilisée sans discernement, sans vraie compréhension de son principe actif, et qui a nécessairement déçu. La thériaque était une préparation de la médecine ancienne qui passait pour une panacée, mais dont la composition était si complexe et variée qu'il était impossible de déterminer ce qui la rendait efficace, jusqu'à ce que l'on s'aperçoive que l'extrait d'opium qu'elle contenait en était peut-être le vrai principe actif. Au cours des séances d'hypnose, le médecin suggérait inlassablement au malade qu'il sentait quelque chose, « mais le malade devenait visiblement de mauvaise humeur, tout simplement parce qu'il ne sentait rien du tout. Le malade, surtout le malade payant, n'aime pas à ne rien sentir du tout quand on lui fait un traitement ». Et cela est d'autant plus vrai lorsqu'il s'attend à des choses extraordinaires. C'est ce dégoût des patients qui a été rationalisé par les thérapeutes comme « inutilité » ou « immoralité » de l'hypnose pour justifier leur revirement, conclut Janet⁸⁵¹. L'hypnotisme, après avoir rationalisé le magnétisme dans sa version animiste, a rencontré à son tour le scepticisme, faute d'une bonne compréhension de sa nature et de son mode opératoire. La définition de la suggestion par Bernheim n'apporte en réalité rien de nouveau pour la compréhension de ce phénomène, car elle est trop générale et pourrait s'appliquer à beaucoup d'actes volontaires, écrit Janet. Chaque fois que nous suivons le conseil ou l'instruction d'autrui, il s'agit bien d'une idée introduite dans notre cerveau qui

⁸⁵⁰ JANET Pierre. *Op. cit.*, p. 183-184.

⁸⁵¹ *Ibidem*, p. 189-190.

devient un acte⁸⁵². Dans la suggestion, il s'agit d'autre chose, que Bernheim méconnaît ou sous-entend lorsqu'il parle de suggestibilité comme « aptitude à être influencé par une idée et à la réaliser », ou lorsqu'il affirme : « pour qu'il y ait suggestion, il faut que cette idée soit *acceptée* par le cerveau ; il faut que le sujet *croie* ». Janet cite l'exemple d'un patient qu'il tente de traiter par des suggestions et qui l'arrête en disant : « cette fois, cela n'a pas pris. [...] Vous me demandez de faire ceci, je vais le faire si vous voulez, mais je vous avertis que cela n'a pas pris »⁸⁵³. La personne a compris et accepté l'idée suggérée, elle est prête à la réaliser *volontairement*, mais l'idée ne s'est pas développée *toute seule* comme les suggestions précédentes. Le « cela n'a pas pris » de Janet serait un « je n'y crois pas » pour Bernheim, mais celui-ci n'explicite pas ce qui est la vraie particularité de la suggestion, c'est-à-dire qu'elle produit une action qui n'est pas complètement *volontaire* ou pas complètement *consciente*. Janet veut préciser la définition de la suggestion comme une réaction à une perception sans la complète collaboration de la personnalité. Richard Cabot exprimait cela d'une autre façon en écrivant que « suggérer c'est introduire une idée par la petite porte de derrière de l'esprit »⁸⁵⁴. La suggestion met en jeu un « automatisme psychologique », phénomène auquel Janet avait consacré sa thèse de philosophie en 1889, qui l'avait fait reconnaître internationalement. Cet automatisme peut être un automatisme de la volonté ou de la croyance. Pour Janet la volonté est l'assentiment à une action immédiate, la croyance est l'assentiment à une action différée, telle une promesse. Dans les deux cas, « on veut et on croit ce que l'on désire »⁸⁵⁵. La suggestion déclenche la réaction à une perception avant que l'assentiment soit venu conclure la « délibération » pour l'action volontaire ou le « raisonnement » pour la croyance⁸⁵⁶. Alors que la persuasion fournit des motifs pour déterminer l'assentiment réfléchi dans un sens particulier, la suggestion est la provocation d'une impulsion à la place de la réalisation réfléchie, en supprimant la discussion des motifs : il y a adhésion personnelle du sujet dans la persuasion, pas dans la suggestion. C'est sur cette distinction que Janet fonde sa critique de l'« action morale » ou « persuasion » de Dubois, déjà évoquée, qui méconnaît la part de suggestion qu'elle met en œuvre.

Janet prend aussi position contre la croyance « romantique » dans les pouvoirs merveilleux que recèleraient les « tendances subliminales », au-dessous du seuil de la

⁸⁵² *Ibidem*, p. 196.

⁸⁵³ *Ibidem*, p. 199.

⁸⁵⁴ CABOT Richard C. *Psychotherapy : A Course of Reading in Sound Psychology, Sound Medicine and Sound religion*, p. 17. Cité par JANET Pierre, *op. cit.*, p. 213.

⁸⁵⁵ JANET Pierre. *Op. cit.*, p. 216-218.

⁸⁵⁶ *Ibidem*, p. 223-225.

conscience personnelle mais plus fortes que les tendances conscientes, « supraliminales », qui sont limitées par les nécessités de la vie. C'est cette croyance dans un « océan obscur » qui roule au-dedans de nous, que la *Psychical Research* de F W Myers a propagée avec succès. Selon cette conception, la suggestion serait un appel qui atteint et active ces puissantes tendances subliminales⁸⁵⁷. Pour Janet au contraire la « suggestibilité », condition essentielle à la suggestion, est une « dépression psychologique », une dépression des tendances supérieures, celles qui permettent l'assentiment réfléchi. Cette dépression peut être temporaire, induite par un choc émotionnel, une fatigue, elle peut être permanente, comme dans l'hystérie. Autrement dit la suggestibilité est une faiblesse de la faculté de croire et de vouloir⁸⁵⁸. Et cela, contrairement à ce que pourrait laisser penser la notion de « crédivité » considérée par Bernheim comme caractéristique des personnes suggestibles, c'est-à-dire « l'aptitude du cerveau à accepter l'idée », la tendance à croire ce qui est dit, et dont l'exagération est la crédulité. Cette tendance à « croire sur parole », c'est ce que les théologiens appellent la foi, dit Bernheim, citant Durand de Gros⁸⁵⁹. C'est précisément cette tendance à « croire sur parole » qui constitue pour Janet une dépression de la faculté de croire. Cette faculté de croire concerne pour lui la croyance réfléchie, raisonnée, ce que Locke nommait « raison » pour la distinguer de la « foi » et de l'« enthousiasme ». La « crédivité » poussée à l'excès pour Bernheim, la dépression de la « faculté de croire » pour Janet, correspondent à peu près à l'« enthousiasme » pour Locke, Edwards et James. Observons que Janet, en explicitant ce qui, dans la suggestion, échappe à la volonté et à la conscience du sujet, n'accorde aucun rôle actif à l'*émotion*, contrairement à William James à la même époque. Pour Janet, si l'on exprime sa position dans le langage de l'ancienne psychologie des facultés, le *penser* et le *vouloir* sont altérés, mais le *sentir* n'intervient pas, sinon comme élément déclencheur dans l'hypnose, ou perturbateur dans la névrose. L'*émotion* « n'est en réalité qu'une espèce de fatigue »⁸⁶⁰. L'*émotion* est une perturbation, un trouble de la réaction fonctionnelle, qui rend celle-ci inadaptée aux circonstances perçues. C'est un « faux-pas de l'esprit »⁸⁶¹.

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 238-240.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 252-256.

⁸⁵⁹ BERNHEIM Hippolyte. *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, p. 184.

⁸⁶⁰ JANET Pierre. *Op. cit.*, p. 250. Voir aussi : JANET Pierre. « Les problèmes psychologiques de l'*émotion* ». *Revue neurologique*, 1909, volume 17, p. 1556.

⁸⁶¹ JANET Pierre. *Les médications psychologiques. L'action morale, l'utilisation de l'automatisme*, p. 203-204.

III-3 L'émotion et l' « interactionnisme » entre l'esprit et le corps

Pour William James, tout au contraire, l'émotion est le ressort qui nous fait passer d'un état mental à un autre : pas de volition sans émotion. La théorie de la suggestion de l'École de Nancy est valide, écrit-il dans ses *Principles of Psychology*, à condition d'admettre l'existence d'un « état de transe » comme prérequis pour son action. Selon lui, les altérations de la personnalité décrites comme automatisme, double conscience ou personnalité seconde, sont très analogues à la « transe hypnotique ». Dans les expériences de Charcot à la Salpêtrière, de tels états étaient bien présents mais les manifestations de la « grande hystérie » n'étaient pas l'expression de l'hystérie elle-même, elles étaient l'effet de la suggestion⁸⁶². Quelques années plus tard, ce sera le fil conducteur des *Varieties of Religious Experience* : les idées ne peuvent avoir d'effet par la suggestion, ou l'autosuggestion, que si elles mobilisent des forces émotionnelles subconscientes qui influencent la volonté du sujet en changeant son point de vue, en déplaçant ses « centres d'énergie ». Le moteur de la *metanoia* dans la conversion, c'est l'émotion subliminale. De plus, l'unification du *moi*, qui est le résultat psychologique de la conversion comme de la guérison, a une forte dimension morale dans la tradition *twice-born* du protestantisme, et trouve son but ultime dans la recherche d'une sorte de « sainteté » dont le contenu psychologique peut être très varié selon les sujets⁸⁶³. Un des traits majeurs du « tempérament psychopathique » qui est selon lui le terrain commun aux expériences religieuses intenses et aux troubles psychiques, est l'« émotionnalité », et celle-ci est une condition *sine qua non* de la perception morale⁸⁶⁴.

À la suite de l'abandon de l'hypnose, il semble que la suggestion et l'autosuggestion ont continué d'être présentes dans la plupart des courants de psychothérapie qui se sont développés au cours du XXe siècle. Cependant l'Europe continentale et le monde anglo-américain ont connu une évolution bien différente quant à l'acceptation de la suggestion et de l' « interactionnisme » entre la *psyché* et le *soma*. On peut avancer que le parallélisme psycho-physique est resté dominant sur le vieux continent, tout au moins en France, après des mouvements contradictoires tout au long du XIXe siècle. Au contraire, une certaine

⁸⁶² JAMES William. « Hypnotism ». *The Principles of Psychology* (1890). Volume II. New York : Cosimo, 2007, p. 600-601. Disponible sur : <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin25.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁸⁶³ JAMES William. *The Varieties of Religious Experience*, p. 164, 192, 297.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 38.

continuité apparaît dans le monde anglo-américain dans l'affirmation de l'« interactionnisme ».

En France, les tenants d'une interaction entre le corps et l'esprit ont échoué à faire reconnaître le magnétisme animal comme un objet légitime dans la première moitié du XIXe siècle, et l'interactionnisme y a été durablement discrédité de ce fait. Il a été relégitimé pendant la brève période de l'hypnose, puis à nouveau rejeté, comme le montre le discrédit de l'œuvre de Janet. Celui-ci, après avoir fait autorité pendant deux décennies, fut critiqué aussi bien par les courants dominants de la psychiatrie que par les psychanalystes influencés par le post-freudisme lacanien, et tomba dans un oubli presque total.

À l'inverse, aux États-Unis, on peut voir dans l'œuvre de William James et l'influence qu'elle a eue sur l'évolution de la psychothérapie une nouvelle légitimation de la foi en une interaction possible entre le corps et l'esprit, contre le « parallélisme ». Cette foi avait été continûment affirmée et réaffirmée par le revivalisme religieux puis par les *Mind-cures*. Jonathan Edwards en avait construit un cadre d'interprétation dans le contexte des Lumières au XVIIIe siècle, et William James nous semble avoir prolongé ce courant interprétatif au tournant du XXe siècle, en intégrant à ses conceptions des émotions et de la volonté les découvertes de la psychologie expérimentale. Cela apparaît si l'on met en perspective sa position exprimée dans les *Principles* en 1890, en faveur d'un « parallélisme empirique », et sa reconnaissance, quelques années plus tard dans les *Varieties*, d'une interaction entre le corps et l'esprit par l'irruption dans la conscience d'idées chargées d'émotions, qui le conduit à rapprocher l'expérience religieuse de l'expérience thérapeutique. Alors que Jonathan Edwards construisait sa doctrine des affections et de la volonté à partir de l'expérience religieuse de la conversion, celle-ci devient pour James un « cas particulier » de guérison psychologique, comme nous allons le voir.

Troisième partie

De la conversion à la guérison

Chapitre XVIII

La légitimation des psychothérapies et l'influence de William James

À l'orée du XXe siècle, un champ psychothérapeutique s'est donc constitué dans lequel vont se définir des courants qui intégreront trois composantes : la psychopathologie élaborée en Europe, les pratiques dérivées du magnétisme et de l'hypnotisme de part et d'autre de l'Atlantique, et l'optimisme volontariste des traditions religieuses Nord-Américaines. Les « psychothérapies » vont se distinguer non seulement des pratiques de guérison mentale d'inspiration religieuse mais aussi des courants « somaticiens » qui dominant encore la neurologie à l'époque.

Selon Hale, trois professions ont contribué à l'émergence de ce champ psychothérapeutique aux États-Unis : les médecins, par leurs observations cliniques, les guérisseurs par leurs méthodes, et les psychologues universitaires, par leurs théorisations. La psychologie comme discipline universitaire était une création récente, et William James a joué un rôle central dans ce processus. Professeur de philosophie et de psychologie à Harvard, James a décerné le premier doctorat en psychologie des États-Unis à Granville Stanley Hall en 1878. Selon un recensement officiel établi en 1903, 270 psychologues « dignes de ce nom » étaient reconnus aux États-Unis, parmi lesquels un classement confidentiel accordait à William James la première place⁸⁶⁵. James n'a pas seulement contribué à légitimer dans les milieux universitaires l'intérêt pour les pratiques de guérison religieuse comme objet d'analyse. Son œuvre psychologique a établi un pont entre l'approche spiritualiste des phénomènes psychiques héritée de la culture religieuse et les

⁸⁶⁵ Discours d'ouverture du IXe congrès international de psychologie à Yale en 1929 par Mc Keen Cattell. Cité par Henri Piéron dans : « Histoire succincte des Congrès internationaux de Psychologie ». *L'année psychologique*. Paris, année 1954, Volume 54, Numéro 2, p. 397 - 405.

observations de la neurophysiologie, sur deux plans essentiels : l'existence avérée de processus « subconscients », et le rôle des émotions⁸⁶⁶.

I- Subconscient, émotions et volonté

I-1 Les processus subconscients, source commune des expériences religieuses et thérapeutiques

L'existence de phénomènes « subconscients » ou « subliminaux » était largement reconnue à la fin du siècle - les preuves expérimentales semblaient en avoir été données par les travaux européens - mais on ne parvenait pas à en établir une définition commune. En 1908, des chercheurs de part et d'autre de l'Atlantique, parmi lesquels Prince et Janet, débattirent en vain sur six définitions possibles. La question fut reprise l'année suivante au sixième congrès international de psychologie à Genève, sans aboutir à un accord⁸⁶⁷.

L'approche des phénomènes subconscients par l'« École de Boston », notamment Morton Prince, était marquée par l'intérêt porté aux phénomènes de « personnalités multiples » introduits dans le débat scientifique par les Européens, en particulier par Janet. Ce dernier remarquait que la majorité des cas observés de dédoublement de la personnalité - une trentaine dans le monde - l'avaient été par des médecins américains⁸⁶⁸. Le cas le plus célèbre est celui de *Miss Beauchamp (Sally)*, présenté par Morton Prince (*The Dissociation of a personality*, 1905). Celui-ci avait fait apparaître quatre personnalités distinctes chez sa patiente en recourant à l'hypnose, et l'avait traitée selon la méthode de Janet pendant sept ans pour révéler la « vraie » (*real*) Miss Beauchamp en synthétisant deux de ses personnalités⁸⁶⁹. Ce cas nous semble particulièrement significatif de l'interaction entre les concepts et les méthodes élaborées sur le vieux Continent et le thème déjà populaire du dédoublement de personnalité dans la culture nord-américaine.

De son côté William James a contribué à la reconnaissance des aspects subconscients ou subliminaux de la vie psychique, aussi bien dans les thérapeutiques de suggestion que dans les expériences religieuses de sainteté. Il avait abordé le thème des changements de personnalité (*altering personality*) en 1890 dans ses *Principles of Psychology*, à partir des

⁸⁶⁶ HALE Nathan. *Op. cit.*, volume 1, p. 136-141.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p.147.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p.127.

⁸⁶⁹ *Ibidem*, p.148.

travaux européens, sous leurs aspects pathologiques, mais aussi « la rivalité et le conflit des différents moi » (*Rivalry and Conflict of the Different Selves*) comme phénomènes de la vie normale.

Face aux objets de notre désir, dans la plupart des cas la nature physique nous contraint à en choisir un seul parmi les multiples objets possibles, et il en est de même ici : il me faut souvent accepter de ne soutenir que l'un de mes moi empiriques en renonçant aux autres. [...] Notre conscience (*thought*) qui ne cesse de choisir, parmi la multitude des objets de même genre ceux qui deviendront des réalités pour elle, choisit là dans une série de moi ou de caractères possibles ; et de ce fait elle n'éprouve aucune honte à échouer dans les autres, ceux qu'elle n'a pas expressément fait siens. [...] Renoncer à des prétentions apporte autant d'apaisement que de les réaliser. La lutte est sans fin et la déception constante, et il en sera toujours ainsi pour les hommes. L'histoire de la théologie évangélique en offre l'exemple le plus éloquent, avec la conviction du péché, la désespérance de soi-même et l'abandon du salut par les œuvres, mais chaque pas que nous faisons dans la vie nous en fait rencontrer d'autres⁸⁷⁰.

Selon Hale, des pans entiers de ses *Principles of Psychology*, concernant la mémoire, le « courant de conscience » et le moi, reposent sur les découvertes expérimentales des écoles de Paris et Nancy : réalité non simulée des états de dissociation de la personnalité, effets de la suggestion hypnotique sur les hystériques, mais aussi sur les sujets « normaux ». James voyait dans ces travaux des preuves empiriques de l'existence d'une réalité subconsciente et de son action sur la sphère consciente de la vie humaine. Ce sera un point d'appui majeur de son analyse psychologique des expériences religieuses, et il consacrera en 1902 un chapitre de *The Varieties of Religious Experience* au « moi divisé » (*Divided Self*). Dans les *Principles of Psychology*, il avait décrit la lutte entre des « moi rivaux » (*warring selves*), en particulier pour résoudre le conflit entre les conduites instinctuelles ou habituelles et les normes idéales⁸⁷¹. Et c'est sur cette base qu'il développe dans *The Varieties of Religious Experience* sa conception de l'expérience religieuse comme unification du « moi divisé » par l'action de forces émotionnelles issues des régions « subconscientes ou « subliminales » de l'esprit humain⁸⁷².

Si la grâce divine opère de façon miraculeuse, sans doute emprunte-t-elle donc la voie subliminale. Mais ce qui reste inexpliqué, c'est comment s'opère une intervention quelconque dans cette région, et nous ferons mieux à présent de dire adieu au processus de transformation et de l'abandonner, si l'on veut, comme un mystère théologique ou psychologique, pour porter notre attention sur les fruits de la religion (*religious condition*), quelle que soit la façon dont ils ont pu être produits »⁸⁷³.

⁸⁷⁰ JAMES William. *The Principles of Psychology*, p. 311, 375-392.

⁸⁷¹ HALE Nathan. *Op. cit.*, volume 1, p. 136-152.

⁸⁷² JAMES William. *The Varieties of Religious Experience*, p.150, 193.

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 219.

I-2 Les émotions et leur rôle dans l'action volontaire

L'autre apport essentiel est la théorie des émotions que James propose dans ses *Principles*, concernant surtout « les émotions “intenses” (*coarser*), le chagrin, la peur, la rage, l'amour, dans lesquelles chacun reconnaît une forte réverbération organique ».

Notre conception naturelle de ces émotions intenses est que la perception mentale d'un fait provoque l'affection mentale que nous nommons émotion, et que ce dernier état mental produit l'expression somatique. Ma théorie, au contraire, est que *les modifications somatiques sont un effet direct de la perception du fait excitant, et que l'émotion est précisément ce que nous ressentons de ces modifications somatiques lorsqu'elles se produisent*. [...] En l'absence des manifestations somatiques produites par la perception, cette dernière serait de type purement cognitif, pâle, incolore, dépourvue de chaleur émotionnelle. Nous pourrions alors voir l'ours et estimer que nous ferions mieux de fuir, recevoir l'offense et juger que nous devons riposter, mais nous ne *ressentirions* pas réellement de la peur ou de la colère⁸⁷⁴.

Selon Thomas Dixon, James a joué un rôle essentiel dans l'émergence du concept sécularisé d'« émotion », qui s'est substitué dans le cours du XIX^e siècle aux « affections » et aux « passions », héritées de la tradition chrétienne pour décrire les relations de l'âme et du corps. Comme Bain, Spencer et Darwin, James associait les émotions à l'activité corporelle, mais il a inversé le sens de la relation : Bain et Spencer prolongeaient le modèle ancien en admettant que l'émotion naît dans le système nerveux et se manifeste dans les viscères - les passions et les affections de l'âme agissent sur le corps - alors que James le renverse - c'est le mouvement des viscères qui crée l'émotion ressentie par le système nerveux. La dichotomie entre raison et passion qui prévalait au XVIII^e siècle n'était pas absolue. Les affections et sentiments d'inspiration divine étaient rationnels, selon Jonathan Edwards, et le dualisme cartésien ne se comprenait qu'avec le présupposé de l'Esprit divin qui mettait en relation l'esprit et le corps, selon l'« occasionnalisme » de Malebranche ou le « parallélisme » de Leibniz⁸⁷⁵. La dichotomie qui apparaît au XIX^e siècle entre intellect et émotion est radicale. « En l'absence des catégories comme les « affections » et les « sentiments », qui comblaient l'écart entre le pensé et le ressenti, les psychologies sécularisées de l'émotion se trouvent réduites à une dichotomie simple et nette entre cognition et émotion »⁸⁷⁶.

⁸⁷⁴ JAMES William. *The Principles of Psychology*, chapitre XXV, p. 449.

⁸⁷⁵ Voir notre introduction.

⁸⁷⁶ DIXON Thomas. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge University Press, 2003, p.17.

James a développé par ailleurs une théorie de la volonté, selon laquelle la possibilité d'action morale ne peut se comprendre sans liberté de la volonté, mais il ne l'a pas articulée explicitement à sa théorie de l'émotion. La première appartient à son œuvre philosophique, la seconde à son œuvre psychologique. C'est dans sa biographie que se trouve le lien, en particulier dans sa correspondance⁸⁷⁷ mais aussi dans le chapitre *The Sick Soul* des *Varieties*, dont une partie essentielle, présentée comme le récit d'un tiers, est en fait autobiographique, ainsi que le révèle cette même correspondance. William James fait lui-même partie des « *sick souls, who must be twice-born to be happy* », qu'il distingue des « *healthy-minded, who need to be born only once* »⁸⁷⁸.

À la fois médecin, psychologue et philosophe, James a été élevé dans l'atmosphère spiritualiste de son milieu familial nourri de transcendantalisme, mais il est entré en réaction contre la « minceur » de l'unitarisme bostonien, cette « pâleur vide de sang » et il a tenté d'articuler l'émotion, la volonté et l'action morale en prenant pour objet l'expérience individuelle⁸⁷⁹. Après avoir traversé une longue période de doute et de dépression, il fut convaincu que seule sa foi dans le libre arbitre (*free will*) l'avait arraché à la « nuit noire de l'âme », au sentiment d'« impuissance morale » qui imprégnait sa tristesse. Il ne commença à se rétablir que lorsqu'il accepta la doctrine de la libre volonté et découvrit qu'il pouvait faire des choix moraux⁸⁸⁰.

Jusqu'ici, quand j'avais le sentiment de vouloir prendre une initiative libre, d'oser agir d'une façon qui me soit propre, c'est le suicide qui me semblait la forme d'action la plus virile dans laquelle j'eusse pu couler mon audace. Maintenant, je ferai avec ma volonté un pas de plus ; avec elle, non seulement j'agirai, mais je croirai, je croirai dans ma réalité individuelle et dans mon pouvoir créateur ; à coup sûr, ma croyance ne peut pas être optimiste, mais je ferai consister la vie (le réel, le bien), dans la résistance du *moi* au monde. La vie résidera dans l'action et dans la souffrance et dans la création⁸⁸¹.

Dans cette lettre, il nous semble que se condense la dynamique entre émotion, volonté et morale chez James. Et les conférences données en 1902 à Edimbourg sur les « Variétés de l'expérience religieuse » en seront le développement.

⁸⁷⁷ PERRY Ralph Barton. *The Thought and Character of William James*. Volume II. London : Oxford University Press, 1935, p. 324.

⁸⁷⁸ JAMES William. « The Divided Self and the process of Its Unification ». *Varieties of Religious Experience*. Lecture 8, p. 143.

⁸⁷⁹ Correspondance, citée par Jean Wahl dans : *Vers le concret : Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine* (1932). Paris : Vrin, 2004, p. 64.

⁸⁸⁰ HALE Nathan. *Op. cit.*, volume 1, p. 137-140.

⁸⁸¹ Lettre de 1868, citée par Wahl. *Op. cit.*, p. 59.

II- L'expérience religieuse comme fait psychologique

II-1 Conversion et guérison comme expériences d'unification du moi : *Once-Born, Twice-Born*

Dans *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*⁸⁸², James entreprend d'étudier le phénomène religieux sous ses aspects les plus personnels, comme fait psychologique, en laissant de côté les aspects institutionnels et théologiques. Il applique à l'expérience religieuse le postulat général de la psychologie selon lequel :

il n'est pas un seul de nos états mentaux, haut ou bas, sain ou morbide, qui n'ait pour condition quelque processus organique. Il en est des théories scientifiques comme des émotions religieuses ; et si seulement nous avons une connaissance suffisamment intime des faits, nous verrions sans doute que "le foie" détermine de façon aussi décisive les affirmations de l'athée le plus résolu que celles du méthodiste convaincu de son péché et anxieux pour son âme. [...]
En tant qu'états mentaux concrets, composés d'un sentiment *plus* un objet spécifique, les émotions religieuses sont certes des entités psychiques distinguables d'autres émotions concrètes ; mais il n'y a pas de fondement à admettre l'existence d'une "émotion religieuse" abstraite comme une affection mentale élémentaire distincte par elle-même, et qui serait présente dans toute expérience religieuse sans exception⁸⁸³.

De même qu'il inclut l'expérience religieuse dans l'ensemble des états mentaux basés sur des phénomènes organiques, de même il situe l'exercice « normal » de la volonté dans une continuité avec les impulsions morbides, les « idées fixes », celles-ci éclairant la compréhension de celle-là, les obsessions et les illusions faisant de même pour la faculté « normale » de croire⁸⁸⁴. On ne doit donc pas s'étonner, dit-il, de trouver une origine « psychopathique » à des expériences humaines aussi précieuses que les phénomènes religieux. « Dans le tempérament psychopathique nous avons l'émotionalité qui est la condition *sine qua non* de la perception morale ; l'intensité et la tendance à l'expressivité qui sont l'essence de la vigueur morale pratique »⁸⁸⁵.

James aborde la religion dans sa dimension subjective, comme une expérience affective. Ce n'est pas, selon lui, la croyance à un dogme quelconque qui en est l'essence, mais le sentiment éprouvé d'une réalité invisible, avec laquelle le sujet entre en union et dont il

⁸⁸² Sous ce titre ont été publiées les conférences sur la « théologie naturelle » prononcées par James à l'université d'Edinburgh en 1901 et 1902, devant un auditoire supposé acquis à une approche rationaliste de la religion. Sa conjecture sur « le foie » a été considérée comme un sarcasme à l'intention des athées présents.

⁸⁸³ JAMES William. *Op. cit.*, p. 30, 40.

⁸⁸⁴ *Ibidem*, p. 36.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, p. 38.

reçoit le réconfort. Le trait commun à l'ensemble des expériences religieuses, dit-il, est d'être une expérience psychologique d'unification du *moi*⁸⁸⁶. Mais il oppose deux types de sensibilité religieuse présents dans la tradition occidentale. Les uns vivent une expérience linéaire, basée sur une émotion positive, optimiste (*healthy-minded*) d'harmonie spontanée avec le divin ou le naturel. Ceux-là ne sont nés qu'une fois, (*once-born*), ils vivent d'emblée dans un monde enchanté, ils n'ont pas besoin d'être soulagés de leur fardeau. Les autres sont des âmes malades (*sick souls*), et leur expérience religieuse est la résolution d'une crise personnelle qui se déploie en deux temps : la conscience douloureuse du mal à l'extérieur et à l'intérieur du sujet, et le retournement dialectique par lequel le sujet surmonte la division de son *moi* et accède à l'harmonie avec le monde⁸⁸⁷. Dans ce type d'expérience religieuse, la conversion est une re-naissance, les sujets sont *twice-born*. Selon James, le catholicisme offre un terrain plus favorable au tempérament *once-born*, car le sacramentalisme de la religion catholique n'exige pas une implication personnelle très profonde du fidèle. À l'inverse, l'expérience du conflit intérieur, celle du *moi* divisé (*divided self*) est au cœur de la tradition protestante⁸⁸⁸. La plupart des réformateurs ont été des *twice-born*, et ils ont fait de la conversion personnelle qu'ils ont eux-mêmes vécue la condition nécessaire à l'obtention de l'assurance du salut. L'expression « deuxième naissance » est aussi ancienne que la Réforme elle-même, affirme-t-il, puisque on la trouve déjà chez Luther puis dans la confession d'Augsbourg, à partir du verset de l'Évangile de Jean : « En vérité, en vérité, je te le dis, si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu »⁸⁸⁹.

Cependant le protestantisme libéral du XIXe siècle a renoué avec l'optimisme religieux, contre la vieille théologie de l'enfer, et la théorie de l'évolution a offert la base d'une nouvelle religion de la nature. Ainsi l'unitarisme bostonien puis le transcendentalisme d'Emerson dans les milieux cultivés, mais surtout les mouvements de *Mind-cure* et de *New Thought* dans les milieux populaires, ont diffusé largement l'optimisme, le culte de l'espoir, du courage, de la volonté, et le rejet du doute, de la crainte, de l'inquiétude. Le « transcendentalisme vulgaire » des *Mind-cures* peut être interprété comme une réaction populaire contre l'anxiété chronique cultivée par les mouvements évangéliques, comme l'unitarisme l'avait été face à la sécheresse morale du calvinisme⁸⁹⁰.

⁸⁸⁶ *Ibidem*, p. 225, 277.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 143.

⁸⁸⁸ *Ibidem*, p. 146, 168.

⁸⁸⁹ Jean 3:3, version Louis Segond.

⁸⁹⁰ *Ibidem*, p. 87-90.

II-2 Le rôle de l'émotion dans la transformation du *moi* par la re-naissance

James aborde empiriquement l'expérience religieuse, en s'appuyant sur la mise en évidence par les travaux scientifiques en Europe de phénomènes subconscients, mais il situe son approche pragmatique dans la tradition anglo-saxonne qui, avec Locke et Hume, cherche à faire le lien entre la pensée et la conduite humaine. C'est cette tradition-là, dit-il, que Peirce a synthétisée sous le nom de pragmatisme. Et ce lien entre la conscience et la conduite, James l'attribue à l'émotion, selon la théorie qu'il a développée précédemment dans ses *Principles of Psychology* : c'est par l'émotion ressentie que l'expérience religieuse se distingue de la position morale, qui n'est que résignation à la nécessité⁸⁹¹.

C'est l'excitation émotionnelle qui nous fait passer d'un état mental à un autre, et c'est particulièrement le cas dans les expériences de conversion⁸⁹². Psychologiquement, celles-ci consistent en un déplacement du point focal de l'énergie du sujet, crise dont le moment crucial est le *self-surrender*. Cet « abandon de soi » constitue selon lui le cœur même de l'expérience religieuse, pour autant qu'on la considère dans sa dimension spirituelle⁸⁹³. C'est d'ailleurs là que réside selon James l'apport essentiel du christianisme, qui ouvre en Occident l'ère *twice born* en insufflant l'espoir du salut dans le pessimisme de l'antiquité tardive. À l'ataraxie stoïcienne, à la résignation épicurienne, il oppose l'intensité émotionnelle de la transition entre le sentiment de désespoir et celui de régénération⁸⁹⁴.

Les religions les plus complètes, dit-il, sont celles qui intègrent le pessimisme dans une perspective de délivrance. En Occident, cela a été le christianisme d'inspiration augustinienne développé par la tradition protestante⁸⁹⁵, et l'approfondissement de la vie intérieure par ce courant à travers les siècles s'est traduit par une insistance croissante sur la « crise de l'abandon de soi ». Du catholicisme au luthéranisme, puis au calvinisme, de là au méthodisme wesleyien, et jusqu'à l'idéalisme transcendantal, y compris dans sa version populaire des *Mind-cures*, en incluant les mystiques, les quiétistes, les piétistes et les *Quakers*, on peut retracer une progression dans la recherche d'un secours spirituel immédiat par l'individu en proie au désespoir, secours dans lequel ni l'appareil doctrinal ni

⁸⁹¹ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁹² *Ibidem*, p. 257, 260.

⁸⁹³ *Ibidem*, p. 164, 176.

⁸⁹⁴ *Ibidem*, p. 50, 55, 126.

⁸⁹⁵ *Ibidem*, p. 141, 146.

les dispositifs propitiatoires ne sont essentiels⁸⁹⁶. Rien dans la tradition catholique, dit-il, ne peut parler aussi clairement aux âmes malades que l'expérience personnelle de Luther, dont la foi n'est pas seulement une croyance en la validité du salut offert à l'humanité par le Christ, mais une « joyeuse conviction », l'assurance intuitive, que le *moi* individuel est concerné par ce salut⁸⁹⁷.

Selon James, les modèles individuels proposés par le méthodisme offrent les types psychologiques les plus complets de conversion instantanée par infusion soudaine de la grâce. Les mouvements revivalistes en ont fait des stéréotypes en posant un passage obligé par une phase de souffrance et de désespoir avant de ressentir soudainement le salut⁸⁹⁸. Et dans ce basculement d'un *moi* vers un autre *moi* - ce en quoi consiste psychologiquement la crise d'abandon de soi, l'émotion est le ressort essentiel. James prolonge ainsi dans l'analyse de l'expérience religieuse ses théories de l'émotion et de la volonté. Mais il prend appui aussi sur les données recueillies, tant par les médecins universitaires que par la « *Psychical research* » (les recherches parapsychologiques) sur les manifestations de forces subconscientes ou subliminales dans la vie du sujet.

L'« abandon de soi » est en fait un renoncement de la volonté, qui laisse le champ libre à d'autres forces émotionnelles que celles que la volonté contrôle. Dans la résolution de cette crise, qui conduit à une deuxième naissance, écrit James, des forces entrent en action, que la psychologie nomme subconscientes ou subliminales, et que la religion appelle la grâce. Toutes deux conviennent que ces forces s'exercent hors du champ de conscience de l'individu pour lui apporter réconfort ou rédemption dans sa vie⁸⁹⁹.

III- La conversion comme cas particulier de guérison

Dans les *Varieties*, James interprète les données de l'observation scientifique de la fin du siècle (les manifestations d'une réalité invisible subconsciente) dans la tradition protestante (la quête de l'unification du *moi* par une deuxième naissance) en les articulant selon sa théorie de l'émotion (l'angoisse éprouvée, puis la sensation de la paix et de la réconciliation permettant au sujet d'éprouver durablement les changements opérés dans sa

⁸⁹⁶ *Ibidem*, p. 176.

⁸⁹⁷ *Ibidem*, p. 201.

⁸⁹⁸ *Ibidem*, p. 188.

⁸⁹⁹ *Ibidem*, p. 176.

personnalité). La deuxième naissance sur laquelle débouche une conversion est comparable à la résolution d'une crise de mélancolie.

À plusieurs reprises, il établit des liens manifestes entre l'expérience religieuse et l'expérience psychothérapeutique. La première est un cas particulier dans un processus psychologique, l'unification du *moi*, qui peut se produire avec toutes sortes de « matériel mental », sans prendre nécessairement une forme religieuse⁹⁰⁰. Les récits des grands mystiques catholiques, tels Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix, décrivent les effets spirituels et corporels de l'extase comme une guérison⁹⁰¹. Les expériences mystiques, dit James, prennent leur source au même niveau subliminal que les troubles psychopathologiques identifiés par la médecine⁹⁰². Les fruits de la conversion sont avant tout psychologiques, ils sont de même nature que les effets obtenus par les guérisseurs. Les personnes qui vivent une expérience de conversion au cours d'un *revival* présentent souvent les mêmes caractéristiques que les sujets sensibles à l'hypnotisme : sensibilité émotionnelle prononcée, tendance aux automatismes, sensibilité aux suggestions extérieures plus qu'aux autosuggestions⁹⁰³. C'est cette même « perméabilité » de la conscience aux influences subliminales qui est requise pour bénéficier des effets thérapeutiques des *Mind-cures*, qui ne sont pas différents de ceux obtenus par les cures de suggestion⁹⁰⁴. Le caractère religieux des *Mind-cures* ne réside pas tant dans leur utilisation d'une terminologie chrétienne, que dans la *foi* en l'intervention subconsciente d'une force supérieure⁹⁰⁵. Les *mind-curers* « ont montré qu'une forme de régénération par la détente, le lâcher prise, psychologiquement indiscernable de la justification par la foi luthérienne ou de l'acceptation de la grâce wesleyenne, est accessible à une personne n'ayant aucune conscience du péché et indifférente à la théologie luthérienne »⁹⁰⁶. L'adoption délibérée d'une attitude optimiste (*healthy-minded*) est apparue possible à beaucoup de gens qui n'avaient jamais pensé avoir en eux-mêmes une telle possibilité de régénération. Et les principes de *Mind-cure* tendent à imprégner l'esprit du temps, dit-il, sous la forme d'un « évangile de la relaxation »⁹⁰⁷. Quant aux guérisons spectaculaires obtenues par les mouvements antialcooliques, elles rappellent de très près les résultats observés dans la

⁹⁰⁰ *Ibidem*, p. 150.

⁹⁰¹ *Ibidem*, p. 325-326.

⁹⁰² *Ibidem*, p. 334.

⁹⁰³ *Ibidem*, p. 195-197.

⁹⁰⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁹⁰⁵ *Ibidem*, p. 91-98.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, p. 102.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 91.

suggestion hypnotique, et il est difficile de ne pas croire que les influences subliminales jouent un rôle décisif dans des changements de conduite aussi soudains⁹⁰⁸.

Enfin, dans sa définition de ce que pourrait être la « sainteté » (*saintliness*) qu'un individu choisirait comme but de vie à l'époque moderne, sans référence à une théologie particulière mais accessible au *common sense*, il prolonge la *Self-Culture* des unitariens et des transcendentalistes.

Soyons saints, donc, si nous le pouvons, [...] et que chacun découvre pour soi-même la sorte de religion et le degré de sainteté qui s'accordent le mieux avec ce qu'il croit être ses capacités et sa véritable mission et vocation⁹⁰⁹.

IV- Emotion et volition dans la psychologie de William James

Dans les *Principles* de 1890, James prenait position pour un « parallélisme empirique » basé sur le constat d'une corrélation entre les pensées et les sentiments d'une part, et les états du cerveau d'autre part. Toute tentative de relier entre eux ces phénomènes par une entité transcendante comme l'« âme » ou par des entités sous-jacentes comme les grains agglomérés d'une « poussière d'esprit » ne pouvait être que métaphysique, selon lui⁹¹⁰. Il rejetait donc aussi bien le spiritualisme idéaliste que l'associationnisme matérialiste. Et pourtant l'interaction entre le corps et l'esprit était souvent présente dans ses exposés. Il insistait sur la part « sentie » de la pensée, une pensée qui s'imprègne d'émotions et peut en susciter, une pensée dont le siège est perçu comme étant dans le « moi corporel » (*bodily self*). Il définissait par ailleurs l'émotion comme ce qui est ressenti d'une modification somatique, ou tout au moins la réverbération mentale d'un phénomène organique⁹¹¹. C'est au cours de la décennie suivante, en portant son attention sur l'expérience religieuse, qu'il résoudra cette apparente contradiction, apportant ainsi une contribution essentielle à la définition théorique d'un champ psychothérapeutique.

⁹⁰⁸ *Ibidem*, p. 218.

⁹⁰⁹ *Ibidem*, p. 297.

⁹¹⁰ JAMES William. *The Principles of Psychology*, preface, p. V-VI, chapter VI, p. 146, 182.

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 320, 449.

IV-1 Le parallélisme empirique et l'interaction entre le corps et l'esprit

Le phénomène essentiel sur lequel la psychologie porte son attention, c'est le « courant de la pensée » ou de la conscience (*Stream of thought, of consciousness*). Ce courant est global et indivis, il embrasse l'ensemble de l'activité cérébrale dont il accompagne le mouvement. Il se modifie en permanence, et il est ressenti comme continu, malgré les interruptions objectives qu'il subit dans le temps. C'est cette totalité continue de la conscience que le sens commun dichotomise en « moi » et « non-moi ». La continuité n'est pas seulement « pensée », elle est « sentie », dit James, « imprégnée d'une chaleur et d'une intimité » que ne pourrait atteindre l'objet d'une simple cognition⁹¹². La « conscience de soi » englobe tout ce qui a le pouvoir de susciter un sentiment de ce type, empreint d'une qualité émotionnelle particulière, celle de l'« amour de soi », qui est un sentiment d'« intérêt » pour sa propre existence individuelle : « tout ce qui est moi m'est précieux ». L'« intérêt » que la conscience porte à quelque chose c'est, selon James, l'attention et l'émotion que la pensée de cette chose excite, et les actions que sa présence suggère⁹¹³.

Un « état de conscience », c'est l'état dans l'instant présent du flux permanent de l'activité mentale et affective que James englobe dans la « pensée ». Seul cet état présent de la conscience est senti comme « réel », mais entouré de l'immense horizon des états de conscience passés qu'il s'approprie et des perspectives futures qui lui apparaissent⁹¹⁴. Dans le temps et dans l'espace, ce sentiment de conscience est baigné d'un « halo », bordé de « franges », qui traduisent l'influence des processus cérébraux les plus infimes sur la pensée, par laquelle des objets et des relations sont faiblement présents dans la périphérie de la conscience⁹¹⁵. C'est ce que James désignera comme le « champ de conscience » dans les *Varieties*, en insistant sur les phénomènes « transmarginaux ». Mais dans les *Principles*, il affirme qu'il n'existe pas à proprement parler d'« états mentaux inconscients »⁹¹⁶. Il ne reprend pas à son compte le caractère « subconscient » des phénomènes d'hypnotisme ou d'hystérie observés par les psychopathologistes européens sur lesquels il s'appuie. Selon lui, il s'agit plutôt de clivages entre plusieurs états de conscience dissociés, l'un étant présent et les autres oubliés ou hors de l'« attention », mais chacun constituant un *moi* distinct. Ces « moi secondaires » (*secondary personal selves*) présentent les

⁹¹² *Ibidem*, p. 237 et suivantes.

⁹¹³ *Ibidem*, p. 317.

⁹¹⁴ *Ibidem*, p. 241-242.

⁹¹⁵ *Ibidem*, p. 257.

⁹¹⁶ *Ibidem*, p. 173-175.

caractéristiques subjectives décrites plus haut constitutives d'une identité personnelle, ce sont des « personnalités secondes »⁹¹⁷.

