

Bricolage et itinéraires de sens

*Raymond Lemieux**

Nous chercherons comme si nous allions trouver, mais nous ne trouverons jamais qu'en ayant toujours à chercher.

Augustin

Au moment où elle commence à chercher, elle ne sait pas qu'elle cherche.

Ria van den Brandt

Les termes « fragmentation » et « reconstruction » semblent à première vue appartenir au même univers sémantique, celui d'une logique constructiviste. Pourtant, passer de la fragmentation à la reconstruction suppose un saut sémantique impliquant une difficulté qui fera en partie l'objet de cette intervention. Coordonnant arbitrairement ces deux termes, n'est-ce pas déjà *bricoler* ? Expliquons-nous.

Fragmentation, reconstruction, processus et projet

La fragmentation des sociétés contemporaines résulte d'un *processus* social, c'est-à-dire d'un jeu de forces indépendantes des sujets qui le subissent. Je ne reviendrai pas beaucoup à la description de ce processus bien connu puisqu'il a présidé au passage à la modernité des sociétés occidentales. De nombreuses études l'ont décortiqué et une longue plainte se fait encore entendre, en Occident, particulièrement dans les Églises, concernant l'effondrement des institutions traditionnelles du sens. La logique organisationnelle des sociétés modernes, fondée sur la techno-rationalité et réglée par les impératifs de performance entretenus par les marchés, a comme conséquence sociale l'effritement des communautés, naturelles ou sélectives, qui

* Raymond Lemieux est professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

servaient d'encadrement et de lieux d'inscription sociale aux sociétés traditionnelles. La logique de marché instaure la concurrence de chacun contre tous et exige de chacun qu'il soit le meilleur. Elle détermine les styles de vie des sociétés modernes, *a fortiori* ceux des sociétés industrielles avancées qui s'engagent dans les voies de la mondialisation. Dans cette course à l'excellence, aucune *solidarité* ne peut tenir longtemps : ni les familiales, ni les villageoises, ni les fratries amicales, ni les communautés de croyants, quelle que soit leur tradition. La raison principale n'est pas que le monde moderne les agresse particulièrement. Il n'a pas besoin de les agresser. Il les rend tout simplement *inutiles*. Famille, enfants, amis, collègues, sont inutiles à la poursuite de la performance. Par la seule attention qu'ils requièrent, ils peuvent même s'avérer des obstacles. Si je dois prendre soin de mes enfants alors que les exigences de ma carrière demandent constamment de me surpasser, mes enfants deviennent des poids, des handicaps objectifs. Je dois donc en conséquence installer ma vie familiale dans les marges de ma vie sociale et professionnelle, là où elle nuira le moins possible.

Le monde moderne a ainsi inventé la catégorie du *privé*, c'est-à-dire de ce qui est privé de pertinence pour la lutte sociale. Dans l'univers forclus de ce privé, chacun certes a le *droit* d'être ce qu'il veut — ça n'a effectivement aucune importance — pourvu que ses convictions, son style de vie, ses affections, n'entraient pas la bonne marche des régulations sociales normales, celles qui doivent assurer le bonheur de tous par les jeux « naturels » — nous dit-on — du marché.

La loi de la modernité rationnelle-technique, que j'appelle *impératif de performance*, est désormais celle par laquelle chacun construit sa place dans la société, une place qui ne lui est ni assignée ni réservée comme dans les sociétés communautaires, mais qu'il doit conquérir de haute lutte. Mais si elle crée indubitablement d'admirables champions, cette loi de la performance brise les solidarités. Voilà ce qu'il en est, pour moi, de la *fragmentation*, sociologiquement parlant : chacun étant renvoyé à lui seul pour *faire sa place* dans la société, la société est mise en miettes. On observera l'évidence de ce processus dans le rapport aux mythes et au « cosmos sacré ». Les sociétés traditionnelles pouvaient s'entendre à leur propos parce qu'ils renvoyaient à une expérience partagée par chacun, supposée semblable pour tous. Ils

pouvaient former des espaces signifiants communs, appelés à la rescousse chaque fois qu'un besoin de sens était ressenti. Mais dans la mesure où il devient un objet à consommer dans le privé, le sens ne peut lui-même qu'être éclaté.

