

---

David A. Palmer

## **Olav Hammer, *Claiming knowledge. Strategies of epistemology from theosophy to the New Age***

Leyde, Brill, 2004, 550 p. (bibliogr., index) (coll. « Studies in the History of Religions »)

---

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

David A. Palmer, « Olav Hammer, *Claiming knowledge. Strategies of epistemology from theosophy to the New Age* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 128 | octobre - décembre 2004, document 128.23, mis en ligne le 16 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/2063>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/2063>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

the resistance to the West in general, and to their own opponents in the region, be they foreign states or the own governments, as part and parcel of the same problem.

F.H. highlights the state as the feature which lies at the heart of the “West Asian crisis”. First, because the goals of Islamist movements in the region have been to take over power in their respective home countries. This holds true even to Usama Bin Laden, who primarily attacks the states of “West Asia” rather than the US, even if the events of September 11 might hint to the contrary. Second, the author portrays the rise of Islamism (he prefers to use the term “fundamentalism”) as directly connected to the nature of the State in the region. By giving several examples, F.H. describes how Islamist movements have either challenged strong, modernizing states (Iran, Algeria, Egypt, Turkey) or have made use of the absence of central control in failing states (Afghanistan, Jemen) and how Islamist movements, who superficially appear to be autonomous and independent, have in fact depended on State support like *al-Qa’ida* on the Taliban in Afghanistan.

F.H. concludes that states will remain central to the conflict, as the long-term effects might threaten upheavals in weaker states like Pakistan, Saudi Arabia and Jemen while the Western ones will be able to stand up to the challenge. In fact, it is in these passages more than in any other that F.H. reminds the reader that we continue to live in a world of nation-states and that all the talk about transnationalism (especially regarding *al-Qa’ida*) does not change the basis structures and workings of the international system.

As for “the emergence of a new, transnational and fundamentalist Islam”, F.H. stresses the importance of the recent fusion of Islamist movements in the Arab world and South Asia, the Wahhabiya and the school of Deoband, as embodied by the alliance of *al-Qa’ida* and the Taliban, now challenging the states of the region. Chapter 1 is followed by two chapters dealing with central political issues of the crisis, namely Fundamentalism and terrorism. In chapter 2, (“Fundamentalism and Political Power”), F.H. gives a comparative introduction into the phenomenon, stressing its character as a contemporary ideology aiming at political power in nation-states. Chapter 3 deals with terrorism and its (very limited) chances of success. The author writes that hatred and fear are the major consequences of terrorism and he consequently adds chapters 4 and 5 on “Anti-Muslimism” and “Islamophobia” respectively.

In general, F.H. convincingly defends the hypothesis of the continuing importance of the

state in a world of nation-states as opposed to the alleged “global” or “transnational” character of new threats. If read against the backdrop of the current excitement about “global Jihadism”, his book is more important than ever. Islamist terrorists – so he rightly states – are mainly concerned with the governments of their respective home countries. Besides, the book contains a very helpful if partly polemic glossary (cp. e.g. the entry “Folks” p. 12) and some useful appendices, especially the translations of the « Founding Statement of al-Qa’ida » of February 1998 and Usama Bin Laden’s statement of October 7, 2001.

Guido Steinberg.

128.23

HAMMER (Olav).

**Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age.** Leyde, Brill, 2004, 550 p. (bibliogr., index) (coll. « Studies in the History of Religions »).

Cet ouvrage est une analyse des stratégies de construction et de légitimation du savoir dans ce que l’auteur appelle la « tradition ésotérique moderne », allant du mesmérisme au mouvement contemporain du New Age, en passant par la théosophie, l’anthroposophie et les autres courants ésotériques occidentaux des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Tout en soulignant les racines prémodernes de l’ésotérisme, O.H. s’intéresse à l’impact du rationalisme des Lumières et de la sécularisation sur la réinvention d’une tradition qui a voulu occuper un espace intermédiaire entre la religion et la science, voire effectuer une synthèse entre les deux ou même proposer la fondation d’une science supérieure. L’A. identifie trois « stratégies épistémologiques » du savoir ésotérique moderne : la construction d’une tradition, la référence à la science, et le recours à l’expérience individuelle comme autorité ultime sur la vérité spirituelle. Les trois principaux chapitres de l’ouvrage proposent une analyse approfondie de chacune de ces stratégies.