Le « *personal self* » est la donnée immédiate de la psychologie. Mais si le « *moi* » est un « agrégat empirique de données connues objectivement », le « *Je* » qui a connaissance de ces données ne peut être lui-même un agrégat empirique, ni une entité métaphysique hors du temps. « *Je* » est « une pensée ». L'hypothèse d'une instance supérieure telle que l'âme ou l'*Ego* transcendantal, qui serait le « Penseur » de cette pensée, n'est nullement nécessaire à la psychologie pour rendre compte des phénomènes de la conscience. Le « penseur », c'est la pensée elle-même, la « pensée qui va » (*passing Thought*)⁹¹⁸.

En psychologie, James se rallie au « parallélisme empirique », mais cela ne l'empêche pas de reconnaître par ailleurs que, lorsqu'il se place au plan métaphysique, il fait partie de ceux qui croient en une « force spirituelle » qui gouverne l'attention volontaire du « *Je* », même s'il indique que « la notion d'une sorte d'*anima mundi* qui penserait en nous tous [lui] semble une hypothèse plus prometteuse que celle d'une quantité d'âmes absolument individuelles »⁹¹⁹. James s'applique à rester dans le cadre de ce parallélisme empirique tout au long des *Principles*. L'ensemble du courant de la pensée accompagne l'ensemble de l'activité physique du cerveau, il n'y a pas d'états mentaux inconscients mais des états de conscience dissociés. Il ne contredit pas sur ce point Spencer, selon lequel les phénomènes mentaux et physiques sont les deux faces, subjective et objective, d'une même réalité insaisissable⁹²⁰.

Et pourtant il défend par ailleurs un *interactionnisme*, contre la « théorie de l'automate » qui pousse à ses limites le parallélisme. Il conteste le point de vue de Thomas Huxley selon lequel « le sentiment que nous nommons volition n'est pas la cause d'un acte volontaire, mais le symbole de l'état du cerveau qui est la cause immédiate de cet acte. Nous sommes des automates conscients »⁹²¹. Pour James, il ne peut en être ainsi. L'automate en question est si complexe, dit-il, qu'il ne peut se réguler lui-même et qu'il est nécessairement instable. On ne peut rendre compte du choix qu'il fait en permanence entre des configurations innombrables de possibilités pour passer d'un équilibre instable à un autre, sans postuler l'existence d'une instance de sélection (*selecting agency*). Le sens commun suggère que cette instance est la conscience, et James affirme que cette hypothèse rend

⁹¹⁷ *Ibidem*, p. 166, 227.

⁹¹⁸ *Ibidem*, p. 400-401.

⁹¹⁹ *Ibidem*, p. 346, 454.

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 147.

⁹²¹ *Ibidem*, p. 131.

bien mieux compte de la réalité que la théorie de l'automate. « Aussi peu adéquates que puissent être nos idées de l'efficacité causale, nous sommes moins loin de la cible en affirmant que les idées et les sentiments en ont une que ne le sont les automatistes en affirmant qu'elles n'en ont pas »⁹²². Mieux vaut donc accepter, avec le sens commun, que les idées sont des forces, sous une forme ou sous une autre. Cependant la conscience, si son efficacité causale est réelle, ne peut « choisir » une possibilité et oblitérer les autres, que si cette possibilité est en rapport avec quelque « intérêt » qu'elle lui porte et qu'elle sent être le plus grand à cet instant. La conscience n'est donc pas un état purement cognitif, elle est orientée vers des fins, elle est inséparable de la volonté, et chaque état de conscience est empreint d'un sentiment d'attraction ou de répulsion⁹²³. Cette conception de la conscience rappelle celle que Jonathan Edwards avait construite à partir des affections religieuses dans lesquelles se conjuguent l'entendement et l'« inclination ». James affirme cependant une position toute autre quant à la nature des émotions : là où Edwards postulait l'action de l'Esprit, James voit la réverbération mentale d'un état organique. Il est à noter que James ne fait aucunement référence à Edwards dans ses *Principles*, alors qu'au contraire cette référence sera constante dans ses *Varieties*, une décennie plus tard. Quoiqu'il en soit, le rôle qu'il accorde à l'émotion dans la détermination de la volonté le conduit à reconnaître une interaction psycho-physique après avoir défendu un parallélisme empirique⁹²⁴.

IV-2 L'émotion et la volonté dans l'interaction psycho-physique

Le « parallélisme empirique » des *Principles* n'empêche donc pas James d'affirmer que le physique et le mental s'influencent réciproquement par l'émotion et la volonté. Ce n'est un paradoxe qu'en apparence, car le parallélisme est pour James une position *empirique* face au spiritualisme et au matérialisme associationniste. Il n'exclut pas une reconnaissance tout aussi empirique des interactions entre le corps et l'esprit. La nature des « forces » qui interagissent, comme celle du « penseur », reste hors de portée d'une psychologie qui se

⁹²² *Ibidem*, p 137.

⁹²³ *Ibidem*, p. 131-144.

⁹²⁴ Le chapitre 26 des *Principles*, « The Will », anticipe les positions développées dans *The Varieties of Religious Experience* : les « changements du cœur », « éveils de conscience » et autres mouvements affectifs modifient instantanément nos valeurs et nos motivations, comme le paysage que voit un observateur se modifie lorsqu'il change de place.

veut une « science naturelle », elles sont du domaine de ce que James nommera dans les *Varieties* des « métacroyances » ou « surcroyances » (*over-beliefs*).

Dispersés dans les chapitres des *Principles*, les linéaments sont déjà là de ce qui sera quelques années plus tard le phénomène essentiel des *Varieties* : l'irruption dans la conscience de forces chargées d'émotions issues des régions subliminales de l'esprit. On peut lire ces éléments comme une validation par la psychologie des méthodes de *Faith-Healing*, de *Mind-cure* et plus généralement du « traitement moral » basé sur l'influence de l'esprit sur le corps qui avait été affirmée par Tuke en 1872. Pourtant James n'y fait nullement référence dans les *Principles*. Il s'appuie sur les dernières données de la neurophysiologie et de la psychopathologie et ne fait aucune place aux *Mind-cures*, phénomène déjà populaire lorsqu'il compose les *Principles*, en 1888, et auquel il consacra toute son attention dans les *Varieties* en 1902.

L'analyse de la correspondance de James et de ses notes préparatoires aux *Principles* montre cependant que le problème psychologique qui l'intéresse le plus, dès 1878, c'est celui de l'interaction entre l'esprit et le corps, aux carrefours de la science et de la religion, de la psychologie et de la physiologie. Sa formation scientifique et son exigence empirique le disposaient plutôt à accepter comme point de départ la théorie de l'« automate conscient ». Mais ce n'était pour lui qu'une hypothèse de travail provisoire, et il pensait que tôt ou tard, le pont « psycho-physique » devait être franchi par une psychologie véritablement scientifique qui intégrerait la conscience et le système nerveux dans un système dynamique. Cette idée est déjà présente dans ses travaux de cette période, mais il ne la développera que dans les années qui suivront les *Principles*. Les conférences qu'il donne en 1878 sur « Le cerveau et l'esprit » et son article *Sommes-nous des automates ?* l'année suivante montrent déjà son désaccord avec cette théorie. Dans *Are we Automata ?* en 1879, il écrit que la conscience n'est jamais purement cognitive, et que son activité est marquée à tous les niveaux, depuis la sensation et la perception jusqu' à la volonté morale et aux préférences esthétiques, par le choix et la discrimination⁹²⁵. Il conclut sur les arguments qui rendent plus probable selon lui un « interactionnisme » entre l'esprit et le corps⁹²⁶. Dans cette interaction, c'est la volonté qui joue le rôle central. Dans *Reflex Action and Theism*, toujours en 1879, il affirme que le processus central est une phase d'action ; les fonctions intellectuelles (ou leurs équivalents dans le cerveau) sont subordonnées aux

⁹²⁵ JAMES William. « Are we automata ? » *Mind*, volume 4. Oxford University Press, 1879, p. 8-9. Disponible sur : <http://psychclassics.yorku.ca/James/automata.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

⁹²⁶ PERRY Ralph Barton. *Op. cit.*, p. 25, 28, 30-31.

fonctions motrices. La volonté domine la conception et le sentiment, autrement dit « la perception et la pensée ne sont là qu'au service du comportement »⁹²⁷. Cependant, dans les *Principles*, il affirme que la volonté est un phénomène purement psychique, une relation entre l'esprit et ses « idées ». Et ce phénomène consiste essentiellement en un effort d'« attention » par lequel une pensée est maintenue au centre de la conscience, contre des pensées empreintes d'émotions qui tendent à l'en expulser.

Lorsque nous sommes sous l'emprise d'un fort état émotionnel, quel qu'il soit, seules les images qui sont en accord avec lui ont tendance à se présenter. [...] Néanmoins, l'homme doué d'une forte volonté est celui qui entend sans se détourner la voix encore faible [de l'idée d'une action raisonnable], et qui, lorsqu'elle se présente à lui, glacée comme un arrêt de mort, la regarde en face, consent à sa présence, s'y accroche, l'affirme, et la retient fermement malgré la quantité d'images mentales excitantes qui se dressent en révolte contre elle et voudraient l'expulser de son esprit⁹²⁸.

La volonté a agi lorsque la pensée sur laquelle porte l'effort d'attention aura « rempli » l'esprit. Un tel emplissage de l'esprit par une idée, associée à d'autres en accord avec elle, et avec leurs harmoniques émotionnelles, *est un consentement* à cette idée et au fait qu'elle représente. Ainsi l'ivrogne fuit constamment l'idée *qu'il est un ivrogne*. « L'effort par lequel il parviendra à maintenir résolument présent dans son esprit le vrai *nom* de sa condition, cet effort se révélera l'acte moral qui l'en délivrera ». Le seul acte de volonté, au fond, pour les gens sensés comme pour les aliénés, pour les impulsifs comme pour les inhibés, c'est de soutenir une pensée, une représentation⁹²⁹. James affirme à plusieurs reprises que le processus psychique de la volition se déroule entièrement dans l'espace mental, qu'il s'applique toujours à une idée, qu'il consiste à lui accorder une attention soutenue, et qu'il s'achève avec le triomphe de cette idée dans la conscience, qui est un consentement, un *fiat*, « qu'il en soit ainsi ! » selon une conception reprise de Hume. Cependant il écrit aussi, à quelques lignes de là, qu'autour de la pensée sur laquelle porte la volition se crée un courant d'idées et d'émotions qui transforme le point de vue du sujet, « qui modifie entièrement la disposition de sa conscience. Et avec sa conscience, son action change, car son nouvel objet, une fois qu'il a pris possession du champ de ses pensées, produit invariablement ses propres effets moteurs ». Une fois que la volonté a accompli son acte essentiel, son effort d'attention, « alors entre en jeu le lien mystérieux

⁹²⁷ *Ibidem*, p. 32-33.

⁹²⁸ JAMES William. « The Will ». *The Principles of Psychology*, chapitre XXVI, p. 563-564.

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 559-567.

entre la pensée et les centres moteurs et, d'une façon que nous ne pouvons pas même conjecturer, il s'ensuit comme naturellement l'obéissance des organes corporels »⁹³⁰.

Si la nature de ce lien reste hors de portée de la psychologie empirique, dit-il, les observations de celle-ci n'infirmant pas sa constatation par le sens commun, bien au contraire. De même, James affirme dans son chapitre *L'émotion* : « Si notre hypothèse est vraie, elle nous conduit à comprendre plus profondément que jamais à quel point notre vie mentale est entremêlée (*knit up*) avec notre corps (*corporeal frame*) dans le sens le plus strict du terme »⁹³¹.

Dans la partie psychologique de son œuvre, James ne systématise donc pas cet « interactionnisme », préférant rester dans le cadre du « parallélisme empirique » qui lui paraît indispensable pour construire une psychologie scientifique. Mais, après la publication des *Principles*, il s'intéresse moins à la psychologie et se tourne vers la métaphysique et la philosophie, auxquelles il consacre ses cours à Harvard entre 1890 et 1897. Il évolue durant toutes ces années vers une sorte de spiritualisme, en s'intéressant parallèlement à trois phénomènes qui nourriront ses écrits ultérieurs : la conversion religieuse, la *Psychical Research* menée par Myers en Angleterre, et les courants de *Mind-cure* aux États-Unis. Alors qu'il n'accordait aucune place aux phénomènes subconscients dans les *Principles*, il considère maintenant que le problème du « subliminal » tel que le présente Myers est le grand problème de la psychologie. Quant aux faits mis en évidence par la *Mind-cure*, il voit en eux l'exemple concret de la théorie qu'il développe dans *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* publiés en 1897⁹³². C'est d'ailleurs à cette époque qu'il intervient dans les débats publics sur l'obligation que le législateur du Massachusetts voudrait imposer aux *Mind-curers* de justifier d'une formation médicale. Cette exigence n'est pas fondée pas selon lui, car l'essentiel se joue dans une relation interindividuelle, dans laquelle « le libre jeu de la force personnelle et de l'affinité se révèle porteur d'effets bénéfiques »⁹³³. L'essai *The Will to Believe* a nourri d'intenses controverses, car James pouvait sembler y justifier des croyances irrationnelles. Aussi écrivit-il après coup qu'il aurait dû titrer son essai « *The Right to believe* », marquant ainsi son intention de justifier certaines croyances dans certaines circonstances, et non pas d'affirmer qu'il était possible de croire par un simple effort de volonté. Ce droit de croire existe en particulier lorsque l'effet de la conviction est de produire les faits

⁹³⁰ *Ibidem*, p. 564.

⁹³¹ « The Emotion ». *Ibidem*, chapitre XXVI, p. 454.

⁹³² WAHL Jean. *Op. cit.*, p. 80.

⁹³³ PERRY Ralph Barton. *Op., cit.*, p. 303.

mêmes qui la vérifieront. Si je crois que je peux franchir un obstacle, cette conviction peut par elle-même contribuer à mon succès. Dans ce cas, le fait ne peut se réaliser s'il n'existe pas au préalable une foi dans sa réalisation. « La pensée engendre littéralement le fait (*is father of*), comme le souhait avait engendré la pensée »⁹³⁴.

Cette thèse de James sur la volonté apparaît en résonance avec celle qu'exprimait Jonathan Edwards, bien qu'il n'y fasse pas référence. Elle semble prolonger le germe de pragmatisme déjà présent chez Edwards et chez les puritains du XVII^e siècle. La diffusion de ces conceptions dans les mouvements psychothérapeutiques en plein essor au tournant du XX^e siècle permet de mieux comprendre l'accueil très favorable reçu en Amérique par la « persuasion morale » de Paul Dubois, puis par l'« autosuggestion » d'Emile Coué quelques années plus tard⁹³⁵.

V- L'émergence d'une nouvelle profession : psychothérapeute

James donne ainsi la clef de la conjugaison entre religion et psychothérapie en Amérique, que Cabot avait étudiée empiriquement. Il intègre les faits établis par la psychopathologie européenne (dissociation de la personnalité par irruption d'automatismes subconscients) dans la culture *twice born* du protestantisme, pour interpréter les phénomènes populaires de *Mind-cure* avec son approche psychologique de l'émotion et de la volonté.

On peut donc considérer que James a contribué à définir le champ de la psychothérapie comme le champ d'intervention légitime d'une nouvelle profession, en établissant une continuité entre les expériences émotionnelles vécues dans le cadre de la religion et celles

⁹³⁴ JAMES William. *The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy*, p. 25, 103. PERRY Ralph Barton. *Op. cit.*, p. 210.

⁹³⁵ Il y a dans le cas du couéisme un paradoxe. Comme Hervé Guillemain l'a montré, ce mouvement partageait le volontarisme optimiste de la *Mind-cure*, et Coué lui-même s'était inspiré d'un auteur de *New Thought*. [GUILLEMAIN Hervé. *La méthode Coué. Histoire d'une pratique de guérison au XX^e siècle*. Paris : Seuil, 2010, p. 35-38, 141-142, 187-203, 226-227.] Néanmoins la méthode Coué, aussi « volontariste » qu'on ait pu la croire, était pourtant fondée sur l'évitement de l'action volontaire par la puissance de l'imagination, autrement dit de l'inconscient : l'autosuggestion visait à produire une idée dans l'imagination par la répétition d'une formule, sans que le sujet ait à fixer son attention ou à faire acte de volonté. C'était une dynamique apparemment inverse que mettaient en œuvre le revivalisme et la *Mind-cure*, afin de produire un acte volontaire. L'originalité de la méthode Coué était donc sans doute qu'elle proposait une sorte de « magie intime » parfaitement assumée, sous les apparences scientifiques de sa référence à l'École de Nancy. C'est ce qui nous semble en faire à la fois une doctrine d'inspiration protestante (par la *New Thought*) et une ébauche de *Mind-cure* de tradition catholique (par son ritualisme magique).

vécues dans celui d'une cure thérapeutique. Il fait des *Mind-cures* et de leur transcendantalisme populaire la manifestation la plus évidente de cette continuité. Les *Mind-cures* expriment la logique du transcendantalisme dans le registre de l'émotion, en faisant un usage thérapeutique des pratiques de *revival* issues des deux grands réveils religieux. On peut ajouter que les *Mind-cures* popularisent dans le registre thérapeutique les objectifs de croissance personnelle de la *Self-Culture* prônée par les unitariens et les transcendentalistes. James a contribué avec d'autres, notamment son élève G.S. Hall, à la formation d'une nouvelle profession, en permettant aux psychologues et psychothérapeutes de se différencier des guérisseurs par une légitimité académique et scientifique, tout en autorisant l'approche sécularisée et empirique des phénomènes psychiques non reconnus par les physiologistes. Mais son influence fut essentielle aussi sur les médecins de l'« École de Boston », notamment James J. Putnam et Morton Prince. Il les encouragea à porter sur les troubles mentaux un regard psychologique, libéré des *a priori* de la neurologie dominante à l'époque⁹³⁶. L'importance de la contribution des médecins de Boston au développement de la psychothérapie américaine s'explique, selon Hale, par l'empreinte de la tradition unitarienne et transcendentaliste, qui favorisait chez les médecins et les universitaires les plus respectables une sympathie pour l'hypnotisme, la suggestion et la parapsychologie (*Psychical Research*). L'esprit « dissident » (*dissenter*) propre à la Nouvelle Angleterre les poussait à s'intéresser à ces méthodes non conventionnelles qui étaient l'objet de suspicion et de dédain dans les mêmes milieux des autres régions des États-Unis. Alors que les maîtres de la neurologie universitaire européenne s'étaient essayés à l'hypnose, Putnam, premier titulaire de la chaire de neurologie à Harvard, fut le seul membre d'une grande institution médicale américaine à le faire. Par ailleurs, le même Putnam ainsi que Morton Prince avaient rejoint William James dans l'*American Society for Psychical Research*, branche américaine de la société d'observation des phénomènes paranormaux fondée à Londres en 1882 par Frederick Myers⁹³⁷.

La transition entre pratiques religieuses et thérapeutiques, « de la conversion à la guérison », nous est apparue jusqu'ici comme une sécularisation et une rationalisation, auxquelles William James a apporté une contribution décisive sur les plans scientifique et institutionnel. Mais nous allons voir dans le chapitre qui suit qu'elle peut aussi s'inscrire

⁹³⁶ HALE Nathan. *Op. cit.* volume 1, p. 174.

⁹³⁷ *Ibidem*, p. 148-150.

dans une perspective plus large, celle de l'histoire des pratiques humaines basées sur la foi dans le pouvoir de l'esprit sur le corps et la vie.

Troisième partie

De la conversion à la guérison

Chapitre XIX

Permanence de la foi dans les diverses modalités de guérison

La perspective de longue durée d'Henri Ellenberger

Nous avons tenté dans les chapitres précédents d'interpréter une transition de l'expérience religieuse à l'expérience thérapeutique qui s'est réalisée dans l'ensemble euro-américain au long du XIXe siècle. On peut aussi inscrire cette transition dans la longue histoire des pratiques humaines de guérison. C'est ce que propose Henri Ellenberger dans son *Histoire de la découverte de l'inconscient (The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry, 1970)*⁹³⁸. La notion de « psychiatrie dynamique » n'est pas reprise dans le titre français, bien qu'elle soit au cœur du projet et du texte d'Ellenberger. Rarement utilisée en France, elle est courante dans la littérature spécialisée en anglais. Le modèle « psychodynamique » vise une interprétation « holiste » des faits psychologiques, en prenant en compte les conflits entre des forces sous-jacentes, échappant à la conscience du sujet et à l'observation directe, ainsi que l'interaction du psychique et du biologique par le pouvoir moteur et émotionnel des images⁹³⁹. Ellenberger consacre plusieurs pages à présenter les emplois successifs du mot « dynamique », introduit en philosophie par Leibniz. Il fut utilisé dans des sens variés en psychologie et en psychiatrie, depuis la force de l'imagination remontant à Malebranche jusqu'à l'« idéo-dynamisme » de Bernheim, en passant par les actions « psychiques-dynamiques » des magnétiseurs allemands, les « paralysies dynamiques » de Charcot, c'est-à-dire sans lésion organique, et les « actions dynamiques » de Brown-Séquard, c'est-

⁹³⁸ ELLENBERGER Henri F. *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York : Basic Books, 1970, 932 p. (Publié en français en 1974. Edition française actuelle : *Histoire de la découverte de l'inconscient*. Paris : Fayard, 2001, 975 p.)

⁹³⁹ GABBARD Glen O. *Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice*. Arlington (VA) : American Psychiatric Publishing, 2005, p. 3-6.

à-dire les effets « dynamogènes » ou « inhibiteurs » des stimulations du système nerveux⁹⁴⁰.

Parler de « psychiatrie dynamique » ou de « psychothérapie dynamique » permet donc d'intégrer dans un champ extensif des mouvements considérés habituellement dans leur singularité, comme l'analyse psychologique de Janet, la psychanalyse de Freud, la psychologie analytique de Jung, la psychologie individuelle d'Adler, etc.

Dans la longue durée de l'histoire de l'humanité, Ellenberger établit une continuité entre les modalités successives de traitement des désordres de l'âme et du corps. Le *shaman*, l'exorciste religieux, le guérisseur profane (magnétiseur, hypnotiseur), le psychothérapeute moderne, tous se donnent pour but d'agir sur des phénomènes qui échappent à la conscience et à la volonté du sujet. Et l'efficacité de la thérapeutique repose sur la *foi* : celle que le sujet accorde aux pouvoirs du thérapeute, mais aussi la foi que ce dernier accorde à ses propres pouvoirs. Cette dernière résulte de la résolution d'une crise personnelle, qui prend souvent la forme de ce qu'Ellenberger nomme une « maladie créatrice » : une expérience subjective par laquelle un individu vit une transformation de sa personnalité, et qui le conduit à se considérer lui-même comme thérapeute. Les processus initiatiques, les conversions, les épisodes mélancoliques, constituent une telle expérience dans la vie des *shamans*, des guérisseurs traditionnels, mais aussi des fondateurs d'écoles thérapeutiques à l'époque contemporaine⁹⁴¹.

Ellenberger distingue deux périodes dans cette évolution depuis le XVIIIe siècle en Occident. La « première psychiatrie dynamique » prend naissance avec la sécularisation des pratiques traditionnelles d'exorcisme religieux et de « magie blanche » dans le « magnétisme animal » de Mesmer, et se poursuit au cours du XIXe siècle avec la découverte des « états seconds » ou « subconscients », sous le nom de « somnambulisme » puis d'« hypnotisme ». Avec l'abandon de l'hypnose au tournant du XXe siècle, c'est une « seconde psychiatrie dynamique » qui se construit sur des bases rationnelles, en intégrant les phénomènes subconscients ou inconscients dans la psychopathologie clinique. C'est à cette seconde psychiatrie dynamique qu'appartiennent les divers courants de psychothérapie qui se sont développés au XXe siècle.

⁹⁴⁰ ELLENBERGER Henri F. *Op. cit.*, p. 317-319.

⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 72, 241, 470.

I- Le magnétisme animal ou la sécularisation de l'approche des troubles psychiques

Les explications traditionnelles des désordres de l'âme humaine par l'action de puissances surnaturelles, dieux et démons, ont été contestées par les Lumières, qui ont tenté de leur substituer des explications rationnelles. Ainsi Mesmer était, selon Ellenberger, un représentant des Lumières, tout autant que ceux qui contestaient la rationalité de sa méthode devant la Commission royale de 1784, notamment Franklin et Lavoisier.

Cette Commission, comprenant des membres de l'Académie des sciences et de l'Académie de médecine, avait été appelée pour répondre à l'effervescence provoquée par Mesmer. « Le programme, établi par Lavoisier, était un modèle de l'application de la méthode expérimentale. Il ne s'agissait pas d'établir si Mesmer guérissait ou non ses malades, mais de vérifier sa prétention d'avoir découvert un nouveau fluide physique. Les commissaires conclurent que l'on n'avait aucune preuve de l'existence physique d'un « fluide magnétique ». Ils ne niaient pas la possibilité d'effets thérapeutiques, mais les attribuaient à l'« imagination »⁹⁴². Cependant, Mesmer était dans l'esprit de son temps lorsqu'il postulait l'existence d'un « fluide magnétique » circulant entre les êtres vivants, analogue au fluide électrique nouvellement découvert et dont les manifestations fascinaient ses contemporains. Son dispositif thérapeutique, le baquet d'eau auquel étaient connectés les fils conduisant le fluide magnétique qui circulait entre les participants à ses séances, était une imitation de la bouteille de Leyde inventée récemment⁹⁴³. La doctrine de Mesmer était donc en accord avec le paradigme émergent de son époque, comme le seront plus tard celles des autres écoles thérapeutiques, influencées par les découvertes scientifiques de leur temps : la thermodynamique, la neurophysiologie, la linguistique, les réseaux d'information, etc., dont elles feront successivement usage pour donner un cadre d'intelligibilité à leurs découvertes cliniques. Pour Ellenberger comme pour James, ce sont ces découvertes empiriques qu'il faut prendre en considération, en relativisant l'importance des théories. C'était aussi, on l'a vu, le point de vue de Tuke en 1872 lorsqu'il retenait des conclusions de la Commission royale que, si les effets de la thérapeutique mesmérisme étaient le produit de l'« imagination » et non d'un hypothétique « fluide », ils étaient néanmoins des faits régulièrement constatés.

⁹⁴² *Ibidem*, p. 96.

⁹⁴³ *Ibidem*, p. 93.

Ellenberger fait remarquer que les effets obtenus par Mesmer sur les dames de la bonne société étaient une « crise », semblable à la « crise de vapeurs » qui était caractéristique de l'époque comme l'étaient précédemment les possessions démoniaques traitées par les exorcistes, et comme le seront plus tard les conversions hystériques traitées par l'hypnose. Il propose donc de voir dans l'aventure mesmérisme un trait significatif du passage de l'époque baroque à celle des Lumières. Mesmer a conquis sa notoriété en 1775 par son triomphe sur Johann Joseph Gassner, le dernier grand exorciste allemand. Celui-ci, prêtre catholique d'origine autrichienne, connut des troubles nerveux dans les premières années de son ministère comme curé de village en Suisse :

de violents maux de tête, de vertiges et d'autres troubles qui empiraient à chaque fois qu'il s'appropriait à célébrer la messe, à prêcher ou à confesser. Ce détail l'incita à y soupçonner l'œuvre du « Malin ». Il recourut aux formules d'exorcisme et aux prières prescrites par l'Église, et ses troubles finirent par disparaître. Il se mit alors à exorciser les malades de sa paroisse, avec beaucoup de succès semble-t-il, puisque les malades commencèrent à venir à lui de toutes les régions avoisinantes⁹⁴⁴.

À partir de cette « maladie créatrice », il devint un exorciste-guérisseur fameux dans toute l'Allemagne du Sud. Il distinguait deux sortes de maladies : les maladies naturelles, relevant du médecin, et les maladies surnaturelles.

Dans tous les cas, Gassner expliquait d'abord au malade que la guérison présupposait essentiellement la foi au nom de Jésus et lui demandait son consentement avant d'entreprendre l'*exorcismus probativus* (exorcisme probatoire). Il conjurait alors solennellement le démon de provoquer les symptômes de la maladie. Si ces symptômes se manifestaient, Gassner y voyait la preuve de l'action du démon et entreprenait alors de l'expulser. Mais si aucun symptôme ne se manifestait, il envoyait le malade à un médecin. En agissant ainsi, il considérait sa position comme irréprochable, tant du point de vue de l'orthodoxie catholique que du point de vue de la médecine⁹⁴⁵.

Si Gassner attirait les foules, il suscitait aussi la controverse, tant dans les milieux catholiques que protestants. Le prince-électeur de Bavière nomma une commission d'enquête à Munich en 1775, et celle-ci invita le docteur Mesmer, qui avait commencé à faire connaître son nouveau principe du « magnétisme animal ». Mesmer avait commencé par des études de théologie chez les Jésuites en Bavière avant de s'orienter vers la médecine à Vienne. Ses premiers succès thérapeutiques, obtenus à l'aide d'aimants, en 1773-1774, l'avaient convaincu que le mystérieux fluide magnétique qui agissait sur les malades ne provenait pas des aimants mais de son propre corps. Ce fluide physique

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p. 84.

⁹⁴⁵ *Ibidem*, p. 85.

emplissant l'univers, présent dans tous les êtres vivants, mais souvent de façon déséquilibrée, causant ainsi la maladie, s'accumule chez certains êtres dans des proportions hors du commun, comme l'électricité statique dans une bouteille de Leyde qui provoque une décharge au simple contact⁹⁴⁶. Le « magnétisme animal », c'est alors cette capacité qu'ont ces êtres de rétablir l'« harmonie » chez autrui en lui transmettant le fluide qui lui fait défaut. Devant la Commission de l'Académie des Sciences de Bavière, Mesmer provoqua chez les malades l'apparition et la disparition de divers symptômes, y compris des convulsions et des crises d'épilepsie, en se contentant de les toucher du doigt. Il prouvait ainsi que les succès thérapeutiques de Gassner pouvaient être obtenus sans recourir à l'exorcisme, et en concluait que celui-ci utilisait le magnétisme animal sans le savoir. L'Église catholique prit alors ses distances avec les guérisons par l'exorcisme, celui-ci devant être réservé aux cas prévus par la doctrine romaine.

« La chute de Gassner ouvrit la voie à des méthodes thérapeutiques indépendantes de la religion et conformes aux exigences de l'époque des Lumières. Guérir ne suffit pas, il faut guérir en se conformant aux méthodes reçues dans la société »⁹⁴⁷. Selon Ellenberger, on doit cependant à Gassner l'importance de la *crise* dans le processus thérapeutique. Mesmer s'en est inspiré, et elle fut au cœur des développements ultérieurs au long du XIXe siècle. « Gassner voyait dans la crise la preuve de la possession, mais aussi la première étape de l'exorcisme. Pour Mesmer, la crise était la preuve, artificiellement provoquée, de la maladie, en même temps qu'elle fournissait le moyen de la guérir »⁹⁴⁸. De son triomphe sur Gassner, Mesmer sortit convaincu que, s'il était bien possesseur de ce fluide mystérieux, ce magnétisme animal dont il avait pris conscience peu auparavant, il en était moins pourvu que Gassner, et avait donc besoin de le renforcer par l'utilisation d'un appareillage⁹⁴⁹. À la suite d'un échec thérapeutique retentissant à Vienne, il connut lui aussi une « maladie créatrice », une période de dépression mutique, dont il sortit en voyant le monde sous un autre jour, confiant dans son pouvoir magnétique et décidé à faire connaître à l'univers sa grande découverte. C'est dans ces dispositions qu'il entreprit de conquérir Paris en 1778⁹⁵⁰.

En moins de dix ans, le triomphe de Mesmer à Munich puis son discrédit à Paris marquent donc à la fois une sécularisation de l'approche des troubles psychiques, par le dépassement des explications surnaturelles, et une exigence de rationalisation, par le rejet

⁹⁴⁶ *Ibidem*, p. 89-90, 93.

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 84-87.

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 93-94.

⁹⁴⁹ *Ibidem*, p. 90, 93.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 91.

d'explications non scientifiques. Ellenberger compare le personnage de Mesmer à celui de Christophe Colomb. « L'un et l'autre découvrirent un monde nouveau, l'un et l'autre restèrent dans l'erreur jusqu'à la fin de leur vie sur la nature exacte de leur découverte, l'un et l'autre moururent amèrement déçus »⁹⁵¹.

Observons que l'appréciation d'Ellenberger semble contredire celle de Robert Darnton dans *La fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*. Alors qu'Ellenberger voit dans l'épisode mesmérien un signe du passage de l'époque baroque à celle des Lumières, Darnton considère que le mesmérisme clôt l'Âge de la Raison pour ouvrir celui du Romantisme. Mais ils ne parlent pas exactement de la même chose. Ellenberger considère le point de départ de l'aventure mesmérienne, le duel avec Gassner, comme une première tentative de rationalisation, hors du domaine magico-religieux, des rapports entre le corps et l'esprit, et le désaveu de l'Académie des Sciences, qui clôt l'aventure, comme une première reconnaissance des phénomènes psychiques sous le nom d'« imagination ». Darnton, lui, voit dans le mesmérisme parisien un engouement pour le merveilleux scientifique, et le véhicule qui a popularisé les idées rousseauistes d'égalité bien au-delà de l'étroit cercle des lecteurs de Rousseau. Selon lui le mesmérisme des années 1780 a fourni une bonne partie des matériaux avec lesquels les Français ont reconstruit leurs visions du monde après la Révolution. Du reste, ajoute Darnton, les adeptes des premiers baquets, qui citaient les philosophes, n'aurait pas reconnu leur mesmérisme dans celui « qui a élevé la poésie de Victor Hugo jusqu'au surnaturel »⁹⁵².

II- « Croyez et veuillez ». Du fluide au rapport, permanence de la foi

Si la théorie du fluide physique n'a pas survécu au discrédit de Mesmer, ses disciples de la « Société de l'Harmonie universelle », créée en 1783, ont poursuivi le mouvement, en s'appuyant sur d'autres éléments du magnétisme que Mesmer lui-même jugeait secondaires : les aspects *psychologiques*.

Le plus influent de ces disciples fut le marquis de Puységur, qui pratiqua avec enthousiasme la méthode de Mesmer pour soigner les paysans de son domaine pendant les dernières années de l'Ancien Régime. Ellenberger évoque dans son récit le caractère féodal

⁹⁵¹ *Ibidem*, p. 87.

⁹⁵² DARNTON Robert. *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Cambridge : Harvard University Press, 1968, p. 161. (Edition française : *La fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*. Paris : Perrin, 1984, 220 p.)

des rapports de Puységur avec ses patients, qui étaient aussi pour la plupart ses vassaux. Cela impliquait une relation personnelle empreinte d'une certaine foi dans les pouvoirs du magnétiseur. Il reprit ses recherches sur le magnétisme après l'interruption des années révolutionnaires, et publia plusieurs ouvrages pour défendre son interprétation du phénomène contre l'incrédulité ambiante, alors que le magnétisme animal était souvent considéré comme une séquelle obscurantiste de l'Ancien Régime. « Sans Puységur, écrit le physiologiste Charles Richet en 1884, le magnétisme aurait fait long feu et n'aurait laissé que le souvenir d'une épidémie psychique autour du "baquet" »⁹⁵³.

Puységur a influencé l'évolution du magnétisme vers l'hypnose sur deux points essentiels : le « rapport » du magnétiseur avec son patient, et la nature de la « crise » provoqués chez ce dernier. Quant au « rapport », Mesmer affirmait bien que le magnétiseur devait établir une relation d'« harmonie » avec son patient pour le guérir, mais son pouvoir thérapeutique résidait dans le fluide qu'il possédait. Pour Puységur, l'essentiel était dans la personnalité du magnétiseur, dans sa foi et sa volonté. Il affirmait devant sa loge maçonnique à Strasbourg en 1785 :

Je crois à l'existence, en moi, d'une puissance. De cette croyance, dérive ma volonté de l'exercer. [...] Toute la doctrine du magnétisme animal est renfermée dans ces deux mots : *croyez et veuillez*. Je crois que j'ai la puissance d'actionner le principe vital de mes semblables ; *je veux* en faire usage ; voilà toute ma science et mes moyens. *Croyez et veuillez*, Messieurs, vous ferez autant que moi⁹⁵⁴.

Quant à la nature de la « crise », la découverte de Puységur fut celle d'un phénomène tout autre que la crise convulsive, que Mesmer considérait comme l'effet du fluide et qui ressemblait aux crises de vapeurs ou de possession. En magnétisant l'un de ses jeunes paysans, Victor Race, en 1784, il provoqua un « sommeil magnétique », qui était en fait un état second, lucide et accessible aux suggestions du magnétiseur. Cet état, qu'il qualifia de « somnambulisme provoqué » et qu'il considéra comme la « crise parfaite », devint vite le résultat recherché par la plupart des magnétiseurs du XIXe siècle. La théorie du fluide physique était ainsi plus ou moins complètement abandonnée pour des approches psychologiques du magnétisme, et le débat s'instaura entre « psychofluidistes », « animistes » et « imaginationnistes ». C'est cet état somnambulique qui fut nommé « hypnose » quelques décennies plus tard par James Braid et qui fut l'objet des controverses entre les écoles de Nancy et de la Salpêtrière. Selon Charles Richet, qui

⁹⁵³ ELLENBERGER Henri F. *Op. cit.*, p. 101.

⁹⁵⁴ *Ibidem*, p. 103-104.

redécouvrit Puységur en 1884, la plupart des découvertes que ces deux écoles pensaient avoir faites sur l'hypnose se trouvaient déjà dans les écrits de Puységur⁹⁵⁵. Pierre Janet a repris et prolongé ce point de vue, comme on l'a vu précédemment.

III- Du magnétisme à l'hypnose, la médecine romantique

Ellenberger observe que l'évolution du magnétisme au cours du XIXe siècle fut différente en France, en Allemagne et dans le monde anglo-américain. Cette évolution fut scandée par une suite de mouvements contradictoires, alors que le rationalisme des Lumières se voyait tour à tour contesté par le romantisme, puis réaffirmé par le positivisme, avant de connaître à nouveau la contestation néo-romantique de la fin du siècle. Pendant la première moitié du XIXe siècle, la « médecine romantique » et la « philosophie de la nature », tout en contestant le rationalisme des Lumières, poursuivront en fait la sécularisation de l'approche des troubles de l'âme humaine initiée par le mesmérisme. Mais cette évolution touchera l'Allemagne et le monde anglo-saxon bien plus que la France.

En France, les successeurs de Puységur, principalement Faria, Deleuze, Noizet et Bertrand, s'attachèrent à défendre les apports du magnétisme animal face à un environnement hostile. L'influence de l'esprit sur le corps était pour eux une chose évidente, et ils soutenaient que l'esprit était le siège de phénomènes non perçus par la conscience et qui n'étaient décelables que par leurs effets. Malgré la somme de faits cliniques qu'ils collectaient rationnellement et présentaient honnêtement, ils étaient desservis par le halo de charlatanisme que les pratiques spectaculaires des guérisseurs publics entretenaient autour du magnétisme, et ils ne purent jamais surmonter l'hostilité des autorités médicales et scientifiques. Celles-ci renouvelèrent à plusieurs reprises la condamnation du magnétisme animal prononcée en 1785 à la suite de l'audition de Mesmer, et l'Académie de médecine décida définitivement en 1842 de ne plus s'y intéresser. Cependant, leurs travaux furent l'inspiration principale de l'hypnose pratiquée par l'Ecole de Nancy avec Liébeault et Bernheim à partir de 1882⁹⁵⁶.

En Allemagne, à l'inverse, le magnétisme animal fut adopté avec enthousiasme par les romantiques et les philosophes de la nature, et accepté par le monde médical et

⁹⁵⁵ *Ibidem*, p. 105.

⁹⁵⁶ *Ibidem*, p. 107-109.

scientifique. Les universités de Berlin et Bonn créèrent des chaires de magnétisme dès 1816. L'interprétation du *rapport* par les médecins mesmériens allemands était plus philosophique qu'en France. Christoph Wilhelm Hufeland, précurseur de la médecine préventive et promoteur des régimes « macrobiotiques », médecin du roi de Prusse et de plusieurs personnalités éminentes (Goethe, Schiller, Herder), professeur de pathologie à l'université de Berlin, eut une grande influence par ses écrits, soutenant notamment l'homéopathie de son élève Hahnemann. Dans son ouvrage *Ueber Sympathie*, publié en 1811, il comparait l'union intime entre le magnétiseur et son sujet à la relation entre la femme enceinte et son fœtus, et la progression du traitement à l'évolution du fœtus jusqu'à la naissance⁹⁵⁷. L'intérêt des romantiques allemands pour le *rapport* était resté plus « fluidiste », en affinité avec leur conception de l'Univers comme un immense organisme, et les manifestations de lucidité somnambulique obtenues par le magnétisme leur semblaient mettre l'esprit humain en relation avec l'« âme du monde ». « Aussi, tandis que les Français cherchaient des “somnambules extra-lucides” comme auxiliaires pour des traitements médicaux, les Allemands les utilisaient pour d'audacieuses tentatives de métaphysique expérimentale »⁹⁵⁸.

En Grande Bretagne, le magnétisme rencontra une vive résistance des milieux médicaux anglais pendant la première moitié du siècle, mais les résultats obtenus par des magnétiseurs continentaux en tournée eurent un grand écho, de même que ceux des « anesthésies mesmériennes » pratiquées par des chirurgiens de l'Empire britannique sur leurs patients hindous. Edimbourg et d'autres villes écossaises connurent une épidémie psychique en 1851, « *The Mesmeric Mania* », et c'est à Manchester, comme on l'a déjà mentionné, que le chirurgien écossais James Braid tenta en 1843 une interprétation rationnelle du magnétisme comme phénomène « psycho-physiologique » en le nommant « hypnotisme », avant que Tuke ne l'intègre dans sa « psycho-thérapeutique » en 1875⁹⁵⁹.

Aux États-Unis, le magnétisme animal exerça aussi une grande influence à partir des années 1830, dans des conditions très particulières. Le transcendentalisme avait développé dans les milieux cultivés sa version de la philosophie de la Nature, avec l'essai *Nature* (1836) d'Emerson. Cette même sensibilité au *Spirit* imprégnait parallèlement le deuxième Réveil religieux dans les milieux populaires, et c'est en participant aux séances d'un magnétiseur itinérant que Phineas Quimby, rappelons-le, vit à l'œuvre l'agent principal de

⁹⁵⁷ *Ibidem*, p. 109, 185, 233.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, p. 109-110, 192.

⁹⁵⁹ *Ibidem*, p. 114-115.

la « cure mentale » que l'on appela plus tard « suggestion ». Il ne l'admit complètement qu'en observant son « sujet » Burkmar, et fit alors de la « confiance » (*confidence*) le facteur essentiel dans le rapport thérapeutique. Le terrain particulier de ces développements aux États-Unis était, comme on l'a vu, celui des *Revivals*. Ces expériences de religiosité populaire caractéristiques des deux « réveils religieux » survenus au cours des décennies précédentes, entretenaient une prédisposition générale et permanente aux épidémies psychiques. Parmi celles-ci, la vague du « spiritisme » eut une influence considérable : partie d'une localité de la région de New York en 1848, elle se répandit en quelques mois sur l'ensemble des États-Unis, et en quelques années sur tout le monde occidental. Ces expériences de communication avec les « esprits » des défunts eurent une influence durable, en inspirant les mouvements qualifiés aujourd'hui de « parapsychologiques », notamment la *Society for Psychical Research*, fondée à Londres en 1882 par Frederick Myers, qui introduisit dans les débats psychologiques de la fin du siècle les notions d'« automatisme » et de « conscience subliminale » ou subconscience, dont s'inspirèrent notamment James et Janet.