La question de la *reconstruction* est d'une autre nature. Elle est beaucoup plus complexe que celle de la fragmentation, même si deux siècles d'efforts ont été nécessaires, de la part des sociologues et des philosophes, pour comprendre cette dernière. La reconstruction, en effet, ne peut être appréhendée comme le résultat d'un processus analogue à celui qui vient d'être évoqué. S'il est possible, par exemple, de déconstruire une maison avec une simple allumette, en mettant le feu dans un petit tas d'ordures de façon à ce qu'il se propage de lui-même, par sa propre loi, jusqu'à tout réduire en cendres, il est impossible, à partir de ces cendres, d'inaugurer un processus analogue qui, inversement, reconstruirait la maison. Pour reconstruire — ou simplement construire — il faut non seulement prendre une *décision* initiale, mais la réitérer sans cesse, à tous les stades de la construction. Cela ne peut se faire que sous forme de *projet*, notion qui se distingue ainsi de celle de *processus*. Chaque étape, chaque geste, doit en être reconsidéré à mesure de son avancement, en fonction de l'objectif à atteindre. Pour construire une maison, je dois décider non seulement de sa forme générale sur papier, mais de son emplacement exact, de ses matériaux, jusqu'à la couleur des murs, des tapis et de la décoration. Si le processus de déconstruction peut être complètement indépendant de ma volonté une fois amorcé, voire accidentel ou criminel dans son origine même, la reconstruction exige des prises de décisions successives et intégrées les unes aux autres. L'*habitabilité* de la maison dépend de toutes et de chacune de ces décisions relatives. Chaque *valeur* particulière compose la valeur d'ensemble et contribue à faire du résultat un objet *signifiant*. Rien n'y va de soi. Une habitation de célibataire ne se compose pas comme celle d'une famille nombreuse, un bunker protégeant un espace de travail n'est pas une aire ouverte à l'accueil des amis, etc. Chaque décision, dans le travail de construction, suppose une *relecture* du projet et de ses finalités de façon à s'y accorder. Autrement dit, contrairement à la déconstruction qui est la mise en place d'un processus opératoire, la reconstruction n'est pas seulement de l'ordre de l'*opérationnel*, mais de l'ordre de l'*opérationnel-décisionnel*. Elle suppose un *sujet* qui prend des *décisions*.

J'emprunte ce concept, *opérationnel-décisionnel*, à Michel Freitag¹ qui caractérise ce qu'il appelle la *société contemporaine*. L'hypothèse de Freitag se résume ainsi : il existerait, dans la dynamique de développement des sociétés contemporaines, des ruptures suffisamment fortes par rapport à la logique moderne pour qu'on soit autorisé à parler d'une transition vers un autre type de société, ni traditionnel (dont la régulation culturelle-symbolique fait appel à la transcendance), ni moderne (dans une régulation politico-institutionnelle faisant appel à la nécessité de l'ordre social), mais d'un autre type, qui en signifierait la possibilité de dépassement. La régulation opérationnelle-décisionnelle fait alors appel à une instance *éthique* d'où peut advenir un *sujet*², dans l'acte de décision par lequel celui-ci assume, en partie au moins, son être-au-monde.

Deux notes caractérisent cette régulation : la *fragilité* et le *mouvement*. L'acteur y devient un *sujet fragilisé* qui cherche un advenir et qui, dans l'expérience de l'insatisfaction, vise à dépasser son état actuel dans un mouvement sans cesse recommencé. C'est pourquoi une telle notion de société contemporaine n'est pas la proclamation d'une sortie de la modernité ; elle n'autorise pas à parler sans nuance de *postmodernité*. Elle permet cependant d'énoncer quelques hypothèses concernant l'utopie que représente un travail de dépassement des apories de la modernité. Et elle met pour cela en scène, dans l'étude des sociétés, la notion de *sujet*. Cette notion ne concerne pas un être substantiel ou supposé tel, mais, comme nous le verrons, une posture logique. Le sujet épistémique dont il est ici question ne se réduit pas non plus au sujet égocentrique — le *moi* — qui impose sa force dans la lutte sociale. Il *advient* du fait de son *vouloir être*. La régulation décisionnelle ne dénie pas l'importance de l'organisation ni celle des jeux de force qui y prennent place. Elle montre que la production de sens n'est possible que par l'inscription, au cœur de ces jeux et de cette organisation, d'une *altérité* qui leur donne une âme, une *anima*, une animation. La société devient ainsi tributaire de l'information qui y circule, indépendamment de son contenu référentiel. Or « une " information " — citons encore Freitag — n'a

de sens que comme signification *de* quelque chose *pour* quelqu'un qui se situe en réciprocité *avec* quelqu'un d'autre³ ». « Le " langage commun " — c'est-à-dire la société — tend ainsi à ressembler effectivement à l'objet que décrivent déjà formellement les théories modernes de la communication et de l'information, qui font abstraction de la fonction référentielle ou existentielle du langage⁴. »