Les deux premiers chapitres introduisent le sujet et définissent les termes principaux de l’étude. Le chapitre 3 résume l’historique de la tradition ésotérique moderne, et énumère les principaux facteurs de transformation de l’ésotérisme sous l’impact de la modernité : la diffusion des idées d’évolution, de progrès et d’une vision téléologique de l’histoire ; la connaissance accrue des religions non chrétiennes et des traditions spirituelles exotiques ; l’émergence de rapports sociaux plus égalitaires et la démocratisation de la transmission du savoir ; l’intériorisation et la psychologisation

des pratiques religieuses ; et, surtout, l'apparition de la rationalité scientifique, qui s'ajoute à l'Église comme deuxième « rival » idéologique de l'ésotérisme. Ce dernier facteur joue un rôle déterminant, car l'ésotérisme moderne doit se définir par rapport à la puissance polémique d'un rationalisme dominant : « l'astrologie contemporaine ne peut pas être équivalente à l'astrologie médiévale, puisque même ses promoteurs les plus enthousiastes doivent être conscients du fait qu'ils soutiennent une position minoritaire » (p. 49). L'influence combinée de ces facteurs modernes produit un ésotérisme mondialisant qui sélectionne, récupère et intègre des traditions disparates de l'Inde, du Tibet, des Amérindiens etc. dans une vision en « U » de l'histoire, d'après laquelle, après une période de déclin de la spiritualité primale durant la période de domination du christianisme exotérique, le monde est actuellement dans une phase de réémergence spirituelle, dans laquelle l'antagonisme entre science et religion sera résolu.

Le quatrième chapitre étudie comment les principaux auteurs ésotériques, tels que Blavatsky, Steiner, Cayce, etc. ont, chacun à leur tour, approprié et inventé des traditions exotiques, à travers les exemples de l'Atlantide, l'Égypte, l'Inde, le Tibet, les Amérindiens et le christianisme. O.H. analyse les phases de la construction d'une tradition, où des récits ethnographiques, historiques ou de voyages sont d'abord récupérés et insérés dans le schéma ésotérique, puis reformulés sous la forme de manuels de pratique : les descriptions de cultures exotiques deviennent des techniques visant à produire des expériences accessibles au grand public. En même temps, un processus d'homogénéisation est à l'œuvre, où, par la recherche de correspondances et de synonymes entre une pluralité de traditions, tout est réduit au schéma unique de la philosophie pérenniale.

Le cinquième chapitre analyse les usages et les effets du scientisme sur l'ésotérisme moderne. L'A. commence avec une présentation historique du scientisme et de son usage dans le milieu ésotérique. Parmi les possibilités de réaction religieuse à la science, l'option préférée par l'ésotérisme est celle qui vise une fusion de la science et de la spiritualité. L'ésotérisme propose une science supérieure, qui s'oppose à la science conventionnelle et matérialiste. Mais en même temps, certains éléments de la science de pointe du jour (magnétisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, physique quantique aujourd'hui) sont repris et incorporés dans les doctrines ésotériques. O.H. présente ensuite différentes modalités du scientisme pris dans un sens restreint comme « l'usage d'appareils techniques, de terminologie scientifique, de calculs mathématiques, de

théories, de références et de figures de style – mais sans employer les méthodes généralement approuvées au sein de la communauté scientifique, et sans l'acceptation subséquente de ces manifestations par l'ensemble de la communauté à travers, par exemple, la publication dans des revues scientifiques à relecture par les pairs » (p. 206). Enfin l'A. étudie l'application du scientisme ésotérique autour des doctrines ésotériques de l'évolution, de la cosmologie et des miracles.

Le sixième chapitre analyse les récits d'expérience personnelle comme troisième source d'autorité du savoir ésotérique moderne. O.H. commence avec une discussion de la nature problématique de l'expérience religieuse, et soutient une approche constructiviste de l'expérience religieuse : l'expérience étant accessible uniquement à travers l'interprétation qu'on en donne, la question cruciale devient donc de savoir comment se construit l'interprétation à travers l'élaboration de récits d'expérience. Dans la littérature ésotérique, d'après l'A., les récits d'expérience sont un genre qui se décline sous trois modes : les récits à la troisième personne, qui présentent des cas comme modèles ; les récits à la première personne, qui établissent le narrateur comme un récipient privilégié d'un savoir ésotérique et légitiment ses prétensions prophétiques ; et les récits à la deuxième personne, qui enseignent au lecteur comment produire des expériences spirituelles tout en l'induisant dans un cadre d'interprétation des expériences ainsi produites. Le primat accordé à l'expérience personnelle comme forme de connaissance ayant autorité contribue à la démocratisation du savoir ésotérique, où l'on peut observer le passage graduel du modèle initiatique de la théosophie vers les formes populaires de *channelling*, où toute personne peut recevoir des communications spirituelles. Ceci explique, pour O.H., le succès des doctrines ésotériques : à travers les stratégies épistémologiques analysées dans son livre, les expériences des lecteurs d'ouvrages ésotériques sont élevées au statut de sagesse ancienne et de vérité scientifique.

Tout au long de l'ouvrage, l'A. montre sa maîtrise de la littérature ésotérique moderne, en appuyant ses arguments avec de nombreux exemples tirés des principaux auteurs de la tradition. Les exemples sont d'ailleurs peut-être trop nombreux, noyant le lecteur dans une masse de données, au risque de perdre le fil conducteur. L'argument de base aurait d'ailleurs pu être mieux résumé dans les deux chapitres d'introduction. Alors que certains concepts théoriques tels que « globalisation » sont présentés et définis, sans qu'on les retrouve dans

la suite de l'ouvrage, la notion de « stratégie épistémologique », qui est si fondamentale pour comprendre la thèse de l'A., n'est jamais définie.