L'avènement du spiritisme joua un rôle capital dans l'histoire de la psychiatrie dynamique, en ce sens qu'il fournit indirectement aux psychologues et aux psychopathologistes de nouvelles méthodes pour étudier l'esprit humain.[...] On disposait désormais d'un nouveau sujet, le médium, permettant d'effectuer des recherches psychologiques expérimentales. C'est ainsi que l'on aboutit à construire un nouveau schéma structurel de l'esprit humain⁹⁶⁰.

IV- Rationalisme et romantisme : deux modalités de sécularisation des désordres de l'âme en troubles psychiques

La deuxième moitié du XIXe siècle prit à son tour le contrepied de la médecine romantique et de la philosophie de la nature : le positivisme en philosophie et les découvertes de la neurophysiologie se traduisirent par des conceptions somaticistes des processus psychiques.

L'évolution de la psychiatrie allemande fut ainsi, pendant plusieurs décennies, une oscillation entre « *somatiker* » et « *psychiker* », alors qu'un courant « néo-romantique » émergeait dans la philosophie de la fin du siècle, faisant la critique radicale du positivisme et du scientisme dominants. Nietzsche en fut le principal représentant, et il influença profondément les psychanalystes, tant à Vienne qu'à Zürich, comme l'ont reconnu Adler et

⁹⁶⁰ *Ibidem*, p. 115-118.

Jung, ainsi que Freud à demi-mot⁹⁶¹. C'est par Nietzsche que fut transmis le message de Schopenhauer sur le primat du « vouloir vivre » et sur l'importance du corps comme siège de l'expérience humaine. L'œuvre de Schopenhauer, élaborée en pleine période romantique (*Le monde comme volonté et représentation*, 1819) était restée sans écho parce qu'incompatible avec le *Zeitgeist* de l'époque, jusqu'à la désillusion de 1848 qui rendit son pessimisme plus compréhensible. Selon le philosophe Paul Janet, cité par Ellenberger, c'est pour cette raison qu'elle ne connut le succès qu'après 1850, et surtout dans les années 1880⁹⁶². L'influence sur Nietzsche des écrits d'Emerson témoigne par ailleurs des interactions entre des évolutions parallèles des deux côtés de l'Atlantique, si l'on admet que les transcendentalistes étaient eux-mêmes inspirés par le romantisme anglais, lorsqu'ils tentaient de dépasser le rationalisme desséché de l'unitarisme dont ils étaient issus.

Ellenberger rapporte les modalités successives de l'intégration dans le champ rationnel de phénomènes échappant à la conscience et à la volonté des individus, et qui étaient traditionnellement du domaine magico-religieux. Cette intégration a été à la fois une sécularisation - abandon des interprétations surnaturelles de ces phénomènes et de leur traitement par la religion - et une rationalisation - tentatives successives et divergentes de les rendre intelligibles et d'agir sur eux dans le cadre rationnel de l'époque. Les modalités de cette intégration dans le cours du XIXe siècle expriment, selon Ellenberger, une dialectique entre la confiance dans la raison humaine et le doute sur celle-ci. Pour lui, les principaux courants psychothérapeutiques apparus en Europe au tournant du XXe siècle peuvent être considérés selon cette polarité opposant l'héritage rationaliste et positiviste des Lumières et sa contestation romantique puis néo-romantique. On pourrait dire de façon simpliste que le rationalisme a transposé les désordres de l'âme dans la psychologie, et que le romantisme a sécularisé la foi dans la psychothérapie.

Janet et Adler prolongeraient ainsi la tradition des Lumières, alors que Freud et Jung seraient les héritiers du romantisme. Les deux composantes sont présentes dans la « seconde psychiatrie dynamique » qui apparaît, selon Ellenberger, avec l'abandon de l'hypnose, autrement dit à l'époque des psychothérapies. Cependant la composante « romantique », qui exprime une réaction contre le rationalisme hérité des Lumières, a transmis, en le sécularisant, un élément essentiel des pratiques antérieures. Il s'agit de la *foi*, au plein sens du terme, impliquant *croyance* et *confiance* : foi dans les pouvoirs de l'exorciste religieux, du magnétiseur puis du psychothérapeute, l'efficacité de leurs

⁹⁶¹ *Ibidem*, p. 298-305.

⁹⁶² *Ibidem*, p. 239.

méthodes respectives résidant surtout dans le « rapport » ou le « transfert », mais aussi foi du thérapeute en lui-même, qui s'auto-institue à la suite d'une « maladie créatrice », et qu'il transmet à ses disciples par une *initiation*. Ellenberger voit une différence caractéristique entre les deux époques dans le fait que la première psychiatrie dynamique, qui s'achève avec le dépassement de la controverse sur l'hypnose, avait pour enjeu sa reconnaissance par la « communauté scientifique » qui s'était constituée au long du XIXe siècle, et dont le cadre institutionnel était l'Université. Le débat se déroulait dans un espace « public » au sens de Richard Sennett⁹⁶³ : une fois reconnus les « titres » autorisant la prise de parole, la « personnalité » n'était pas censée être une composante essentielle du discours tenu. À l'inverse, l'époque des psychothérapies a vu renaître les Ecoles de l'Antiquité, cercles fermés rassemblant des disciples autour d'un maître avec qui ils entretiennent une relation de même type que le « rapport » thérapeutique. Ces cercles, accessibles au prix d'une initiation personnelle, annoncent l'avènement de l'« intime » au sens de Sennett, c'est-à-dire un espace dans lequel la « personnalité » de celui qui parle compte autant que ce qu'il dit. On peut objecter à Ellenberger que cette caractéristique était bien présente du temps de Mesmer. Celui-ci ne concevait pas autrement sa *Société des Amis de l'Harmonie*, dont il voulait conserver le contrôle total sans faire de sa méthode un objet public, ce qu'elle n'est devenue que par la suite, avec Puysegur. De plus, la controverse entre les Ecoles de la Salpêtrière et de Nancy s'est pour une grande part structurée autour de la personnalité du « Grand » Jean Martin Charcot.

Ellenberger accorde une place particulière dans ce paysage à Pierre Janet, l'un des initiateurs de la seconde psychiatrie dynamique, une position intermédiaire en quelque sorte. Janet a construit toute son œuvre dans le cadre institué de la communauté scientifique internationale, en résistant aux vagues de chauvinisme qui submergèrent l'Europe pendant la période des deux guerres mondiales et qui favorisèrent la fermeture sur elles-mêmes des écoles rivales. Sa méthode d'« analyse psychologique » ne se voulait pas une doctrine originale portée par une école dont il aurait été le fondateur et qu'il prenait à cœur de propager. Il s'agissait d'un cadre de débat ouvert et « public », construit comme une systématisation d'observations cliniques et non le produit d'une expérience personnelle ayant profondément transformé sa subjectivité, une « maladie créatrice ». Ce trait le distingue nettement de Freud et Jung, et il ne comprit jamais vraiment le rejet dont il fut l'objet de la part de Freud. Celui-ci alla jusqu'à refuser de le recevoir quand Janet lui

⁹⁶³ SENNETT Richard. *Les tyrannies de l'intimité*, p 75, 126.

rendit visite à Vienne en 1937, alors que leurs divergences étaient dépassées depuis bien des années. Il semble que Freud ne lui ait pas pardonné d'avoir déclaré que « l'inconscient est une façon de parler ». Cependant Janet voulait simplement dire que l'« inconscient » était une hypothèse, une présentation possible des faits cliniques, mais pas une donnée clinique⁹⁶⁴. Après avoir exercé une très grande influence de part et d'autre de l'Atlantique jusqu'aux années 1910, il fut éclipsé par Freud et ses disciples rebelles, chacun ayant fondé son école. Nathan Hale complète l'observation d'Ellenberger par sa remarque déjà mentionnée : Janet, bien qu'il ait nourri les médecins et psychologues de l'École de Boston par la richesse de ses observations cliniques, la rigueur de ses analyses et la clarté de ses présentations, ne pouvait influencer durablement la culture américaine. Son froid réalisme et le rationalisme de sa psychologie, dépourvue de toute dimension « inspirationnelle », avaient bien moins d'affinités avec cette culture que les courants freudiens ou jungiens. « Inspirationnel » est à prendre dans le sens anglo-saxon, *inspirational* se référant initialement à l'influence divine sur l'âme humaine : une *inspirational psychology* vise à insuffler au sujets des motivations à progresser. Nous avons pu observer précédemment que Janet, dans son étude sur les *Mind-cures*, ne semblait pas percevoir la dimension « spirituelle » du phénomène et ses affinités avec le revivalisme.

Nous avons rapporté aussi que Philip Rieff opposait Freud, dernier porteur de l'héritage rationaliste classique, à ses épigones, promoteurs d'une tentative de restaurer les « thérapies d'engagement » basées sur une foi faussement sécularisée. Cependant Ellenberger range Freud et Jung du même côté des héritiers du romantisme, qui ont contribué à la transposition psychologique des phénomènes traditionnellement traités par la religion, autrement dit participé à cette tentative de sécularisation de la foi. Ces deux points de vue ne nous semblent pas contradictoires. En effet Ellenberger présente le rationalisme et le romantisme non comme des positions exclusives mais comme des polarités. Freud et les Viennois apparaissent plus proches du rationalisme hérité des Lumières que Jung et les Zurichois. De même Adler, qu'il situe avec Janet du côté des héritiers des Lumières, est néanmoins porteur de la tendance romantique, avec les idéaux de réalisation personnelle qu'il assigne à sa psychologie individuelle. De plus, Rieff lui-même souligne les ambiguïtés de la psychanalyse freudienne, rationnelle et profane dans son objet, mais empruntant sa méthode aux traditions religieuses de confession et de direction de

⁹⁶⁴ D'après une lettre de Freud à Marie Bonaparte, citée dans : JONES Ernest. *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, volume 3. Paris : PUF, 1969, p. 244-245. Voir l'introduction de Serge Nicolas à son édition de : JANET Pierre. *La psychanalyse de Freud* (1913). Paris : L'Harmattan, 2004, p. 11-12.

conscience. Il nous paraît que cette part de l'héritage romantique, présente chez Freud et chez ses épigones selon Ellenberger, et que Rieff admet en partie, a été en résonance avec le mouvement psychothérapeutique émergent aux États-Unis, évoluant sans discontinuité entre la sphère religieuse et la sphère médicale.

Dans cette troisième partie, nous avons voulu montrer comment le champ des psychothérapies s'est constitué en intégrant trois composantes.

- Le cadre théorique et méthodologique des travaux sur la psychopathologie en Europe, avec la reconnaissance de phénomènes psychiques subconscients ou inconscients, accessibles à la suggestion. Cette composante inclut une rationalisation du « magnétisme animal » hérité du XVIII^e siècle.
- L'optimisme moral et thérapeutique du « protestantisme libéral » des unitariens et transcendentalistes, lui-même hérité pour l'essentiel du *Covenant of grace* puritain.
- Les pratiques populaires d'activation émotionnelle des *Mind-cures*, principalement aux États-Unis, issues au moins en partie du « revivalisme » des Réveils religieux.

Pour conclure, nous ébaucherons dans les pages suivantes quelques perspectives que cette recherche sur la continuité entre conversion et guérison nous a suggérées pour interpréter aujourd'hui le fait social des psychothérapies.

Conclusion

L'évangélisme thérapeutique

Foi et émotion dans l'efficacité symbolique des psychothérapies

Le processus de longue durée que nous avons interprété comme une sécularisation de la conversion en guérison a contribué à l'émergence des psychothérapies, auxquelles il est tentant d'appliquer la formule qu'Alain Caillé réserve à la psychanalyse : celle de « religions séculières de l'individu »⁹⁶⁵. Il s'agirait de religions paradoxales, du moins dans la tradition occidentale, qui auraient perdu la référence à une entité divine transcendante, dispensatrice de « biens de salut ». Nous avons évoqué dans notre première partie les points de vue d'auteurs selon lesquels un tel type de religiosité non fondée sur un ordre sacré est impossible (Rieff), ne peut être qu'illusoire et artificiel (Lasch), ou au contraire serait l'« installation d'un religieux sans la religion » qui exprimerait un « noyau anthropologique du religieux » (Gauchet). Sans prendre position dans ce débat qui dépasse notre propos, nous allons présenter dans ce chapitre de conclusion plusieurs perspectives d'interprétation qui nous sont apparues au long de cette recherche, et susceptibles de nourrir ce débat.

- Après avoir rappelé les grandes lignes du double « legs » puritain qui nous paraît présent dans la culture thérapeutique contemporaine, nous proposerons de définir une « foi thérapeutique » comme ressort commun des psychothérapies, y compris de celles qui apparaissent les plus modernes et revendiquent leur scientificité, notamment les « thérapies cognitives et comportementales ».

- Puis nous esquisserons, à partir de quelques caractéristiques communes aux doctrines de psychothérapie apparues au cours des XIXe et XXe siècle, les traits ce que nous croyons pouvoir nommer un « évangélisme thérapeutique ».

⁹⁶⁵ CAILLÉ Alain. « Psychanalyse et théories de la psyché. Une perspective sociologique ». *Revue du M.A.U.S.S.* n° 37, 1^{er} semestre 2011. *Psychanalyse, philosophie et science sociale. Vers une anthropologie partagée*. Paris : La Découverte, p. 17, 163.

- Nous tenterons aussi d'inscrire le fait social des psychothérapies dans un *continuum* entre magie et religion, en nous inspirant du cadre d'intelligibilité offert par l'*Esquisse d'une théorie de la magie*, de Mauss et Hubert.

- Enfin, nous présenterons un prolongement possible de notre interprétation de l'expérience thérapeutique, en avançant que sa dynamique est celle d'une alliance et que c'est la « marge de jeu » ouverte par celle-ci qui permet à l'émotion de participer à l'efficacité symbolique des psychothérapies.

I- La contribution puritaine à la culture thérapeutique

I-1 La sécularisation de la conversion en guérison

Les travaux que nous avons commentés dans notre première partie tendaient à présenter la culture des sociétés occidentales à la fin du XXe siècle comme une culture thérapeutique, caractérisée par les traits suivants : un idéal-type de personnalité narcissique, mue par l'anxiété plutôt que par la culpabilité, guidée par une éthique prescrivant la santé et l'accomplissement personnel, faisant de l'émotion le critère d'authenticité de l'expérience vécue, tant dans la qualité subjective de cette émotion, le « ressenti », que dans son expression publique comme indicateur de mesure, sur le marché ou les « réseaux ».

Dans notre deuxième partie, nous avons tenté de mettre en évidence un double « legs » d'origine puritaine ayant apporté une contribution majeure à cette culture thérapeutique⁹⁶⁶. Il s'agit d'abord du modèle puritain de la conversion qui, en articulant le *sentir*, le *penser* et le *vouloir* dans un *sylogisme pratique*, a produit les bases d'un *ethos* de transformation de la personnalité dans le cadre dynamique du *Covenant of grace*. Ce fut ensuite la mise en œuvre du syllogisme pratique dans la technologie du *revival* qui, faisant de l'activation des *affects* le principe actif de la conversion, a conduit à la valorisation culturelle de l'*émotion*, ressentie et exprimée, comme critère d'*authenticité* de l'expérience.

Ce double legs, qui a été selon nous la contribution spécifique du nouveau continent au fait social moderne que constituent les psychothérapies, nous semble avoir été

⁹⁶⁶ Nous avons exposé ce que nous entendons par « legs » dans notre chapitre *La culture thérapeutique : un héritage puritain ?*

insuffisamment identifié et reconnu, du moins en Europe continentale de tradition catholique. Rappelons brièvement les phases de sa constitution et de sa transmission.

- La psychologie de la conversion élaborée par les puritains a établi dès le XVII^e siècle un modèle de transformation de la personnalité, qui conjugait la dimension cognitive et la dimension affective de l'expérience vécue pour produire un acte de volonté. Cette dynamique s'exprimait dans les termes rationnels d'un syllogisme pratique, à la fois volontariste et optimiste, dans le cadre du *Covenant of grace* selon lequel ceux qui parviendraient à un acte de foi pouvaient être assurés du salut. Ce volontarisme optimiste s'est propagé hors de la vie religieuse avec Cotton Mather, Benjamin Franklin, puis les promoteurs unitariens de la *Self culture*.

- La doctrine de Jonathan Edwards, élaborée à partir des phénomènes de *revival* ayant marqué le premier Grand Réveil religieux, a construit un modèle explicatif de la dynamique produite entre cognition, affection et volition par l'action de l'Esprit. Ce modèle a pu être traduit par les revivalistes du deuxième Réveil en une technologie d'action sur le *moi*, dont les *Mind-cures* ont fait un usage thérapeutique, et il a contribué ultérieurement à faire du concept d'« émotion » un élément central dans l'interprétation des phénomènes psychiques, notamment sous l'influence de William James. Pour celui-ci, rappelons-le, c'est l'excitation émotionnelle qui nous fait passer d'un état mental à un autre, par un déplacement du point focal de notre attention volontaire⁹⁶⁷.

- Les propositions venues du vieux continent, telles le « croyez et veuillez » des magnétiseurs, puis la suggestion « psycho-thérapeutique » de l'Ecole de Nancy, semblent avoir été en résonance avec cette dynamique, qu'elles ont contribué à alimenter. On peut aussi avancer qu'une *foi* dans les forces du « subconscient », puis de l'« inconscient », est venue restaurer une transcendance qui avait été perdue avec la sécularisation, en les substituant à l'« Esprit » comme agent invisible des phénomènes psychiques inexplicables⁹⁶⁸. Selon les termes de William James, déjà cités, des forces entrent en action, que la psychologie nomme subconscientes ou subliminales, et que la religion appelle la *grâce*. Toutes deux conviennent que ces forces s'exercent hors du champ de conscience de l'individu pour lui apporter réconfort ou rédemption dans sa vie.

⁹⁶⁷ JAMES William. *The Principles of Psychology*, p 564.

⁹⁶⁸ Voir une remarque dans ce sens dans *l'Essai de psychologie contemporaine II* de Marcel Gauchet, déjà cité, p. 203-204.

Dans notre troisième partie, nous avons voulu identifier les phases du processus de sécularisation de l'expérience religieuse en expérience thérapeutique, qui a abouti à l'émergence d'un champ nouveau à la fin du XIXe siècle, celui des *psychothérapies*. Cette évolution nous semble avoir été le produit de la rencontre entre la tradition américaine de *guérison mentale*, dérivée du revivalisme religieux, et l'*hypnotisme* européen, lui-même dérivé du *magnétisme animal*, dans un processus de sécularisation-rationalisation transformant les « désordres de l'âme » en « troubles psychiques ».

I-2 L'éthique thérapeutique : la santé comme sainteté

Nous avons rencontré de nombreux éléments manifestant cette continuité entre l'approche religieuse des désordres de l'âme et la thérapeutique des troubles psychiques. Rappelons-en quelques uns :

- Paul Dubois et sa psychothérapie « inspirationnelle » qui influença largement les médecins généralistes américains, et qui s'inspirait lui-même du médecin et théologien Heinroth pour qui, les désordres de l'âme résultant du péché, c'est-à-dire du sentiment de culpabilité, la santé mentale était la libération de cet état de péché.
- L'étude menée par Richard Cabot à Boston sur les guérisons obtenues par la *Christian Science*, et l'évaluation des effets médicaux de la foi d'un point de vue épidémiologique, qui conduisaient Cabot à voir dans le lien avec la religion la forme spécifiquement américaine de la psychothérapie.
- La conclusion que William James tirait de son étude sur les expériences religieuses : la conversion est un cas particulier de la guérison, il s'agit dans les deux cas d'un processus psychologique d'unification du *moi*.
- L'affirmation, par le même William James, que le caractère religieux de la *Mind-cure* ne réside pas tant dans son utilisation d'une terminologie chrétienne, que dans la *foi* en l'intervention subconsciente d'une force supérieure, et que les résultats obtenus par les *Mind-curers* sont psychologiquement indiscernables de la justification par la foi, bien qu'ils puissent toucher des personnes n'ayant aucune conscience du péché.
- Le récit, par Nathan Hale, de la réception des doctrines de Freud et Jung aux États-Unis, réception empreinte d'un malentendu, ces doctrines ayant été accueillies par les Américains comme de nouvelles formes de *Mind-cure*.

- Enfin, les observations de Christopher Lasch selon lequel *l'Ego Psychology* et la psychologie humaniste ont été deux modalités de sécularisation du protestantisme libéral, la plupart des premiers adeptes américains de la psychanalyse ayant eux-mêmes été formés dans le protestantisme, et parfois la théologie.

Il nous est aussi apparu que la santé a pu se substituer à la sainteté comme but de vie dans l'éthique thérapeutique par la sécularisation de la foi religieuse en une sorte de « foi thérapeutique », qui perpétue la même dynamique conjuguant l'émotion et la cognition en une volition.

II La foi thérapeutique. *Émotion, cognition et volition*

II-1 La foi thérapeutique et l'esprit du temps : psychodynamique et behaviorisme

Les phases successives de la sécularisation-rationalisation des « désordres de l'âme » en « troubles psychiques » ont été bien étudiées par Henri Ellenberger dans une perspective de longue durée, avec son *Histoire de la découverte de l'inconscient* que nous avons déjà évoquée. Les praticiens ont interprété les phénomènes sur lesquels ils intervenaient dans le cadre d'intelligibilité de leur époque : possession démoniaque, fluide magnétique, hypnotisme, forces subconscientes. À la fin du XIXe siècle, les spéculations sur la nature et la dynamique de ces phénomènes subconscients ont nourri les débats pendant un temps, avant que leur substantification comme « inconscient » par la première topique freudienne ne semble clore ces spéculations pendant la première moitié du XXe siècle⁹⁶⁹. En prolongeant la perspective jusqu'au tournant du XXIe siècle, on peut observer que cet « inconscient » de Freud et de ses épigones paraît avoir été, à son tour, une expression de l'« esprit du temps », et qu'il a été remis en question comme l'avaient été avant lui les états de possession, le magnétisme animal et les états hypnotiques. Ainsi que l'écrivait Ellenberger en concluant son analyse du triomphe de Mesmer sur Gassner, c'est-à-dire le succès d'une interprétation « magnétique » des désordres de l'âme, plus conforme à l'esprit

⁹⁶⁹ Sur la conception freudienne de l'inconscient comme « substance », altérité en nous, voir : VAN RILLAER Jacques. « La mythologie de la thérapie en profondeur ». *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. MEYER Catherine (dir.). Paris : les Arènes, 2005, p. 222-224. Voir aussi : GAUCHET Marcel. *Essai de psychologie contemporaine II*, p. 201-202. On peut aussi observer que l'inconscient de la psychanalyse, « autre en nous », était en résonance avec l'intérêt du romantisme pour le « double », démon sécularisé, présent dans la littérature comme dans la psychologie du XIXe siècle.

des Lumières que celle des exorcistes religieux : « guérir ne suffit pas, il faut guérir en se conformant aux méthodes reçues dans la société ».

Les courants « psychodynamiques »⁹⁷⁰, inspirés par les doctrines de Freud et de ses disciples rebelles, Adler et Jung, ont largement influencé le champ des psychothérapies jusqu'aux années 1970. Puis les « thérapies cognitives et comportementales » (TCC), apparues dans la deuxième moitié du XXe siècle, semblent avoir fait subir à la psychanalyse le même sort que celui qu'ont connu le magnétisme et l'hypnotisme en leur temps. Ces thérapies constituent, selon le point de vue de Christopher Lasch sur les « technologies du moi », un croisement de composantes humaniste-libérale et behavioriste-utilitariste⁹⁷¹. Elles revendiquent leur modernité, leur scientificité et leur pragmatisme, mais il apparaît qu'elles peuvent être, elles aussi, mises en perspective dans la longue durée. Les TCC sont-elles réellement une avancée dans la résolution de l'énigme, théorique et pratique, de l'interaction entre l'esprit et le corps ? Sont-elles seulement l'expression la plus récente d'une tentative immémoriale de rendre compte de l'articulation entre *sentir*, *penser* et *vouloir* en étayant une doctrine sur le paradigme d'une époque ?

Au cours de la dernière décennie, la légitimation des TCC comme pratiques « basées sur des faits » (*evidence-based practice*), au détriment des doctrines psychodynamiques, disqualifiées comme non-scientifiques, a atteint la France après la plupart des autres pays. Les temps forts de cette légitimation ont été deux événements éditoriaux qui ont durement secoué les milieux psychanalytiques en France : la parution en 2004 du rapport de l'Inserm *Psychothérapie, trois approches évaluées*⁹⁷², suivie en 2005 par celle d'un *Livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*⁹⁷³. Ces publications, parallèlement à la discussion de projets législatifs visant à réglementer les psychothérapies, ont contribué à installer l'évidence selon laquelle les méthodes psychodynamiques ne faisaient pas partie de celles dont les effets thérapeutiques avaient été prouvés empiriquement, et ne pouvaient de ce fait prétendre à la même reconnaissance que d'autres, plus scientifiques. Cet épisode est de dimension locale mais il n'est pas sans rappeler, toutes proportions gardées, celui de la Commission royale sur le magnétisme animal de 1784, qui avait abouti au discrédit de

⁹⁷⁰ Le modèle « psychodynamique », rappelons-le, vise une interprétation « holiste » des faits psychologiques, en prenant en compte les conflits entre des forces sous-jacentes, échappant à la conscience du sujet et à l'observation directe, ainsi que l'interaction du psychique et du biologique par le pouvoir moteur et émotionnel des images.

⁹⁷¹ Voir notre chapitre *Culture de soi et technologies du moi*.

⁹⁷² *Psychothérapie – Trois approches évaluées*. Synthèse disponible sur : http://www.aftcc.org/documents/inserm/Synthese_INSERM.pdf. Consulté le 5 octobre 2012.

⁹⁷³ MEYER Catherine (dir.). *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. Paris : Les arènes, 2005, 830 p.

Mesmer. Il évoque aussi, les rôles étant inversés, la confrontation avec Gassner, dix ans plus tôt, qui avait permis à Mesmer de substituer sa méthode fondée sur les dernières découvertes scientifiques à des pratiques imprégnées de superstition.

Cependant, des études empiriques menées sur une large échelle, selon les mêmes méthodes et critères de l'« *evidence-based médecine* » qui étaient ceux du rapport de l'Inserm, semblent déjà remettre en cause cette évidence. C'est ce qui apparaît notamment avec l'article de Jonathan Shedler *The Efficacy of Psychodynamic Psychotherapy* paru en février-mars 2010 dans *The American Psychologist*⁹⁷⁴. Sur la base d'une compilation de nombreuses études empiriques, il conclut que les thérapies inspirées de la psychanalyse sont au moins aussi efficaces que les thérapies cognitives et comportementales. Mais l'intérêt de son article ne s'arrête pas là. « *The Efficacy* », dont il est question, ce n'est pas seulement le *degré* d'efficacité d'une méthode comparée à d'autres, c'est aussi l'« efficace » de la psychothérapie, la *raison* de son efficacité. Et c'est sur ce point que l'étude de Shedler apporte des surprises. Non seulement les thérapies psychodynamiques sont au moins aussi efficaces que d'autres, mais l'efficacité de ces autres thérapies, surtout les TCC, proviendrait de ce que leurs praticiens les plus compétents utilisent en fait des « principes actifs » provenant de la théorie et de la pratique psychodynamiques, autrement dit, selon Shedler, de la psychanalyse⁹⁷⁵.

Les thérapies psychodynamiques visent explicitement à mobiliser les affects : la prise de conscience (*insight*) recherchée n'est pas seulement cognitive mais émotionnelle. C'est cet *emotional insight* qui a des résonances profondes dans la personnalité et conduit au changement. Il ressort des études compilées par Shedler que l'alliance thérapeutique et l'intensité de l'expérience émotionnelle du patient étaient prédictives d'un bon résultat thérapeutique, à l'inverse de la conformité au programme centré sur les distorsions cognitives. Les comparaisons entre les thérapies pratiquées par les différentes écoles ou sous des « marques » différentes peuvent donc être trompeuses, et l'observation du déroulement même des séances suggère que les principes actifs des thérapies non-psychodynamiques intègrent en fait des éléments psychodynamiques, sans que ceux-ci soient explicitement reconnus dans les manuels et les protocoles de traitement. Il semblerait donc, conclut Shedler, que les thérapeutes « efficaces », qu'ils se réfèrent à une

⁹⁷⁴ SHEDLER Jonathan. « The Efficacy of Psychodynamic Psychotherapy ». *American Psychologist*, Vol. 65, No. 2, 98 –109, February–March 2010. Disponible sur : www.nvpp.nl/JonathanShedlerStudy20100202.pdf. Consulté le 5 octobre 2012.

⁹⁷⁵ PRADES Pierre. « L'efficacité des thérapies “psychodynamiques” : une validation empirique de la psychanalyse ? » *Revue du M.A.U.S.S.* n° 38, 2^{ème} semestre 2011. *Émancipation, individuation, subjectivation. Psychanalyse, philosophie et science sociale (fin)*. Paris : La Découverte, p. 51-63.

doctrine psychodynamique ou cognitivo-comportementaliste, sont efficaces dans la mesure où ils facilitent des processus qui sont depuis l'origine des éléments fondamentaux de la théorie et de la pratique psychanalytiques. Ces éléments pourraient bien faire partie des « facteurs communs » que Saul Rosenzweig avait identifiés dans son étude comparative de 1936, *Some implicit common factors in diverse methods of psychotherapy*, facteurs implicites permettant aux thérapeutes de talent d'obtenir de bons résultats quelle que soit leur école⁹⁷⁶. Il reste néanmoins à discuter ce « facteur commun » présent dans les TCC comme dans les thérapies psychodynamiques, et qui en serait le véritable « principe actif » : la dimension affective de l'interaction entre le thérapeute et son patient, permettant à la thérapie de faire jouer des processus psychologiques profonds en mobilisant des affects, bien au-delà des processus cognitifs. Ce principe actif, fondamental dans les thérapies psychodynamiques, resterait implicite et non pris en compte dans les méthodes cognitives et comportementales, bien que mis en œuvre par les vrais cliniciens dans leur pratique thérapeutique.

Si l'on inscrit cette observation dans une perspective historique plus ample, on peut y trouver une nouvelle confirmation de la continuité établie par Ellenberger entre les pratiques immémoriales des *shamans* et celles des thérapeutes d'aujourd'hui, en passant par celles des exorcistes, des magnétiseurs et des guérisseurs. Cette interprétation peut ouvrir un nouvel espace de débat sur l'« efficace » des psychothérapies. On peut y voir la permanence d'un facteur thérapeutique dont le « transfert » des psychanalystes ou l'« alliance thérapeutique » des psychologues humanistes ne seraient que les avatars contemporains. Les disciples de Mesmer avaient abandonné la référence à un « fluide » problématique, et identifié le « rapport » comme le principe actif des séances de magnétisme. Ce rapport fut théorisé à la fin du XIXe siècle par les psychothérapeutes pratiquant l'hypnose ou la suggestion, de Bernheim à Janet, comme la relation personnelle entre le thérapeute et son patient, rapport de confiance, autrement dit de *foi*, dans les pouvoirs du thérapeute, sans lequel ni l'hypnose ni la suggestion ni l'interprétation ne sont « efficaces ». Freud lui-même, alors qu'il prônait encore l'hypnose dans *Traitement psychique (traitement d'âme)* en 1890, affirmait que « l'attente croyante et pleine d'espérance est une force agissante avec laquelle nous devons compter, en toute rigueur,

⁹⁷⁶ ROSENZWEIG Saul. « Some implicit common factors in diverse methods of psychotherapy ». *American Journal of Orthopsychiatry*, 6, 1936, p. 412-415.

dans toutes nos tentatives de traitement et de guérison »⁹⁷⁷.

On peut aussi se référer aux passages du *Nouveau Testament* rapportant les actions *thérapeutiques* du Christ, dans lesquels l'expression « *hē pistis sou sesōken se* »⁹⁷⁸ est traduite aussi bien par « ta foi t'a guéri-e » que par « ta foi t'a sauvé-e ». Ainsi les Évangiles synoptiques relatent l'épisode de la femme *hémorroïsse*, souffrant d'une perte de sang permanente depuis douze ans, dont elle guérit instantanément en touchant le bord du vêtement de Jésus⁹⁷⁹. Celui-ci perçoit ce contact distinctement des autres, dans la foule qui le presse de toutes parts, parce qu'il est une souillure, cette femme ayant ses règles, mais surtout parce que lui, Jésus, a senti sortir de lui à ce moment une *force*, une *puissance* (*dynamis*)⁹⁸⁰, celle-là même qui a tari à l'instant l'hémorragie dont souffrait la femme⁹⁸¹. Dans ce récit comme dans d'autres, on trouve conjointes deux forces, l'une explicite, émanant du thérapeute, l'autre implicite, celle de la foi du patient.

C'est ce principe actif que l'on peut qualifier de « foi thérapeutique », et qui nous semble pouvoir être considéré dans les thérapies d'aujourd'hui en continuité avec la « foi qui guérit » des *Mind-curers* et *Faith-healers*, mais aussi avec la « foi efficace » dont les puritains avaient donnée une formule pragmatique en conjuguant dans leur modèle de conversion la *cognition* et l'*affection*, non pas dans une simple « croyance », mais dans une *volition* qui était pour eux le véritable acte de foi.

II-2 Émotion, cognition et volition dans les psychothérapies contemporaines

La dynamique entre affection, cognition et volition était essentielle pour les premiers réformateurs, mais il semble bien qu'elle le soit aussi pour les thérapeutes et les *coaches* d'aujourd'hui. Luther évoquait la foi dans ces termes :

La foi est une confiance vive et inébranlable dans la grâce de Dieu. [...] Cette sorte de confiance en Dieu et de connaissance de Dieu rend joyeux, confiant et heureux face à Dieu et toutes les créatures⁹⁸².

⁹⁷⁷ FREUD Sigmund. « Traitement psychique (traitement d'âme) » (1890). *Résultats, idées, problèmes. I, 1890-1920*. Paris : P.U.F., 1984, p. 8-9

⁹⁷⁸ Matthieu 9:22. Marc 5:34, 10:52. Luc 7:50, 8:48, 17:19, 18:42.

⁹⁷⁹ Matthieu 9:20-22. Marc 5:25-34. Luc 8:43-48.

⁹⁸⁰ Luc 8:46. Marc 5:30.

⁹⁸¹ Par la suite Jésus donne aux Douze le pouvoir, la force (*dynamis*), l'autorité (*exousia*) sur les esprits (*pneumatōn*) impurs ou les démons (*daimonia*) pour guérir (*therapeuein, iasthai*) les malades.

⁹⁸² LUTHER Martin. « Préface à l'Épître aux Romains ». *Œuvres*. Tome 1. Paris, La Pléiade, 1999, p.

Pour Calvin :

[la foi] est une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous : laquelle étant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus Christ, est révélée à notre entendement, et scellée en notre cœur par le Saint-Esprit. [...] assavoir que l'assentiment que nous donnons à Dieu [...] est au cœur plutôt qu'au cerveau, et d'affection plutôt que d'intelligence⁹⁸³.

Par la suite, les puritains puis les revivalistes ont voulu promouvoir une dynamique entre *sentir*, *penser* et *vouloir*, que nous avons longuement présentée précédemment. Aujourd'hui, il suffit de consulter les ouvrages de référence des doctrines les plus actuelles pour constater que cette dynamique est toujours présente, même de façon incomplète.

- Ainsi l'« intelligence émotionnelle », dont le concept a été proposé pour la première fois en 1983 par Wayne Payne dans sa thèse : *A study of emotion : developing emotional intelligence; self integration; relating to fear, pain and desire*⁹⁸⁴, avant d'être popularisé par le psychologue et journaliste Daniel Goleman à partir de son premier ouvrage sur le sujet en 1995 : *Emotional Intelligence : Why It Can Matter More Than IQ*⁹⁸⁵, et décliné depuis dans de multiples applications sur le management, l'éducation, etc.

- De même la « thérapie émotivo-rationnelle comportementale » (*Rational Emotive Behavior Therapy*) d'Albert Ellis, l'un des fondateurs des TCC, qu'il a vulgarisée dans ses ouvrages : *Reason and Emotion In Psychotherapy* (1962), *Rational Emotive Behavior Therapy: It Works For Me—It Can Work For You* (2004), etc.⁹⁸⁶

- De même aussi Aaron Beck, l'autre auteur de référence en matière de TCC, avec ses ouvrages *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders* (1975), et *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence* (1999)⁹⁸⁷.

- Citons enfin, parmi d'autres ouvrages témoignant d'un regain de faveur de l'hypnose à la fin du XXe siècle : *Le cœur et la raison. L'hypnose en question, de Lavoisier à Lacan*, de

⁹⁸³ CALVIN Jean. *L'Institution de la religion chrétienne*, III, II, 7-8. Genève : Beroud, 1888, p. 253-254.

⁹⁸⁴ PAYNE Wayne Leon. *A study of emotion: developing emotional intelligence; self integration; relating to fear, pain and desire*. Cincinnati : The Union Institute, 1985. Dissertation Abstracts International, 47, p. 203A (University microfilms No. AAC 8605928).

⁹⁸⁵ GOLEMAN Daniel. *Emotional Intelligence : Why It Can Matter More Than IQ*. New York : Bantam Books, 1995, 352 p. Edition française : *L'intelligence émotionnelle 1. Comment transformer ses émotions en intelligence*. Paris : Laffont, 1999, 421 p. *L'intelligence émotionnelle 2. Cultiver ses émotions pour s'épanouir dans son travail*. Comment transformer ses émotions en intelligence. Paris : Laffont, 1999, 383 p.

⁹⁸⁶ ELLIS Albert. *Reason and Emotion In Psychotherapy*. New York : Lyle Stuart, 1962, 442 p. *Rational Emotive Behavior Therapy: It Works For Me—It Can Work For You*. Amherst (NY) : Prometheus Books, 2004, 270 p.

⁹⁸⁷ BECK, Aaron T. *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*. New York : International Universities Press, 1976, 356 p. *Prisoners of Hate : The Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence*. New York : Harper & Collins, 1999, 368 p.

Léon Chertok et Isabelle Stengers (1989)⁹⁸⁸.

Selon les titres mêmes de ces ouvrages, il apparaît que les doctrines proposées sont explicitement construites sur une dynamique entre *penser* et *sentir*, cognition et émotion. Cependant, le troisième terme, le *vouloir*, la volition, semble étrangement absent. Les TCC, selon leurs protocoles, proposent tantôt au sujet de convertir une cognition en émotion (en exprimant le plaisir, le déplaisir, l'anxiété ou une autre émotion, suscités par tel énoncé) tantôt de traduire une émotion en cognition (en établissant des listes de faits ayant suscité une émotion, en les classant selon tel critère), mais la volition (choix d'un nouveau comportement) semble sous-entendue⁹⁸⁹.

Albert Ellis, dans la présentation de sa *Rational Emotive Behavior Therapy*, explique qu'il a renoncé à faire jouer la « psychodynamique » (les conflits entre des forces sous-jacentes qui échappent à la conscience du sujet et à l'observation directe) pour se concentrer sur la *self-talk* du sujet, ses pensées intérieures, les cognitions qui génèrent des émotions et des comportements, afin de les modifier : le sujet est ainsi amené à « repenser » son passé et à reconditionner son comportement présent. Il résume ainsi sa méthode : rectifier les *cognitions* pour mieux gérer les *émotions* et améliorer les *comportements*, ceci non seulement pour « se sentir mieux », mais pour « être mieux »⁹⁹⁰. Certes, l'articulation entre cognition, émotion et comportement que propose Ellis semble proche de la formule de William James selon laquelle « la perception et la pensée ne sont là que pour le comportement »⁹⁹¹, et l'on a pu évoquer à propos de la méthode d'Ellis un retour à la « psychologie des facultés »⁹⁹². Mais James s'appuyait sur sa théorie de la volonté pour expliquer le comportement, comme le montre la première partie de sa phrase citée en note, alors qu'Ellis, comme les autres thérapeutes cognitivistes, semble éluder le rôle de la volonté. Il utilise indifféremment les mots *thoughts* et *beliefs*, pensées et croyances, qui apparaissent presque synonymes. Comme Beck, il postule que, en remédiant à des « distorsions cognitives de la réalité », autrement dit des « fausses croyances », le

⁹⁸⁸ CHERTOK Léon, STENGERS Isabelle. *Le cœur et la raison. L'hypnose en question, de Lavoisier à Lacan*. Paris : Payot, 1989, 286 p.

⁹⁸⁹ ROSENFELD Frédéric. « L'avenir d'une désillusion ou comment guérir de la psychanalyse en dix leçons ». *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, p. 287-289.

⁹⁹⁰ ELLIS Albert, PLEUX Didier. « La force du conscient ou comment repenser son inconscient ». *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, p. 686-700.

⁹⁹¹ JAMES William. « Reflex Action And Theism ». *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, p 114. « The willing department of our nature, in short, dominates both the conceiving department and the feeling department; or, in plainer English, perception and thinking are only there for behavior's sake. »

⁹⁹² Voir notre chapitre *L'héritage puritain. Volontarisme optimiste et syllogisme pratique dans le Covenant of grace*.

sujet modifiera ses comportements⁹⁹³. Marcel Gauchet reconnaissait dans les TCC, « sous leur vocabulaire flambant neuf », un retour au « traitement moral des nerveux » des années 1900⁹⁹⁴. Il nous semble, quant à nous, que l'on peut leur attribuer une filiation plus ancienne, celle des *Mind-cures* du XIXe siècle. Et comme pour celles-ci la *suggestion* est sans doute un facteur d'efficacité important, ainsi que l'avait montré Pierre Janet⁹⁹⁵. D'une part, Beck et Ellis postulent que le changement décisif est le changement cognitif (une *metanoia* au sens littéral, en quelque sorte) qui entraînera un changement de comportement. D'autre part, ils revendiquent une intervention active dans la cure. « Je pense qu'il est souvent nécessaire d'accompagner le patient dans un véritable travail de prise de conscience et de remise en question de ses croyances », écrit Ellis, dont la rupture avec la psychanalyse a consisté en partie dans cette volonté d'intervenir⁹⁹⁶. Quant à Beck, qui définit l'alliance thérapeutique comme un « empirisme collaboratif », il revendique une procédure directive, basée sur un agenda, programmant des comptes rendus réguliers par le patient sur ses « tâches thérapeutiques » et autres « devoirs à la maison », pour engager activement ce patient dans sa sortie de la dépression⁹⁹⁷. Peut-être est-ce l'assimilation entre *pensée* et *croyance* qui donne au volontarisme des thérapeutes cognitifs une dimension *suggestive* inassumée. Le thérapeute cognitif ne suggère pas au patient ce qu'il doit « penser », puisqu'il vise à restaurer par sa pédagogie une « liberté de pensée », mais il lui suggère sans doute ce qu'il doit « croire ».

Il nous semble que c'est précisément dans l'écart entre *penser* et *croire*⁹⁹⁸ que se joue l'« efficace » de la guérison thérapeutique, comme cet écart constituait le ressort de la conversion religieuse. Pour admettre cela, il faut comprendre dans le « croire » non seulement la simple « croyance » - le « croire que », soit un jugement de vérité, une cognition - mais un « croire en » - l'affirmation d'une confiance par une adhésion, une volition - c'est-à-dire une *foi*⁹⁹⁹.