Le sujet opérationnel-décisionnel ne préexiste pas à son acte. Il *advient*, il se construit dans et par cet acte performatif et affirmatif de sa volonté d'être : un *volo* — selon l'expression chère aux mystiques. Aussi fait-il en sorte que la *reconstruction* n'est jamais et ne peut pas représenter un retour au même. Cela justifierait, d'ailleurs, que l'on préfère le terme *recomposition* à celui de *reconstruction*. La maison reconstruite ou restaurée à l'ancienne possède, de toutes façons, une histoire différente de celle dont elle reproduit le modèle puisqu'elle est passée par l'usure ou la ruine qui en ont été effacées. Ses matériaux ne sont plus les mêmes. Elle deviendra pour ses habitants un habitat original dans sa singularité ; elle possédera une autre âme, une animation qui lui seront propres. Elle est une *recomposition* qui ne se réduit ni à une restauration de la vie à l'ancienne ni à une reproduction du semblable. Elle produit une nouvelle vie qui *ajoute* à l'histoire l'acte et le désir du restaurateur lui-même. La valeur patrimoniale de cette maison restaurée, ainsi, ne correspond en rien à la valeur utilitaire qu'elle a pu représenter pour ses anciens habitants. Elle répond d'une nouvelle fierté, d'un nouveau sens de l'histoire, d'une autre affirmation des origines, voire d'un prestige inédit, toutes valeurs étrangères aux ancêtres mais signant, pour ses occupants d'aujourd'hui, le sens de leur être au monde. Un objet, quel qu'il soit, est d'abord un signifiant pour des sujets qui lui attribuent une *valeur*.

Quels que soient les rêves de certains, la *recomposition* du champ religieux dans les sociétés post-chrétiennes ne saurait correspondre à une restauration des anciennes positions des Églises en Occident. Même là où elles sont bien vivantes et chez ceux qui les acceptent, les traditions ne se présentent plus comme un

¹ Michel Freitag, *Dialectique et société*, tomes 1 et 2, coll. « L'Âge d'homme », Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, 600 p.

² Voir à propos de ces questions Nicole Ollivier, *Nature et signification du religieux dans la société contemporaine*, thèse de doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal, décembre 2000, 351 p.

³ Michel Freitag, « Transformation de la société et mutation de la culture », *Conjoncture*, nos 2 et 3, p. 156 (no 3).

⁴ Freitag, « Transformation... », p. 156.

encadrement obligé, propre aux communautés naturelles, mais bien comme un choix, voire un risque pris avec le sens de la vie. Fragilisés dans leur histoire et leurs appartenances, à l'instar de leurs contemporains, des sujets y cherchent des signifiants capables de procurer un minimum de cohérence à leur existence, des espaces de sens susceptibles d'être partagés avec d'autres et de créer de la convivialité, des solidarités dans l'itinérance et la quête.

Certes les fantasmes de certitude habitent toujours le champ religieux. La tentation de transmuter en jeux de séduction la conscience de la finitude qui incite à s'incliner vers l'Autre fait évidemment partie de la nature humaine. Il suffit pour y succomber de compenser le doute inhérent à la quête par des garanties institutionnelles, ou encore de dénier l'indicible de la vérité par des coups de force dans le langage, masquant la vulnérabilité du désir par des démonstrations de puissance. Éminemment actifs dans les prêts-à-penser offerts en solde sur le marché du sens, ces procédés montrent pourtant leur caractère dérisoire quand ils sont encore tentés par les représentants de traditions désormais dépourvues de pouvoir. Ils en deviennent caricaturaux. Il faut bien saisir l'enjeu de ces rapports religieux au monde : rien de moins que la subjectivité humaine, c'est-à-dire la capacité, pour l'être humain, d'appréhender et éventuellement de choisir le sens de sa vie. Cette subjectivité est toujours un risque pour les institutions et les cultures dont elle démontre, immanquablement, le caractère arbitraire. Aujourd'hui comme hier, elle peut s'ouvrir au changement, être désirante, créatrice — ce qui renvoie l'humain à l'éthique de son existence — ou encore assujettie, aliénée, forclosée dans un programme qui l'assigne à résidence, c'est-à-dire au service d'intérêts prédéfinis, ou occultes, dans la répétition des structures acquises.