Malgré ces petits défauts, *Claiming Knowledge* propose une analyse fort pertinente des modalités de la construction du savoir religieux dans la modernité. Ce livre est une contribution importante à l'histoire de l'ésotérisme occidental en particulier et des productions religieuses de la modernité en général.

David A. Palmer.

128.24 KHOSROKHAVAR (Farhad).

**L'Islam dans les prisons.** Paris, Balland, 2004, 285 p. (annexe) (coll. « Voix et regards »).

Entre dix-huit et vingt-neuf ans, la proportion de détenus d'origine immigrée (surtout maghrébine) en prison est de 9,27 % fois supérieure à celle des jeunes dont le père est né en France. Plus que l'islam en tant que tel, c'est l'arrivée massive d'une population issue des banlieues et les tensions qu'engendre la présence de cette sous-culture avec l'institution carcérale, qui se trouvent au cœur de cette réflexion.

Il s'agit d'une analyse attentive des raisons qui ont conduit une fraction des jeunes d'origine maghrébine en détention et de la difficulté rencontrée par les structures institutionnelles (prison ou école comme le démontre la récente loi sur le voile) à gérer l'irruption de l'islam dans la société française. La prison reflète brutalement l'échec de socialisation des jeunes provenant de familles de confession musulmane.

L'auteur d'emblée avertit son lecteur. Dans l'univers carcéral, « la religion est loin d'avoir la fonction exclusive qu'on serait tenté de lui attribuer » (p. 36). La manière dont l'islam s'inscrit dans le récit de vie des détenus est donc complexe et ne saurait se réduire à un schéma linéaire (p. 59). Le principal mérite de ce livre est de proposer une réflexion sur le rôle ambigu et polyvalent du religieux dans le vécu de la condition carcérale. L'islam n'intervient pas par hasard. Il est imbriqué dans des parcours biographiques où l'observance n'était guère à l'ordre du jour. Il se réinsère toutefois dans la vie des détenus en devenant le catalyseur d'une acceptation des torts commis. Plus qu'un recours, l'islam est l'espace de médiation qui permet à la fois l'acceptation d'une culpabilité et la capacité de survivre aux conditions d'emprisonnement. Le constat est sévère.

Dans leur majorité, les détenus, hommes comme femmes, n'éprouvent aucun sentiment de culpabilité par rapport à une société dont ils se sentent exclus. Le remords n'intervient que par rapport à Dieu ou pour certains à l'encontre de leur famille, en particulier face à la souffrance de leurs mères. Le seul espace de moralisation s'effectue donc à travers l'islam à la croisée de trois notions, celle du *da'wa* (appel aux brebis égarées), du *mektoub* (destin ou prédestination) et du *sheytan* (diable ou tentation). Ce bricolage de détour par le religieux permet ainsi d'assumer ses torts et d'affronter l'équivalent symbolique d'une quasi mort sociale.

L'A. propose comme fil conducteur une typologie à trois entrées qui correspond à l'analyse de vécus carcéraux obtenus à partir des interviews en profondeur. Ces utilisations du religieux reflètent une vision différenciée du juste et de l'injuste et varient en fonction du projet de vie des acteurs. On distingue l'islam comme constructeur d'un code éthique qui dénote l'espérance de reconstruction d'une vie à la sortie de prison ; les « désespérés » ou récidivistes optent pour un islam comme supplément d'âme qui permet de s'isoler spirituellement de la violence du milieu carcéral ; d'autres enfin, minoritaires mais ostentatoires, optent pour un islam radical lié au *jihad* qui les met en rupture avec la société. La politisation opère ici comme un sacré.

Cette typologie ne s'appuie pas sur des estimations quantitatives. On aimerait d'ailleurs en savoir plus sur la construction de l'échantillon des détenus interviewés. La deuxième partie nous propose en effet « diverses catégories » de musulmans sous forme de portraits dont certains sont remarquables. Mais l'enquête ne nous dit pas vraiment si les déclarations des islamistes ont plus de poids en milieu carcéral que la riche variété individuelle des conversions ici présentées. Le choix méthodologique de l'enquête qualitative met en lumière le pluralisme du rapport au religieux qui apparaît ici dans toute sa complexité. Mais si les détenus considèrent avec méfiance le prosélytisme des « barbus » ils nous sont aussi présentés comme majoritairement « sécularisés », si bien que l'islam apparaît davantage comme une réponse au vécu carcéral et à la culture laïque dominante de l'institution, que comme un choix individuel ou collectif. Seul l'univers féminin se dégage de cette confusion (apparente).

Minoritaires, les femmes fournissent les clés de lecture d'une sous-culture close de quartier où se développe la délinquance sur fond de crise d'autorité du père au sein de familles disloquées. Révolte de genre, revendication de parité,