⁹⁹³ ELLIS Albert, PLEUX Didier. *Op. cit.*, p. 700-708.

⁹⁹⁴ GAUCHET Marcel. *Op. cit II.*, p. 200.

⁹⁹⁵ Voir notre chapitre *Magnétisme, hypnotisme et psychothérapie*.

⁹⁹⁶ ELLIS Albert, PLEUX Didier. *Op. cit.*, p. 700.

⁹⁹⁷ BECK Aaron. « La thérapie cognitive de la dépression : histoire d'une découverte ». *Ibidem*, p. 715.

⁹⁹⁸ En d'autres termes, il s'agit de la différence entre « croire que » et « croire en ».

⁹⁹⁹ Sur la différence entre « croire en », « croire à » et « croire que », voir : POUILLON Jean. *Le cru et le su*. Paris, Le Seuil, 1993, p. 21-25.

II-3 « Or la foi est l'assurance des choses qu'on espère, et la conviction de celles qu'on ne voit pas »¹⁰⁰⁰

Cette formule de l'Épître aux Hébreux était, comme on l'a vu, l'un des fondements essentiels de la psychologie de la conversion élaborée par les puritains du XVII^e siècle dans le cadre dynamique du *Covenant of grace*, puis par Jonathan Edwards un siècle plus tard. Nous avons avancé que, par la suite, le champ psychothérapeutique du XX^e siècle s'est constitué, au moins en partie, comme une sécularisation de l'expérience religieuse en expérience thérapeutique, et que le maintien d'une forme de *foi* a été un élément essentiel de cette sécularisation. Cela peut se comprendre, nous semble-t-il, en remarquant que les éléments de la formule de l'Épître restent présents, en se recombinaut de diverses façons, dans les « fois thérapeutiques » de l'ère des psychothérapies, la « seconde psychiatrie dynamique » selon Henri Ellenberger.

Tentons d'interpréter ces éléments à partir des termes utilisés par le texte grec et des différentes traductions qui en ont été données. « Or la foi (*pistis*) est l'assurance (*hupostasis*) des choses qu'on espère (*elpizomenon*), et la conviction (*elegchos*) de celles qu'on ne voit pas »¹⁰⁰¹.

La foi-adhésion-engagement

La « foi », dans le texte grec, c'est la *Pistis*, c'est-à-dire la confiance, la bonne foi, la fidélité, le gage ou la garantie d'un serment, l'engagement dans un pacte, etc., *et aussi* la croyance¹⁰⁰². La plupart des versions du *Nouveau Testament* traduisent ce mot par « foi », et l'on voit qu'il s'agit de confiance, d'engagement, et non pas d'une simple « croyance ». L'« acte de foi » est une adhésion. André Chouraqui, dans sa traduction, rend ce mot par « adhérence ».¹⁰⁰³ Calvin insistait déjà sur la « fiance »¹⁰⁰⁴ dont seuls les élus sont vraiment capables. Les puritains comme Perkins et Ames faisaient de l'acte de foi un acte volontaire. Edwards a construit sa doctrine sur la *volition* comme expression d'une *inclination*. Mais cet élément se retrouve aussi dans le « croyez et veuillez » dont le marquis de Puységur faisait l'essentiel de sa doctrine, dans le *fiat*, « qu'il en soit ainsi »,

¹⁰⁰⁰ Hébreux 11:1, traduction Darby.

¹⁰⁰¹ Disponible sur : <http://biblehub.com/text/hebrews/11-1.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

¹⁰⁰² Voir BAILLY A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris : Hachette, 1916.

Voir aussi : <http://biblos.com/hebrews/11-1.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

¹⁰⁰³ CHOURAQUI André. *La Bible*. Paris : Desclée de Brouwer, 1989, p. 2339. « *L'adhérence est la substance de ce qui est espéré, la preuve de ce qui n'est pas visible* ».

¹⁰⁰⁴ CALVIN Jean. *L'Institution de la religion chrétienne, III, II, 11*. Genève : Beroud & Cie, 1888, p. 255. « ... toutefois la fiance dont parle St Paul (gal, 4:6) assavoir oser invoquer Dieu pour père à pleine bouche, n'a sa vigueur qu'aux élus ».

par lequel William James, après Hume, résumait l'acte de volonté, le consentement, le triomphe d'une idée dans la conscience. C'était aussi la condition de la suggestion selon Bernheim : « Pour qu'il y ait suggestion, il faut que cette idée soit *acceptée* par le cerveau ; il faut que le sujet *croie* ». Cette « crédibilité », écrivait Benheim, « c'est ce que les théologiens appellent la foi ». « Le sommeil provoqué ne dépend pas de l'hypnotiseur, mais du sujet : c'est sa propre foi qui l'endort »¹⁰⁰⁵. À la même époque Charcot évoquait « la foi qui guérit », et « l'attente croyante » de Freud (*gläubige Erwartung*) pouvait aussi bien renvoyer au registre de la croyance, voire de la crédulité, qu'à celui de la foi religieuse, qui ne sont pas rigoureusement distincts chez Freud selon ses traducteurs¹⁰⁰⁶.

La confiance-espoir-assurance

Hupostasis, c'est la base, le fondement, la réalité substantielle d'une chose, mais aussi la fermeté de l'âme, le courage, la confiance. Le mot est traduit de diverses manières selon les versions du *Nouveau Testament*. Assurance, assurance bien fondée, ferme assurance, confiance sûre, présence, substance, substantiation... Et cette assurance concerne « les choses espérées » (*elpizomenon*). Il s'agit donc d'un sentiment de confiance et d'espoir. On a vu précédemment que cette assurance certaine, la « prime psychologique » selon l'expression de Max Weber, concrétisait la promesse du *Covenant of grace*, selon les puritains et leurs inspirateurs du Catéchisme de Heidelberg, pour ceux qui parviendraient, par une authentique conversion, à un acte de foi engageant l'être tout entier. Jonathan Edwards, dans son analyse des expériences de *revival* de son temps, faisait de la descente au *nadir* du désespoir le moment crucial de cette conversion, ce désespoir précédant et se retournant en son contraire, un espoir infini, ressenti avec une joie intense. William James a repris, en quelque sorte, la controverse des puritains contre l'antinomisme en opposant l'optimisme *healthy-minded* des *once-born* à l'inquiétude foncière des *sick souls* qui ne peuvent ressentir personnellement cette confiance et cet espoir que par une nouvelle naissance, une *re-birth*.

L'*Hupostasis* apparaît donc comme la dimension affective-émotionnelle de la foi. On a pu observer, avec Nathan Hale, que cette dimension était presque totalement absente chez Pierre Janet, et que cela peut contribuer à expliquer l'éclipse complète qu'il a subie devant

¹⁰⁰⁵ BERNHEIM Hippolyte. *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, p. 269. Voir notre chapitre *Magnétisme, hypnose et psychothérapie*.

¹⁰⁰⁶ FREUD Sigmund. *Op. cit.*, p. 8, note j.

la montée de Freud et de ses épigones. On peut constater aussi que, chez Janet, la faible capacité de « synthèse mentale » qui rend les hystériques perméables aux influences extérieures, comme chez Bernheim la « crédibilité » des sujets influençables par la suggestion, sont des figures de faiblesse de la personne, qui ne peuvent nourrir l'optimisme thérapeutique que dans le cadre d'une pathologie à soigner, et non dans la perspective d'un progrès ou d'un perfectionnement personnels.

La croyance-certitude-conviction

Elegchos, c'est l'argument, la réfutation, la preuve. Les traductions du *Nouveau Testament* rendent ce mot par : la preuve, l'évidence, le signe, la conviction de l'existence de la vérité ou de la réalité, la certitude, la démonstration... concernant des choses que l'on ne voit pas. C'est le point commun à toutes les expériences religieuses selon William James, que de croire à la réalité de ce qu'on ne voit pas. (*The reality of the unseen* était le titre de la troisième conférence des *Varieties*). Cela peut être une « croyance asséritive », immédiate, que Pierre Janet opposait à la « croyance réfléchie »¹⁰⁰⁷. C'est le propre de la foi dans la Révélation pour Locke, qui la distingue de la raison : un assentiment que l'esprit donne à une idée, au-delà des preuves accessibles à la raison, en « faisant crédit à l'informateur ». C'est la dimension plus cognitive de la foi, un jugement de vérité, une « croyance » qui n'est pas encore une « fiance ». Ce n'est que le premier degré de la foi selon les puritains, la compréhension de la promesse des Écritures et la reconnaissance de sa vérité « en général ». Pour que la foi devienne « efficace », « salvatrice », il faudra que les « saintes affections » entrent en jeu pour incliner la volonté du croyant, pour qu'il se sente *personnellement* concerné par la promesse du *Covenant of grace*. Rappelons la formule *New Light*, de Jonathan Edwards : « nos auditeurs n'ont pas tant besoin qu'on leur emplisse la tête, mais plutôt que l'on touche leur cœur », à laquelle s'opposait celle, *Old Light*, de Charles Chauncy, donnant la primauté à la raison : « il faut éclairer l'entendement, convaincre le jugement, persuader la volonté ».

Il ne nous appartient pas ici d'entrer dans les débats qui ont parcouru le monde protestant depuis la Réforme sur l'ordre logique dans lequel entrent en jeu les éléments qui se conjuguent dans la *Pistis* : l'éclaircissement de l'entendement par l'*Elegchos* précède-t-il nécessairement l'*Hupostasis*, l'assurance de l'espoir, ou bien au contraire l'affection du cœur par l'*Hupostasis* est-elle le préalable à la compréhension véritable de la promesse de

¹⁰⁰⁷ JANET Pierre. « Les deux croyances ». *De l'angoisse à l'extase. Etudes sur les croyances et les sentiments* (1926). Volume I. Paris : L'Harmattan, 2009, p. 244.

l'Écriture par l'*Elegchos* ? L'acte de foi de la *Pistis* est-il la résultante de ces deux éléments, ou bien est-il premier, directement inspiré par l'Esprit, même s'il s'analyse ensuite dans ses deux dimensions, cognitive et affective ?

Comme on l'a vu précédemment, ces termes n'expriment pas des notions parfaitement distinctes dans la théologie et la prédication. Des puritains comme Ames les considèrent parfois comme interchangeables, dans un rapport métonymique. De même, la « joyeuse conviction » de Luther dont William James fait état, conjugue exemplairement les deux dimensions de l'expérience religieuse de la deuxième naissance¹⁰⁰⁸. Nous n'avons pas non plus compétence pour affirmer, avec William James, que ces caractéristiques sont une spécificité du protestantisme et que ces analyses approfondies de la foi ont été étrangères au monde catholique. Notre propos a été de mettre en évidence une transition qui s'est surtout opérée au sein du monde protestant, plus particulièrement dans sa composante réformée, et plus particulièrement encore à l'intérieur de celle-ci, par le puritanisme.

La « foi thérapeutique » d'aujourd'hui peut donc, nous semble-t-il, s'analyser comme une *Pistis* sécularisée, suivant une dynamique analogue à celle de la théologie pratique des Puritains, qui conjugait la dimension cognitive de l'*Elegchos* à la dimension affective de l'*Hupostasis* pour produire la *Pistis* comme acte de volonté.

III- Esquisse de description d'un évangélisme thérapeutique

Cette dynamique peut être illustrée en soulignant des traits communs à la plupart des doctrines thérapeutiques qui sont apparues depuis le XIXe siècle, constituant ce que nous proposons de nommer un « évangélisme thérapeutique ». Il ne peut évidemment s'agir ici que d'esquisser sommairement la proposition d'un cadre d'intelligibilité commun, qui ne pourrait être validé qu'avec une connaissance approfondie des différentes doctrines en question.

« Évangélisme » est entendu ici comme la prédication d'un ensemble de croyances constituant une « bonne nouvelle », dans le but d'y convertir autrui. Eva Illouz, que nous avons longuement citée dans notre première partie, observait que le discours thérapeutique est un récit à la fois *performatif* - il réorganise l'expérience en même temps qu'il la

¹⁰⁰⁸ Si l'on associe entre eux les différents mots pouvant rendre compte des éléments articulés par la formule de l'Épître aux Hébreux (foi-adhésion-engagement-confiance-espoir-assurance-croyance-certitude-conviction) c'est une continuité de sens qui apparaît, bien que nous ayons tenté de les situer sur les trois dimensions cognitive, affective et volitive pour les besoins de l'analyse...

raconte - et *contagieux* - il peut être reproduit et étendu de proche en proche¹⁰⁰⁹. Cela nous semble illustrer cette dimension évangélique de la plupart des courants thérapeutiques.

Quant à l'étendue du champ « thérapeutique », nous pensons pouvoir considérer comme deux modalités d'une même culture thérapeutique les pratiques de *psychothérapie*, visant à la résolution d'un trouble, d'un « dysfonctionnement », et celles de *développement personnel*, visant la réalisation par le sujet des potentiels dont il se croit pourvu. Nous nous en sommes déjà expliqué dans notre introduction. Il n'y a pas, nous semble-t-il, de discontinuité entre les démarches thérapeutiques et les programmes de *self-management* ou de *coaching* qui se sont développés sur le marché dans les dernières décennies du XX^e siècle¹⁰¹⁰. Les unes et les autres nous paraissent utiliser des « technologies du *moi* » dans la dynamique du *volontarisme optimiste* que nous avons tenté précédemment de décrire. Les unes et les autres nous paraissent tenir un discours caractéristique de notre époque et que nous qualifions d'« évangélique ». Dans le cadre restreint et provisoire d'une conclusion, nous proposons ci-dessous quelques traits de cet évangélisme thérapeutique.

Une contestation

L'évangélisme thérapeutique est un discours contestataire. On se souvient que Quimby construisait sa doctrine de guérison mentale contre les « fausses croyances » et la culpabilité inculquées par « les docteurs et les prêtres »¹⁰¹¹. Mary Baker Eddy combattait, avec sa *Christian Science*, un ennemi mental, le *mortal mind* ou *malicious animal magnetism*, responsable de la maladie comme « fausse appréciation de la réalité »¹⁰¹². L'homéopathie de Samuel Hahnemann s'opposait à « l'ancienne médecine ou allopathie [...] qui ne fait qu'accroître les souffrances du malade »¹⁰¹³. Freud mettait en garde ses

¹⁰⁰⁹ Voir notre chapitre *Réseaux et sentiments*.

¹⁰¹⁰ On a pu notamment observer la réalité de ce *continuum* avec l'apparition des TCC dans les années 1970. Aaron Beck et Albert Ellis ont développé leurs « thérapies cognitives » au cours des deux décennies précédentes, indépendamment des « thérapies comportementales » créées durant la même période par des élèves de Skinner. Les TCC sont nées de l'intégration des deux courants et, selon Jacques Van Rillaer, c'est aussi à partir de ce moment que les thérapies n'ont plus seulement visé la résolution d'un trouble précis mais à améliorer la « gestion de soi ». Les TCC sont, écrit-il, une « pédagogie démocratique » : par le dialogue, le thérapeute aide le patient à formuler des objectifs de changement réalistes et concrets, et à faire, par l'action, l'apprentissage de l'autonomie. [VAN RILLAER Jacques. « Les thérapies cognitivo-comportementales. La psychologie scientifique au service de l'humain ». *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, p. 732-735, 739-742.]

¹⁰¹¹ Voir chapitre *Cure mentale et guérison par la foi : Mind-Cure, Christian Science, New Thought*.

¹⁰¹² ANKER Roy M. *Op. cit.*, vol. 2, p. 60.

¹⁰¹³ HAHNEMAN Samuel. *Exposition de la doctrine médicale homoeopathique, ou Organon de l'art de guérir*. Paris : Baillière, 1845, p. 2-3. Disponible sur : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82930h/f2>. Consulté le 5 octobre 2012.

auditeurs contre « l'hostilité instinctive » qu'ils auraient à surmonter, en eux-mêmes et dans la société, pour accéder à son enseignement¹⁰¹⁴. L'« individuation » de Jung est un combat qui « n'a d'autre but que de libérer le *Soi*, d'une part des fausses enveloppes de la *persona*, et d'autre part de la force suggestive des images inconscientes »¹⁰¹⁵.

Aujourd'hui encore, les promoteurs des « thérapies cognitives et comportementales », tout en insistant sur leurs fondements rationnels et scientifiques, dénoncent l'« obscurantisme » des psychanalystes¹⁰¹⁶. De nombreux témoignages de thérapeutes ayant abandonné la psychanalyse pour se former aux TCC sont à la fois le récit de leur « déconversion », le rejet d'une illusion¹⁰¹⁷, et celui de leur conversion à une nouvelle doctrine. Voir par exemple, dans *Le livre noir de la psychanalyse*, les témoignages de Jean Cottraux, « *pourquoi et comment se jette le froc analytique aux orties* »¹⁰¹⁸, Frédéric Rosenfeld, « *L'avenir d'une désillusion ou comment guérir de la psychanalyse en dix leçons* »¹⁰¹⁹ et Didier Pleux, avec sa découverte enthousiaste d'Albert Ellis aux USA¹⁰²⁰. Quant au témoignage d'Albert Ellis lui-même¹⁰²¹, il est le récit d'une rupture avec la psychanalyse et d'une nouvelle découverte à la suite d'une « maladie créatrice » (des phobies), qui n'est pas sans évoquer la tradition des *Mind-cures* et de la *New Thought*.

Une promesse

Face à ces forces adverses, le discours thérapeutique est porteur d'une promesse articulée dans un pacte, une alliance qui requiert de la part du sujet un *acte de foi* : non seulement l'assentiment d'un « patient » qui se soumet de bonne grâce à un traitement, mais un engagement, une adhésion qui conjugue deux éléments : une croyance dans la vérité de la doctrine du thérapeute et dans la réalité de ses pouvoirs, et une assurance-espoir

¹⁰¹⁴ FREUD Sigmund. *Introduction à la psychanalyse* (1917). Paris : Payot, 1961, p. 6. « Je vous montrerai que toute votre culture antérieure et toutes les habitudes de votre pensée ont dû faire de vous inévitablement des adversaires de la psychanalyse, et je vous dirai ce que vous devez vaincre en vous-mêmes pour surmonter cette hostilité instinctive.[...] Dans l'état de choses actuel, celui qui choisirait cette carrière se priverait de toute possibilité de succès universitaire et se trouverait, en tant que praticien, en présence d'une société qui, ne comprenant pas ses aspirations, le considérerait avec méfiance et hostilité et serait prête à lâcher contre lui tous les mauvais esprits qu'elle abrite dans son sein. Et vous pouvez avoir un aperçu approximatif du nombre de ces mauvais esprits rien qu'en songeant aux faits qui accompagnent la guerre ».

¹⁰¹⁵ JUNG Carl G. *Dialectique du Moi et de l'inconscient* (1933). Paris : Gallimard, 1986, p. 117-118.

¹⁰¹⁶ Voir les articles déjà cités, dans *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*.

¹⁰¹⁷ VAN RILLAER Jacques. *Les illusions de la psychanalyse*. Wavre : Mardaga, 1980, 415 p.

¹⁰¹⁸ COTTRAUX Jean. « Chronique d'une génération : comment la psychanalyse a pris le pouvoir en France ». *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud...*, p. 254-259.

¹⁰¹⁹ ROSENFELD Frédéric. « L'avenir d'une désillusion ou comment guérir de la psychanalyse en dix leçons ». *Ibidem*, p. 278-291.

¹⁰²⁰ ELLIS Albert, PLEUX Didier. « La force du conscient ou comment repenser son inconscient ». *Ibidem*, p. 682-683.

¹⁰²¹ *Ibidem*, p. 683-687.

concernant la promesse d'une santé-sainteté, un mieux-être qui peut être défini comme la guérison (résolution d'un trouble psychique, libération d'une addiction) ou comme l'actualisation d'un potentiel.

Une dynamique de conversion

La guérison thérapeutique s'apparente à une conversion, qui conjugue un changement cognitif (*metanoia*, changement de point de vue par la prise de conscience ou l'élucidation), et un retournement affectif (des représentations chargées d'affect deviennent indifférentes ou « changent de signe »), pour produire un déplacement du point focal de l'énergie du sujet, selon la métaphore mécanique de William James, le « basculement » d'un état d'équilibre des forces vers un autre étant perçu comme la transformation d'un *moi* en un autre *moi*¹⁰²². À la limite, cette transformation de la personnalité et l'engagement dans une vie nouvelle qui en est la conséquence pratique, s'apparentent respectivement à une « nouvelle naissance » et à la sanctification par une « nouvelle obéissance », selon la formule de William Perkins.

Cette dynamique s'exprime notamment, nous semble-t-il, par une tendance fréquente des personnes ayant suivi avec succès une thérapie à se conduire en adeptes, voire en prosélytes.

Le volontarisme optimiste du syllogisme pratique

La diversité des doctrines thérapeutiques peut être envisagée comme une diversité « narrative ». Chaque « récit » présente à sa façon ce qui sera la *majeure* d'un syllogisme pratique, l'énoncé d'une vérité et de la promesse qu'elle porte. Cette annonce comporte une part de révélation, de dévoilement, de contestation, voire de dénonciation, qui donnent leur tonalité « évangélique » aux discours thérapeutiques. La *mineure* du syllogisme pratique sera la perception pénible par le sujet de sa situation malheureuse, ce que la théologie désigne en anglais comme *predicament*. L'application à cette perception de la « grille de lecture » proposée pourra déboucher sur une adhésion (*pistis*), un engagement dans la thérapie.

La progression dans la thérapie suit la dynamique d'une « boucle » volontariste-optimiste qui conjugue le *sentir*, le *penser* et le *vouloir*. Elle articule à chaque phase un syllogisme volontariste (chaque progrès définit un nouveau « défi » à relever, avec la force

¹⁰²² JAMES William. *The Varieties of Religious Experience*, p. 165-166.

de l'injonction : « si tu le peux, tu le dois », selon la logique du « grain de moutarde », de la « semence » à faire germer) et un syllogisme optimiste (chaque progrès confirme que la promesse est tenue, il renouvelle celle-ci, et nourrit l'assurance-espoir).

Une alliance thérapeutique

Le discours thérapeutique, avons-nous dit, est porteur d'une promesse articulée dans un pacte, une alliance qui requiert de la part du sujet un *acte de foi*.

Si l'adhésion-engagement (*pistis*) est la part qui revient au sujet aspirant au mieux-être dans le cadre de cette alliance thérapeutique, quelle est celle du thérapeute ? On se souvient que, dans le *Covenant of grace*, la bonne nouvelle révélée par les Écritures était un testament, une promesse, un don unilatéral. Le rôle attendu du chrétien était de parvenir à un acte de foi authentique, celui de la Divinité était d'accomplir sa promesse. Dans quelle mesure le psychothérapeute d'aujourd'hui se trouve-t-il dans une position comparable ?

Son discours doit être « évangélique » au sens ou nous l'avons défini plus haut, c'est-à-dire porteur de vérité et d'espoir, et le psychothérapeute lui-même doit être détenteur d'un *charisme*. Il est un « sujet supposé savoir », comme l'analyste selon Lacan, mais il est aussi, en tant que *thérapeute*, un « sujet supposé pouvoir ». De quelle nature est ce pouvoir ? Il nous semble devoir être défini comme un pouvoir « spirituel », capable de produire, dans le cadre de l'alliance thérapeutique, des effets symboliques, un pouvoir analogue à celui que Marcel Mauss et Henri Hubert attribuaient au magicien dans leur *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, de 1902-1903¹⁰²³.

¹⁰²³ MAUSS Marcel, HUBERT Henri. « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004, p. 1-141.

Mauss et Hubert attribuent au magicien des traits qui le distinguent du prêtre institué par une religion, et que l'on peut retrouver en grande partie chez les psychothérapeutes.

- Les pouvoirs du magiciens sont *mythiques* : ils lui sont attribués par un récit.

C'est le cas pour chaque chef d'école, qui bénéficie d'une légitimité charismatique fondée sur le récit de la découverte de sa vocation et/ou de sa découverte thérapeutique, et ses disciples en recueillent une partie par leur contact avec lui, avant que la réputation de tel ou tel thérapeute soit répandue par la rumeur ou le bouche-à-oreille.

- Il a des pouvoirs sur lui-même, et échappe aux lois de la contradiction.

Freud et Jung, par exemple, ont fondé leur légitimité sur une expérience personnelle hors du commun : l'« auto-analyse » de Freud, la « confrontation avec l'inconscient » de Jung sont des exploits surhumains, tels des voyages aux enfers, échappant à la contradiction (s'auto-analyser requiert une sorte d'ubiquité) qui les rend non-reproductibles par leurs disciples.

- C'est par une transformation personnelle que l'on devient magicien.

La révélation met en contact avec l'invisible et produit une modification permanente de la personnalité. L'auto-analyse de Freud, la dépression de Jung, et plus généralement les « maladies créatrices » dont Henri Ellenberger remarquait le rôle décisif dans la vocation des thérapeutes, semblent des phénomènes de ce type.

- Les magiciens sont un groupe professionnel, avec ses statuts, explicites ou implicites, et sa discipline corporative. Ils se donnent aussi les dehors de leur profession.

IV- L'efficacité symbolique des psychothérapies et leur inscription dans un champ magico-religieux

La « foi thérapeutique » qui nous paraît être le principe actif des thérapies d'aujourd'hui, nous l'avons définie à partir de la formule de l'Épître aux Hébreux sur laquelle s'est fondée la tradition augustinienne et puritaine, dont nous avons voulu montrer qu'elle est une sécularisation : la croyance en une vérité et la confiance en une promesse se conjuguant dans une adhésion.

Une telle définition se situe à l'intersection de la sociologie et de la psychologie, dans le champ d'une « psychologie collective », selon les termes de Mauss dans *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*. (1924)¹⁰²⁴. La foi serait un objet de psychologie collective, comme les symboles mythiques et moraux sont des « faits psychologiques collectifs », car les croyances qui entraînent la foi sont des symboles. La foi peut alors s'étudier comme un élément du symbolisme, et peut être considérée comme un *fait total*, conjuguant le social, le psychologique et le physiologique. « Nous ne pouvons comprendre que l'homme puisse croire, par exemple quand il prie, qu'il est une cause efficace, si nous ne comprenons pas comment, quand il parle, il s'entend et croit, il s'exhale par toutes les fibres de son être »¹⁰²⁵. Un psychologue pourrait dire qu'il « s'autosuggestionne »...

IV-1 Magie et psychothérapies : une même efficacité symbolique ?

Les éléments d'un champ magico-religieux, proposés voici plus d'un siècle par Marcel Mauss et Henri Hubert dans leur *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, de 1902-1903, nous semblent offrir un cadre d'intelligibilité pour notre tentative de rendre compte de l'*efficace* de la thérapie, basée sur l'acte de foi du patient dans le pouvoir du thérapeute.

La vie des écoles thérapeutiques et les conflits qui les agitent illustrent cette caractéristique. Les tenants d'une école ont tendance à considérer ceux des autres écoles (ou leurs propres « hérétiques ») comme des charlatans. Ellenberger avait fait de cette fermeture des courants sur eux-mêmes en écoles un trait majeur de l'avènement de la « seconde psychiatrie dynamique », c'est-à-dire la constitution du champ des psychothérapies. [MAUSS Marcel, HUBERT Henri. *Op. cit.*, p. 25-26, 33, 36.]

¹⁰²⁴ MAUSS Marcel. « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie ». *Ibidem*, p. 284-290.

¹⁰²⁵ *Ibidem*, p. 305.

Tout en reconnaissant une continuité entre religion et magie, Mauss et Hubert en présentent les traits distinctifs :

- La religion est *publique* et *collective*, comme la science, alors que la magie est *privée* et *intime*. (La magie peut se pratiquer en groupe, elle n'est pas *publique* pour cela, mais plutôt *communautaire*, dans le sens de la communauté « intimiste » de Sennett).

- La religion est *régulière* et s'inscrit dans un culte *prescrit*. La magie est *irrégulière* et répond à un *besoin*. Elle répond à un besoin particulier, une nécessité, pas à une obligation morale, ni à une prescription collective¹⁰²⁶.

En termes wébériens, la religion serait « rationnelle en valeur » alors que la magie serait « rationnelle en finalité ». Dans ce registre de rationalité « instrumentale » qui serait celui de la magie, Mauss et Hubert distinguent celle-ci de l'« art », c'est-à-dire la technique. Art et magie poursuivent le même type de but, la réponse *efficace* à un besoin, mais leur efficacité est différente. L'efficacité de l'art, comme technique, est *mécanique* : elle est intelligible comme relation cause-effet. L'efficacité de la magie est « spéciale », *sui generis*, elle agit par similarité, contrariété, contiguïté, en mettant en jeu ce que les auteurs nomment alors des « symbolismes »¹⁰²⁷. Le symbolisme, ou la force du symbole, fait que l'être humain met en relation deux objets, en traitant cette relation comme réelle et en lui donnant du *sens*. En d'autres termes il *traduit* l'un en l'autre. L'efficacité de la magie peut donc être qualifiée de *symbolique*, bien que Mauss et Hubert n'utilisent pas cette expression dans leur étude¹⁰²⁸. Les actes magiques sont des *rites*. Ils sont efficaces par eux-mêmes,

¹⁰²⁶ MAUSS Marcel et HUBERT Henri. *Op., cit.*, p. 15-16.

¹⁰²⁷ *Ibidem*, p.57-72.

¹⁰²⁸ Nous nous référons pour cette notion à l'article *L'efficacité symbolique* (1949), dans lequel Claude Lévi-Strauss proposait un parallèle inversé entre l'action du shaman et celle du psychanalyste. « Toutes deux visent à provoquer une expérience ; et toutes deux y parviennent en reconstituant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre. Mais, dans un cas, c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé ; dans l'autre, c'est un mythe social, que le malade reçoit de l'extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien ». La relation entre ce récit mythique et les troubles éprouvés, écrivait-il, est celle du symbole à la chose symbolisée, du signifiant au signifié, et c'est « l'efficacité symbolique qui garantit l'harmonie du parallélisme entre mythe et opérations ». Cette efficacité symbolique « consisterait précisément dans cette "propriété inductrice" que posséderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie ». Quel est le principe actif de cette *induction* ? Lévi-Strauss suggère que c'est celui de la *métaphore*, sans aller plus loin que l'évocation de la métaphore poétique. Cependant, son analyse de l'intervention du shaman pour aider à la réalisation d'un accouchement difficile met en évidence une dynamique entre émotion, cognition et volition comparable à celle des « guérisons mentales » et des psychothérapies au sens large. Le récit mythique construit une « géographie affective » des organes génitaux, permettant à la patiente de « personifier » ses douleurs. « La cure consisterait donc à rendre *pensable* une situation donnée d'abord en termes *affectifs*, et *acceptables pour l'esprit* des douleurs que le corps *se refuse* à tolérer ». (Nos italiques). La malade « accepte » ces représentations : elle y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. « Mais la malade, ayant compris, ne fait pas que se résigner : elle guérit ». Ce qui la guérit, ce n'est pas la représentation consciente qu'elle construit progressivement, en écoutant le chant du shaman, mais l'*expérience* que cette représentation rend

non par convention. Ils sont créateurs, ils *font*¹⁰²⁹. On dirait aujourd'hui qu'ils sont *performatifs*. Verbaux ou manuels, ils ont la même efficacité symbolique. Certes, un rite manuel peut avoir *aussi* une efficacité mécanique, mais en tant que rite magique, ils n'est pas « muet », même s'il est silencieux : son efficacité est d'abord symbolique. Lors de l'accomplissement d'un rite silencieux, « la conscience du désir est une incantation sous-entendue », écrivent-ils¹⁰³⁰.

IV-2 Syllogisme et magie : foi, croyance, volonté de croire

Mais en quoi consiste cette efficacité symbolique ? Tout acte magique semble procéder d'un raisonnement syllogistique, écrivent Mauss et Hubert, et son effet attendu est un changement d'état.¹⁰³¹ La majeure du syllogisme est l'incantation, l'appel aux esprits, l'invocation des pouvoirs. La mineure est le « besoin particulier », et la conclusion est le « changement d'état ». Nous dirions qu'il s'agit d'un syllogisme *pratique*. La majeure du syllogisme magique repose sur une croyance globale. « La magie, comme la religion, est un bloc, on y croit ou on n'y croit pas ». Alors que la croyance à la science est *a posteriori* (expérimentale), « la croyance à la magie est toujours *a priori*. La *foi* dans la magie précède nécessairement l'expérience : on ne va trouver le magicien que parce qu'on *croit* en lui ; on n'exécute une recette que parce qu'on a *confiance* »¹⁰³². (Nos italiques). La croyance dans l'efficacité non-mécanique d'un rituel repose sur une *volonté de croire*. En effet, notent-ils, les rituels magiques sont souvent bizarres et contre-intuitifs.

Pour Mauss et Hubert, *croyance*, *confiance* et *foi* semblent à peu près synonymes. En revanche, ils distinguent la « volonté de croire » de la croyance elle-même. « Cependant, à

possible. En soulignant la vivacité de l'expérience ainsi vécue et en lui attribuant un caractère thérapeutique, Lévi-Strauss reconnaît l'importance de l'interaction entre les dimensions affective-émotionnelle et cognitive de cette expérience : la cure rend les émotions « pensables », les douleurs « acceptables », et la malade guérit. Mais cette « acceptation » – ou « résignation » – ne fait-elle pas intervenir aussi une *volition* ? Dans cette efficacité symbolique, qui est celle de la *métaphore*, ne peut-on retrouver la structure logique – et psychologique – du *syllogisme pratique* ?

[LÉVI-STRAUSS Claude. « L'efficacité symbolique ». *Revue de l'histoire des religions*. 1949, volume 135, numéro 135-1, p. 5-27. Disponible sur :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1949_num_135_1_5632.

Consulté le 5 octobre 2012.]

¹⁰²⁹ *Ibidem*, p. 11-12.

¹⁰³⁰ *Ibidem*, p. 50.

¹⁰³¹ *Ibidem*, p. 54.

¹⁰³² *Ibidem*, p. 85.

côté de cette volonté de croire, on nous atteste une croyance réelle »¹⁰³³. Le magicien croit réellement avoir réussi ses envoûtements, de même que l'envoûté croit réellement qu'il va mourir, et peut en effet mourir sous l'effet de cette *thanatomanie*. Néanmoins, ils écrivent par ailleurs : « Qui dit croyance, dit *adhésion* de tout l'homme à une idée et, par conséquent, *état de sentiment* et *acte de volonté*, en même temps que *phénomène d'idéation* »¹⁰³⁴. (Nos italiques.) Cette formule nous semble très proche de celle de la *Pistis* dans l'Épître aux Hébreux que nous avons commentée précédemment, et sur laquelle les puritains avaient articulé leur théologie pratique. Eux, cependant, liaient la « volonté de croire » à la « croyance réelle » : ils prétendaient justement, par leur syllogisme volontariste, produire une *adhésion*, un *acte de volonté*, à partir d'un *état de sentiment* et d'un *phénomène d'idéation*...

Et pourtant la « chaîne d'or du salut » de Perkins était à l'opposé de tout ritualisme. Il semble donc que la théologie pratique des puritains pouvait avoir une efficacité symbolique comparable à celle que Mauss et Hubert attribuent aux rites magiques, mais sans utiliser de rites. Cela signifie-t-il que l'analogie n'est qu'apparente, et que le modèle puritain de la conversion est essentiellement différent d'un acte de magie ? Il nous semble qu'une autre interprétation est possible : dans la conversion religieuse comme dans la guérison thérapeutique, tout se passe comme si un acte magique se déroulait à *l'intérieur même de l'âme du sujet*, selon ce que l'on a appelé au XXe siècle une « psychodynamique ». Les objets manipulés ne sont pas des objets extérieurs, comme dans les rites magiques, ce sont les cognitions, les sentiments et les émotions du sujet. De même, les signes de l'efficacité, les « changements d'état » attendus, sont intérieurs, subjectifs, ainsi que le rappelait William James.

La « foi thérapeutique » que nous avons voulu mettre en évidence comme principe actif des psychothérapies nous semble pouvoir être considérée comme un phénomène de même nature que celui que décrivaient Mauss et Hubert, sous les espèces distinctes de « volonté de croire » et de « croyance réelle ». Et si cette foi thérapeutique donne son « efficace » aux psychothérapies, l'efficacité qu'elle produit est une efficacité « symbolique » plus que « mécanique »¹⁰³⁵.

¹⁰³³ *Ibidem*, p. 88.

¹⁰³⁴ *Ibidem*, p. 90.

¹⁰³⁵ Dans son article *L'efficacité symbolique* (1949) Claude Lévi-Strauss proposait un parallèle inversé entre l'action du shaman et celle du psychanalyste. « Toutes deux visent à provoquer une expérience ; et toutes deux y parviennent en reconstituant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre. Mais, dans un cas, c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé ; dans l'autre, c'est un mythe social, que le malade reçoit de l'extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien ». La relation

Mauss et Hubert soulignent que l'art et la magie se mêlent souvent en pratique, comme en médecine. L'efficacité d'un traitement est parfois mécanique, mais elle est aussi symbolique : tout acte médical comporte une part de magie. Cela est sans doute encore plus vrai pour la psychothérapie : le dispositif et la procédure de la cure, les prescriptions du thérapeute, peuvent avoir une explication causale rationnelle, mais leur efficacité mécanique, si elle existe, est moindre que leur efficacité symbolique. C'est en tout cas ce que semble indiquer l'étude comparative de Jonathan Shedler citée précédemment, selon laquelle le style personnel du thérapeute apparaît plus déterminant que la méthode formalisée qu'il applique.

IV-3 Tentative d'inscription des psychothérapies dans un champ magico-religieux

Sur la base des distinctions établies entre magie et religion par Mauss et Hubert, on pourrait inclure le champ des psychothérapies dans un champ plus vaste, un champ « magico-religieux », en les situant sur un *continuum* entre les deux pôles de la magie et de la religion.

entre ce récit mythique et les troubles éprouvés, écrivait-il, est celle du symbole à la chose symbolisée, du signifiant au signifié, et c'est « l'efficacité symbolique qui garantit l'harmonie du parallélisme entre mythe et opérations ». Cette efficacité symbolique « consisterait précisément dans cette “propriété inductrice” que posséderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie ». Quel est le principe actif de cette *induction* ? Lévi-Strauss suggère que c'est celui de la *métaphore*, sans aller plus loin que l'évocation de la métaphore poétique. Cependant, son analyse de l'intervention du shaman pour aider à la réalisation d'un accouchement difficile met en évidence une dynamique entre émotion, cognition et volition comparable à celle des « guérisons mentales » et des psychothérapies au sens large. Le récit mythique construit une « géographie affective » des organes génitaux, permettant à la patiente de « personnifier » ses douleurs. « La cure consisterait donc à rendre *pensable* une situation donnée d'abord en termes *affectifs*, et *acceptables pour l'esprit* des douleurs que le corps *se refuse* à tolérer ». (Nos italiques). La malade « accepte » ces représentations : elle y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. « Mais la malade, ayant compris, ne fait pas que se résigner : elle guérit ». Ce qui la guérit, ce n'est pas la représentation consciente qu'elle construit progressivement, en écoutant le chant du shaman, mais l'*expérience* que cette représentation rend possible. En soulignant la vivacité de l'expérience ainsi vécue et en lui attribuant un caractère thérapeutique, Lévi-Strauss reconnaît l'importance de l'interaction entre les dimensions affective-émotionnelle et cognitive de cette expérience : la cure rend les émotions « pensables », les douleurs « acceptables », et la malade guérit. Mais cette « acceptation » – ou « résignation » – ne fait-elle pas intervenir aussi une *volition* ? Dans cette efficacité symbolique, qui est celle de la *métaphore*, ne peut-on retrouver la structure logique – et psychologique – du *syllogisme pratique* ?

[LÉVI-STRAUSS Claude. « L'efficacité symbolique ». *Revue de l'histoire des religions*. 1949, volume 135, numéro 135-1, p. 5-27. Disponible sur :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1949_num_135_1_5632.

Consulté le 5 octobre 2012.]

Les psychothérapies seraient ainsi plus proches de la religion, lorsqu'elles s'inscrivent dans une prescription collective, qui leur confère une « rationalité en valeur », lorsqu'elles font appel à un agent et à une force supérieurs, qui ont fonctionnellement la place de l'*Esprit* et de la *grâce*. Ce sont ces types de psychothérapies qui s'approchent du modèle d'origine puritaine de la conversion comme expérience de transformation intime conduisant à une nouvelle naissance. Les courants de psychothérapie et/ou de développement personnel de tonalité *New Age* nous semblent pouvoir être situés vers le pôle religieux. On peut aussi avancer que, lorsqu'une doctrine a acquis un statut quasi-officiel qui lui donne le caractère d'une « prescription collective », ce qui a été à peu près le cas pour la psychanalyse entre 1920 et 1960, et même plus tard en France, les psychothérapies qui en sont dérivées sont à situer vers ce pôle.

À l'inverse, les psychothérapies seraient plus proches de la magie lorsqu'elles offrent une réponse utilitariste à un besoin particulier, selon une « rationalité instrumentale », sans faire appel à un agent spirituel, tout en dépendant des pouvoirs du thérapeute. Ce sont les « technologies du *moi* » qu'évoquait Christopher Lasch, quand bien même l'efficacité de ces technologies serait plus symbolique que mécanique. Ce sont aussi celles dont la méthode thérapeutique inclut des actes à efficacité symbolique, pouvant être considérés comme des rites. Un cas extrême serait celui de la méthode d'autosuggestion d'Emile Coué¹⁰³⁶.

Ainsi inscrites dans ce *continuum* magico-religieux¹⁰³⁷, les psychothérapies dans leur ensemble pourraient être considérées, en reprenant la formule qu'Alain Caillé applique à la psychanalyse, comme des « religions séculières de l'individu », plus ou moins dégradées en magie utilitariste. Cependant, qu'elles soient plus proches de la religion ou de la magie,

¹⁰³⁶ COUÉ Emile. *La Maîtrise de soi-même par l'autosuggestion consciente*. Nancy : chez l'auteur, 1926, p. 22-23. Disponible sur : <http://www.methodecoue.com/livre.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

« Tous les matins au réveil, et tous les soirs, aussitôt au lit, fermer les yeux et, sans chercher à fixer son attention, sur ce que l'on dit, prononcer avec les lèvres, assez haut pour entendre ses propres paroles et en comptant sur une ficelle munie de vingt nœuds, la phrase suivante : "Tous les jours, à tous points de vue, je vais de mieux en mieux". [...] De cette façon, l'on arrive à la faire pénétrer mécaniquement dans l'inconscient par l'oreille et, quand elle y a pénétré, elle agit. Suivre toute sa vie cette méthode qui est aussi bien préventive que curative ».

¹⁰³⁷ Il a déjà été plusieurs fois observé, par Pierre Janet, Jacqueline Carroy et Marcel Gauchet notamment, déjà cités, que deux tendances permanentes sont présentes dès les origines de la psychothérapie. L'une met l'accent sur le phénomène inter-individuel, la *relation* entre le thérapeute et son patient. C'est la tendance *fluidiste* à l'époque du magnétisme animal, le *rapport des psychofluidistes*, des *Mind-curers* comme Quimby et des hypnotiseurs, puis le *transfert* freudien et l'*alliance thérapeutique* des psychologues humanistes. L'autre met l'accent sur le phénomène intra-individuel, l'action du sujet sur lui-même. C'est la tendance *imaginationiste* du magnétisme animal, le pouvoir de l'esprit sur le corps de la *New Thought*, l'*abréaction* dans la méthode cathartique de Breuer, etc. Ces deux tendances sont présentes aux deux pôles du champ magico-religieux esquissé ici, nous semble-t-il, et permettraient d'en définir un autre axe bipolaire.

elles requièrent une *foi*, une adhésion impliquant croyance et confiance, parce que leur efficacité est en grande partie symbolique.