Aujourd'hui comme hier, l'enjeu du champ religieux est celui de la liberté. Le sujet y advient en effet dans un *vouloir être* qui ne peut se réduire à une quelconque détermination ni à une appartenance, si noble soit-elle, mais qui au contraire *traverse, transcende*, va au-delà des déterminations naturelles et culturelles, dépasse les appartenances, y compris les représentations croyantes qu'elles véhiculent, pour s'approprier une place singulière dans le monde. Plutôt que de se contenter de recevoir et de répéter, le sujet n'advient à son être propre qu'en assumant et en réassumant sans cesse sa volonté d'être, à travers et parfois en dépit de ce qui lui a été donné. Il ne se définit pas du fait de trouver une identité, mais

de la chercher⁵. Dans les sociétés prémodernes, on prenait normalement appui sur les données de la culture communautaire pour se propulser ailleurs. Émietté, dispersé dans une culture de marché, à l'instar des contraintes propres à un lieu de naissance, l'héritage des traditions apparaît le plus souvent comme un bien parmi d'autres possibles, sans signification obligée. Il est donc à *dépasser*. Ce dépassement n'est pas un reniement de sa richesse. Comme dans la maison recomposée, cette richesse se présente simplement selon des modes différents de ceux qu'ont connus jusque-là ses porteurs et transmetteurs.

C'est bien ce qu'on observe, par exemple, dans la pastorale du baptême ou du mariage offerte par les Églises. Alors que les pasteurs y proposent un *engagement*, voire une *conversion* de la vie, selon ce qu'enseigne leur tradition, les utilisateurs en font un geste qui, loin d'être banal, représente un tout autre registre : l'inscription d'un projet personnel, voire d'un état de fait, dans une tradition⁶, inscription qu'ils conçoivent comme un droit. L'offre et la demande alors se superposent mais ne se rencontrent pas et souvent, l'accompagnement du sens en gestation dans la demande en devient impossible. Même quand il assume les institutions du sens que lui proposent les traditions, en effet, le sujet opérationnel-décisionnel est celui qui *advient* dans cet acte même d'assumer son existence. Il se produit alors par une *décision* qui n'appartient qu'à lui et devant laquelle, à toutes fins utiles, il est seul parce qu'elle représente son mode propre d'être au monde. Il advient à une existence *singulière*, irréductible aux contraintes que les institutions de la culture, pourtant, continuent de lui imposer. Il produit ses propres *itinéraires de sens*.

Itinéraires de sens

Cette notion relève d'abord du champ empirique. Je la présenterai donc à partir des recherches que nous avons menées à Québec, dans les années '90, sur *Les croyances des Québécois*⁷.

⁵ Selon le mot même d'Augustin cité en épigraphe.

⁶ Voir notre article : « Rite et sécularité : la mise en scène des défis du sens », *Théologiques*, vol. 4, no 1, p. 9-31 (repris dans *Liturgie, foi et culture*, vol. 36, no 170, p. 45-62).

⁷ Plusieurs publications ont ponctué cette recherche. Signalons en deux, pour notre présent propos : Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec,

Nous avons alors été parmi les premiers à interroger, pour mieux comprendre l'organisation et l'éclatement de l'univers religieux dans une société moderne avancée, non seulement les appartenances déjà en recomposition depuis une vingtaine d'années, mais l'*imaginaire* religieux, c'est-à-dire les représentations que les hommes et les femmes se font de la cohérence du monde, du *cosmos sacré*⁸, représentations qui engagent leur vie.