Cette « foi thérapeutique » peut-elle être une foi purement magique, ayant perdu toute référence à un agent spirituel (le *pneuma*, le souffle divin) et à son pouvoir de *donner* (la grâce, le pardon, la justification, le salut, la santé, le succès) ? La conversion comme la guérison peuvent sembler procéder d'une sorte de « magie intime ». Mais une telle magie intime est-elle possible ? Un cas extrême de magie utilitariste intime serait celui de la méthode d'autosuggestion d'Emile Coué, propositions-nous¹⁰³⁸. Mais, si l'on suit Mauss et Hubert, son efficace repose sur une croyance générale, *a priori*, en une force supérieure qui donne aux paroles le pouvoir d'agir¹⁰³⁹. Nous y verrions pour notre part non seulement une *croyance* mais une *foi* implicite.

Nous avons souligné plus haut, à propos des TCC, que c'est dans l'écart entre *penser* et *croire* que se joue l'efficace de la guérison thérapeutique, comme cet écart constituait le ressort de la conversion religieuse, à condition de donner à la *croyance* la dimension d'une *foi*. Nous proposons, pour finir, l'interprétation selon laquelle l'efficace de cette foi réside précisément dans cet écart, qui permet la participation des émotions à l'efficacité symbolique.

V- La participation des émotions à l'efficacité symbolique des psychothérapies : la dynamique de l'alliance

Nous avons voulu montrer dans la deuxième partie de cette thèse que la théologie du *Covenant of grace* a produit dès le XVIIe siècle un moteur psychologique puissant pour la mobilisation des ressources personnelles vers un but de vie. Ce moteur psychologique nous semble avoir contribué à constituer l'individualisme dans le modèle culturel dominant qui est devenu le nôtre aujourd'hui.

Le ressort *logique* du modèle puritain de conversion dans le cadre du *Covenant of grace*

¹⁰³⁸ Voir notre note sur le couéisme à partir des travaux d'Hervé Guillemain, dans la section « L'émotion et la volonté dans l'interaction psycho-physique » du chapitre XVIII.

¹⁰³⁹ COUÉ Emile. *Op. cit.*, p. 37. « Cette conclusion est bien simple et peut s'exprimer en peu de mots : nous possédons en nous une force d'une puissance incalculable qui, lorsque nous la manions d'une façon inconsciente, nous est souvent préjudiciable. Si, au contraire, nous la dirigeons d'une façon consciente et sage, elle nous donne la maîtrise de nous-mêmes et nous permet non seulement d'aider à nous soustraire nous-mêmes et à soustraire les autres à la maladie physique et à la maladie morale, mais encore de vivre relativement heureux, quelles que soient les conditions dans lesquelles nous puissions nous trouver ». Voir : GUILLEMAIN Hervé. *La méthode Coué*, p. 102-110.

nous a paru être celui d'un syllogisme pratique. Il reste à comprendre en quoi ce modèle a pu offrir non seulement un moteur logique mais *psychologique* qui, nous avons tenté de le montrer, s'est perpétué dans une sécularisation de la conversion en guérison. Autrement dit, il reste à faire apparaître ce qui, dans ce modèle d'action, a ouvert un espace à l'influence des *affects* sur l'action volontaire.

Pour cela, il nous semble possible d'interpréter la dynamique du *Covenant of grace* comme celle d'un cycle d'alliance, autrement dit d'un échange circulaire de dons et de contredons, selon le modèle présenté par Alain Caillé dans son *Anthropologie du don*. Le « tiers paradigme » qu'il propose pour les sciences sociales, entre holisme et individualisme, pourrait aussi bien s'appeler « paradigme de l'alliance », écrit-il, puisque « le don constitue le moteur et le performateur par excellence des alliances »¹⁰⁴⁰. L'interprétation des actions sociales selon ce paradigme les inscrit dans un cycle, selon une dynamique ternaire, celle de la « triple obligation de donner, de recevoir et de rendre » mise en évidence par Marcel Mauss dans son *Essai sur le don*.

Ce cycle ternaire est ouvert par un don initial, agonistique ou de partage, autrement dit de défi ou d'alliance, dont Alain Caillé souligne le caractère paradoxal par la formule d'« inconditionnalité conditionnelle »¹⁰⁴¹. Les actes qui suivent cette logique ternaire sont à la fois libres et obligés, intéressés et désintéressés. La triple obligation de donner, recevoir et rendre, qui constitue le moteur de la dynamique de l'alliance, est symbolique¹⁰⁴². Le « symbolisme » selon Mauss fait de cette obligation plus qu'un *fait social* au sens durkheimien, extérieur à l'individu, il lui donne une dimension intérieure à la personne, une force *morale*. Il met en relation le corps, l'esprit et la société, conjugue le physiologique, le psychologique et le sociologique, chaque dimension pouvant être traduite dans les autres par agglomération ou opposition entre des volitions, des affects et des idées¹⁰⁴³. C'est ce qui nous a semblé être le cas dans la dynamique du *Covenant*, et nous proposons pour cela de la considérer comme un *fait social total* selon l'approche inaugurée par Marcel Mauss. Le modèle puritain de conversion que nous avons présenté dans notre deuxième partie nous paraît avoir construit un versant psychologique de cette dynamique du symbolisme, préfigurant ce que le XXe siècle nommera « psychodynamique ».

Alain Caillé conclut son chapitre *Don, sacrifice et utilitarisme* en faisant l'hypothèse

¹⁰⁴⁰ CAILLÉ Alain. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris : La Découverte, 2007, p. 19-20.

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, p. 93-119.

¹⁰⁴² *Ibidem*, p. 193-195.

¹⁰⁴³ TAROT Camille. Mauss, Levi-Strauss, le symbolique et l'homme total. *Revue du M.A.U.S.S.* n° 18, second semestre 1998. *Plus réel que le réel, le symbolisme*. Paris : La Découverte, p. 69-80.

que, « à certains égards, le calvinisme représente la seule solution logique au problème insoluble créé par la contradiction entre l'injonction d'agir sans considération pour les fruits de l'action, de façon pleinement désintéressée, et l'espoir bien humain que, si l'on agit ainsi alors on en sera récompensé »¹⁰⁴⁴. Après avoir pris connaissance des travaux de Perry Miller sur la singularité de la théologie puritaine¹⁰⁴⁵, il nous semble pouvoir préciser cette hypothèse en l'appliquant, non pas au calvinisme en général, mais plus spécifiquement au puritanisme, et à la « solution logique » qu'il a construite dans le cadre de l'« Alliance de grâce »¹⁰⁴⁶. Ce *Covenant of grace* présente, on l'a vu, une double polarité, entre promesse et contrat, incondicionalité et conditionnalité. Selon qu'on le considère du point de vue de l'action divine ou de l'action humaine, il est unilatéral ou bilatéral, « monopleurique » ou « dipleurique ». C'est que le *Covenant* est à la fois *un* et *double* : il s'agit d'une même alliance, renouvelée d'un pacte à l'autre. L'« Alliance des œuvres » (*Covenant of works*) était un quasi-contrat, une transaction : Adam et Eve auraient la vie éternelle sous condition d'une obéissance parfaite. Mais ils ont failli, et toute l'humanité après eux. L'« Alliance de grâce » est une promesse unilatérale, un testament : l'homme déchu ne peut plus être partie prenante dans un contrat, mais il peut répondre à la promesse par la *foi*. Cette promesse n'est pas « incondicional », puisque un acte de foi personnel sera sa condition de réalisation pour une personne, mais elle est « incondicionalnée », puisqu'elle n'est nullement méritée par cette personne, quels que soient ses efforts. Quant à l'action dans le cadre du *Covenant*, elle répond à une « double vocation » (*double calling*), elle est à la fois libre et obligée, intéressée et désintéressée¹⁰⁴⁷. De même, l'acte qui institue l'Alliance de grâce est double : c'est à la fois un sacrifice, celui du Christ par lui-même pour le rachat des péchés des hommes, et un don, une promesse de salut. C'était le point de vue de Richard Baxter : par son sacrifice, le Christ a accompli l'ancien *Covenant*. Il a satisfait à la Loi à la place des hommes, et il « donne » un nouveau *Covenant*. « Le nouveau *Covenant* est un don gratuit de pardon et de vie »¹⁰⁴⁸.

La double polarité du *Covenant* peut alors s'interpréter, dans le paradigme du don, comme la conséquence de ce don-sacrifice qui l'institue¹⁰⁴⁹. Le sacrifice donnerait au

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*, p. 179.

¹⁰⁴⁵ Voir nos chapitres *L'héritage puritain : la psychologie de la conversion dans le Covenant of grace*, et *L'héritage puritain : volontarisme optimiste et syllogisme pratique dans le Covenant of grace*.

¹⁰⁴⁶ MILLER Perry. « The marrow of puritan divinity ». *Errand into the wilderness*, p 50-55, 74.

¹⁰⁴⁷ Voir notre chapitre *Volontarisme optimiste et Réveil religieux : le perfectionnement de soi et la conversion du cœur*.

¹⁰⁴⁸ BAXTER Richard. *A treatise on justifying righteousness*. Livre I. London : Nevil Simons, 1676, p. 66. Disponible sur : <http://archive.org/stream/treatjustif00baxt#page/n5/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

¹⁰⁴⁹ Comment s'articule la logique du donner-recevoir-rendre dans le cadre du *Covenant* ? Comme pour le

Covenant sa dimension contractualiste, et le don sa dimension d'alliance¹⁰⁵⁰. Or, explique Alain Caillé, contrat et alliance suivent des logiques différentes.

Dans sa dimension « utilitariste », le contrat a des effets calculables, définis juridiquement. Sa logique est binaire, c'est celle de la symétrie, de la comptabilité à partie double : chaque action appelle mécaniquement, immédiatement, sa contrepartie. L'obligation née du contrat est extérieure à la personne, elle est sociale et fondée sur la Loi. Du moins en apparence, selon Caillé. Car le conditionnalisme du contrat n'a de force que sur un fondement symbolique radicalement inconditionaliste, écrit-il d'après Weber et Tocqueville¹⁰⁵¹. La logique du contrat est une fiction, dont la crédibilité se fonde sur la foi plus profonde en l'efficacité du symbole, qui elle-même tire sa force d'un pacte d'alliance premier¹⁰⁵².

La véritable obligation est morale, *intime*, c'est celle qui naît du pacte d'alliance et suit une dialectique interne au sujet, se concluant par un acte de volonté. Sa force est *symbolique*, et sa logique est celle d'un cycle ternaire. Le pacte est initié par un acte unilatéral, un don, qui crée une attente/obligation, une créance/dette. Le contredon n'est pas mécaniquement déterminé, il suppose une réponse *volontaire*. Le don, défi ou partage, agonistique ou d'alliance, crée donc une incertitude, *il ouvre l'espace de l'efficacité symbolique*¹⁰⁵³. L'acte inaugural crée une situation *asymétrique*, et l'on pourrait dire que cette asymétrie ouvre un intervalle de « temps logique »¹⁰⁵⁴ qui crée un suspens, une indétermination. « L'obligation que nous fait le don est une sorte d'exhortation, une exhortation à l'action » au sens d'Hannah Arendt, c'est-à-dire libre et créatrice de nouveau,

syllogisme pratique, qui n'est pas le même selon qu'il s'articule d'un côté ou de l'autre du *Covenant*, le don initial est différent : le don-sacrifice du Christ ouvre l'Alliance par une promesse unilatérale, marquée par l'« inconditionalité conditionnelle ». L'acte de foi du Chrétien qui lui répond, et par lequel il entre dans l'Alliance, est à la fois libre et obligé : libre parce qu'il est un acte volontaire, obligé parce que, dans un monde où la parole divine ne peut être mise en doute, il ne peut que « recevoir » cette parole, et y répondre par la foi. Les différentes phases de la mise en œuvre du décret divin selon le *Covenant* - vocation efficace / foi efficace, justification / repentance, sanctification / nouvelle obéissance - peuvent ainsi s'analyser, nous semble-t-il, comme une succession de dons et de contredons selon la même logique circulaire.

¹⁰⁵⁰ CAILLÉ Alain. *Op. cit.*, p. 166-174.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, p. 97.

¹⁰⁵² Le modèle puritain a fini par faire prévaloir la dynamique de l'alliance sur celle du contrat, qui n'en était qu'un produit. L'acte de foi entraînait la suite : le respect de la Loi et le perfectionnement de soi, non pas comme conditions mais comme signes ou « témoignages ». Perry Miller voyait les choses un peu différemment : c'était selon lui la dimension contractualiste de la doctrine du *Covenant* qui, en faisant du péché une dette, pouvait produire la plus puissante des obligations humaines, car il s'agissait d'une obligation volontairement consentie. (Voir deuxième partie, chapitre II.)

¹⁰⁵³ CAILLÉ Alain. *Op. cit.*, p. 214-215.

¹⁰⁵⁴ Selon l'expression de Lacan. Voir : LACAN Jacques. « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». *Ecrits*. Paris : Seuil, 1966, p. 197-213.

comportant une part d'inattendu. C'est une exhortation à la manifestation de soi¹⁰⁵⁵.

Cet espace d'incertitude ouvert par la dynamique du don, qui est celui du symbolisme dans le sens maussien de *traduction* évoqué plus haut, c'est ce que d'autres auteurs ont rapproché de l'*aléa* produit par la situation de jeu. Roberte Hamayon distingue sous cet aspect le « rite liturgique » et le « jeu rituel ». Le rite liturgique est l'application mécanique d'une règle. Son efficacité symbolique résulte de cette conformité, elle est « négative » : c'est l'évitement d'une sanction pour sa non exécution ou sa non conformité. Le « jeu rituel », lui, est délibérément aléatoire. « Une part d'aléa dans l'action entraîne une part d'aléa dans le résultat, la voie s'ouvre d'un mieux, d'un plus. Jeu, le rite a un enjeu : atteindre un degré positif d'efficacité symbolique ». La « marge de jeu » est ainsi le ressort de l'efficacité symbolique « positive ». Roberte Hamayon ajoute que « cette marge de jeu et l'incertitude qui en découle apparaissent comme ce qui donne matière à l'effervescence émotionnelle qui entoure les jeux »¹⁰⁵⁶.

L'espace d'incertitude que crée la dynamique de l'alliance, cet *espace ouvert aux affects* par la « marge de jeu », peut être selon nous ce qui a donné au syllogisme pratique volontariste et optimiste du modèle puritain de conversion son ressort psychologique. Les phases successives de la *Golden Chain of Salvation* consistaient¹⁰⁵⁷, on l'a vu, en une *traduction* de l'expérience de l'une à l'autre de ses dimensions, cognitive et affective, produisant une volition. L'« entendement spirituel » selon Jonathan Edwards était la conjonction de la lumière de l'entendement avec la chaleur de l'inclination-affection¹⁰⁵⁸. Le point commun de l'expérience religieuse et de l'expérience thérapeutique selon William

¹⁰⁵⁵ CAILLÉ Alain. *Op. cit.*, p. 19-20. Les paradoxes de la culture thérapeutique-narcissique, évoqués dans notre première partie, pourraient exprimer le fait que, dans la sécularisation-rationalisation « utilitariste », c'est sur soi-même que la boucle du don se referme : « j'y ai droit » (*entitlement*), « on me le doit », parce qu'au fond « je me le dois à moi-même. » Comment interpréter cela selon le paradigme du don ? Rappelons que le *Covenant of grace* substitue à une obligation d'agir « légale », extérieure, une obligation *intime*, obligation de croire, en réponse au don-sacrifice du Christ. Le contredon de l'acte de foi serait-il aussi un sacrifice intérieur ? Et la « foi thérapeutique » d'aujourd'hui serait-elle un don-sacrifice à soi-même ? Don, cela est facile à concevoir, et la formule « *I, me and myself* » rend compte, dans la culture populaire, de ce pacte d'alliance avec soi-même. Mais sacrifice ? Alain Caillé, qui définit le sacrifice comme un don à une entité supérieure au sujet qui donne, observe justement que la singularité de l'ère moderne, c'est qu'il devient possible de sacrifier à soi-même. « Ce que divers auteurs font ressortir en analysant le narcissisme démocratique moderne, ou post-moderne, n'est en effet rien d'autre que cet état social dans lequel il devient possible de sacrifier à soi-même. [...] Il convient cependant, sur ce point, de noter que pour faire figure de destinataire du sacrifice, l'individu doit se poser comme supérieur à lui-même, et instituer et prouver, performativement, cette supériorité par le fait même du sacrifice ». [CAILLÉ Alain. *Op. cit.*, p. 144, 151.]

¹⁰⁵⁶ HAMAYON Roberte. « L'épingle du jeu ». *Revue du M.A.U.S.S. n° 18*, second semestre 1998. *Plus réel que le réel, le symbolisme*. Paris : La Découverte, p. 110-111. Voir aussi : HAMAYON Roberte. *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris : La Découverte, 2012, p. 204-225.

¹⁰⁵⁷ Voir notre chapitre L'héritage puritain : volontarisme optimiste et *syllogisme pratique dans le Covenant of grace*.

¹⁰⁵⁸ Voir nos chapitres *Le calvinisme sentimental de Jonathan Edwards* et *Toucher le cœur pour incliner la volonté : Jonathan Edwards et l'émergence du revivalisme*.

James était l'interaction de l'émotion et de la pensée dans le basculement vers un nouvel état de la conscience éprouvé comme une re-naissance.

De même, les psychothérapies d'aujourd'hui semblent être « efficaces » dans la mesure où elles créent, explicitement ou non, cet espace d'efficacité symbolique dans lequel la « foi thérapeutique » peut produire ses effets, que le XXe siècle nommait « psychodynamiques ». Nous proposons en annexe de cette thèse une interprétation possible de ce processus à partir des travaux de Roberte Hamayon sur le *jouer* : l'efficacité symbolique de l'expérience de conversion-guérison résiderait dans la puissance de la « métaphorisation », qui ne substitue pas un signifiant à un signifié, comme on l'entend pour la fonction symbolique, mais qui *institue une marge active* entre les deux, dans laquelle viennent jouer les affects¹⁰⁵⁹.

Ainsi pourrait-on comprendre l'obligation volontaire comme phénomène *intime* : la volonté comme « nécessité morale » supposait pour Jonathan Edwards une inclination de la volonté par les affections de la grâce, auxquelles William James substituera les émotions. Ainsi se trouveraient liés, dans cette participation de l'émotion à l'efficacité symbolique, les deux fils que nous avons suivis au long de cette recherche, et dans lesquels nous avons proposé de voir deux legs du puritanisme : l'*ethos* de transformation personnelle dans la logique d'un syllogisme pratique, et la valorisation de l'émotion comme critère d'authenticité de l'expérience vécue¹⁰⁶⁰. Ainsi pourrait-on comprendre que la guérison thérapeutique d'aujourd'hui se fonde, comme la conversion religieuse d'hier, sur un *acte de foi*.

¹⁰⁵⁹ Voir notre Annexe III : *L'efficacité symbolique de la conversion-guérison : le jeu comme métaphore en acte*.

¹⁰⁶⁰ Il ne s'agirait là, cependant, que d'une « traduction », dans les domaines sociologique et psychologique, de phénomènes dont le versant physiologique a fait l'objet des recherches d'Antonio Damasio avec son *Erreur de Descartes*, que nous avons évoquées en introduction. Ressentir une émotion, selon lui, c'est percevoir ce que le corps est en train de faire *tandis que* l'on est en train de penser. [DAMASIO Antonio. *Op. cit.*, p. 201-203.] Une telle proposition est à rapprocher de celles de Jonathan Edwards et de William James, selon lesquelles l'exercice de la volonté requiert que l'on puisse *ressentir une inclination*.

Post scriptum

Et si Weber avait raison, malgré tout ?

Il peut sembler oiseux, voire présomptueux pour un non spécialiste, de vouloir ajouter une touche à un siècle de controverse sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber. Cependant, l'idée qu'une doctrine religieuse a pu donner une impulsion « psychologique » à une conduite ascétique, celle-ci ayant perdu par la suite toute référence religieuse, a été constamment présente en arrière-plan de cette recherche. Etrangement, malgré l'abondance et la justesse des critiques qui ont contesté la validité sociologique de la thèse de Weber, celle-ci semble n'avoir rien perdu de son évidence intuitive. Elle fait aujourd'hui partie du sens commun, et chacun en fait usage à son gré, le plus souvent entre guillemets, c'est-à-dire en lui apportant les réserves convenues.

De nombreux travaux ont montré que l'on ne trouve pas, dans les sources que Weber utilise à l'appui de sa thèse, le *ressort psychologique* qu'il prétend avoir mis en lumière. Cependant, si sa construction à partir du dogme calviniste apparaît insuffisamment fondée et débouche sur des contradictions, elle nous semble garder toute sa pertinence lorsqu'on l'applique au puritanisme, en particulier Nord-américain, pour autant que l'on prenne en compte ce qui en fait la singularité, c'est-à-dire la *Covenant Theology*. Celle-ci, comme nous avons tenté de le montrer dans cette thèse, nous paraît offrir à la fois le cadre logique et le ressort psychologique dont Weber postule l'existence, sans parvenir à la prouver selon ses critiques.

Annette Disselkamp a fait le point sur ces critiques en 1994, soulignant que l'originalité de la thèse de Weber était dans la dimension psychologique de son affirmation.

La thèse de Weber a son fondement dans une « psychologie » de la religion calviniste. L'« éthique du travail » s'explique à ses yeux par la réaction des fidèles à la doctrine de la prédestination. Le caractère implacable, voire inhumain, de la doctrine calviniste, où la vie humaine se trouve privée de sens, aurait incité le « croyant ordinaire » à élaborer une position complexe qui, tout en gardant l'apparence de l'orthodoxie, atténue les conséquences les plus extrêmes du dogme¹⁰⁶¹.

¹⁰⁶¹ DISSELKAMP Annette. *L'éthique protestante de Max Weber*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994, p. 90-91.

Il est vrai que Weber insiste pour faire du dogme calviniste de la *prédestination* la source d'une angoisse de la damnation chez les croyants, à laquelle ceux-ci répondaient par une *ascèse*, une conduite de vie méthodique orientée vers un but : la *confirmation* (*Bewährung*) de leur élection, c'est-à-dire l'assurance d'être sauvé, préservé de la damnation¹⁰⁶². Cette idée d'une confirmation de la foi dans les œuvres est ce qui caractérise selon Weber l'ascèse calviniste¹⁰⁶³. Il nomme « prime psychologique » le résultat produit par la confirmation, mais il n'explique pas ce qui lui donne son efficacité. S'agit-il d'une « idée » ou d'un « sentiment », d'une *cognition*, ou de l'*affect* positif qui l'accompagne ? C'est très prudemment qu'il introduit la dimension psychologique du phénomène qu'il étudie, et il n'évoque les « affects » qu'en passant, surtout pour insister sur le primat du « rationnel » dans l'éthique puritaine¹⁰⁶⁴. Il tente en effet de mettre en évidence la rationalité de l'éthique de la vocation, sous son apparente irrationalité¹⁰⁶⁵. Il présente le plus souvent la confirmation comme l'idée « rationnelle » de la « certitude du salut ». Mais il reconnaît par ailleurs, avec William James, que « l'expérience religieuse en tant que telle est évidemment irrationnelle, comme toute expérience »¹⁰⁶⁶. Il veut souligner l'importance du « contenu de pensée » d'une religion pour expliquer son influence sur la conduite humaine, que James sous-estime selon lui, mais il peut aussi sembler, par ces propos, admettre implicitement la dimension sentimentale ou émotionnelle de la prime psychologique qu'apporte la confirmation. De même, il reconnaît qu'avec le méthodisme de John Wesley, la confirmation de la « certitude du salut » reposait sur une expérience sentimentale ou émotionnelle, celle de la conversion¹⁰⁶⁷. Notons que Weber n'accorde qu'une faible importance à la conversion dans la dynamique qu'il veut établir entre la doctrine religieuse et les comportements individuels. Lorsqu'il mentionne la conversion, c'est le plus souvent entre guillemets... Le méthodisme et le piétisme lui apparaissent comme des évolutions secondaires, n'ayant pas joué un rôle essentiel dans la production du phénomène qu'il décrit¹⁰⁶⁸. Le méthodisme est la « dernière grande renaissance des idées puritaines » au XVIIIe siècle ; le piétisme est l'« agent de l'introduction d'une *conduite de*

¹⁰⁶² WEBER Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 144, note 3.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, p. 198. « Au cours de son évolution, le calvinisme apporta un élément positif, l'idée d'une *confirmation de la foi* dans la vie professionnelle temporelle. Il donna ainsi à de larges couches de population préoccupées de religion l'*impulsion positive* de l'ascèse, et avec l'ancrage de son éthique dans la doctrine de la prédestination, l'aristocratie spirituelle des moines, qui se situait à l'écart du monde ou au-dessus de lui, fit place, dans le monde, à l'aristocratie spirituelle des saints que Dieu avait prédestinés de toute éternité, [...] ».

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*, p. 214-215.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*, p. 125-126.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*, p. 188.

¹⁰⁶⁷ *Ibidem*, p. 230-233.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*, p. 235.

vie ascétique, méthodiquement organisée et contrôlée, dans les régions de confession non-calviniste »¹⁰⁶⁹

Il reconnaît, comme d'autres, que la conséquence *logique* du dogme de la prédestination dans la conduite des croyants aurait dû être le fatalisme, *prédestination* se confondant alors avec *prédétermination*. Mais, écrit-il, l'idée de « confirmation » a produit dans la piété calviniste l'effet *psychologique* exactement inverse, celui d'une incitation à l'activisme : « en vertu de leur élection, les élus ne peuvent succomber au fatalisme ; c'est précisément en *refusant* des conséquences fatalistes de la prédestination qu'ils *font la preuve* de leur élection »¹⁰⁷⁰. Il affirme à plusieurs reprises que le ressort psychologique qui donne l'impulsion au *volontarisme* de la piété calviniste a pour point d'appui nécessaire le dogme de la prédestination.

Mais surtout l'idée de la confirmation, qui joue un rôle fondamental pour notre exposé, comme on le constatera constamment, en tant que fondement psychologique de la morale méthodique, devait être étudiée sous sa forme « pure » dans la doctrine de la prédestination et dans ses répercussions sur la vie quotidienne ; nous avons dû prendre pour point de départ cette doctrine qui en est la forme la plus conséquente, dans la mesure où cette idée, qui fournit le schéma du lien établi entre la foi et la morale, revient très régulièrement dans les courants religieux qui nous restent à examiner¹⁰⁷¹.

Or c'est là le point faible de la thèse de Weber, selon la plupart de ses critiques. D'une part, l'histoire sociale du XVIIe siècle aux Provinces-Unies, en Angleterre et dans ses colonies Nord-américaines semble montrer que les groupes sociaux les plus porteurs de l'« esprit du capitalisme » en formation n'étaient pas des calvinistes attachés au dogme de la double prédestination. Ils étaient *arminiens*, croyant au contraire que le décret de prédestination n'était pas absolu mais conditionnel, et que le sacrifice du Christ pouvait racheter toute l'humanité. Le « ressort psychologique » de la conduite ascétique orientée vers la réussite professionnelle n'était donc pas l'angoisse face au double décret de prédestination¹⁰⁷². D'autre part, le dogme de la prédestination n'occupe pas une position aussi centrale que Weber l'affirme dans les courants religieux auxquels il attribue l'éthique de la vocation. C'est Théodore de Bèze, plus que Calvin, qui a mis le « double décret » au

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*, p. 195, 217.

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*, p. 187.

¹⁰⁷¹ *Ibidem*, p. 204.

¹⁰⁷² ANKER Roy. *Op. cit.*, volume 1, p. 86-90. DISSELKAMP Annette. *Op. cit.*, p. 26-28, 55-61. Selon les historiens Hugh Trevor-Roper et Herbert Lüthy, ce n'est pas le calvinisme qui a favorisé l'esprit du capitalisme, c'est le monde réformé dans son ensemble qui a été un *moindre obstacle* aux ambitions de la bourgeoisie émergente que celui de la Contre-Réforme. Pour Richard Henry Tawney, le calvinisme, et surtout le puritanisme, n'ont fait que faciliter l'émancipation de forces économiques et sociales *déjà à l'œuvre*.

cœur de sa doctrine, et les puritains, s'appuyant sur celle-ci, ont fait de la prédestination un thème de prédication « optimiste », pour exhorter le croyant à se considérer comme élu tout en prenant conscience de mériter la damnation¹⁰⁷³. Selon Annette Disselkamp, la question posée par la thèse de Weber est de savoir par quelle « alchimie » on passe de l'esprit de la religion à celui du capitalisme. « La vraie question serait de déterminer quel est le rapport entre, d'un côté, le protestantisme en tant que *système de croyance* et, de l'autre côté, l'éthique protestante en tant que *conduite de vie* »¹⁰⁷⁴.

Weber présuppose que « la doctrine de la prédestination constituait l'arrière-plan dogmatique de la morale puritaine, au sens de la rationalisation méthodique de la conduite morale »¹⁰⁷⁵. Sur cette base, il affirme à plusieurs reprises que ce qu'il veut mettre en lumière, c'est la rationalité d'une conduite de vie en apparence irrationnelle, sa rationalité en finalité comme en valeur : ce qui fait de cette conduite à la fois une méthode efficace et un *ethos*, qui produit non seulement une réussite économique et sociale, mais une « performance morale »¹⁰⁷⁶. L'apport de l'éthique protestante selon Weber n'a pas été de faire de l'assiduité au travail une valeur, mais d'avoir donné à cette valeur la vertu qui pouvait en faire une norme efficace : « l'impulsion psychologique apportée par la conception du travail comme *vocation*, comme moyen le plus sûr, sinon comme *unique* moyen de s'assurer de son état de grâce »¹⁰⁷⁷.

Annette Disselkamp souligne une contradiction dans l'interprétation psychologique de Weber. Faire dériver l'éthique puritaine de l'aspiration au salut constitue, selon elle, un renversement de la dogmatique calviniste, qui produit un résultat paradoxal. Weber présente cette évolution comme une *dégradation* de la doctrine calviniste : les « croyants ordinaires » n'ont pas la confiance inébranlable qui donnait leur élan aux premiers réformateurs, et cherchent remède à leur angoisse dans les signes qui *confirment* leur élection. Et pourtant, cet affaiblissement de la foi des croyants ordinaires produirait une « éthique de virtuoses », si l'on en croit Weber. Ce seraient alors des « virtuoses inconscients »¹⁰⁷⁸. Mais ce qui est en question, poursuit-elle, c'est l'affirmation de Weber selon laquelle la recherche de la confirmation serait une réponse *individuelle* des « croyants ordinaires ». Au contraire, ainsi que l'ont montré des études postérieures sur le

¹⁰⁷³ Voir : « L'évangélisme puritain, ou le prédestinationisme expérimental » dans notre chapitre *La psychologie de la conversion dans le Covenant of grace*.

¹⁰⁷⁴ DISSELKAMP Annette. *Op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁷⁵ WEBER Max. *Op. cit.*, p. 203-204.

¹⁰⁷⁶ *Ibidem*, p. 89, 95-98, 105, 267-269.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*, p. 297.

¹⁰⁷⁸ DISSELKAMP Annette. *Op. cit.*, p. 91, 110-112.

puritanisme, c'est la *théologie* puritaine elle-même qui a élaboré la réponse que Weber attribue à la *psychologie* des croyants¹⁰⁷⁹. Il s'agit de la « théologie de l'Alliance » ou *Covenant Theology* qui, tout en maintenant formellement le dogme de la prédestination, a contourné ce dogme en affirmant que les croyants avaient à « faire leur part » dans le cadre de l'alliance, c'est-à-dire à prouver leur foi par leurs œuvres, dans la logique d'un « syllogisme pratique ». Disselkamp s'appuie sur des travaux de Malcolm MacKinnon publiés en 1988¹⁰⁸⁰, mais nous avons vu que Perry Miller avait lui aussi mis en lumière cette originalité du puritanisme quelques décennies auparavant¹⁰⁸¹. Disselkamp conclut, avec MacKinnon, que l'hypothèse « psychologique » de Weber est à la fois artificielle et inutile pour expliquer le lien entre la doctrine de la prédestination et l'éthique de la vocation.

Il nous semble tout au contraire que c'est précisément la *dynamique de l'alliance* qui effectue cette « alchimie », et qui permet de rendre compte des paradoxes soulevés par la thèse de Weber. Observons que la *Covenant Theology* est une sorte de « point aveugle » dans *L'éthique protestante*. Weber s'appuie sur plusieurs chapitres de la *Westminster Confession of Faith*, qu'il cite longuement pour mettre en évidence son point d'appui, la prédestination¹⁰⁸². Mais il n'évoque pas le chapitre énonçant les termes du *Covenant of grace*, qui est pourtant au cœur de la doctrine. Il affirme même : « Il n'est pas nécessaire d'analyser ici les différentes tentatives souvent inconséquentes qui ont été élaborées pour combiner le principe de responsabilité individuelle et le dogme de la prédestination et de la Providence divine, et sauver la "liberté" empirique de la volonté – dès la première ébauche de cette doctrine chez Augustin »¹⁰⁸³. Il n'évoque qu'une seule fois la *Nouvelle Alliance*, et c'est à propos des quakers¹⁰⁸⁴. Pourtant, dans la plupart des sources qu'il cite à l'appui de sa thèse, la dynamique volontariste du *Covenant of grace* des puritains est implicite. Bunyan : « [au jour du jugement] il ne sera pas dit : avez-vous cru ? mais : avez-vous agi, ou seulement parlé ? »¹⁰⁸⁵ Baxter, en réponse à ceux qui lui objectaient que la volonté n'est

¹⁰⁷⁹ *Ibidem*, p. 116-117.

¹⁰⁸⁰ MACKINNON Malcolm H. « Part I : Calvinism and the Infallible Assurance of Grace : The Weber Thesis Reconsidered ». « Part II : Weber's Exploration of Calvinism : The Undiscovered Provenance of Capitalism ». *British Journal of Sociology*, volume 39, n° 2, juin 1988, p. 143-177, 178-210.

¹⁰⁸¹ MILLER Perry. « The Marrow of Puritan Divinity ». *Errand Into the Wilderness*, p. 48-98.

¹⁰⁸² WEBER Max. *Op. cit.*, p. 161-162.

¹⁰⁸³ *Ibidem*, p. 165, note 1.

¹⁰⁸⁴ *Ibidem*, p. 243, note 1.

¹⁰⁸⁵ *Ibidem*, p. 184, note 2. La citation exacte de Bunyan est : « and let us assure ourselves, that at the day of Doom men shall be judged according to their fruits. It will not be said then, Did you believe? but Were you Doers, or Talkers only? » [BUNYAN John. *The Pilgrim's Progress from This World to That Which is to Come*. New York : Random House, 2004, p. 71.]

pas libre : « fais d'abord ce dont tu es capable, et plains-toi ensuite de Dieu pour t'avoir refusé la grâce *si tu as des raisons* pour cela »¹⁰⁸⁶. Des baptistes néerlandais : c'est la *foi efficace* qui « permet de *confirmer* la conscience des croyants dans la nouvelle alliance de la grâce de Dieu ». La *Savoy Declaration* : la *vocation efficace* des Saints est « manifestée de manière visible dans leur profession [de foi] et leur conduite »¹⁰⁸⁷.

On peut constater que les principaux éléments de la dynamique du *Covenant of grace*, telle qu'elle a été articulée par les théologiens du début du XVIIe siècle, sont présents dans l'analyse de Weber, mais il semble méconnaître la place centrale de cette dynamique de l'alliance dans le puritanisme, et ne lui accorde aucun rôle structurant dans sa thèse. À l'inverse, il insiste pour faire de la quête de confirmation des croyants en réaction au dogme de la prédestination le ressort psychologique de l'éthique de la vocation, le « schéma du lien établi entre la foi et la morale »¹⁰⁸⁸. Pour rendre compte du paradoxe de ce ressort psychologique qui produit une réponse activiste plutôt que le fatalisme, Weber fait appel à l'optimisme volontariste repris par les puritains à la tradition augustinienne – « si tu n'es pas prédestiné, fais comme si tu l'étais » – par laquelle le croyant « crée *lui-même* » la certitude de son salut. Il souligne aussi, chez les mêmes auteurs qu'il cite à l'appui de ce schéma, qu'ils ont tendance à s'éloigner du dogme de la prédestination absolue. Ainsi Baxter qui, « après son abandon progressif de la stricte croyance dans le “double décret” » a construit une « tentative de combiner “*universal redemption*” et “*personal election*” [qui] n'a convaincu personne »¹⁰⁸⁹. De même Bunyan « louvoie » sur la question et se rapproche de Luther : « pour avoir vraiment et sincèrement la conviction que l'on a péché, il faut être convaincu de la *probabilité* du pardon »¹⁰⁹⁰. Enfin, Weber inclut Wesley et son « perfectionnisme » méthodique dans la lignée des représentants de l'éthique vocationnelle issue du puritanisme, tout en reconnaissant l'arminianisme revendiqué du même Wesley, qui refusait la prédestination¹⁰⁹¹.

Ces multiples éléments nous semblent permettre à la fois de donner raison aux critiques de Weber, qui ont montré que le dogme de la prédestination n'avait pas donné *directement* l'impulsion psychologique de l'éthique de la vocation, et de reconnaître avec Weber qu'un lien existe, mais *indirect*, dont Weber n'a pas identifié clairement le « ressort psychologique » : le volontarisme optimiste de la *Covenant Theology*. Cette doctrine a été

¹⁰⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁸⁷ *Ibidem*, p. 184-185, notes.

¹⁰⁸⁸ *Ibidem*, p. 204.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*, p. 252, note 1.

¹⁰⁹⁰ *Ibidem*, p. 275, note 2.

¹⁰⁹¹ *Ibidem*, p. 234.

présentée par les critiques de Weber comme rendant inutile son hypothèse psychologique, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, puisque selon MacKinnon, cité par Disselkamp, « elle a elle-même élaboré la position dont Weber situe la formation dans la *psychologie des croyants* »¹⁰⁹². Cependant, il nous semble possible d'en tirer une autre conclusion. Alors que ces auteurs considèrent l'innovation de la doctrine puritaine comme un « contournement » du dogme calviniste par le « syllogisme pratique » au prix d'un « affaiblissement » de la foi, Perry Miller a montré de façon convaincante qu'il s'agissait d'un vrai dépassement de la contradiction portée par le calvinisme, et que le puritanisme avait produit un modèle original permettant d'articuler en pratique la foi et les œuvres, *selon la psychologie de son époque*. Nous avons tenté de montrer dans la deuxième partie de cette thèse que les théologiens puritains n'avaient pas seulement trouvé une solution logique, mais élaboré un « moteur psychologique », qui pourrait bien être celui que Weber ne parvenait pas à faire découler directement de la prédestination.

Par ailleurs, Disselkamp présente comme une faiblesse de la thèse de Weber le fait que les auteurs puritains traitent séparément de la foi et des œuvres :

ils développent les conséquences de la doctrine de la prédestination sur la piété intime, et ne font pas, ou peu, allusion aux œuvres. [...] Plus précisément, la foi elle-même, et non des signes extérieurs, témoigne le plus authentiquement de la faveur divine. Inversement, lorsque les théologiens traitent de la pratique, ils ont tendance à passer le dogme sous silence : ils font alors appel à la libre volonté, et même à la possibilité, et à la nécessité, de gagner le salut. On a donc affaire à deux types de discours largement autonomes l'un par rapport à l'autre, et non à la vision homogène que suggère Weber¹⁰⁹³.

En distinguant ainsi le traitement de la foi et des œuvres *du point de vue du dogme de la prédestination*, Disselkamp nous semble tout à la fois adresser une juste critique à Weber, et méconnaître deux points essentiels de la dynamique du *Covenant of grace*, qui sous-tendait le discours des puritains. D'une part, la « foi efficace » résulte d'un acte volontaire, et cet acte de foi *est déjà une œuvre* : il n'y a pas de discontinuité entre les témoignages « intérieurs » de la foi et les témoignages « extérieurs » que sont les œuvres. D'autre part, il est vrai que les « tourments religieux » ne suffisent pas à inciter les croyants à « investir dans les œuvres », mais les « conduisent plutôt à la dépression »¹⁰⁹⁴. Ce qui permet d'*agir sa foi*, de ne plus être un simple *Talker* pour devenir un *Doer*, c'est une indispensable

¹⁰⁹² DISSELKAMP Annette. *Op. cit.*, p 117.

¹⁰⁹³ *Ibidem*, p. 124.

¹⁰⁹⁴ *Ibidem*, p. 129.

conversion, qui est aussi pour les puritains une *guérison* de la volonté, comme nous avons voulu le montrer dans cette thèse.

Max Weber, on l'a vu, ne formule pas le principe d'efficacité du moteur psychologique dont il postule l'existence, et il insiste sur la dimension essentiellement « idéelle » de la confirmation-*Bewährung*. Ce faisant, il a sans doute sous-estimé l'importance de la mobilisation des *affects* dans la *transformation personnelle* qui était l'enjeu de la théologie pratique des puritains, telle qu'on a pu la découvrir dans la *Golden Chain of Salvation* élaborée par Perkins. La « confirmation » selon Weber est celle de la « certitude du salut » (*certitudo salutis*). L'acte de foi que les puritains mettent au cœur de leur modèle de conversion, en s'inspirant de la formule de l'Épître aux Hébreux, est une adhésion (*pistis*) qui conjugue l'« assurance de ce qu'on espère » (*hupostasis*) et la « certitude de ce qu'on ne voit pas » (*elegchos*). Si la « confirmation » selon Weber est une « certitude », c'est-à-dire une *cognition*, elle est aussi pour les puritains une « assurance », c'est-à-dire un *sentiment*, une *affection*.

Dans *Economie et société*, Weber affirme que l'« aspiration au salut » n'intéresse la sociologie que « dans la mesure où elle a des conséquences sur le *comportement pratique* dans la vie », ce qui n'est pas toujours le cas, ajoute-t-il. Lorsque l'espoir de salut a des conséquences *profondes* sur la conduite, c'est par un processus *intérieur* de « sanctification ». « Le processus de sanctification peut alors se présenter soit comme un processus de purification graduelle, soit comme une transformation soudaine de l'état d'esprit (*metanoia*), c'est-à-dire comme une "renaissance" »¹⁰⁹⁵. Dans *L'éthique protestante*, Weber a tendance à considérer l'éthique de la vocation comme le produit d'un processus du premier type, « calviniste » et « rationnel », en l'opposant à des courants plus « sentimentaux » ou « émotionnels » accordant une place centrale à la conversion. Mais on peut relire sa thèse en ayant à l'esprit que la théologie pratique des puritains - leur « prédestinationisme expérimental » - *conjuguait* ces deux processus, en visant une sanctification graduelle *à partir* d'un moment crucial de conversion, celle-ci-ci n'étant pas seulement une *metanoia* cognitive mais un retournement affectif et une réorientation de la volonté. L'« impulsion psychologique » n'est plus alors l'effet d'un simple « ressort » – la réaction subjective à un dogme – mais le produit d'un « moteur » plus complexe, celui que les puritains ont élaboré dans le cadre dynamique du *Covenant of grace*.

¹⁰⁹⁵ WEBER Max. *Economie et société I*, p. 293-294.

Une autre faiblesse de la thèse de Weber réside, selon Annette Disselkamp, dans la divergence entre l'approche de *L'Éthique protestante* proprement dite et celle de l'article postérieur, *Les sectes protestantes*, que Weber présente comme un « complément ». Au point qu'on peut y lire, écrit-elle, non pas une mais *deux* thèses distinctes¹⁰⁹⁶. Dans la première, Weber met en évidence la prime *psychologique* que procure au croyant la « confirmation » de son état de grâce dans son expérience intime. Dans la seconde, il insiste sur la prime *sociale* qu'apporte au membre d'une secte la confirmation aux yeux des autres de son appartenance au cercle des élus. Cependant, on trouve dans chacun des deux écrits des éléments qui renvoient à l'autre, suggérant qu'il existe entre les deux approches une dynamique dont il est possible de rendre compte sans nécessairement conclure, avec Annette Disselkamp, que « les deux textes adoptent en fait des perspectives exclusives »¹⁰⁹⁷.

À plusieurs reprises dans *L'éthique protestante*, Weber souligne la puissance de la dynamique sociale du calvinisme, et s'interroge ainsi : « Quel lien établir entre cette tendance de l'individu à rompre intérieurement les liens les plus étroits qui l'unissent au monde et la supériorité incontestable du calvinisme dans l'organisation sociale ? »¹⁰⁹⁸. L'injonction de rejoindre une *communauté* conforme aux prescriptions de Dieu ne suffit pas à l'expliquer, selon lui, car cette injonction pourrait concerner une Église purement institutionnelle, et n'aurait pas en elle-même « la force psychologique nécessaire pour susciter des *initiatives* communautaires et leur conférer un impact analogue à celles du calvinisme. [...] Ce qui était déterminant, c'était la croyance selon laquelle le chrétien confirmait [*bewähren*] son état de grâce en *agissant* "in majorem Dei gloriam" »¹⁰⁹⁹, c'est-à-dire de façon « impersonnelle », pour le Bien commun et non pour ses intérêts particuliers. Pour soutenir cette affirmation concernant le calvinisme, Weber s'appuie, comme souvent, sur un *puritain*, en l'occurrence Baxter. Ailleurs, il souligne que les minorités protestantes, en particulier les *sectes*, étaient plus actives économiquement que les minorités catholiques, parce que ces dernières étaient soumises à une police morale *autoritaire*, alors que la morale des sectes était basée sur la *soumission volontaire*¹¹⁰⁰. Il renvoie, en note, à l'article suivant sur *Les sectes protestantes*. On peut donc voir que la dimension *sociale* de l'éthique de la vocation est présente dans *L'éthique protestante*,

¹⁰⁹⁶ DISSELKAMP Annette. *Op., cit.*, p. 191-199.

¹⁰⁹⁷ *Ibidem*, p. 192.

¹⁰⁹⁸ WEBER Max. *L'éthique protestante*, p. 171.

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*, note 1.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 249.

même si, comme pour sa dimension *psychologique*, Weber semble sous-estimer l'apport spécifique du puritanisme dans cette dynamique paradoxale de la « soumission volontaire ». À l'inverse, dans *Les sectes protestantes*, lorsqu'il analyse la dynamique communautaire typique de la société américaine, il semble voir se conjuguer prime sociale et prime psychologique : « le Yankee typique voyait, il y a encore une génération, toute sa vie balisée par une série de sociétés fermées. Avoir accès à ces dernières était un billet pour la réussite sociale et permettait surtout aux individus de s'affirmer à *leurs propres yeux* : c'était un moyen de se "confirmer" »¹¹⁰¹. Ce trait communautaire lui paraît disparaître peu à peu sous l'effet d'une « européanisation » de la société américaine, mais il insiste sur son importance, avant d'indiquer où il prend son origine selon lui. « Dans le passé, cependant, et jusqu'à une date récente, un des traits spécifiques de la *démocratie* américaine était de *ne pas* être une agrégation informe d'individus, mais une nuée d'associations volontaristes, quoique strictement fermées »¹¹⁰². Et le rôle joué par les sociétés et clubs temporels dont il a pu constater la présence encore vivace lors de son voyage de 1904 aux États-Unis lui semble « pour une large part le produit d'un processus de *sécularisation* du prototype de ces associations volontaristes : les *sectes* »¹¹⁰³. Il mentionne, en note, le mode de constitution des communautés religieuses et municipales des premières colonies puritaines de Nouvelle Angleterre, selon les termes d'un « pacte »¹¹⁰⁴. Il s'agit du *church covenant* et du *town covenant*, que nous avons déjà évoqués¹¹⁰⁵, qui sont des corollaires du *Covenant of grace*, et selon lesquels chacun, pour honorer son pacte personnel avec Dieu, se doit aussi d'honorer un pacte avec chacun des autres membres de la communauté. Weber voit bien dans ce principe une caractéristique des *prédécesseurs* puritains des clubs et sociétés temporels, mais il ne semble pas lui accorder un rôle structurant, et il n'en voit pas la perpétuation dans la dynamique communautaire qu'il observe aux États-Unis au tournant du XXe siècle. Si les sectes ont joué un rôle important dans la diffusion sociale de l'éthique de la vocation, c'est selon lui par la transmission de l'« héritage des premiers temps où les sectes ascétiques se sont constituées », mais il ne mentionne pas la dynamique du « pacte » ou *covenant* parmi les éléments de cet héritage¹¹⁰⁶. Par la suite, il détaille longuement les règles observées par les

¹¹⁰¹ *Ibidem*, p. 315..

¹¹⁰² *Ibidem*, p. 315-316.

¹¹⁰³ *Ibidem*, p. 317.

¹¹⁰⁴ *Ibidem*, note 2.

¹¹⁰⁵ Voir : « Le *Covenant* et l'éthique : l'extension du syllogisme pratique dans la vie sociale » dans notre chapitre *L'héritage puritain. Volontarisme optimiste et syllogisme pratique dans le Covenant of grace*.

¹¹⁰⁶ WEBER Max. *Op. cit.*, p. 318.

sectes, en soulignant leur caractère d'*obligations volontaires*, chaque *droit* étant en même temps un *devoir*¹¹⁰⁷, sans expliciter la dynamique sous-jacente à ces caractères paradoxaux, qui nous semble être cette dynamique autoentretenu du *covenant* dont nous avons tenté de rendre compte dans la deuxième partie de notre thèse.

Ces observations nous conduisent à interpréter différemment d'Annette Disselkamp la divergence apparente entre les deux textes : il ne s'agirait pas d'une incohérence ou d'une contradiction, mais d'un *hiatus* entre deux approches, c'est-à-dire d'un défaut d'*articulation*. En effet, si Weber affirme que la confirmation devant Dieu (dans *tous* les courants puritains) et la confirmation devant les hommes (dans les *sectes* puritaines) agissent *complémentairement* pour le « conditionnement » à l'ascèse intra-mondaine, c'est-à-dire à l'éthique de la vocation¹¹⁰⁸, il n'explique pas cette complémentarité. Celle-ci nous semble résider dans la double dynamique, logique et psychologique, du *Covenant* puritain. Weber méconnaît dans *Les sectes protestantes* la dynamique communautaire du *church covenant*, comme il méconnaissait la dynamique psychologique du *Covenant of grace* dans *L'éthique protestante*.

Le philosophe Elazar Weinryb, cité par Annette Disselkamp, formulait ainsi, en 1975, les conditions de validité de la thèse de Weber :

C'est seulement par hypothèse qu'il admettait l'existence d'un mécanisme psychologique de sécularisation des attitudes religieuses ; mais il n'a donné aucune preuve. [...] Si l'on pouvait présenter une théorie psychologique pour expliquer le mécanisme qui assure la traduction des attitudes religieuses dans la sphère économique, le procédé de Weber aurait un fondement, et la thèse causale qu'il a originellement formulée pourrait être considérée comme étant complètement justifiée¹¹⁰⁹.

Tout en prenant la précaution de rappeler que Weber insistait pour ne pas faire de sa thèse une explication « causale » mais qu'il voulait mettre en évidence des « affinités électives », nous proposons de voir dans la théologie pratique des puritains, sinon une « théorie psychologique », du moins un « mécanisme » par lequel une attitude religieuse se traduit en une éthique de la vocation. Si la question posée par la thèse de Weber revient à savoir par quelle « alchimie » un système de croyance produit une conduite de vie, une réponse possible est que cette alchimie n'est autre que la conjugaison, par les puritains, d'un *sylogisme pratique rationnel* avec une *transformation affective-émotionnelle* dans la

¹¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 326-330.

¹¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 339-340

¹¹⁰⁹ WEINRYB Elazar. « The Justification of a Causal Thesis : an Analysis on the Controversies over the Theses of Pirenne, Turner and Weber ». *History and Theory*, volume 14, n° 1, Feb. 1975. Oxford : Wiley-Blackwell, 1975, p. 47. DISSELKAMP Annette. *Op. cit.*, p. 168.

conversion. *L'éthique de la vocation serait l'aspect visible, extériorisé, d'une éthique de transformation de la personnalité.*

Weber concluait *L'éthique protestante* en constatant que ce qui était une obligation volontaire pour le puritain, s'investir dans sa vocation professionnelle, est devenu pour nous une nécessité, et que cette idée de la vocation « erre dans nos vies comme un fantôme des croyances religieuses d'autrefois »¹¹¹⁰. Nous agissons *comme* des ascètes, mais ce n'est plus pour répondre à une vocation. L'éthique de la vocation a eu l'effet – involontaire – de faire du monde une « cage d'acier » que l'esprit ascétique n'habite plus, mais dont les contraintes techniques et économiques déterminent l'individu, « et le détermineront peut-être jusqu'à ce que le dernier quintal de carburant fossile soit consommé ». L'esprit ascétique n'habite plus cette cage d'acier mais, s'interroge Weber, est-ce définitif ? Comment le savoir ?¹¹¹¹

En 1978 Daniel Bell prolongeait la vision de Weber en constatant, dans *Les contradictions culturelles du capitalisme*, la perte de l'éthique de la vocation. Mais il y voyait un effet de la caducité du *covenant* puritain, dont elle tirait sa force par l'obligation qui en découlait vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis du prochain. C'était selon lui le succès même de l'économie de marché qui avait miné le *covenant* par la création de nouveaux besoins et des moyens de les satisfaire immédiatement. Les notions de dette, de devoir et d'obligation réciproque avaient ainsi perdu leur force. Alors que Weber restait sur une interrogation, admettant que le capitalisme n'avait plus besoin de l'éthique de la vocation, Bell voyait dans l'absence d'une éthique fondée sur un *covenant* la source d'une contradiction majeure. Faute d'une éthique transcendante, une culture fondée sur le seul hédonisme est soumise, écrivait-il, à la « double contrainte de la modernité » : l'impossibilité de conjuguer la rationalité de l'économie avec la libération hédoniste permise par l'abondance, la « mégalomanie de l'infinisisation de soi ». Cette foi en une ère de progrès illimité – que Bell qualifiait en termes théologiques de *chiliasme* – cette moderne *hubris* refusant toute limite, ne sont au fond qu'une réaction contre la peur du néant de la mort. Bell incluait dans la *pop culture* hédoniste issue de l'abondance la plupart des thérapies modernes¹¹¹². Ce diagnostic n'était pas éloigné de ceux de Rieff et Lasch, que nous avons présentés, mais il laissait croire que les nouvelles pathologies de l'âge hédoniste, troubles

¹¹¹⁰ WEBER Max. *Op. cit.*, p. 301.

¹¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹¹² BELL Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York : Basic Books, 1998, p. 21, 49, 57, 59, 72. (Edition française : *Les contradictions culturelles du capitalisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1979, 292 p.)

narcissiques, anxieux et dépressifs, peuvent être interprétées comme l'effet d'un effondrement pur et simple de l'éthique. Cependant, Alain Ehrenberg a montré deux décennies plus tard, dans *La fatigue d'être soi*, qu'elles étaient bien des pathologies de la responsabilité. « La dépression et l'addiction sont les noms donnés à l'immaîtrisable quand il ne s'agit plus de conquérir sa liberté, mais de devenir soi et de prendre l'initiative d'agir [...] car la responsabilité s'assume, alors que ses pathologies se soignent. L'homme déficitaire et l'homme compulsif sont les deux faces de ce Janus »¹¹¹³.

Si le moteur psychologique hérité du *Covenant of grace* a bien eu le rôle que nous lui attribuons dans la formation du modèle culturel qui est le nôtre aujourd'hui, et si l'éthique de la vocation a perdu sa raison d'être, il se peut que l'*éthique de transformation de soi*, son noyau, en soit le legs ultime, et qu'un autre esprit ascétique habite aujourd'hui la « cage d'acier ». Ce serait celui de l'*homme psychologique*, un paradoxal ascétisme narcissique, dont l'*éthique thérapeutique* ne viserait d'autre « prime », d'autre « confirmation », que celle d'un perpétuel dépassement des limites du *moi*.

¹¹¹³ EHRENBURG Alain. *La fatigue d'être soi* (1998). Paris : Odile Jacob, 2000, p. 294.

Annexe I

Le modèle « psychohistorique » de Philip Rieff

En même temps qu'il formule son modèle « psychohistorique » (la dialectique des injonctions et des permissions dans l'évolution des cultures), Rieff en énonce la caducité possible. Les cultures n'ont pu s'établir durablement jusqu'à aujourd'hui que par une prédominance des injonctions sur les permissions dans leur système symbolique. Rieff reprend les thèses de Nietzsche dans *Par-delà le bien et le mal* (cinquième partie *Histoire naturelle de la morale*). « Tout système moral est une sorte de tyrannie contre la « nature » et aussi contre la raison [...] Ce qui est essentiel et inestimable dans tout système moral est qu'il est une longue contrainte... »¹¹¹⁴.

Mais rien ne dit que le déséquilibre actuel dans le sens de la « rémission » n'amorce un nouveau cycle qui se bouclerait par une institutionnalisation des nouvelles permissions en un système d'injonctions¹¹¹⁵. En effet, cette institutionnalisation a été réalisée, dans les cycles précédents, par des instances sociales capables d'intégrer les injonctions / permissions individuelles dans des idéaux collectifs (*communal*). Or, au moment où il écrit, Rieff ne voit rien de tel, bien au contraire. La révolution culturelle qu'il décrit a été faite « par le haut, non par le bas. C'est une révolution des riches, anti-politique, qui leur a permis de réduire la pression qu'exerçait sur eux le projet commun hérité du passé¹¹¹⁶. Cette vision sera reprise plus tard par Lasch dans *La révolte des élites*.

Au cours des cycles précédents du processus psychohistorique, les mouvements de libération qui ont disloqué de grandes communautés préparaient en même temps le terrain pour l'intériorisation de nouvelles règles. Mais la révolution culturelle que connaît l'Occident porte en elle sa propre prophylaxie, dit Rieff. Elle ne s'effectue pas au nom d'un nouveau projet commun, bien au contraire. L'expérience historique de la déconversion se traduit par un « appauvrissement symbolique » et aboutit peut-être à un état stable, le « polythéisme des valeurs » du thérapeutique, dans lequel des moyens infinis deviennent leur propre fin¹¹¹⁷.

¹¹¹⁴ RIEFF Philip. *The Triumph of The Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, p. 261, note 9.

¹¹¹⁵ *Ibidem*, p. 203.

¹¹¹⁶ *Ibidem*, p. 206.

¹¹¹⁷ *Ibidem*, p. 205-207.

Leurs besoins secondaires étant automatiquement satisfaits, les hommes n'ont peut-être plus besoin de finalités communes, plus besoin d'avoir quelque chose à aimer ensemble. Il se peut bien que l'organisation de l'indifférence succède à l'organisation de l'amour, créant ainsi une culture moins coûteuse en énergies individuelles. [...] Comment ne pas avoir à payer personnellement le prix de l'organisation sociale, telle est l'étrange leçon que nous avons commencé à apprendre de notre époque. La révolution se poursuit, au-delà de ce rationalisme que Max Weber nommait "désenchantement", vers la dissolution des anciens systèmes d'exigence morale, et de la coopération presque totale qu'ils requéraient pour survivre aux dures réalités d'un monde caractérisé par la rareté. Le mouvement actuel vers la libération (*release*) n'est peut-être pas une phase cyclique mais une tendance historique prolongée, résultant de l'automatisme et de la facilité avec lesquelles des besoins suscités à l'infini peuvent désormais être satisfaits¹¹¹⁸.

Dans le contexte des années 1960, celui d'une guerre « froide » entre deux modèles de société, Rieff estimait peu probable la renaissance d'idéaux collectifs, alors que le « prolétariat », la plus récente des identifications collectives, apparaissait comme le dernier dieu déchu. « Il se peut que les hommes soient aujourd'hui allés trop loin par-delà les anciennes illusions (*deceptions*) du Bien et du Mal, et qu'ils en arrivent pour finir à se spécialiser délibérément dans des techniques, qualifiées de « thérapeutiques » dans ce livre, et dont l'enjeu ne va jamais plus loin que la manipulation d'un sentiment de bien-être »¹¹¹⁹.

Rieff se défend de prédire la fin du « spirituel ». Au contraire, de plus en plus de gens trouveront dans le spirituel de quoi s'adapter, en continuant à utiliser les formes traditionnelles d'expression religieuse, ou toute autre foi dont ils pourront attendre des effets thérapeutiques. Mais cette expression tiendra du *psychodrame*. Dans l'hôpital-théâtre, le patient est aussi analyste, il extériorise sa vie intime avant d'en improviser l'interprétation. C'est avec une *distanciation* brechtienne que le thérapeutique met en acte son propre vouloir une fois qu'il l'a découvert. Puisque la culture permet à chacun de vivre une vie expérimentale, le problème des valeurs se trouve évacué du système social pour devenir un divertissement philosophique sans portée édifiante. « *L'homme psychologique* sera probablement indifférent à la vieille question de l'autorité légitime, de la participation au gouvernement, du moment que le pouvoir, tel qu'il est, garantit l'ordre social et gère l'abondance »¹¹²⁰. Ce pronostic n'est pas apocalyptique, prend soin de préciser Rieff.

L'élimination du sens tragique - élimination de principes moraux inconciliables - n'est peut-être pas une tragédie. La civilisation pourrait être, pour la première fois dans l'histoire, l'expression des satisfactions de l'humanité plutôt que la gestion consolatoire de ses

¹¹¹⁸ *Ibidem*, p. 204-205.

¹¹¹⁹ *Ibidem*, p. 10.

¹¹²⁰ *Ibidem*, p. 20.

frustrations. Alors et alors seulement la question religieuse pourrait recevoir une réponse différente de celles qui ont dominé notre histoire culturelle jusqu'à une époque récente¹¹²¹.

Plus de quarante ans après la publication de *The Triumph of the Therapeutic*, la question reste ouverte. Avec l'intensification des demandes de reconnaissance communautaire et la montée d'une inquiétude pour la survie de la planète, la réapparition de fins collectives apparaît possible, avec de nouvelles injonctions légitimes. Mais ces tendances sont loin d'avoir acquis la puissance qui pourrait en faire les éléments d'un nouveau système dominant. Car si celui-ci est en train de s'élaborer, ce n'est plus dans le cadre de la confrontation Est-Ouest qui était celui de la réflexion de Rieff, mais dans le cadre d'une globalisation où les références d'origine « européenne » ont cessé d'être dominantes.

Dans la suite de ses écrits, publiés après un quasi-silence de trente ans, Rieff n'a fait qu'accentuer le pessimisme de son analyse. Dans *Charisma : The Gift of Grace, and How It Has Been Taken Away from Us* (2007), il s'attache à redonner au charisme sa dimension religieuse, le « don de grâce », en contestant la sécularisation de ce terme par Max Weber et sa mise sur le marché comme un atout relationnel dépourvu de toute intériorité.

Maintenant que toute action est décidée de l'extérieur, ne va-t-on pas inventer bientôt un charisme en aérosol ? [...] Nous restons des miroirs, mais pas les miroirs de quelque réalité spirituelle, ou simplement intérieure, dont notre apparence serait le reflet. Notre monde ressemble à un théâtre plutôt qu'à une église, dont le programme annonce la fin de toute action sacramentelle, et dans lequel chacun joue des rôles, prend des postures, endosse des costumes, une foule de gens imitant les aspects extérieurs du charisme¹¹²².

Le propos de Rieff, dans *Charisma*, est de dépasser la pensée de Weber pour montrer en quoi le *charismatique* s'oppose au *thérapeutique*. Ce sont tous les deux des figures de la transgression mais, alors que la transgression du charismatique préfigure un nouvel ordre normatif, le thérapeutique transgresse l'ordre établi dans l'espoir d'une société libérée de tout ordre normatif. La transgression n'est qu'un aspect de la figure du charismatique, le moyen par lequel il résout des ambivalences en introduisant de nouveaux interdits. Le thérapeutique, lui, n'est que transgression, il se libère des interdits sans autre finalité que son accomplissement personnel. Ainsi le thérapeutique se présente comme le réel successeur du charismatique et son « contre idéal-type » (*ideal anti-type*).

Selon Rieff, Weber a constitué le point culminant du « pathos protestant, qui se transforme en évolutionnisme et en progressivisme, avec sa mystique de la rupture avec

¹¹²¹ *Ibidem*, p. 21.

¹¹²² RIEFF Philip. *Charisma : The Gift of Grace, and How It Has Been Taken Away from Us*. New York : Random House, 2007, p. 3.

l'ordre établi comme expression la plus haute de l'intellect et de l'âme »¹¹²³. En recherchant la rationalité ultime de toute autorité dans les ressources d'une personnalité charismatique, Weber a conduit les sciences sociales dans leur ensemble à dissoudre toute intériorité (*inwardness*). La thèse wébérienne de la routinisation du charisme serait une version de la thèse protestante sur l'Église catholique comme contradiction du message chrétien des origines. Elle est, selon Rieff, la version sociologique qu'a donnée Weber d'un idéalisme protestant, transposé de la lutte spécifique de l'intelligentsia protestante libérale avec l'autorité des églises dont elle était issue, à une lutte historique plus générale¹¹²⁴. Après Weber, « l'autorité devient suspecte non seulement dans ses fins mais dans ses sources ». C'est cette suspicion que Rieff veut lever en redonnant à la notion de charisme sa dimension transcendante d'un « don de grâce », au-delà de la réduction opérée par Weber et par les sciences sociales après lui, dit-il, à ses aspects psychosociaux immanents.

Un ordre social ne peut se soutenir de lui-même, énonce Rieff, il ne peut se fonder que sur l'*autorité* d'un ordre sacré qui le transcende. « L'individualité ne peut se fonder que sur une autorité profondément ancrée »¹¹²⁵. Et cette autorité suppose une forme quelconque de *foi*. Il n'y a pas de charisme sans *credo* (*creed*), or un *credo* n'est pas théologique mais essentiellement *moral*. Il porte sur un ordre symbolique d'interdictions-permissions par lequel une culture hiérarchise ses valeurs¹¹²⁶. Mais aujourd'hui, le processus de déconversion initié par les Lumières au XVIIIe siècle est arrivé à son terme. Ni les religions ni les idéologies révolutionnaires ne peuvent plus offrir de doctrine de salut exprimant cette foi, et l'Occident a perdu la « verticalité » indispensable à tout ordre social.

En considérant l'ensemble des textes de Rieff, publiés à des dizaines d'années d'intervalle, mais élaborés entre les années 1950 et 1970, on pourrait dire que selon lui, Freud et Weber ont contribué, chacun à sa manière, à l'avènement de l'*homme psychologique*, c'est-à-dire à la réalisation de la prédiction de Nietzsche sur le « dernier homme ». Freud en dévoilant à l'individu les ressorts les plus intimes de ses conduites, Weber en dissolvant tout fondement sacré de l'ordre social. Rieff aurait bien accordé à Marx un rôle tout aussi éminent dans cette évolution, si ce n'était que, malgré les efforts de Reich et des freudo-marxistes, il n'y a pas plus de psychologie chez Marx que de politique chez Freud¹¹²⁷. Cependant Antonius Zondervan, dans une analyse de l'ensemble de

¹¹²³ *Ibidem*, p. 7.

¹¹²⁴ *Ibidem*, p. 123.

¹¹²⁵ *Ibidem*, p. 24.

¹¹²⁶ *Ibidem*, p. 3.

¹¹²⁷ RIEFF Philip. *The Triumph of the Therapeutic*, p. 128.

l'œuvre de Rieff, constate un changement de perspective entre ses premiers écrits et ceux publiés à la fin de sa vie¹¹²⁸. Le modèle psychohistorique de Rieff, qui aboutit à une modernité où la « foi » est remplacée par la « pensée thérapeutique », semble appartenir aux théories de la sécularisation : il y a discontinuité, changement de vision du monde entre la culture thérapeutique et celles qui l'ont précédée. Mais les écrits tardifs, *Charisma* puis les textes réunis par des élèves de Rieff dans une trilogie posthume, *Sacred Order / Social Order*, font apparaître une continuité entre la religion et la culture de la modernité tardive : l'ordre sacré ne peut pas être déconstruit, et nous vivons toujours dans l'ordre sacré. Une société ne peut vivre sans verticalité, sans transcendance. L'affirmation de l'autorité du sacré, encore et toujours nécessaire pour fonder l'ordre social, rejoint les théories de la « désécularisation » dans les études philosophiques et sociologiques de la religion¹¹²⁹. Zondervan remarque que Rieff a toujours refusé le terme « sécularisation » et analysait un processus de « déconversion ». Il n'acceptait pas le postulat de la sécularisation, selon lequel la religion traditionnelle décline pour céder la place à l'art et à la science. Même si ses premiers écrits semblent présenter le destin de la religion dans la culture occidentale comme une sécularisation, sa conclusion est finalement que la sécularisation est impossible : le cœur de la culture est l'interdit, l'art et la science ne sont pas les successeurs de la religion. Celle-ci, comme expression du sacré, a toujours été la base cachée (*hidden ground*) de la modernité. Rieff semble ainsi proche des débats actuels opposant la « religion civile » américaine à l'« eurosécularisme », notamment selon la vision de Danielle Hervieu-Léger¹¹³⁰.

Le paradoxe de la position de Rieff, cependant, c'est qu'il affirme la nécessité d'un *credo* auquel lui-même, se reconnaissant « déconverti », ne peut adhérer. Le troisième volume de la trilogie *Sacred order / Social Order (The jew of Culture: Freud, Moses and Modernity)*, recueil posthume de manuscrits, est consacré à la figure du « juif de culture ». C'est en définitive pour Rieff le seul véritable contre idéal-type du thérapeutique, puisque la déconversion achevée de l'Occident ne permet plus au « charismatique » d'accorder sa foi intime à un *credo* indiscutable. Au moins le juif de culture reconnaît-il la nécessité d'accepter sans discussion une Loi supérieure à l'ordre social et de respecter ses

¹¹²⁸ ZONDERVAN Antonius A. W. *Sociology and the Sacred. An introduction to Philip Rieff's Theory of Culture*. Toronto : University of Toronto Press, 2005, p. 21.

¹¹²⁹ ZONDERVAN Antonius. *Op. cit.*, p. 160.

¹¹³⁰ *Ibidem*, p. 161-162.

commandements, il sait qu'il n'est pas de confiance sans autorité, alors que le thérapeutique oppose l'une à l'autre¹¹³¹.

Christopher Lasch consacre un chapitre à Rieff dans *The revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, sous le titre : *Philip Rieff and The Religion of Culture*. Tout en reconnaissant sa dette à son égard, il lui retourne la critique que Rieff faisait lui-même aux « thérapeutiques » : faire un usage instrumental de la religion. « La question », rappelle Lasch, « n'est pas de savoir si la religion est nécessaire mais si elle est vraie », et pour cela « un athée honnête est toujours préférable à un chrétien de culture »¹¹³².

¹¹³¹ RIEFF Philip. *Fellow Teachers*. New York : Harper & Row, 1973, p. 116.

¹¹³² LASCH Christopher. *La révolte des élites*, p. 231-232.

Annexe II

Le *Covenant* et la logique ramiste

William Perkins s'est appuyé sur la dialectique antiscolastique du protestant français, Pierre de La Ramée, connu dans le monde de la Réforme comme *Ramus*. Selon Perry Miller, cette inspiration est évidente par le vocabulaire et la méthode de Perkins, même s'il ne se réfère pas explicitement à Ramus, dont l'influence était très grande à Cambridge¹¹³³. Chez Ames, la référence est constante et évidente. C'est en appliquant la méthode ramiste de dichotomie systématique que Perkins, et plus encore après lui Ames, disions-nous, ont traduit la théologie en termes psychologiques.

Pour rendre compte de la relation entre l'offre et la réception de l'appel, entre confiance et croyance, espoir et assurance, dans la dynamique du *covenant*, Ames fait un usage fréquent de concepts qu'il emprunte à la logique ramiste, comme la *métonymie*. Ces termes, confiance et croyance, espoir et assurance, sont l'un avec l'autre dans un rapport de métonymie de la cause ou de l'effet, du sujet ou de l'objet, de sorte qu'ils peuvent être employés l'un pour l'autre dans la prédication et la prière. De même, il a utilisé la dichotomie systématique de Ramus pour élaborer sa théologie pratique. Ames a « théologisé la dialectique de Ramus et l'a associée à la conscience »¹¹³⁴. La conscience étant pour lui, rappelons-le, un jugement, il fait de la dialectique ramiste la méthode de ce jugement.

Ames s'est appuyé sur l'œuvre de Pierre Ramus de façon plus systématique que Perkins, au point qu'on a pu considérer Ames comme le plus « ramiste » des puritains, et que l'influence de Ramus sur son œuvre a été presque aussi importante que celle de son maître Perkins¹¹³⁵. Selon Perry Miller, cette influence ramiste a été aussi un trait essentiel du puritanisme américain : si les sources théologiques majeures ont été Augustin et Calvin, la logique de Ramus a eu un rôle aussi décisif pour façonner les mentalités en Nouvelle Angleterre : dans les séminaires, on lisait Aristote, mais on suivait Ramus¹¹³⁶. La raison de ce succès, selon Miller, n'est pas dans la perfection logique du ramisme, mais dans la

¹¹³³ MILLER Perry. *The New England Mind : The Seventeenth Century*, p. 338.

¹¹³⁴ EUSDEN John Dykstra. *Op. cit.*, p. 46.

¹¹³⁵ *Ibidem*, p 38.

¹¹³⁶ MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 115-117.

possibilité qu'il offrait d'échapper au « borbier scolastique » hérité du XVe siècle. Plus encore, il permettait de surmonter une contradiction de la Réforme calviniste : si les desseins et le plan du *Deus absconditus* sont inaccessibles à l'homme, comment la création divine peut-elle être intelligible à celui-ci ? Selon Ramus l'esprit humain peut « inventer » (découvrir) par l'*analyse*, les éléments constitutifs du réel que Dieu a créé par *genèse*, en récusant pour cela les divisions aristotéliennes entre catégories et entre disciplines, que la Scolastique a figées en un dogme stérilisant. À cette fin Ramus propose dans sa *Dialectique* (1555) une dichotomie systématique, qu'il présente dans une *Tabula generalis*¹¹³⁷. Le point de départ en est la distinction entre « invention » et « jugement » qui sont les deux parties de la dialectique, ou de la logique, selon Ramus. Une fois « inventés », les éléments constituent les « arguments » sur lesquels l'esprit humain peut exercer son « jugement ». Le syllogisme n'est nécessaire que pour sortir du doute, lorsque l'énonciation des arguments n'entraîne pas d'elle-même un jugement immédiat (jugement axiomatique). Mais c'est le « jugement de méthode » qui est « la souveraine lumière de la raison ». La méthode, c'est-à-dire la disposition des arguments dans leur ordre nécessaire, d'où apparaît la vérité¹¹³⁸. Pour Ramus les arguments sont « réels », ils correspondent aux choses, sont eux mêmes des choses, et les relations entre les choses sont aussi des choses : les arguments et les jugements font partie de la Création. L'esprit humain peut les inventer-découvrir, et comprendre ainsi les lois divines qu'exprime la logique¹¹³⁹. La capacité à percevoir et à discerner le vrai du faux est la « puissance naturelle de juger » que l'homme déchu a conservée. La logique ramiste permettait donc aux puritains de concilier le Dieu de Calvin et l'intelligibilité du monde¹¹⁴⁰. La prédication puritaine, telle qu'elle s'est développée au XVIIe siècle à partir de la forme proposée par Perkins dans *The Art of Prophecy* (1607) est nourrie de la dialectique et de la rhétorique ramistes.

La logique ramiste présentait aussi un autre attrait pour l'esprit puritain, selon Miller : elle réaffirmait la réalité des « universaux » face au nominalisme scolastique de l'époque. Un monde constitué d'entités concrètes, hors d'atteinte d'un jugement d'ensemble, ne pouvait être la scène du drame du salut dans les termes du *covenant*. Le témoignage en est donné par l'insistance de la littérature religieuse, en Nouvelle Angleterre, à réaffirmer la

¹¹³⁷ *Ibidem*, p.126.

¹¹³⁸ RAMUS Petrus. *Dialectique de Pierre de La Ramée, à Charles de Lorraine, cardinal, son mécène*. Paris : Wechel, 1555. Livres 1er et second, p. 4, 70, 83, 119, 135. Disponible sur : <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=IFN-8618491&I=7&M=chemindefer>. Consulté le 5 octobre 2012.

¹¹³⁹ MILLER Perry. *Op. cit.*, p. 122-140.

¹¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 156-158.

réalité objective des universaux¹¹⁴¹. La dichotomie systématique de la *Dialectique* selon Ramus, de la *Golden Chaine* selon Perkins, de la *Marrow of Theology* selon Ames, n'avaient de pertinence que sur un fondement « réaliste », affirmant la réalité des universaux et de leurs relations. La vue d'ensemble qu'ils élaboraient devait finir par refléter la sagesse de Dieu comme un miroir progressivement poli. C'est vers cela que tendait la *Technologia*, le développement par les puritains du projet de Ramus pour la réforme du cursus d'enseignement universitaire des sept arts libéraux (*trivium* et *quadrivium*). La *Technologia*, ou « *Technometria omnium et singularum artium* » selon Ames, visait l'intégration de l'ensemble des disciplines, spirituelles et séculières, dans un système d'éducation permettant à l'individu de répondre à sa vocation, puis de trouver son chemin personnel vers l'*eupraxie* d'une vie vertueuse. La *Technologia* supposait l'existence d'un plan rationnel et cohérent organisant le monde. Selon Miller, ce projet d'intégration du spirituel et du rationnel a constitué la vraie métaphysique du puritanisme, par laquelle il pouvait relier piété et intellect¹¹⁴².

¹¹⁴¹ *Ibidem*, p. 145-146.

¹¹⁴² *Ibidem*, p. 160, 165.

Annexe III

L'efficacité symbolique de la conversion-guérison : le jeu comme métaphore en acte

Selon Roberte Hamayon, le doute – l'incertitude de la croyance – tient dans l'engagement du croyant une place analogue à celle de l'indétermination – l'aléa du jeu – dans l'engagement du joueur¹¹⁴³. Pour l'un comme l'autre, l'engagement ouvre l'espace d'une dynamique spéculative qui les pousse vers l'avant, un espace dans lequel le sujet affirme une anticipation positive par un acte de croyance autoréalisateur. Cela semble le cas pour le modèle puritain de la conversion, comme pour le modèle de guérison thérapeutique qui en est issu selon nous. On peut y trouver en effet les traits caractéristiques du *jouer* tel que Roberte Hamayon le présente dans son étude anthropologique à partir d'exemples sibériens. Il s'agit là du *jouer* plutôt que du *jeu*, pour distinguer l'action par laquelle on joue et la situation de jeu, distinction rendue en anglais par *play* et *game*.

L'« entrée dans le jeu » (l'*illusion* dans son sens premier) implique une « volonté de croire » à un bien immatériel tel que la *chance*, la *fortune*, la *grâce*, la *Providence*, qui se distinguent du hasard parce qu'elles présupposent un agent extérieur doué d'intentionnalité¹¹⁴⁴. Une telle *volonté de croire* serait une « attitude de croyance » sans contenu nécessairement défini, et l'engagement du croyant comme celui du joueur serait une sorte de *pari*. Roberte Hamayon reprend le point de vue de Rodney Needham, selon lequel l'« état intérieur » des croyants est par définition inaccessible à l'observateur, qui doit s'en tenir aux manifestations extérieures de leur croyances, à leurs *actes de croyance*, ou même, selon les termes de Needham, à leurs « déclarations de croyance » (*statements of belief*)¹¹⁴⁵.

Il nous semble que cette croyance à/en une force supérieure – même indéfinie – croyance teintée d'espoir et qui débouche sur l'engagement actif dans un pari, mérite le nom de *foi*. Nous avons vu que l'on trouve une telle foi en une force positive,

¹¹⁴³ HAMAYON Roberte. *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris : La Découverte, 2012, p. 19.

¹¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹¹⁴⁵ NEEDHAM Rodney. *Belief, language and Experience*. Oxford : Basil Blackwell, 1972, p. 108. Cité par Hamayon p. 215.

impersonnelle et diffuse, au fondement de la *New Thought*, de la *Positive Thinking* et de la *méthode Coué*.

L'entrée dans le jeu permise par cet acte de foi implicite crée dans la réalité vécue une autre réalité, un autre registre d'expérience, un univers fictionnel. La conscience individuelle est alors *dédoublée* entre la réalité empirique et cette réalité virtuelle. L'adhésion à l'univers fictionnel peut être très forte, et il faut parfois une interruption venue de l'extérieur pour amener le sujet à réaliser qu'il jouait¹¹⁴⁶. Ce dédoublement de l'expérience vécue en deux plans de réalité peut être rapproché des états qui ont été qualifiés au XIXe siècle de *somnambuliques* puis d'*hypnotiques*, dans lesquels l'*illusion* – l'entrée dans le jeu – est complète : le plan de la fiction l'a emporté dans la conscience.

Selon Roberte Hamayon, ce qui permet à l'univers fictionnel du jeu d'être le cadre d'une expérience réellement vécue, c'est la *métaphorisation*. Elle insiste pour distinguer l'efficacité métaphorique de ce qui est souvent interprété comme efficacité symbolique. Si Lévi-Strauss suggère, dans son article de 1949 que la seconde se fonde sur la première, Roberte Hamayon voit dans la métaphorisation à l'œuvre dans le *jouer* une dimension supplémentaire. Elle distingue de ce point de vue le *rite liturgique* et le *jeu rituel*¹¹⁴⁷. Dans le rite comme dans le jeu, la représentation métaphorique peut être dite *performative*, au sens où elle accomplit dans la réalité l'acte qu'elle représente, mais cette performativité semble différente. Dans le rite comme dans la magie, la performativité de la représentation est immédiate et l'émotion produite est *ressentie comme son effet direct*. Mais la représentation métaphorique propre au jeu comporte une *dramatisation*, qui contribue à sa fonction performative par la représentation d'*interactions en train de se faire* (avec des êtres invisibles, dans le cas des jeux rituels)¹¹⁴⁸. Dans le jeu, l'émotion n'est pas seulement ressentie comme un effet, elle est *exprimée dans l'action* et produit elle-même des effets. La performativité réside dans une expérience vécue activement, comme dans la *catharsis* théâtrale, l'*abréaction* ou la *perlaboration* psychanalytiques, mais aussi, selon nous, dans l'expérience de la *conversion* religieuse.

On pourrait donc appliquer le concept d'efficacité symbolique au rite, dans lequel le respect d'une procédure fait intervenir des correspondances entre deux niveaux d'expérience, pour autant qu'on admette une « propriété inductrice » de l'un sur l'autre, comme le fait Lévi-Strauss. Le rite liturgique se veut certain de son résultat. Il n'en est pas

¹¹⁴⁶ HAMAYON Roberte. *Op. cit.*, p. 217.

¹¹⁴⁷ HAMAYON Roberte. « L'épingle du jeu ». *Revue du M.A.U.S.S. n° 18*, second semestre 1998. *Plus réel que le réel, le symbolisme*. Paris : La Découverte, p. 110-111.

¹¹⁴⁸ HAMAYON Roberte. *Jouer*, p. 121.

de même pour le jeu rituel, qui comporte une part d'indétermination, et dont le résultat est attendu avec *espoir*. Le rite fait tout pour ignorer la marge de réalisation, alors que le jeu fait tout pour l'exploiter. Jeu et rite peuvent donc être considérés sur un *continuum* structuré par la métaphorisation : les actes de jeu comme les actes rituels ont un rapport métaphorique avec ceux de l'*agir* dans la réalité, mais la marge d'indétermination est minimale dans le rite et maximale dans le jeu¹¹⁴⁹. Jouer revient à *parier* sur une hypothèse heureuse, et à *s'engager* activement pour favoriser sa réalisation.

L'entrée dans le jeu ne crée donc pas un simple écart, un intervalle entre deux registres d'expérience, elle ouvre un espace, une marge active où se déploie la dynamique de la métaphorisation. Dans cette dynamique, le corps *joue*, par des mouvements sensori-moteurs ou tout au moins par des mouvements affectifs-émotionnels. Roberte Hamayon propose de considérer la métaphorisation comme « une création fictionnelle, homologue dans le domaine de la pensée de celle qu'est le *jouer* dans le domaine de l'action »¹¹⁵⁰. Le jeu serait ainsi une métaphore en acte. Elle s'appuie sur la conception de la métaphore de Lakoff et Johnson, pour lesquels « la métaphore permet de penser *et de faire l'expérience* d'une chose dans les termes de quelque chose d'autre »¹¹⁵¹. (Nos italiques). Avec la métaphorisation, nous attribuons à une chose abstraite non seulement le sens intuitif d'une chose dont nous avons l'expérience, mais aussi les *implications potentielles de ce sens* (les inférences qu'il autorise) dans le registre empirique correspondant. Cette conception a deux implications. D'une part, la métaphorisation a un fondement *expérientiel*, c'est-à-dire qu'elle ne « crée » pas de similitudes, mais que « les seules similitudes pertinentes pour la métaphore sont celles dont nous faisons l'expérience ». D'autre part, la transposition d'un registre à l'autre ne porte pas sur des objets isolés, mais sur tout un nuage de sens, celui des associations ou implications qu'ils permettent dans la réalité vécue. Les inductions sont réciproques et constantes entre les deux niveaux d'expérience. « On métaphorise à partir de l'expérience, et le vécu de l'expérience est à son tour conditionné par la métaphore ». De ce fait, la métaphorisation n'est pas qu'une *interprétation* de l'expérience, elle façonne aussi le *comportement*¹¹⁵². Nous pourrions dire que sa dimension expérientielle n'est pas seulement *cognitive*, mais aussi *volitive*. De plus, les autres éléments proposés par Roberte Hamayon pour rendre compte du pouvoir de la métaphore conduisent aussi à considérer la

¹¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 316-317.

¹¹⁵⁰ *Ibidem*, p.306.

¹¹⁵¹ *Ibidem*, p.305. Voir : LAKOFF George, JOHNSON Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago : University of Chicago Press, 1980, 242 p. Edition française : *Les Métaphores dans la vie quotidienne*. Paris : Minuit, 1985, 254 p.

¹¹⁵² *Ibidem*, p. 305-308.

dimension *affective* de l'expérience qu'elle permet. Et c'est cette dimension affective qui, nous semble-t-il, permet de rendre compte de l'*interaction* entre les deux registres de réalité sur lesquels joue la métaphorisation.