Pour cela nous n'avons pas demandé directement à nos répondants « Quel sens donnez-vous à votre vie ? » mais plutôt « Quelles sont vos croyances ? », après nous être entendus avec eux pour donner à ce terme non pas une référence *religieuse* à laquelle beaucoup se montraient d'emblée allergiques, mais tout énoncé global portant sur une réalité objective à laquelle ils pouvaient adhérer, « sans qu'il leur soit possible de le soumettre à une procédure de vérification empirique rationnellement élaborée⁹ ». Nous prétendions alors nous situer dans un axe ouvert par les recherches de Michel de Certeau, pour qui les croyances représentaient « le lieu de notre ignorance, une région inconnue dans nos connaissances mêmes, une inquiétante étrangeté au cœur des sciences sociales, qui ne cessent d'en traiter sans savoir ce que c'est¹⁰ ».

Nous avons trouvé dans ce rapport à l'imaginaire une déconstruction et une complexité plus grandes encore que celles déjà observables au niveau des appartenances. Nous avons été mis en présence d'un univers en constant changement qui peut, à première

Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, 1992, 386 p. ; Raymond Lemieux, Jean-Paul Montminy, Alain Bouchard et É.-Martin Meunier, « De la modernité des croyances : continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, no 81, p. 91-116.

⁸ Ce concept renvoie à Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, 287 p. (d'abord paru en anglais sous le titre *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday & Company, 1967, 229 p.).

⁹ Raymond Lemieux, « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé ? », dans Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances*, p. 23-90.

¹⁰ Michel de Certeau, « L'Institution du croire. Note de travail », *Recherches de science religieuse*, tome 71, p. 61-80 (repris sous le titre « Le croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances », dans Hermann Parret et Hans-George Ruprecht (dir.), *Exigences et perspectives de la sémiotique (Mélanges A. J. Greimas)*, tome II, Amsterdam, John Benjamin, 1985, p. 687-707.)

vue, ressembler à un désert de sables mouvants mais qui, à l'analyse, s'avère pourvu de sa cohérence propre et marqué d'un dynamisme en lien direct avec les forces et les faiblesses de la culture ambiante.

À l'époque, la façon à la mode d'expliquer les comportements religieux fragmentés au Québec empruntait sa formule clé à la traduction du titre du livre de Reginald Bibby : « *La religion à la carte*¹¹ ». Loin d'être banal, ce livre présente effectivement une véritable théorie de la *fragmentation*. La métaphore du restaurant où chacun compose son menu en fonction de son budget, de ses goûts et de ses préférences du jour, sans autre rationalité que celle d'adapter son acte de manger à la conjoncture du moment, permettait d'expliquer des comportements religieux eux aussi transitoires, consistant à prendre dans diverses traditions un peu de ceci, un peu de cela, et qui, délaissant les rigueurs dogmatiques et morales, semblaient n'avoir de logique que celle du goût personnel.

Ce n'est pas exactement ce que nous avons trouvé. Nous avons plutôt trouvé des Québécois qui non pas grappillent mais tentent des expériences s'intégrant pour eux dans une quête à long terme. Certes, ils cherchent toujours des satisfactions de leurs « besoins », des satisfactions à *leur goût*. Mais revue dans l'après-coup, leur intention s'insère dans une trajectoire qui, dans leur propre regard et dans leur propre discours, structure le sens de leur vie. Leur comportement croyant se trouve, par le fait même, à la fois *moderne* et *créateur* de subjectivité. Il est moderne, c'est-à-dire économiquement rationnel, ordonné à la recherche d'un rendement optimal de leur investissement personnel et capable de choix « éclairés » parmi les produits offerts dans leur environnement. Il relève essentiellement, en ce sens, d'une logique de la satisfaction. Mais il est aussi une quête de dépassement des expériences acquises, dans la mesure où les produits consommés, finissant toujours par manifester leurs limites, suscitent une *insatisfaction* qui pousse à l'aventure, vers des risques non garantis pas les institutions de la culture, ni par celles des traditions ni par celles des marchés. Bref les itinéraires de sens représentent du mouvement vers l'*ailleurs*.

Dans un premier temps, cette conjoncture nous a conduit à développer la notion de *marché* des biens de salut pour caractériser ces institutions de la culture, notion qui ne s'est pas démentie depuis.

¹¹ Reginald Bibby, *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988, 382 p. (d'abord paru en anglais sous le titre *Fragmented Gods. Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Studdart, 1987, 310 p.).

Ce marché, en effet, représente le mode d'encadrement désormais commun des comportements religieux, remplaçant par sa logique d'*utilité* les anciennes institutions de tradition qui fondaient leur encadrement sur une logique d'*autorité*. Il réfère à de présumées satisfactions plutôt qu'à la transcendance d'un *auteur* désirant le monde. L'offre disponible sur ce marché répond d'une rationalité bien connue. Elle intègre tout ce qui semble utile et susceptible d'être vendu. Aussi s'adapte-t-elle aux mouvements sociaux et aux idéologies dominantes de la modernité. Elle peut intégrer aussi bien les valeurs traditionnelles que les autres mais elle les soumet alors à un mode de fonctionnement étranger à leur logique initiale. Elle les intègre, en effet, *dans la mesure* où ils s'avèrent utiles, et l'*expérience*, plutôt que l'*autorité*, atteste de cette utilité. C'est pourquoi on trouve toujours des signifiants comme Dieu, les saints, la vierge, les anges, les sacrements, l'Église et autres traces du christianisme parmi les biens de salut mis en marché. Ils forment même l'ensemble le plus important à l'intérieur de l'offre disponible, quoiqu'ils n'attirent pas la plus nombreuse clientèle et qu'ils se trouvent souvent *colonisés* par d'autres types de rapport au monde. C'est le cas par exemple du signifiant *Dieu*. Plus de 80% des Québécois disent toujours croire en Dieu. Quand on cherche à décrypter les contenus de ce signifiant, pourtant, on se rend compte qu'il peut effectivement porter toutes sortes de significations. La majorité des croyants en Dieu en 1990 n'évoquaient plus ce dernier comme le Dieu personnel de la Bible, créateur du monde et sauveur de l'humanité, mais comme l'*Énergie* ou la *Force* qui détermine l'évolution du cosmos et de la société. Si 74% des répondants au sondage CROP commandé par Radio-Canada à l'occasion des Journées mondiales de la jeunesse de Toronto (juillet 2002) déclarent croire en Jésus, pour la moitié de ces croyants Jésus est un prophète mystique, un modèle, voire un homme comme les autres, et non pas le fils de Dieu, mort et ressuscité, proclamé par le christianisme.

En face des signifiants religieux traditionnels, prend ainsi place un autre univers signifiant, moins diversifié dans ses énoncés mais plus fort dans son pouvoir parce que parfaitement bien accordé aux forces sociales dominant la modernité. C'est ce pôle des croyances que nous avons appelé *cosmique*. L'univers visible et invisible, dans cet axe représentationnel, possède un ordre *donné* et une énergie qui instituent l'histoire cosmique et humaine indépendamment de la volonté des sujets qui en sont tributaires. Cet ordre — appelons-le un *ordre des*

choses — doté d'une force immanente, détermine l'histoire, jusqu'aux places que chacun occupe dans la société. Le secret du bonheur, dès lors, se trouve dans la capacité dont chacun dispose d'être conforme à son destin, d'accomplir ce pourquoi il est sur terre. La clé du sens ne réside plus dans l'impératif de répondre au désir d'un Autre, de plaire à un créateur par exemple, mais dans la nécessité de se fondre au monde, là où on *doit* être. Dans ce contexte, le déviant n'est d'ailleurs pas un coupable mais un mal adapté. Et la Force, l'Énergie, l'Ordre des choses font en sorte que la destinée du monde se réalisera dans sa plénitude, éliminant les contradictions et les apories des entreprises humaines, voire les violences dont se constitue l'histoire.

Ce pôle, je le rappelle, représente l'ensemble le plus dynamique du système des croyances tel qu'il se présente actuellement. C'est celui qui non seulement *colonise* les autres comme on vient de le voir avec l'exemple du signifiant *Dieu*, mais c'est aussi celui qui se développe avec le plus de vigueur. Dans le sondage CROP cité, une question en ce sens est particulièrement intéressante, malgré son caractère un peu marginal. C'est la question «Croyez-vous en la réincarnation?». Déjà au début des années 90, on obtenait des taux de réponse positive entre 25 et 30%. En 2002, ce taux atteint 41% dans une population jeune et se distribuant sans différence significative dans à peu près toutes les catégories de répondants. Ce passage de 25% à 41% en une dizaine d'années est quelque peu intrigant.