La métaphorisation ne *substitue* donc pas un signifiant à un signifié, comme on l'entend pour la fonction symbolique, elle *institue une marge active* entre les deux. Le pouvoir de la métaphore consisterait à créer une « vérité fictionnelle » selon la *make-believe theory*, de Kendall Walton¹¹⁵³. Elle agit comme un *accessoire* (en anglais *prop*) dans une représentation théâtrale, c'est-à-dire en « prescrivant des actes d'imagination » (*props that prescribe specific imaginings*), de la même façon que les jouets permettent aux enfants de « jouer à faire semblant » (*play at make-believe*). On peut se référer à une entité fictionnelle *comme si* l'on se référait à une entité réelle, et l'adhésion à une fiction par l'imagination a des effets analogues à l'adhésion à une vérité : elle produit des *émotions*, et ces émotions nées de l'imagination peuvent être interprétées comme *vraies*. Le « pouvoir de la métaphore » serait ainsi à rapprocher du « pouvoir de l'imagination » sur le corps, à l'origine de la psychothérapie, tel qu'il a été présenté en 1872 par Daniel Hack Tuke, dans son interprétation du mesmérisme comme action du moral et de l'imagination sur le physique, puis par Hippolyte Bernheim avec la suggestion hypnotique de l'École de Nancy en 1888¹¹⁵⁴. Selon Walton, ce sont des « quasi-émotions », réellement ressenties, mais « fictionnellement » interprétées dans le cadre de la réalité : le spectateur d'une représentation dramatique pourra ressentir une émotion intense, comportant une dimension corporelle réelle, mais *la fiction consistera à l'interpréter* comme « peur », « colère », « tristesse » ou « joie »¹¹⁵⁵. La réalité de la représentation crée une fiction, celle-ci produit une émotion réelle, qui elle-même donne lieu à une interprétation fictionnelle. Cette dernière pourra à son tour produire un effet sur la réalité. On retrouve là, nous semble-t-il, un écho de la « théorie des émotions » proposée par William James en 1890 dans ses *Principes de Psychologie*¹¹⁵⁶, mais aussi de son actualisation par le neuropsychologue Antonio Damasio en 1994 dans son *Erreur de Descartes*¹¹⁵⁷.

¹¹⁵³ WALTON Kendall L. *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Harvard University Press, 1990, p. 92-93.

¹¹⁵⁴ Voir notre chapitre XVII : *Magnétisme, hypnotisme et psychothérapie*.

¹¹⁵⁵ WALTON Kendall L. *Op. cit.*, p. 34, 41-42, 241-249, 390-392.

¹¹⁵⁶ JAMES William. *The Principles of Psychology*. Volume II, chapitre XXV. New York : Cosimo, 2007, p. 449.

Voir notre chapitre XVIII : *La légitimation des psychothérapies et l'influence de William James*.

¹¹⁵⁷ DAMASIO Antonio R. *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*. Paris : Odile Jacob, 1995, p. 43, 172, 331-339. Voir notre introduction.

Ainsi l'efficacité de la métaphore, comme celle du symbole, ne résiderait pas dans une « propriété inductrice » que posséderait l'une ou l'autre, comme le suggérait Lévi-Strauss, mais dans la marge interprétative elle-même, structurée comme la marge d'action du jeu, par une dynamique entre *émotion, cognition et volition*. La notion de *métaphore en acte* permet donc de rendre compte de la dynamique psychologique du *jouer*. Elle pourrait aussi, nous semble-t-il, rendre compte de la « psychodynamique » à l'œuvre dans l'expérience de la conversion religieuse comme dans celle de la guérison thérapeutique. Nous avons proposé de les comprendre dans deux dimensions : une dimension logique - la structure d'un syllogisme pratique - et une dimension psychologique - la conjugaison du *sentir*, du *penser* et du *vouloir*.

À la lumière des travaux de Roberte Hamayon, le *continuum* qu'elle établit entre rite et jeu, structuré par la métaphorisation, nous semble pouvoir s'interpréter lui aussi selon un schéma *sylogistique*.

Le rite liturgique procède d'un syllogisme simple, comme l'acte magique selon Mauss et Hubert¹¹⁵⁸. La majeure du syllogisme est un appel à une force extérieure susceptible d'agir favorablement en dispensant un bien immatériel. Cette « volonté de croire » est un premier acte de foi *a priori*, qui peut être une « attitude de croyance » implicite, comme l'« incantation silencieuse » qui accompagne un rite manuel selon Mauss et Hubert. La mineure est le besoin ou le désir ressentis, l'attente exprimée. La conclusion est le « changement d'état » attendu dans la réalité.

Le *jouer* peut s'interpréter comme une dynamique articulant un double syllogisme, volontariste et optimiste. Le syllogisme volontariste, à partir des mêmes prémisses que celles du rite, débouche sur un engagement, une « entrée dans le jeu ». Le joueur « accepte d'imaginer » l'univers du jeu. Pour Huizinga, le joueur, comme le croyant et le parieur, est « à la fois conscient et dupe », mais il « veut être dupe »¹¹⁵⁹. Le syllogisme optimiste, à partir de l'adhésion à l'univers fictionnel dans lequel est entré le joueur, constate le résultat du jeu (sa « sanction interne »), et l'interprète comme un signe de « chance » dont les effets positifs se manifesteront dans la réalité (« sanction externe » du jeu). Roberte Hamayon prend l'exemple d'un lancer de dés, d'osselets, ou d'un objet rituel. La « sanction interne » du jeu, c'est le résultat observable, la tombée de dés ou d'osselets. La « sanction externe », c'est l'« effet » de ce résultat, ses implications dans la réalité

¹¹⁵⁸ MAUSS Marcel, HUBERT Henri. « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004, p. 50-54. Voir, dans notre conclusion : *L'efficacité symbolique des psychothérapies et leur inscription dans un champ magico-religieux*.

¹¹⁵⁹ HAMAYON Roberte. *Jouer*, p. 216.

empirique. Dans le cas d'un lancer rituel préparatoire, c'est une interprétation, une *métaphorisation*, qui déclenche l'engagement à agir, comme une sorte d'obligation volontaire. Interpréter le résultat comme signe de chance, c'est revendiquer la possibilité d'user d'une *faveur*, d'une *grâce*, c'est faire un « investissement de confiance ». Mais c'est aussi reconnaître que, face à un signe favorable émanant d'une source intentionnelle, *l'indifférence n'est pas de mise*, il n'y a pas d'autre choix que l'engagement, sauf à contredire le signe et à risquer d'encourir une défaveur. « Une dynamique naît de ce que le phénomène matériel qu'est la retombée de l'objet donne lieu à une interprétation culturelle qui fait de lui un *signe d'autre chose* »¹¹⁶⁰. Cette « autre chose », c'est ce que présuppose l'entrée dans le jeu, nous semble-t-il, comme une majeure implicite dans un premier syllogisme pratique volontariste.

Roberte Hamayon observe, dans ses exemples chamaniques sibériens, que le lancer d'objet rituel par le chamane peut être répété de multiples fois, jusqu'à ce qu'il retombe du bon côté et que la « chance » se manifeste. Cette insistance volontariste-optimiste ne vise pas à « faire connaître la volonté des dieux » comme l'Antiquité le demandait aux devins, mais affirme plutôt la conviction de pouvoir l'emporter face à l'invisible¹¹⁶¹. On pourrait y voir aussi la conviction de pouvoir *capter une ressource disponible*, comme avec la *prevailing prayer*, la prière efficace et la prière affirmative du revivalisme, de la *New Thought* et de la *Positive Thinking*, qui doivent être suffisamment convaincues et insistantes pour obtenir un résultat positif.

Roberte Hamayon rappelle que les religions instituées ont généralement combattu les pratiques aléatoires visant un effet *hic et nunc* en prétendant agir sur ce qui est non advenu ou invisible – et qui impliquent ainsi un « contre pouvoir » humain face à la toute puissance du Dieu transcendant. Ces mêmes religions ont orienté les demandes humaines vers la perspective du salut *post mortem*, qui échappe à toute vérification empirique¹¹⁶².

Il nous semble cependant que la Réforme, en contestant le *ritualisme* sacramentel du catholicisme et en cultivant une tendance au *piétisme* plus ou moins affirmée selon ses

¹¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 221-222.

¹¹⁶¹ *Ibidem*, p. 221.

¹¹⁶² *Ibidem*, p. 250. C'est qu'en effet l'enjeu du *jouer*, comme celui de la religion, est d'influer sur l'indéterminé, de procurer un bien non productible par les techniques humaines. L'indéterminé par excellence est l'accessibilité du gibier, prototype de *improductible*. L'utilisation de techniques et l'application de règles ne suffisent pas pour l'obtenir. Il faut aussi la *chance*, qui elle aussi est improductible. C'est ainsi que les chamanes peuvent être dits « chasseurs de chance ». Indéterminé et improductible, l'enjeu n'est cependant pas complètement « aléatoire » car dépendant d'une intentionnalité extérieure. De la « chance » à la « Providence », se dessine alors un *continuum* de notions sur ce paradigme. [*Ibidem*, p. 227-229.]

courants, a introduit dans l'expérience religieuse en Occident la dynamique volontariste-optimiste dont Roberte Hamayon fait un trait essentiel du *jouer*. On sait que la doctrine catholique, formalisée par le Concile de Trente contre la Réforme, a affirmé que les sacrements agissent *ex opere operato*, c'est-à-dire « par l'action accomplie » pour produire la grâce dans l'âme du croyant. Leur efficacité ne dépend pas de l'état de grâce ou de péché du prêtre, puisque celui-ci n'agit que pour le compte de la Sainte Église, qui elle-même agit par la puissance du Christ et de son Esprit¹¹⁶³. Les sacrements sont ainsi une *cause instrumentale de la grâce* et l'on peut les qualifier de performatifs. Quant à la prière, d'après Saint Thomas d'Aquin, elle n'est efficace que si elle est effectuée avec foi, elle agit donc aussi par l'« action de l'agent » (*ex opere operante*)¹¹⁶⁴. Dans les deux cas cependant, que la grâce soit produite par l'« action accomplie » ou que l'« action de l'agent » y participe, la performativité articule un syllogisme pratique du même type que le *rite liturgique*, sans ouvrir de « marge de jeu »¹¹⁶⁵.

La Réforme, dès Luther, a rejeté la doctrine de l'*opus operatum* pour tendre à généraliser le principe de l'*opus operantis* – non pour les sacrements mais pour les actes personnels du croyant – ouvrant ainsi une « marge de jeu » dans l'expérience religieuse chrétienne, que les courants du protestantisme n'ont cessé d'approfondir dans diverses directions¹¹⁶⁶. Dans le cadre du *Covenant of grace*, les puritains ont produit un modèle de

1163 Voir : *Catéchisme de l'Église catholique*, deuxième partie, première section, [chapitre I, article 2-IV-1128](#).

« C'est là le sens de l'affirmation de l'Église (cf. Cc. Trente : DS 1608) : les sacrements agissent *ex opere operato* (littéralement : " par le fait même que l'action est accomplie "), c'est-à-dire en vertu de l'œuvre salvifique du Christ, accomplie une fois pour toutes. Il s'en suit que " le sacrement n'est pas réalisé par la justice de l'homme qui le donne ou le reçoit, mais par la puissance de Dieu " (S. Thomas d'A., s. th. 3, 68, 8). Dès lors qu'un sacrement est célébré conformément à l'intention de l'Église, la puissance du Christ et de son Esprit agit en lui et par lui, indépendamment de la sainteté personnelle du ministre. Cependant, les fruits des sacrements dépendent aussi des dispositions de celui qui les reçoit ».

Disponible sur : http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P2Y.HTM. Consulté le 5 octobre 2012.

¹¹⁶⁴ THOMAS D'AQUIN Saint. *Scriptum super Sententiis* Liber IV, distinctio 5, quaestio 2, articulus 2, quaestiuncula 2, ad 2. « Dans la prière, celui qui prie est comme l'agent principal, et non pas seulement comme un agent instrumental. Et donc l'efficace de la prière requiert l'effet de celui qui accomplit l'action [*ex opere operante*], et non pas seulement l'effet de l'action accomplie [*ex opere operato*], comme c'est le cas pour les sacrements ». Disponible sur : <http://www.corpusthomicum.org/snp4003.html>. Consulté le 5 octobre 2012.]

¹¹⁶⁵ Ce ne sera plus le cas par la suite. On peut le voir dans le catéchisme en vigueur aujourd'hui. « La méditation met en œuvre la pensée, l'imagination, l'émotion et le désir. Cette mobilisation est nécessaire pour approfondir les convictions de foi, susciter la conversion du cœur et fortifier la volonté de suivre le Christ ». [*Catéchisme de l'Église catholique*, quatrième partie, première section, chapitre 3, article 3-II-2708.]

¹¹⁶⁶ La *Confession de foi de Westminster*, qui a formalisé en 1646 l'essentiel la théologie puritaine, considère les sacrements comme des *symboles*. Elle ne leur reconnaît pas le pouvoir de « produire » la grâce, ni par leur efficacité propre, ni par celle du ministre, mais leur accorde une efficacité que l'on peut qualifier de *métaphorique*.

1. Les sacrements sont des *signes et sceaux sacrés* de l'Alliance de grâce, institués directement par Dieu pour représenter Christ et ses bienfaits, affermir notre attachement à sa personne, établir une distinction visible entre ceux qui font partie

conversion dont la psychodynamique volontariste et optimiste a inspiré les courants revivalistes, qui ont donné une place croissante à la dimension affective-émotionnelle de l'expérience religieuse. Le croyant en quête de sa propre conversion est ainsi devenu, en quelque sorte, le *joueur* d'une métaphore en acte dans le sens proposé par Roberte Hamayon. Cette approche, prenant en compte non seulement la différenciation entre les registres de l'expérience vécue mais encore la dynamique propre à la marge de jeu qu'elle instaure, nous semble suggérer aussi une interprétation possible des guérisons produites par les thérapeutiques qui sont apparues dans le cours de la sécularisation des désordres de l'âme en troubles psychiques, et que l'on a nommées psychothérapies.

de l'Église et le reste des hommes, et engager solennellement les membres de l'Église au service de Dieu en Christ, selon sa Parole.

2. En tout sacrement, il y a une *relation spirituelle, ou union sacramentelle, entre le signe et la réalité signifiée, de sorte qu'il arrive que les noms et effets de celle-ci sont attribués à celui-là.*

3. La grâce *présentée [exhibited]* dans ou par les sacrements droitement administrées n'est *pas conférée par quelque pouvoir qu'ils auraient en eux-mêmes*; leur efficacité dépend non de la piété ou de l'intention de celui qui l'administre, mais de l'action de l'Esprit et de la Parole d'institution qui comporte à la fois le commandement d'en user et la *promesse de bienfaits* pour ceux qui les reçoivent dignement. (Nos italiques.) [*La Confession de Westminster*. Chapitre XXVII. Disponible sur :

http://www.erq.qc.ca/francais/westminster_fr.html. Consulté le 5 octobre 2012.]

Bibliographie

AHLSTROM Sydney E.

- *A Religious History of the American People*. New Haven : Yale University Press, 1972, 1216 p.
- « Eddy, Mary Baker ». *Notable American Women: The Modern Period: A Biographical Dictionary*. Volume 1. Sichertman Barbara et al., eds. Cambridge : Harvard University Press, 1980, p 551-561.

ALBANESE Catherine L. *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago : University of Chicago Press, 1990, 284 p.

AMES William

- *The Marrow of Theology*. Grand Rapids (Mi): Baker Books, 1997, 353 p.
- *Conscience, with the power and cases thereof*. London, 1639, 293 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/conscpo00ames#page/291/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

ANKER Roy M.

- *Self-Help and Popular Religion in Early American Culture. An Interpretive Guide*. Westport, Connecticut : Greenwood Press, 1999, 246 p.
- *Self-Help and Popular Religion in Modern American Culture. An Interpretive Guide*. Westport, Connecticut : Greenwood Press, 1999, 191 p.

ARISTOTE

- *Ethique à Nicomaque*. Paris : Vrin, 1994, 539 p.
- *De l'âme*, III 11, 434a. Paris : Les belles lettres, 1989, 118 p.

AUGUSTIN (saint)

- *Confessions*. (Traduction Louis de Montadon). Paris : Le Seuil, 1982, 405 p.
- « Confessions ». (Traduction M.Poujoulat et abbé Raulx). *Oeuvres complètes*, tome premier. Bar-Le-Duc : Louis Guérin, 1864, 561 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/oeuvrescomplt01augu#page/n13/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.
- « La Cité de Dieu ». (Traduction Lucien Jerphanion). *Œuvres, II*. Paris : Gallimard, 2000, 1308 p.
- « La Cité de Dieu ». (Traduction Emile Saisset). *Oeuvres complètes*, tome treizième. Bar-Le-Duc : Louis Guérin, 1869, 701 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/oeuvrescomplt13augu#page/n10/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.
- *La cité de Dieu*. (Traduction Louis Moreau). Première partie. Paris : Charpentier, 1843, 437 p.
- « De la grâce et du libre arbitre ». Traduction abbé Burleraux. *Oeuvres complètes*, tome XVI. Bar-le-Duc : Louis Guérin, 1871, 754 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/oeuvrescomplt16augu#page/n764/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.
- « De la nature et de la grâce ». *Oeuvres complètes*, tome XVII. Bar-Le-Duc : Louis Guérin, 1873, 597 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/oeuvrescomplt17augu#page/n11/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

BAXTER Richard. *A treatise on justifying righteousness*. Livre I. London : Nevil Simons, 1676, 94 p. Disponible sur :

<http://archive.org/stream/treatjustif00baxt#page/n5/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

BAUMEISTER Roy, TIERNEY John. *Willpower. Rediscovering the Greatest Human Strength*. London : Penguin Press, 2011, 304 p.

BECK, Aaron T.

- *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*. New York : International Universities Press, 1975, 356 p.

- *Prisoners of Hate : The Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence*. New York : Harper & Collins, 1999, 368 p.

- « La thérapie cognitive de la dépression : histoire d'une découverte ». *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. MEYER Catherine (dir.). Paris : les Arènes, 2005, p. 704-724.

BECKER Annette. *Le Seigneur et Tennent, la maison de Dieu en Amérique. Du réveil religieux à l'éveil politique dans les colonies anglaises d'Amérique au XVIIIe siècle*. Vol.1 : 330 p., vol.2 : 95 p. Thèse : Histoire : Université de Lille III : 1986.

BEEKE Dr. Joel R. *William Perkins on Predestination and Preaching*. Disponible sur :

<http://www.apuritansmind.com/puritan-favorites/william-perkins/perkins-on-predestination-and-preaching/>.

Consulté le 5 octobre 2012.

BELL Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1978). New York : Basic Books, 1996, 400 p.

(Edition française : *Les contradictions culturelles du capitalisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1979, 292 p.)

BELLAH Robert N. *The Broken Covenant: American civil religion in time of trial*. Chicago: Chicago University Press, 1975, 222 p.

BERKELEY George. *Les Principes de la connaissance humaine*. Traduction Charles Renouvier. Paris, Armand Colin, 1920, 107 p.

BERNE Eric

- *Transactional Analysis in Psychotherapy*. New York : Grove Press, 1961, 270 p. (Edition française : *Analyse transactionnelle et psychothérapie*. Paris : Payot, 1971, 285 p.)

- *Games People Play: the Psychology of Human Relations*. New York : Grove Press, 1964, 192 p.

(Edition française : *Des jeux et des hommes*. Paris : Stock, 1984, 214 p.)

BERNHEIM Hippolyte

- *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*. Paris : Doin, 1888, 596 p.
Disponible sur :

<http://archive.org/stream/delasuggestion02berngoog#page/n11/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

- *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie, études nouvelles*. Paris : Doin, 1891, 518 p.

Disponible sur : <http://www.archive.org/stream/hypnotismesugges00bernuoft#page/n7/mode/2up>.

Consulté le 5 octobre 2012.

BÈZE Théodore de. *Confession de la foi chrétienne*. Genève : Jean Durant, 1561, 483 p.

BOISSON Marine. « Lectures critiques ». *Raisons politiques* 2002/2 n°6. Paris : Presses de Sciences po, p 165.

BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 1999, 843 p.

BOLTANSKI Luc, THÉVENOT Laurent. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard, 1991, 483 p.

BONNET Michèle. « “La voix éloquente”, ou comment dire ce qui ne peut se dire ». *Poétiques de la voix (Angleterre, Irlande, États-Unis)*. ISELIN Pierre, ANGEL-PEREZ Elisabeth (dir). Paris : PU Paris Sorbonne, 2005, 216 p. Disponible sur :

<http://sillagescritiques.revues.org/1046#bodyftn8>. Consulté le 5 octobre 2012.

BRAID James. *Neurypnology ; or the Rationale of Nervous Sleep, Considered in Relation with Animal Magnetism. Illustrated by Numerous Cases of its Successful Application in the Relief and Cure of Diseases*. London : Churchill, 1843, 265 p.

BRAULT Brigitte, SAINT-PERN Dominique de. *Pour l'amour d'un guerrier*. Paris : Grasset, 2007, 332 p

BRUCKNER Pascal. *L'Euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*. Paris : Grasset, 2000, 280 p.

BUNYAN John. *The Pilgrim's Progress from This World to That Which is to Come*. New York : Random House, 2004, 368 p.

BUTLER John. *Awash in a Sea of Faith. Christianizing the American People*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. p. 363 p.

CABOT Richard.

- « The American Type of Psychotherapy ». *Psychotherapy : A Course of Reading in Sound Psychology, Sound Medicine and Sound religion*. New York : Centre Publishing, 1908, p. 5-16. Disponible sur :

<http://archive.org/stream/psychotherapyce01unkngoog#page/n12/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

- « One Hundred Christian Science Cures ». *McClure's Magazine*, August 1908, p. 472-475. Disponible sur :

<http://www.unz.org/Pub/McClures-1908aug-00472>. Consulté le 5 octobre 2012.

CAILLÉ Alain

- *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris : La Découverte, 2007, 276 p.
- « Psychanalyse et théories de la psyché. Une perspective sociologique ». *Revue du M.A.U.S.S.* n° 37, 1^{er} semestre 2011. *Psychanalyse, philosophie et science sociale. Vers une anthropologie partagée*. Paris : La Découverte, p. 193-216.

CALVIN Jean. *L'Institution de la religion chrétienne*. Genève : Beroud & Cie, 1888, 755 p.

CANGUILHEM Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005, 224 p.

CAPLAN Eric. *Mind Games: American Culture and the Birth of Psychotherapy*. Berkeley : University of California Press, 1998, 242 p. Disponible sur : <http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft7g5007w4;brand=ucpress>. Consulté le 5 octobre 2012.

CARNEGIE Dale

- *Public Speaking : A Practical Course for Business Men*. New York : Association Press, 1926, 291 p.
(Edition française : *L'art de parler en public et de persuader dans les affaires*. Paris : Amiot-Dumont, 1951, 409 p.)
- *How to Win Friends and Influence People*. New York : Simon & Schuster, 1936, 246 p.
(Edition française : *Comment se faire des amis pour réussir dans la vie*. Paris : Hachette, 1938, 264 p.)
- *How to stop worrying and start living*. New York : Simon & Schuster, 1948, 306 p.
(Edition française : *Triomphez de vos soucis : vivez que diable !* Paris : Flammarion, 1949, 343 p.)

CARRÉ Emmanuel (dir.). *Développer son capital humain pour séduire et convaincre un recruteur*. Paris : AFNOR, 2010, 306 p.

CARROY Jacqueline. « L'invention du mot de psychothérapie et ses enjeux ». *Les psychothérapies dans leurs histoires*, CARROY Jacqueline (dir.). Psychologie clinique, nouvelle série n° 9, printemps 2000. Paris : L'Harmattan, p. 11-30.

CARROY Jacqueline, OHAYON Annick, PLAS Régine. *Histoire de la psychologie en France : XIXe - XXe siècles*. Paris : La Découverte, 2006, 271 p.

CAWELTI John G. *Apostles of the Self-Made Man : Changing Concepts of Success in America*. Chicago : University of Chicago Press, 1965, 279 p.

CHANNING William Ellery

- *Unitarian Christianity and Other Essays*. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1957, 121 p.
- *Self-Culture - An Address Introductory to the Franklin lectures, delivered at Boston, September 1838*. Boston : Dutton & Wentworth, 1838, 81 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/selfcultureanad01changoog#page/n5/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

CHARCOT Jean Martin. *La foi qui guérit*. Félix Alcan, Paris, 1897, 38 p.

Disponible sur : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68008w>. Consulté le 5 octobre 2012.

CHERTOK Léon, STENGERS Isabelle. *Le cœur et la raison. L'hypnose en question, de Lavoisier à Lacan*. Paris : Payot, 1989, 286 p.

CHOURAQUI André. *La Bible*. Paris : Desclée de Brouwer, 1989, 2430 p.

CLARKE James Freeman. *Self-Culture : Physical, Intellectual, Moral, and Spiritual. A Course of lectures by James Freeman Clarke*. Boston : J.R. Osgood, 1880, 446 p.

Disponible sur :

<http://www.archive.org/stream/selfculturephysi00clarrich#page/n6/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

COHEN Charles Lloyd. *God's caress : The Psychology of Puritan Religion*. New York : Oxford University Press, 1986, 310 p.

COOLEY Charles Horton. *Human Nature and the Social Order*. Chapitre I, *Society and the Individual*. New York : Charles Scribner's sons, 1902

CONSER Walter H. *Church and Confession. Conservative Theologians in Germany, England and America, 1815-1866*. Macon (Georgia) : Mercer University Press, 1984, 372 p.

COTTRET Bernard

Histoire de la Réforme protestante : Luther, Calvin, Wesley : XVIe-XVIIIe siècle. Paris : Perrin, 2010, 614 p.

Le Christ des Lumières : Jésus de Newton à Voltaire. Paris : Cerf/Cnrs, 2011, 186 p.

COTTRET Bernard, COTTRET Monique, MICHEL Marie-josé (dir.). *Jansénisme et puritanisme*. Actes du colloque du 15 septembre 2001, Musée national de Port-Royal des Champs. Paris, Nolin, 2002, 237 p.

COUÉ Emile. *La Maîtrise de soi-même par l'autosuggestion consciente*. Nancy : chez l'auteur, 1926, 119 p.

Disponible sur : <http://www.methodecoue.com/livre.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

DAMASIO Antonio R. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York : Putnam, 1994, 312 p.

(Edition française : *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*. Paris : Odile Jacob, 1995, 368 p.)

DARDOT Pierre, LAVAL Christian. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris : La Découverte, 2010, 498 p.

DARNTON Robert. *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Cambridge : Harvard University Press, 1968, 218 p.

(Edition française : *La fin des Lumières. Le mesmerisme et la Révolution*. Paris : Perrin, 1984, 220 p.)

DENDY Walter Cooper. *Psychē; a discourse on the birth and pilgrimage of thought*. London : Longman, etc., 1853, 144 p.

DERRIDA Jacques. *Foi et savoir*. Paris : Seuil, 2001, 133 p.

DESCARTES René. « Méditations ». *Œuvres et lettres*. Paris : Gallimard, 1970, 1424 p.

DISSELKAMP Annette. *L'éthique protestante de Max Weber*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994, 217 p.

DIXON Thomas. *From Passions to Emotions : The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge University Press, 2003, 300 p.

DRESSER Horatio W. *A History of the New Thought Movement*. New York : Crowell, 1919, 352 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/historyofnewthou00dresuoft#page/n3/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

DRESSER Julius. *The True History of Mental Science, a Lecture Delivered at the Church of the Divine Unity*. Boston : Mudge & Sons, 1887, 28 p. Disponible sur : <http://www.ppquimby.com/jdresser/jdresser.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

DUBOIS Paul. *Les psychonévroses et leur traitement moral* (1904). Paris : L'Harmattan, 2007, 557 p.

DUNN Elizabeth E. « “A Wall between Them Up to Heaven” : Jonathan Edwards and Benjamin Franklin ». *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture*. OBERG Barbara, and STOUT Harry, eds. New York : Oxford University Press, 1993, 230 p.

EDDY Mary Baker G.

- *Science and Health* (1875). Boston : Christian Scientist Publishing Company, 1875, 456 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/sciencehealth00eddy#page/n4/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

(Edition bilingue : *Science et Santé avec la clef des Ecritures*. Boston : Allison V. Stewart, 1917, 599 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/scienceetsantav00eddygoog#page/n10/mode/2up>. Consulté le 5 octobre 2012.)

- *Manual of the Mother Church, the First Church of Christ Scientist In Boston Massachusetts* (1895). Boston : The Christian Science Publishing Society, 1900, p. 15. Disponible sur : <http://archive.org/stream/manualmotherchu00eddygoog#page/n6/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

- *Miscellaneous Writings 1883–1896*. Boston : Trustees under the Will of Mary Baker G. Eddy, 1924, 496 p.

EDWARDS Jonathan

- « Freedom of the Will ». *The Works of Jonathan Edwards* / Perry Miller General Editor, volume 1. *Freedom of the Will* / edited by Paul Ramsey. New Haven : Yale University Press, 1957, 494 p.
- « A Treatise Concerning Religious Affections ». *The Works of Jonathan Edwards* / Perry Miller, General Editor, volume 2. *Religious Affections* / edited by John E. Smith. New Haven : Yale University Press, 1959, 526 p.
- « A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton, and the neighbouring towns and villages of New-Hampshire and New-England ». *The Works of Jonathan Edwards* / John E. Smith, General Editor, volume 4. *The Great Awakening* / edited by Clarence C. Goen. New Haven : Yale University Press, 1972, 595 p.
- « The nature of True Virtue ». *The Works of Jonathan Edwards*, volume 8. *Ethical Writings*. Edited by Paul Ramsey. New Haven : Yale University Press, 1989, 791 p.
- *Letters and Personal Writings (WJE Online Vol. 16)*. The Jonathan Edwards Center at Yale University. Disponible sur : <http://edwards.yale.edu/archive?path=aHR0cDovL2Vkd2FyZHMueWFsZS5lZHUvY2dpLWJpbi9uZXdwaGlsby9nZXRvYmplY3QucGw/Yv4xNTTo1OjExMy53amVv>. Consulté le 5 octobre 2012.

EHRENBERG Alain

- *Le culte de la performance*. Paris : Calmann-Lévy, 1991, 323 p.
- *La fatigue d'être soi* (1998). Paris : Odile Jacob, 2000, 414 p.

ELLENBERGER Henri F. *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York : Basic Books, 1970, 932 p.
(Édition française : *Histoire de la découverte de l'inconscient*. Paris : Fayard, 2011, 975 p.)

ELLIS Albert

- *Reason and Emotion In Psychotherapy*. New York : Lyle Stuart, 1962, 442 p.
- *Rational Emotive Behavior Therapy: It Works For Me—It Can Work For You*. Amherst (NY) : Prometheus Books, 2004, 270 p.

ELLIS Albert, PLEUX Didier. « La force du conscient ou comment repenser son inconscient ». *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. MEYER Catherine (dir.). Paris : les Arènes, 2005, p. 681-703.

ESPELAND Wendy. « Commensuration and Cognition ». *Culture in Mind. Toward a Sociology of Culture and Cognition*, ed. Karen Cerulo. London : Routledge, 2001, 308 p.

EUSDEN John Dykstra. « Introduction ». *The Marrow of Theology*. Grand Rapids (Mi) : Baker Books, 1997, 353 p.

EVANS Warren Felt. *The Divine Law of Cure*. Boston : Carter, 1884, 302 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/cu31924012284513#page/n4/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

EVENSEN Bruce J. « “The Greatest Day That Our City Has Ever Seen” : Moody, Medill and Chicago’s Gilded Age Revival ». *Journal of Media and Religion*, 2002, Vol.1, N°4, p.231-249.

FARRAR Clarence B. « Psychotherapy and the Church ». *Journal of Nervous and Mental Disease*. Philadelphia : Lippincott, Williams & Wilkins, 1909, p. 11-24.

FATH Sébastien. *Dieu Bénisse l’Amérique. La religion de la Maison Blanche*. Paris : Seuil, 2004, 288 p.

FIERING Norman S. « Benjamin Franklin and the Way to Virtue ». *American Quarterly*, n°30 (1978).

FILLMORE Charles. *Jesus Christ Heals* (1936). Unity Village (Missouri) : Unity School of Christianity, 1939, 205 p.

FINNEY Charles G.

- *The Autobiography of Charles G. Finney*. Minneapolis : Bethany House Publishers, 1977, 230 p.

- *Lectures on Revivals of Religion*. New York : Leavitt, 1835, 438 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/lecturesonreviva00finn#page/n6/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

(Edition en français : *Discours de Finney sur les réveils religieux*. Genève : Beroud & Cie, 1886, 310 p. Disponible sur :

http://456-bible.123-bible.com/pdf/finney_discours_reveils.pdf. Consulté le 5 octobre 2012.)

FITZSIMMONS ALLISON Christopher. *The Rise of Moralism : the Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter*. New York: The Seabury Press, 1966, 250 p.

FLAHAULT François. « *Be yourself !* » *Au-delà de la conception occidentale de l’individu*. Paris : Mille et une nuits, 2006, 266 p.

FOUCAULT Michel. *Le souci de soi*. Paris : Gallimard, 1994, 334 p.

FRANKLIN Benjamin

- *Writings*. New York : Library of America, 1987, 1632 p.

- *The Autobiography of Benjamin Franklin*. Newhaven & London : Yale University Press, 2003, 351 p.

- *The Life and Essays of Dr Benjamin Franklin*. London : McGowan, 1838, 471 p.

Disponible sur : <http://archive.org/stream/lifeandessaysdr00conggoog#page/n6/mode/2up>.

Consulté le 5 octobre 2012.

FREUD Sigmund

« Traitement psychique (traitement d'âme) » (1890). *Résultats, idées, problèmes. I, 1890-1920*. Paris : P.U.F., 1984, p. 1-21.

- *Introduction à la psychanalyse* (1917). Paris : Payot, 1961, 444 p.
- *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1936). Paris : Gallimard-Idées, 1974, 241 p.
- *Letters of Sigmund Freud*, edited by Ernest L. Freud. New York : Basic Books, 1960, 474 p.

FROMM Erich

- *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York : Henry Holt, 1990, 272 p.
- *Escape from Freedom*. New York : Henry Holt, 1994, 320 p.
- « Individual and social Origins of Neurosis ». *American Sociological Review*, volume IX, No. 4, August 1944, p. 380-384.

FULLER Robert C. *Mesmerism and the American Cure of Souls*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1982, 227 p.

GABBARD Glen O. *Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice*. Arlington (VA) : American Psychiatric Publishing, 2005, 644 p.

GAUCHET Marcel

- *L'inconscient cérébral*. Paris : Seuil, 1992, 216 p.
- « Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité ». *Le Débat*, n° 99, mars-avril 1998, p. 164-181.
- « Essai de psychologie contemporaine. II. L'inconscient en redéfinition ». *Le Débat*, n° 100, mai-août 1998, 189-206.
- *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard, 2002, 386 p.

GAULEJAC Vincent de. *La société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*. Paris : Le Seuil, 2009, 275 p.

GAUSTAD Edwin S. « The Nature of True - and Useful - Virtue : From Edwards to Franklin ». *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture*. OBERG Barbara, and STOUT Harry, eds. New York: Oxford University Press, 1993, 230 p.

GIDDENS Anthony. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge : Polity Press, 1992, 212 p.

(Edition française : *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*. Rodez : Le Rouergue, 2004, 265 p.)

GILSON Etienne. *Etudes de philosophie médiévale*. Strasbourg : Commission des publications de la Faculté des lettres, 1921, 292 p..

GISEL Pierre (dir.). *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, 1572 p.

GOEN Clarence C. « Editor's introduction ». *The Works of Jonathan Edwards* / John E. Smith, General Editor, volume 4. *The Great Awakening* / edited by Clarence C. Goen. New Haven : Yale University Press, 1972, p. 1-95.

GOFFMAN Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York : Anchor, 1959. 259 p.

(Edition française : *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi*. Paris : Minuit, 1973, 251 p.)

GOLEMAN Daniel. *Emotional Intelligence : Why It Can Matter More Than IQ*. New York : Bantam Books, 1995, 352 p.

(Edition française : *L'intelligence émotionnelle 1. Comment transformer ses émotions en intelligence*. Paris : Laffont, 1999, 421 p. *L'intelligence émotionnelle 2. Cultiver ses émotions pour s'épanouir dans son travail*. Paris : Laffont, 1999, 383 p.)

GOTTSCHALK Stephen

- *The Emergence of Christian Science in American Religious Life*. Berkeley : University of California Press, 1973, 305 p.

- « Christian Science and Harmonialism ». *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*, edited by Lippy and Williams. New York : Scribner's, 1988, p. 901-916.

GUILLEBAUD Jean-Claude. *La tyrannie du plaisir*. Paris : Le Seuil, 2000, 486 p.

GUILLEMAIN Hervé

- *Diriger les consciences, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*. Paris : La Découverte, 2006, 347 p.

- *La méthode Coué. Histoire d'une pratique de guérison au XXe siècle*. Paris : Seuil, 2010, 389 p.

HAHNEMAN Samuel. *Exposition de la doctrine médicale homoeopathique, ou Organon de l'art de guérir*. Paris : Baillière, 1845, 560 p. Disponible sur :

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82930h/f2>. Consulté le 5 octobre 2012.

HALE Nathan. *Freud and The Americans : The Beginnings of Psychoanalysis in the United States, 1876-1917*, volume 1. New York : Oxford University Press, 1995, 574 p.

(Edition française : *Freud et les Américains : l'implantation de la psychanalyse aux États-Unis, 1876-1917*, volume 1. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 2002, 633 p.)

HALÉVY Elie

- *Histoire du peuple anglais au XIXe siècle. I, L'Angleterre en 1815*. Paris : Hachette, 1924, 620 p.

- « La naissance du méthodisme en Angleterre ». *Revue de Paris*, 13^{ème} année, volume IV, 1^{er} août 1906, p. 519-539, 15 août 1906, p. 841-868. Disponible sur :

<http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-17490&M=tdm>. Consulté le 5 octobre 2012.

HALL Peter Dobkin. « Doing Good in the World: Cotton Mather and the Origins of Modern Philanthropy ». « Benjamin Franklin and the Origins of Secular Voluntarism ». *Documentary History of philanthropy and voluntarism in America*. Disponible sur : <http://www.hks.harvard.edu/fs/phall/dochistcontents.html>. Consulté le 5 octobre 2012.

HAMAYON Roberte

- « L'épingle du jeu ». *Revue du M.A.U.S.S. n° 18*, second semestre 1998. *Plus réel que le réel, le symbolisme*. Paris : La Découverte, p. 110-111.

- *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris : La Découverte, 2012, 370 p.

HARTMANN Heinz. *La psychologie du moi et le problème de l'adaptation* (1939). Paris : Presses Universitaires de France, 1968, 94 p.

HENDERSON D. Michael. *John Wesley's Class Meeting. A Model for Making Disciples*. Nappanee (Indiana) : Evangel Publishing House, 1997, 191 p.

HOBBS Thomas. *Leviathan*. Paris : Gallimard, 2000, 1027 p.

HORNEY Karen

- *The Neurotic Personality of Our Time*. New York : Norton, 1937, 299 p.
(Edition française : *La personnalité névrotique de notre temps*. Paris : L'Arche, 1973, 215 p.)

- *Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis*. New York : Norton, 1945, 250 p.
(Edition française : *Nos conflits intérieurs*. Paris : L'Arche, 1955, 193 p.)

HOUELLEBECQ Michel. *Extension du domaine de la lutte*. Paris : Maurice Nadeau, 1994, 180 p.

HUIZINGA Johan. *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu* (1938). Paris : Gallimard, 1988, 340 p.

HUME David

- *Traité de la nature humaine*. Livre II. *Dissertation sur les passions*. Paris : Flammarion, 1999, 351 p.

- *Traité de la nature humaine*. Livre III. *La morale*. Paris : Flammarion, 1999, 282 p.

- *Enquête sur l'entendement humain*. Paris : Vrin, 2008, 418 p.

ILLOUZ Eva. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge : Polity Press, 2007, 144 p.

(Edition française : *Les Sentiments du Capitalisme*. Paris : Le Seuil, 2007, 201 p.)

JAMES William

- « Are we automata ? » *Mind*, volume 4. Oxford University Press, 1879, p. 1-22.
Disponible sur : <http://psychclassics.yorku.ca/James/automata.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.
- *The Principles of Psychology* (1890). Volume II. New York : Cosimo, 2007, 688 p.
Disponible sur : <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin25.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.
- *The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy* (1897). Minneola (NY) : Dover, 1956, 332 p.
- *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (1902). New York : Touchstone, 1997, 416 p.
(Edition française : *Les formes multiples de l'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*. Chambéry : Exergue, 2001, 487 p.)

JANET Pierre

- *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889). Paris : L'Harmattan, 2005, 496 p.
- *L'état mental des hystériques*, volume III. *Etudes sur divers symptômes hystériques* (1911). Paris : L'Harmattan, 2007, 688 p.
- *La psychanalyse de Freud* (1913). Paris : L'Harmattan, 2004, 148 p.
- *Les médications psychologiques. L'action morale, l'utilisation de l'automatisme* (1919). Volume I. Paris : L'Harmattan, 2007, 350 p.
- *La médecine psychologique* (1923). Paris : L'Harmattan, 2005, 174 p.
- « Les problèmes psychologiques de l'émotion ». *Revue neurologique*, 1909, volume 17, p. 1551-1687.
- *De l'angoisse à l'extase. Etudes sur les croyances et les sentiments* (1926). Volume I. Paris : L'Harmattan, 2009, 532 p.

JANET Pierre, RAYMOND Fulgence. *Les obsessions et la psychasthénie* (1903). Volume II. Paris : L'Harmattan, 2005, 543 p.

JANSSEN Thierry

- *La solution intérieure. Vers une nouvelle médecine du corps et de l'esprit*. Paris : Pocket, 2011, 441 p.
- *La maladie a-t-elle un sens ? Enquête au-delà des croyances*. Paris : Pocket, 2010, 414 p.
- *Le défi positif. Une autre manière de parler du bonheur et de la bonne santé*. Paris : Les liens qui libèrent, 2011, 379 p.

JONES Ernest. *Sigmund Freud: Life and Work*. Volume III. London : Hogarth Press, 1957, 536 p.
(Edition française : *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*. Volume III. Paris : Presses Universitaires de France, 1969, 568 p.)

JUNG Carl G. *Dialectique du Moi et de l'inconscient* (1933). Paris : Gallimard, 1986, 287 p.

KALBERG Stephen

- *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago : University Of Chicago Press, 1994, 240 p.

(Edition française : *La sociologie historique comparative de Max Weber*. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S., 2002, 284 p.)

- *Max Weber: Readings And Commentary On Modernity*. Oxford : Wiley-Blackwell, 2005, 432 p.

- *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism with Other Writings on the Rise of the West* [Présentation et traduction]. New York : Oxford University Press, 2009, 608 p.

- *Les valeurs, les idées et les intérêts. Introduction à la sociologie de Max Weber*. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S., 2010, 276 p.

KELLER Charles. *The Second Great Awakening in Connecticut*. New Haven : Yale University Press, 1942, 275 p.

KENDALL R.T. *Calvin and English Calvinism to 1649*. New York : Oxford University Press, 1981, 238 p.

KERNBERG Otto. *Borderline conditions and Pathological Narcissism*. New York : J. Aronson, 1975, 361 p.

(Edition française : *Les troubles limites de la personnalité*. Toulouse : Privat, 1979, 288 p. *La personnalité narcissique*. Toulouse : Privat, 1980, 191 p.)

KLEIN Melanie, RIVIERE Joan. *Love, Hate and Reparation*. New York : Norton & Co, 1964, 119 p.

(Edition française : *L'Amour et la haine : Le besoin de réparation*. Paris : Payot, 1968, 155 p.)

KOHUT Heinz. *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. New York : International Universities Press, 1971, 368 p.

(Edition française : *Le Soi. La psychanalyse des transferts narcissiques*. Paris : Presses Universitaires de France, 1974, 374 p.)

KRAMER Michael P. *Imagining Language in America, From the Revolution to the Civil War*, Princeton University Press, 1992, 270 p.

LACAN Jacques. « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». *Ecrits*. Paris : Seuil, 1966, p. 197-213.

LACROIX Michel. *Le culte de l'émotion*. Paris : Flammarion, 2001, 190 p.

LAKOFF George, JOHNSON Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago : University of Chicago Press, 1980, 242 p.

(Edition française : *Les Métaphores dans la vie quotidienne*. Paris : Minuit, 1985, 254 p.)

LARSON Martin A. *New Thought Religion: A Philosophy for Health, Happiness, and Prosperity*. New York : Philosophical Library, 1987, 378 p.

LASCH Christopher

- *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectation*. New York : Norton, 1979, 304 p.

(Edition française : *La culture du narcissisme : la vie américaine à un âge de déclin des espérances*. Paris : Flammarion, 2006, 332 p.)

- *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. New York : Norton, 1984, 324 p.

(Edition française : *Le moi assiégé, essai sur l'érosion de la personnalité*. Paris : Climats, 2008, 269 p.)

- *The Revolt of The Elites and the Betrayal of Democracy*. New York : Norton, 1996, 276 p.

(Edition française : *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris : Flammarion, 2007, 271 p.)

LEIBNIZ Wilhelm Gottfried. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Paris : P.U.F., 1986, 146 p.

LELIÈVRE Matthieu. *John Wesley, sa vie et son œuvre*. Nîmes : Publications évangéliques et méthodistes, 1992, 383 p.

LÉVI-STRAUSS Claude. « L'efficacité symbolique ». *Revue de l'histoire des religions*. 1949, volume 135, numéro 135-1, p. 5-27. Disponible sur :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1949_num_135_1_5632.

Consulté le 5 octobre 2012.

LEWIS Sinclair. *Elmer Gantry* (1927). New York : Signet Classic, 1967, p. 406.

(Edition française : *Elmer Gantry*. Paris : Phébus, 1998, 342 p.)

LOCKE John. *An Essay concerning Human Understanding* (1690). London : Oxford University Press, 1979, 776 p.

(Edition française : *Essai sur l'entendement humain*. Livres I et II. Paris : Vrin, 2001, 640 p. *Essai sur l'entendement humain*. Livres III et IV. Paris : Vrin, 2006, 733 p.)

LIÉBEAULT Ambroise-Auguste. *Du sommeil et des états analogues considérés surtout du point de vue de l'action du moral sur le physique*. Paris : Masson, 1866, 535 p.

Disponible sur : <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044012927729;seq=20;view=1up;num=3>.

Consulté le 5 octobre 2012.

LOUPÈS Philippe, *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*. Paris : SEDES, 1993, 229 p.

LUTHER Martin. « Préface à l'Épître aux Romains ». *Œuvres*. Tome 1. Paris, La Pléiade, 1999, 1712 p.

LÜTHY Herbert. *Le passé présent. Combats d'idées de Calvin à Rousseau*. Monaco : Ed. du Rocher, 1965, 243 p.

MACKINNON Malcolm H. « Part I : Calvinism and the Infallible Assurance of Grace : The Weber Thesis Reconsidered ». « Part II : Weber's Exploration of Calvinism : The Undiscovered Provenance of Capitalism ». *British Journal of Sociology*, volume 39, n° 2, juin 1988, p. 143-177, 178-210

McGREGOR Douglas. *The Human Side of Enterprise*, New York : McGraw Hill, 1960, 246 p.
(Edition française : *La dimension humaine de l'entreprise*. Paris : Gauthier-Villard, 1969, 205 p.

McLOUGHLIN William G. *Revivals, Awakenings, and Reform. An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977*. Chicago : The University of Chicago Press, 1978, 256 p.

MAIRE Catherine-Laurence, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard ; Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle*. Paris : Gallimard, 1985, 268 p.

MALEBRANCHE Nicolas. « Traité de morale ». « Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort ». *Œuvres II*. Paris : Gallimard, 1992, 1424 p.

MASLOW Abraham H. « A Theory of Human Motivation ». *Psychological Review*, n°50, 1943, p. 370-396. Disponible sur : <http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

MATHER Cotton

- *A Christian at His Calling; Two Brief Discourses, one Directing a Christian in his General Calling ; Another Directing him in his Personal Calling*. Boston : S. Sewall, Jr, 1701. Réédité par Gale ECCO, Print Editions, United States, 2010, 72 p.

- *Bonifacius : An Essay upon the Good*. Boston : Belknap Press, The John Harvard Library, 1966, 181 p.

MAUSS Marcel, HUBERT Henri. « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004, p. 1-141.

MAUSS Marcel. « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie ». *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004, p 284-290.

MAYO Elton. *The Social Problem of an Industrial Civilization*. Andover : Andover Press, 1945, 150 p.

MEYER Catherine (dir.). *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. Paris : Les arènes, 2005, 830 p.

MILLER Perry

- *The New England Mind : The Seventeenth Century*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1982, 528 p.

- *Jonathan Edwards*. New York : Sloane associates, 1949, 348 p.

- *Errand into the Wilderness*. New York : Harper & Row, 1956, 244 p.

MILLS C. Wright

- « The Competitive Personality ». *Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, ed. Irving Louis Horowitz. New York : Oxford University Press, 1963, 657 p. (Réédition de : « The Competitive Personality ». *Partisan Review*, volume XIII, n° 4, sept-oct 1946.)

- *White Collar. The American Middle Classes*. New York : Oxford University Press, 1951, 416 p.

(Edition française : *Les cols blancs. Les classes moyennes aux États-Unis*. Paris : Maspéro, 1966, 368 p.)

MOORE R. Laurence. *Religious Outsiders and the Making of Americans*. New York : Oxford University Press, 1986, 272 p.

MORGAN Edmund Sears. *Visible Saints : the History of a Puritan Idea*. New York : New York University Press, 1963, 159 p.

MÜLLER Christian. « Paul Dubois, pionnier de la psychothérapie ». *Psychothérapies*. Volume 23, 2003-1. Genève : Médecine et hygiène, 2003, p. 19-52.

NEEDHAM Rodney. *Belief, language and Experience*. Oxford : Basil Blackwell, 1972, 269 p.

NOLL Mark. *America's God : from Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford University Press, 2002, 622 p.

NEWTON MALONY H. *The Amazing John Wesley. An Unusual Look at an Unusual Life*. Colorado Spring : Biblica Publishing, 2010, 174 p.

PAYNE Wayne Leon. *A study of emotion: developing emotional intelligence; self integration; relating to fear, pain and desire*. Cincinnati : The Union Institute, 1985. Dissertation Abstracts International, 47, p. 203A (University microfilms No. AAC 8605928).

PEALE Norman Vincent. *The Power of Positive Thinking*. New York : Ballantine Books, 1996, 240 p.

(Edition française : *La puissance de la pensée positive. Changer votre mode de pensée pour répondre à toutes vos aspirations*. Paris : Marabout, 2007, 246 p.)

PERKINS William.

- *The Golden Chain of Salvation or The Description of Theology*.

Cambridge : John Legat, 1600, 1056 p. Disponible sur :

http://openlibrary.org/books/OL14010015M/A_golden_chaine_or_the_description_of_theologie.

Consulté le 5 octobre 2012.

- *A Survey or Table Declaring The Order of Salvation and Damnation*. Disponible sur :

<http://www.reformed.org/calvinism/index.html?mainframe=/calvinism/perkins.html>.

Consulté le 5 octobre 2012.

PERREAULT-PIERRE Edith. *Comprendre et pratiquer les Techniques d'Optimisation de Potentiel. Une méthode personnalisée pour mobiliser ses ressources et rester au TOP.* Paris : InterEditions, 2012, 304 p.

PERRY Ralph Barton. *The Thought and Character of William James. Volume II.* London : Oxford University Press, 1935, 786 p.

PIÉRON Henri. « Histoire succincte des Congrès internationaux de Psychologie ». *L'année psychologique*. Paris, année 1954, Volume 54, Numéro 2, p. 397 - 405.

POUILLON Jean. *Le cru et le su.* Paris, Le Seuil, 1993, 169 p.

PRADES Pierre. « L'efficacité des thérapies "psychodynamiques" : une validation empirique de la psychanalyse ? » *Revue du M.A.U.S.S.* n° 38, 2^{ème} semestre 2011. *Émancipation, individuation, subjectivation. Psychanalyse, philosophie et science sociale (fin).* Paris : La Découverte, p. 51-63.

PROVENCHER-GRAVEL Alexandre. *Du Promeneur solitaire en Amérique.* Québec : Université Laval. Disponible sur : http://174.142.61.76/thematiques/rousseau.nsf/Documents/Du_Promeneur_solitaire_en_Amerique. Consulté le 5 octobre 2012.

QUIMBY Phineas P. *The Complete Collected Works of Dr Phineas Parkhurst Quimby in Order of Subject Matter.* Manchester (CT) : Seed of Life Publishing, 2008, 617 p. Disponible sur le Phineas Parkhurst Quimby Resources Center : http://www.ppquimby.com/articles/my_conversion.htm. Consulté le 5 octobre 2012.

QUIMBY Phineas P. *The Quimby Manuscripts.* Edited by Horatio W. DRESSER. New York : Crowell, 1921, 446 p. Disponible sur : <http://archive.org/stream/quimbymanuscript00quim#page/n3/mode/2up>. Consulté le 5 octobre 2012.

RAMSEY Paul. « Editor's Introduction ». *The Works of Jonathan Edwards* / Perry Miller General Editor, volume 1. *Freedom of the Will* / edited by Paul Ramsey. New Haven : Yale University Press, 1957, p. 1-128.

RAMUS Petrus. *Dialectique de Pierre de La Ramée, à Charles de Lorraine, cardinal, son mécène.* Paris : Wechel, 1555. Livres 1er et second, 140 p. Disponible sur : <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=IFN-8618491&I=7&M=chemindefer>. Consulté le 5 octobre 2012.

REICH Wilhelm. *Character Analysis.* New York : Orgone Institute, 1949, 516 p. (Edition française : *L'Analyse caractérielle.* Paris : Payot, 1971, 467 p.)

RIEFF Philip

- *Freud : the Mind of the Moralizer.* Chicago : University Of Chicago Press, 1959, 464 p.
- *The Triumph of The Therapeutic. Uses of Faith after Freud* (1966). Wilmington : ISI books, 2006, 290 p.
- *Fellow Teachers.* New York : Harper & Row, 1973, 243 p.
- *Charisma : The Gift of Grace, and How It Has Been Taken Away from Us.* New York : Random House, 2007, 288 p.

RIESMAN David, with GLAZER Nathan and DENNEY Reuel.

The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character. New Haven : Yale University Press, 2001, 315 p.

(Edition française : *La foule solitaire. Anatomie de la société moderne.* Paris : Arthaud, 1964, 383 p.)

ROSENFELD Frédéric. « L'avenir d'une désillusion ou comment guérir de la psychanalyse en dix leçons ». *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud.* MEYER Catherine (dir.). Paris : les Arènes, 2005, p. 278-291.

ROSENZWEIG Saul. « Some implicit common factors in diverse methods of psychotherapy ». *American Journal of Orthopsychiatry*, 6, 1936, p. 412-415.

ROUSSEAU Jean-Jacques

- « Rêveries du Promeneur solitaire ». *Œuvres complètes, tome I.* Paris : Gallimard, 1959, 1969 p.

- « L'Emile ». *Œuvres complètes, tome IV.* Paris : Gallimard, 2006, 1958 p.

SEGOND Louis. *La sainte Bible.* Genève : Société biblique de Genève, 2000, 1295 p.

SELEMENT George. *Keepers of the Vineyard. The Puritan Ministry and Collective Culture in Colonial New England.* New York : University Press Of America, 1984, 128 p.

SILVERMAN Kenneth. *The Life and Times of Cotton Mather.* New York : Harper, 1984, 479 p.

SENNETT Richard

- *The Fall of The Public Man.* New York : Norton, 1992, 416 p.

(Edition française : *Les tyrannies de l'intimité.* Paris : Seuil, 1995, 282 p.)

- *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism.* New York : Norton, 1998, 176 p.

(Edition française : *Le travail sans qualité : les conséquences humaines de la flexibilité.* Paris : Albin Michel, 2000, 220 p.)

SHAMDASANI Sonu. « Notes towards the genealogy of a word : "psychotherapy" ». *Who Owns Psychoanalysis ?* ed. by Ann Casement. London : Karnac, 2004, p. 83-99.

SHEDLER Jonathan. « The Efficacy of Psychodynamic Psychotherapy ». *American Psychologist.*, Vol. 65, No. 2, February–March 2010, p. 98-109. Disponible sur :

www.nvpp.nl/JonathanShedlerStudy20100202.pdf. Consulté le 5 octobre 2012.

SILBERGER Julius. *Mary Baker Eddy: An Interpretive Biography of the Founder of Christian Science.* Boston: Little, 1980, 274 p.

SMITH Adam. *Théorie des sentiments moraux (1759).* Paris : Presses Universitaires de France, 2003, 480 p.

SMITH John E. « Editor's introduction ». *The Works of Jonathan Edwards* / Perry Miller, General Editor, volume 2 / edited by John E. Smith. New Haven : Yale University Press, 1959, p. 1-83.

STOEFFLER F. Ernest. *The Rise of Evangelical pietism*. Leiden : E. J. Brill, 1965, 257 p.

STROUT Cushing. *The Pragmatic Revolt in American History: Carl Becker and Charles Beard*. New Haven : Yale University Press, 1958, 196 p.

TAROT Camille. « Mauss, Levi-Strauss, le symbolique et l'homme total ». *Revue du M.A.U.S.S. n° 18*, second semestre 1998. *Plus réel que le réel, le symbolisme*. Paris : La Découverte, p. 69-80.

TAWNEY Richard Henry. *Religion and the rise of capitalism*. Harmondworth : Penguin, 1922, 334 p.
(Edition française : *La religion et l'essor du capitalisme*. Paris : Rivière, 1951, 318 p.)

TAYLOR Nathaniel. *Essays on the Means of Regeneration*. Newhaven : Baldwin & Treadway, 1829, 712 p.
Disponible sur : <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.50190339;seq=123;view=1up:num=712>.
Consulté le 5 octobre 2012.

TEAHAN John F. « Warren Felt Evans and Mental Healing: Romantic Idealism and Practical Mysticism in Nineteenth-Century America ». *Church History*, volume.48, n°1, (1979), p. 63-80.

THOMAS John L. « Romantic Reform in America ». *American Quarterly*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1965, p. 656-681.

TOCQUEVILLE Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Paris : Laffont, 1986, 1178 p.

TREVOR-ROPER Hugh. *Religion, the Reformation and Social Change*. London : Secker and Warburg, 1984, 486 p.
(Edition française : *De la Réforme aux Lumières*. Paris : Gallimard, 1972, 301 p.)

TRILLING Lionel. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge : Harvard University Press, 1972, 188 p.

TROLLOPE Frances. *Domestic Manners of the Americans*. London : Whittaker, Treacher & Co, 1832, 325 p. Disponible sur :
<http://www.archive.org/stream/domesticmannerso00troliala#page/n7/mode/2up>. Consulté le 5 octobre 2012.

TUKE Daniel Hack. *Illustrations of the Influence of the Mind on the Body in Health and Disease. Designed to Elucidate the Action of the Imagination*. Philadelphia : Henry C. Lea's Son & Co, 1884, 482 p. Disponible sur :
<http://www.archive.org/stream/illustrationsofi00tukeoft#page/n11/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.
(Edition française : *Le corps et l'esprit. Action du moral et de l'imagination sur le physique*. Paris : Baillière & Fils, 1886, 386 p.)

TWAIN Mark. *Christian Science*. New York : Harper and Brothers Publishers, 1907, 362 p.

URSINUS Zacharias. « What is this Covenant ? » In *The Commentary on the Heidelberg Catechism*. Cincinnati : T. P. Bucher, 1851, 659 p. Disponible sur : <http://www.archive.org/stream/commentaryofdrza00ursi#page/96/mode/2up/search/covenant>. Consulté le 5 octobre 2012.

VAN RILLAER Jacques

- *Les illusions de la psychanalyse*. Wavre : Mardaga, 1980, 415 p.

- *La gestion de soi*. Wavre : Mardaga, 1992, 370 p.

- « La mythologie de la thérapie en profondeur ». *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. MEYER Catherine (dir.). Paris : les Arènes, 2005, p. 216-234.

- « Les thérapies cognitivo-comportementales. La psychologie scientifique au service de l'humain ». *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. MEYER Catherine (dir.). Paris : les Arènes, 2005, p. 725-753.

VOS Geerardus. *Redemptive History and Biblical Interpretation*. Phillipsburg (NJ) : Presbyterian & Reformed Publishing, 2001, 559 p.

WAHL Jean Wahl. *Vers le concret : Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine* (1932). Paris : Vrin, 2004, 222 p.

WALKER Williston

- *The creeds and Platforms of Congregationalism*, Boston : Pilgrim Press, 1960, 604 p.

- *A History of the Congregational Churches in the United States*. New York : The Christian Literature Company, 1894, 451 p.

WALLACE Dewey D. *Puritans and Predestination. Grace in English Protestant Theology, 1525-1695*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 1982, 289 p.

WALTON Brad. *Jonathan Edwards, Religious Affections, and the Puritan Analysis of True Piety, Spiritual sensation and Heart Religion*. Lewiston (N Y) : Edwin Mellen Press, 2002, 256 p.

WALTON Kendall L. *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Harvard University Press, 1990,

WARD Roger

- *Conversion in American Philosophy : Exploring the Practice of Transformation*. New York : Fordham University Press, 2004, 235 p.

- « Experience as Religious Discovery in Edwards and Peirce ». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Spring 2000, Vol XXXVI n°2, p. 237-309.

WEBER Max

- *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Flammarion, 2001, 394 p.
- *Economie et Société I*. Paris : Pocket, 1995, 406 p.
- *Economie et Société II*. Paris : Pocket, 1995, 425 p.
- *Sociologie des religions*. Paris : Gallimard, 1996, 545 p.

WEINRYB Elazar. « The Justification of a Causal Thesis : an Analysis on the Controversies over the Theses of Pirenne, Turner and Weber ». *History and Theory*, volume 14, n° 1, Feb. 1975. Oxford : Wiley-Blackwell, 1975, p. 32-56.

WESLEY John

- « A Farther appeal to men of reason and religion - Part I ». *The Works of the Rev. John Wesley, in ten volumes*. Volume VIII. New York : Harper, 1827, p. 218-285.

Disponible sur :

<http://archive.org/stream/worksofrevjohnwe08wesl#page/218/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

- « A plain Account of Christian Perfection ». *The Works of the Rev. John Wesley, in ten volumes*. Volume VIII. New York : Harper, 1827, p. 5-67. Disponible sur :

<http://archive.org/stream/worksofrevjohnwe08wesl#page/5/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

- « Journal ». *The Works of the Rev. John Wesley, in ten volumes*. Volume I. New York : Harper, 1827, 301 p. Disponible sur :

<http://archive.org/stream/worksofrevjohnwe01wesl#page/n8/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

- « On the Discoveries of Faith ». *The Works of the Rev. John Wesley, in ten volumes*. Volume VII. New York : Harper, 1826, p. 236-241. Disponible sur :

<http://archive.org/stream/worksofrevjohnwe07wesl#page/236/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

- « A plain Account of the People called Methodists ». *The Works of the Rev. John Wesley, in ten volumes*. Volume IV. New York : Harper, 1826, p. 328-344.

Disponible sur :

<http://archive.org/stream/worksofrevjohnwe04wesl#page/328/mode/1up>. Consulté le 5 octobre 2012.

WHITE Eugene E. *Puritan Rhetoric : The Issue of Emotion in Religion*. Carbondale, Illinois : Southern Illinois University Press, 1972, 230 p.

WHYTE William H. *The Organization Man* (1956). Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2002, 448 p.

(Edition française : *L'homme de l'organisation*. Paris : Plon, 1959, 568 p.)

WILLAIME Jean-Paul. *La Précarité protestante : sociologie du protestantisme contemporain*. Genève : Labor et Fides, 1992, 324 p.

WINTHROP John. « A Modell of Christian Charity ». *Collections of the Massachusetts historical society. 3rd series, vol. 7*. Boston, 1838, p. 31-48.

Disponible sur : http://www.winthropsociety.com/doc_charity.php. Consulté le 5 octobre 2012.

WORCESTER Elwood, McCOMB Samuel, CORIAT Isador. *Religion and Medicine : The Moral Control of Nervous disorders*. New York : Moffat, Yard & Co, 1908, 427 p.

Disponible sur :

<http://archive.org/stream/religionandmedi00corigoog#page/n33/mode/1up/search/metaphysical>. Consulté le 5 octobre 2012.

WRIGHT. Louis B. « Franklin's Legacy to the Gilded Age ». *Virginia Quarterly Review*, n°22, 1946, p. 268-79.

ZARET David. *The Heavenly Contract*. Chicago : The University of Chicago Press, 1985, 224 p.

ZONDERVAN Antonius A. W. *Sociology and the Sacred. An introduction to Philip Rieff's Theory of Culture*. Toronto : University of Toronto Press, 2005, 207 p.

Sources documentaires diverses

Théologie

BRATCHER Dennis (ed.). "TULIP". *Calvinism Compared to Wesleyan Perspectives*. Christian Resource Institute.

Disponible sur : <http://www.cresourcei.org/tulip.html>. Consulté le 5 octobre 2012.

BRU Vincent. *Les Canons de Dordrecht* [Les cinq points du calvinisme]. Disponible sur : http://www.vbru.net/src/ccr/ccr_dordrecht.html. Consulté le 5 octobre 2012.

Catéchisme de l'Église catholique, deuxième partie.

Disponible sur : http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P2Y.HTM. Consulté le 5 octobre 2012.

« Meeting the Spirit - An Introduction to Quaker Beliefs and Practices ». *Friends World Committee for Consultation*. Disponible sur :

<http://www.fwccemes.org/quakers/meeting-the-spirit>. Consulté le 5 octobre 2012.

REDEEMER Lutheran Church. *Diatheke : "covenant" or "testament" ?*

Disponible sur : <http://www.redeemerlutheranchurch.org/diatheke.htm>. Consulté le 5 octobre 2012.

THOMAS D'AQUIN (saint). *Scriptum super Sententiis Liber IV*. Disponible sur : <http://www.corpusthomicum.org/snp4003.html>. Consulté le 5 octobre 2012.

The Westminster Confession of Faith. Disponible sur :

http://www.reformed.org/documents/index.html?mainframe=http://www.reformed.org/documents/westminster_conf_of_faith.html. Consulté le 5 octobre 2012.

(Edition française : *La Confession de Westminster*. Disponible sur :

http://www.erq.qc.ca/francais/westminster_fr.html. Consulté le 5 octobre 2012.)

Psychothérapie et développement personnel

Clément Boyé. Disponible sur :

<http://clementboye.wordpress.com/2007/11/24/article-pnl-coaching/>. Consulté le 5 octobre 2012.

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders : DSM-IV. Sourcebook, volume 2. The American Psychiatric Association, 1994, 1195 p.

(Edition française : *DSM-IV. Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*. Paris : Masson, 1996, 1008 p.)

International Coaching Federation France. Disponible sur :

www.coachfederation.fr/. Consulté le 5 octobre 2012.

Psychologies Magazine. Disponible sur :

www.psychologies.com/Moi/Se-connaître/Personnalité/Articles-et-Dossiers/Trouver-sa-voie-les-5-etapes-de-la-realisation-de-soi. Consulté le 5 octobre 2012.

Société Française de Coaching. Disponible sur : www.sfcoach.org. Consulté le 5 octobre 2012.

Table des matières

Introduction

L'accomplissement de soi : une liberté, une nécessité, un devoir	1
Psychothérapie et développement personnel	4
De l'éthique de la vocation à l'éthique thérapeutique	7
L'émotion comme ressort psychologique de l'expérience thérapeutique	9
Les enjeux culturels de cette recherche :	
volontarisme optimiste et centralité de l'émotion dans la culture	12
Les étapes de notre démarche	15

Première partie

Psychologisation de la société et culture de l'émotion

Chapitre I

La psychologisation de la société et ses idéaux-types	19
(Fromm, Horney, Riesman, Mills, Whyte)	
I- Les « néo-freudiens » : un point de vue culturaliste sur la personnalité dans la société de masse	20
I-1 Erich Fromm : la personnalité de marché ou le <i>moi</i> comme valeur d'échange	20
I-2 Karen Horney : la personnalité névrotique en quête anxieuse de conformité	22
II- Les sociologues américains de l'après-guerre : la psychologisation du social dans les sociétés post-industrielles	24
II-1 David Riesman : du gyroscope au radar	24
II-2 Wright Mills : le marché de la personnalité	28
II-3 William Whyte : l'homme organisationnel	31

Chapitre II

L'avènement de l'<i>homme psychologique</i> et le « triomphe du thérapeutique » (Philip Rieff)	35
I- Le pouvoir thérapeutique de la culture	36
I-1 Les thérapies d'engagement : la guérison par la transformation	37
I-2 Les thérapies analytiques : la guérison par l'information	38
I-3 La foi et son pouvoir thérapeutique	39
II- L'avènement de l' <i>homme psychologique</i>	40
II-1 La foi thérapeutique et l'accomplissement du désir	41
II-2 L'apport du freudisme : la thérapie informative	42
II-3 Le retour aux thérapies transformatives après Freud	45
II-4 Le thérapeutique comme théologien, ou le réenchantement du monde	47
II-5 Le thérapeutique comme martyr, ou la religion de l'énergie	48

Chapitre III

La société intimiste ou l'irruption de la personnalité dans le domaine public (Richard Sennett)	51
I- La chute de l'homme public et la fin de la civilité	51
I-1 La civilité dans l'espace public ou l'indifférence au <i>moi</i>	52
I-2 L'incivilité ou l'invasion de l'espace public par le <i>moi</i>	53
II- La société intimiste : narcissisme et communautarisme affectif	54
II-1 Le narcissisme comme quête de l'authenticité psychologique du <i>moi</i>	55
II-2 Le communautarisme affectif	57
II-3 Le narcissisme comme « éthique protestante » des temps modernes	58

Chapitre IV

Le narcissisme comme position de survie dans la culture thérapeutique (Christopher Lasch)	61
I- La culture du narcissisme	63
I-1 La sécularisation de l'éthique protestante à l'âge des Lumières : la <i>culture de soi</i>	63
I-2 L'emprise des grandes organisations sur l'individu : la <i>promotion de soi</i>	64
I-3 La dépendance vis-à-vis des institutions : la <i>préservation de soi</i>	65
II- Le narcissisme comme position de survie	67
II-1 La personnalité narcissique comme idéal-type contemporain	68
II-2 Le narcissisme comme versant psychologique de la culture de dépendance : le paternalisme sans père et l'éthique thérapeutique	70
III- Le narcissisme comme perte des fondements de l'identité personnelle et déresponsabilisation de l'individu	72
III-1 Illusion de toute puissance et quête de symbiose	72
III-2 Dissolution du lien temporel : perte du sens de la continuité historique	74
III-3 Perte du sens de la réciprocité et déresponsabilisation morale	76

Chapitre V

Réseaux et sentiments (Boltanski, Chiapello, Illouz)	79
I – Le nouvel esprit du capitalisme : l' <i>homme léger</i> dans la « cité par projets »	79
I-1 Liberté et authenticité : marchandisation de la personne et nouveaux chemins de profit	80
I-2 Le réseau comme nouveau paradigme	82
I-3 L'homme de réseaux comme <i>homme projet</i>	83
I-4 L'homme de réseaux, <i>homme léger</i> et figure narcissique	85
II - L' <i>homo sentimentalis</i> et le champ émotionnel	88
II-1 L'avènement de l' <i>homo sentimentalis</i>	89
II-2 Le récit thérapeutique dans le champ émotionnel	92

Chapitre VI

La personnalité contemporaine et la mutation de l'altérité (Marcel Gauchet)	97
I- Spécificité de l'individualisme contemporain	97
I-1 La privatisation de la famille et la captation du lien social par l'État	98
I-2 La personnalité contemporaine	100
I-3 L'individu déconnecté de la totalité	102
II- Mutation dans l'expérience de l'altérité	103
II-1 Dissolution de la synthèse freudienne autour de l'inconscient personnel	103
II-2 Transformation de l'inconscient : de l'affectif au cognitif	105

Chapitre VII

La culture thérapeutique : un héritage puritain ?	109
I- La psychologisation de la société et la singularité américaine	110
I-1 La psychologisation des relations dans tous les domaines de la vie sociale	110
I-2 La singularité de la culture américaine : l'héritage puritain	112
II- Le puritanisme et la culture thérapeutique	114
II-1 Alliance de grâce et acte de foi	114
II-2 De l'éthique du salut à l'éthique thérapeutique	115
III- Le double legs puritain : éthique thérapeutique et valorisation de l'émotion	118
III-1 L'éthique thérapeutique comme legs de l'éthique de salut des puritains : une interprétation d'inspiration wébérienne	118
III-2- Sécularisation des buts de vie et valorisation de l'émotion	121

Deuxième partie

L'héritage puritain Psychologie de la conversion et revivalisme

Chapitre VIII

La psychologie de la conversion dans le <i>Covenant of grace</i>	125
I- La théologie fédérale ou <i>Covenant Theology</i>	127
I-1 Alliance des œuvres, Alliance de grâce	128
I-2 William Perkins et le <i>Covenant of grace</i>	130
I-3 Le puritanisme comme voie médiane entre arminianisme et antinomisme	131
I-4 Le <i>Covenant</i> , entre promesse et contrat	136
II- La psychologie de la conversion	137
II-1 William Perkins et la chaîne d'or du salut (<i>The golden Chain of Salvation</i>)	138
II-2 Morphologie de la conversion	141
III- L'évangélisme puritain, ou le prédestinationisme expérimental	144
III-1 Le <i>Covenant of grace</i> et la prédestination optimiste	145
III-2 William Ames et la théologie fédérale : de l'angoisse à l'optimisme	147

Chapitre IX

Volontarisme optimiste et syllogisme pratique dans le <i>Covenant of grace</i>	151
I- L'acte de foi comme syllogisme pratique dans le cadre du <i>Covenant of grace</i>	151
I-1 Le syllogisme pratique selon Théodore de Bèze	151
I-2 Le <i>Covenant</i> comme cadre dynamique du syllogisme pratique	153
I-3 L'acte de foi comme volition	155
I-4 La conversion comme guérison d'un trouble de la volonté	157
II- L'importance du <i>Covenant</i> dans la culture : volontarisme et optimisme	161
II-1 Le <i>Covenant</i> et l'éthique : l'extension du syllogisme pratique dans la vie sociale	161
II-2 Volontarisme optimiste, optimisme volontariste	163
II-3 Le <i>Covenant</i> comme boucle d'autopersuasion : la dynamique de l'interaction entre <i>sentir</i> , <i>penser</i> et <i>vouloir</i>	165

Chapitre X

Volontarisme optimiste et Réveil religieux : le perfectionnement de soi et la conversion du cœur	169
I- Le projet puritain à l'épreuve de la modernité : un projet communautaire conduisant à l'individualisme	169
II- Cotton Mather et Benjamin Franklin : de la double vocation au perfectionnement de soi	172
II-1 La double vocation et le volontarisme	172
II-2 Benjamin Franklin : le volontarisme appliqué au perfectionnement de soi	175
II-3 Franklin et la sécularisation de la foi : un arminianisme pratique	178
III- Perfectionnement de soi et conversion du cœur : les Réveils religieux	180
III-1 Perfectionnement de soi ou conversion du cœur ?	180
III-2 Réveil religieux et religion du cœur	182
III-3 Le premier Grand Réveil religieux	183
III-4 <i>Old Lights, New Lights</i> : raison ou sentiment	185
III-5 Le <i>Half-way Covenant</i> : la prise de parole des non convertis	187

Chapitre XI

Le calvinisme sentimental de Jonathan Edwards	191
I- Une religion du cœur, éclairée par Newton et Locke	192
II- <i>A Faithful Narrative</i> : une étude empirique de la conversion comme expérience <i>sui generis</i>	194
III- <i>A Treatise Concerning Religious Affections</i> : les fondements rationnels de la religion du cœur	199
III-1 La foi, la raison, l'enthousiasme	199
III-2 Les vraies affections sont une inclination produite par un sens intérieur	201
III-3 Les signes des vraies affections	206

Chapitre XII

Toucher le cœur pour incliner la volonté : Jonathan Edwards et l'émergence du revivalisme	211
I- <i>Freedom of the Will</i> : la volonté comme inclination	211
I-1 L'autonomie de la volonté est un faux problème	212
I-2 L'inclination comme nécessité morale : <i>volonté et nolonté</i>	214
I-3 Les enjeux du débat sur le libre arbitre à l'époque du Grand Réveil : la raison et le cœur, la morale et le péché, le progrès et la conversion	217
II- La rhétorique de la sensation	220
II-1 Toucher le cœur ou éclairer l'entendement ?	221
II-2 Incliner la volonté par le pouvoir des mots	223
II-3 Le rôle de l'Esprit dans le pouvoir des mots	225

Chapitre XIII

Le perfectionnisme par la religion du cœur : John Wesley et le méthodisme	229
I- Les conditions d'apparition du méthodisme	230
II- John Wesley et sa conversion	233
III- Le méthodisme en action : <i>class meetings</i> , ministère laïque et « connexionalisme »	240
IV- Le legs de John Wesley : arminianisme, perfectionnisme et dynamique de groupe	244
IV-1 Arminianisme et perfection chrétienne	245
IV-2 Perfectionnisme et dynamique de groupe	247

Chapitre XIV

Le deuxième Réveil : le primat de l'émotion dans l'expérience personnelle	251
I- Le deuxième Réveil et le triomphe de l'arminianisme	253
I-1 Le Réveil en Nouvelle Angleterre : la <i>New England Theology</i> et le romantisme évangélique	254
I-2 Le Réveil de la Frontière : l'émotionalisme populaire des <i>revivals</i> et <i>camp meetings</i>	259
II- Charles Grandison Finney : le <i>Revival</i> comme technologie	261
II-1 Le revivalisme : briser les cœurs pour produire l'émotion	263
II-2 Les <i>New Measures</i> : transformer l'émotion en décision	267
III- Le legs du deuxième Réveil : l'émotion comme critère d'authenticité de l'expérience vécue	270

Troisième partie

De la conversion à la guérison

Chapitre XV

Cure mentale et guérison par la foi : <i>Mind-cure, Christian Science, New Thought</i>	273
I- La conversion au bonheur et à la santé : Phineas Parkhurst Quimby	274
I-1 Du magnétisme animal à la guérison par l'esprit	275
I-2 La sagesse de l'esprit (<i>spirit</i>) peut modifier la matière de l'esprit (<i>mind</i>)	277
I-3 <i>Mind-cure</i> et <i>New Thought</i>	281
II- La santé comme sainteté : Mary Baker Eddy et la <i>Christian Science</i>	283
II-1 Les principes de guérison de la <i>Christian Science</i>	286
II-2 Mary Baker Eddy héritière du puritanisme ?	288
III Le pouvoir de la pensée sur la vie : la <i>New Thought</i>	291
III-1 Un mouvement multiforme à l'influence diffuse	291
III-2 La doctrine de la <i>New Thought</i> : puissance de la pensée et prière affirmative	293
IV- Cure mentale et guérison par la foi : <i>Mind-cure, Faith-healing</i>	295

Chapitre XVI

Culture de soi et technologies du <i>moi</i>	299
I- La « culture de soi » et l'éthique thérapeutique	300
I-1 La critique morale du calvinisme et la responsabilisation de l'individu	300
I-2 De l'éthique de la responsabilité à l'éthique thérapeutique	302
II- Ethique thérapeutique et « technologies du <i>moi</i> »	307
II-1 L'éthique thérapeutique comme <i>legs</i> puritain	307
II-2 Les « technologies du <i>moi</i> » dans l'éthique thérapeutique : behaviorisme et psychologie humaniste	308

Chapitre XVII

Magnétisme, hypnotisme et psychothérapie	315
I- La psychothérapie : un mot nouveau pour une pratique ancienne	315
I-1 Le pouvoir de l'imagination	315
I-2 Du magnétisme à la psychothérapie : l'hypnose et la suggestion	318
II- La naissance de la psychothérapie aux États-Unis	324
II-1 Freud et les Américains : un malentendu fécond	324
II-2 Continuité entre religion et psychothérapie aux États-Unis : le mouvement <i>Emmanuel</i>	326
II-3 La psychothérapie comme phénomène populaire aux États-Unis dès l'origine	328
III- La reconnaissance des phénomènes inconscients et du rôle de l'émotion	330
III-1 Subconscient, foi, suggestion	330
III-2 La suggestion selon Pierre Janet : un « automatisme psychologique » sans intervention nécessaire de l'émotion	332
III-3 L'émotion et l'« interactionnisme » entre l'esprit et le corps	335

Chapitre XVIII

La légitimation des psychothérapies et l'influence de William James	337
I- Subconscient, émotions et volonté	338
I-1 Les processus subconscients, source commune des expériences religieuses et thérapeutiques	338
I-2 Les émotions et leur rôle dans l'action volontaire	340
II- L'expérience religieuse comme fait psychologique	342
II-1 Conversion et guérison comme expériences d'unification du <i>moi</i> : <i>Once-Born, Twice-Born</i>	342
II-2 Le rôle de l'émotion dans la transformation du <i>moi</i> par la re-naissance	344
III- La conversion comme cas particulier de guérison	345
IV- Emotion et volition dans la psychologie de William James	347
IV-1 Le parallélisme empirique et l'interaction entre le corps et l'esprit	348
IV-2 L'émotion et la volonté dans l'interaction psycho-physique	350
V- L'émergence d'une nouvelle profession : psychothérapeute	354

Chapitre XIX

Permanence de la foi dans les diverses modalités de guérison : la perspective de longue durée d'Henri Ellenberger 357

- I- Le magnétisme animal ou la sécularisation de l'approche des troubles psychiques 359
- II- « *Croyez et veuillez* » : du fluide au rapport, permanence de la foi 362
- III- Du magnétisme à l'hypnose, la médecine romantique 364
- IV- Rationalisme et romantisme :
deux modalités de sécularisation des désordres de l'âme en troubles psychiques 366

Conclusion

L'Évangélisme thérapeutique : foi et émotion dans l'efficacité symbolique des psychothérapies 371

- I- La contribution puritaine à la culture thérapeutique 372
 - I-1 La sécularisation de la conversion en guérison 372
 - I-2 L'éthique thérapeutique : la santé comme sainteté 374
- II- La foi thérapeutique. Émotion, cognition et volition 375
 - II-1 La foi thérapeutique et l'esprit du temps : psychodynamique et behaviorisme 375
 - II-2 Émotion, cognition et volition dans les psychothérapies contemporaines 379
 - II-3 « *Or la foi est l'assurance des choses qu'on espère, et la conviction de celles qu'on ne voit pas* » 383
- III- Esquisse de description d'un évangélisme thérapeutique 386
- IV- L'efficacité symbolique des psychothérapies et leur inscription dans un champ magico-religieux 391
 - IV-1 Magie et psychothérapies : une même efficacité symbolique ? 391
 - IV-2 Syllogisme et magie : foi, croyance, volonté de croire 393
 - IV-3 Tentative d'inscription des psychothérapies dans un champ magico-religieux 395
- V- La participation des émotions à l'efficacité symbolique des psychothérapies : la dynamique de l'alliance 396

Post scriptum

Et si Weber avait raison, malgré tout ? 403

Annexe I Le modèle « psychohistorique » de Philip Rieff 417

Annexe II Le *Covenant* et la logique ramiste 423

Annexe III L'efficacité symbolique de la conversion-guérison :
le jeu comme métaphore en acte 427

Bibliographie 435

De la conversion à la guérison Puritanisme, psychothérapies, développement personnel

Résumé

La psychothérapie et le développement personnel promettent à l'individu contemporain de s'accomplir par une expérience de transformation de soi. Un tel idéal d'accomplissement est à la fois une liberté et une injonction, et cette thèse propose de l'interpréter comme un lointain héritage de l'éthique puritaine de la vocation.

Elle soutient que c'est le jeu d'une dynamique émotionnelle dans une dimension éthique qui donne à l'expérience thérapeutique et à l'expérience religieuse une efficacité symbolique de même nature, celle d'un acte de foi. En cela, la guérison thérapeutique paraît être en grande partie une sécularisation de la conversion religieuse, offrant la santé en guise de sainteté.

Elle tente d'établir que la mobilisation des affects joue un rôle moteur dans l'expérience thérapeutique, comme dans l'expérience religieuse, pour traduire des perceptions cognitives en actes volontaires. Elle propose de voir dans cette dynamique entre sentir, penser et vouloir, un legs du modèle psychologique de la conversion élaboré par les puritains au XVII^e siècle dans le cadre de la « théologie de l'Alliance », qui faisait de l'acte de foi la conclusion d'un syllogisme pratique, à la fois volontariste et optimiste.

Pour mettre en évidence ce legs, cette thèse retrace les étapes de l'interaction entre les deux rives de l'Atlantique qui a contribué à produire deux aspects complémentaires du modèle culturel contemporain : d'une part, une éthique de transformation de la personnalité visant un dépassement des limites du moi, d'autre part une valorisation de l'émotion comme critère d'authenticité de l'expérience vécue.

Mots-clés

Conversion - Développement personnel - Émotion - Guérison - Psychothérapie - Puritanisme

From Conversion to Healing Puritanism, Psychotherapies, Personal Development

Summary

To contemporary individuals, psychotherapy and personal development offer a promise of accomplishment through an experience of self-transformation. Such an ideal of accomplishment is both freedom and duty, and this thesis will view it as a distant heritage from the puritan ethic of vocation.

It will argue that an emotional dynamic playing out in an ethical dimension is what gives both therapeutic experience and religious experience the same kind of symbolic efficacy, that of an act of faith. Whereby therapeutic healing appears to be in a large part a secularization of religious conversion, providing health in lieu of holiness.

It will try and show that the mobilization of affects plays a driving role, in therapeutic experience as well as in religious experience, to convert cognitive perceptions into voluntary acts. It will present such a dynamic among feeling, thinking and willing, as a legacy of the psychological model of conversion built by the XVIIth century Puritans in the framework of Covenant Theology, wherein an act of faith was the conclusion of a practical syllogism, both voluntaristic and optimistic.

In order to let appear that legacy, this thesis will trace the interaction between both sides of the Atlantic which resulted in two correlative features of the contemporary cultural model: on one hand, an ethic of transformation of personality toward exceeding the boundaries of the self, on the other hand the valuation of emotion as a criterion for authenticity of experience.

Keywords

Conversion - Covenant - Emotion - Healing - Psychotherapy - Puritanism