Une des particularités de cette croyance en la réincarnation, en Occident, est qu'elle est diffusée non pas d'abord par des groupes d'appartenance assimilables à des Églises ou Nouveaux mouvements religieux, mais plutôt par des livres, des films, des opinions de personnes en vue dans le monde du spectacle¹². On ne sait d'ailleurs pas très exactement ce que signifie «croire en la réincarnation», parce que le *croire*, ici, semble plutôt renvoyer à l'acceptation d'une plausibilité qu'à une véritable adhésion. *Croire* est devenu un concept mou. La réincarnation, en Occident, renvoie à une conception non pas savante, ni institutionnelle mais populaire, selon laquelle le salut serait accessible par étape. La logique en est simple : nous savons par expérience que nous ne sommes pas complètement bons ni mauvais. Nous faisons le mal que nous ne voulons pas faire et que nous ne

¹² Voir sur la question André Couture, *La réincarnation : théorie, science ou croyance ? Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation*, (avec la collaboration de Marcelle Saindon), Montréal / Paris, Éditions Paulines / Médiaspaul, 1992, 375 p.

faisons pas le bien que nous voulons faire — selon la formule de saint Paul. On ne voit pas très bien pourquoi ce qui échappe à notre volonté serait scellé par un jugement définitif. La réincarnation fournit donc un modèle accordé au déterminisme historique, dans lequel il devient possible de se reprendre. Cette sotériologie étapiste n'a vraiment besoin ni de prêtres, ni de rites, ni d'églises. Il lui suffit de répondre à un certain *sens commun* : d'un stade à l'autre de son histoire cosmique, l'être réincarné ne peut que se rapprocher de son destin et s'accomplir selon l'ordre des choses.

Notons aussi les troisième et quatrième pôles de cet univers représentationnel. Le troisième nous renvoie au moi, à la *force du moi* qui demande à être « réalisé » pour procurer le salut et qui se présente parfois comme la participation pure et simple à la divinité cosmique (« mon "moi" est une parcelle de divinité cosmique »). Le quatrième se compose essentiellement de valeurs sociales auxquelles on donne un caractère absolu, tels le bonheur, le progrès, l'amour, l'accueil de l'autre, la fraternité universelle, etc. Ces valeurs sont toujours tout à fait nobles et dignes d'être poursuivies dans la vie sociale ; elles sont ici réifiées, proposées comme des substances dotées d'un être propre, pour traduire, à leur façon, un ordre des choses qui s'impose de sa force intime.

Je n'entreprendrai pas la critique de cet univers dont les éléments signent autant d'essais de *refondation du monde*, comme écrit Jean-Claude Guillebaud¹³, à partir de ce qui semble par ailleurs un bric-à-bric d'idées confuses, de signifiants malentendus et de sujets angoissés devant le vide et le chaos. Une critique supposerait d'adopter nous-mêmes une position morale ou croyante vis-à-vis de ce matériel, ce que nos options méthodologiques exigent de « mettre entre parenthèse », pour prendre l'expression de Max Weber¹⁴, afin de tenter de comprendre les logiques en cause. Cette mise entre parenthèse, remarquons-le, ne vise pas à atteindre une supposée « objectivité » qui relève davantage du mythe que de l'opération scientifique, mais à *donner hospitalité à l'autre*, pour créditer du sens à sa parole, indépendamment de nos sympathies et de nos antipathies, lesquelles sont évidemment déterminées par nos convictions. Retenons donc, tout simplement, que ce « bric-à-brac » représente

¹³ Jean-Claude Guillebaud, *La refondation du monde*, Paris, Seuil, 1999, 366 p.

¹⁴ Max Weber, *Le savant et le politique*, Introduction par Raymond Aron, Paris, Plon, coll. « 10 / 18 », 1959, 186 p.

l'environnement normal des productions de sens contemporaines. Si nous le trouvons désordonné, c'est simplement parce qu'au lieu de répondre aux logiques d'appartenance auxquelles nous sommes habitués quand nous parlons de religion, il répond à une logique de marché. Les sujets, qui *adviennent* en tant que sujet lorsqu'ils prennent le risque d'une décision quant à la recomposition du sens de leur vie, circulent dans cet univers. Celui-ci fournit les matériaux nécessaires ou utiles à leur survie. C'est à partir de lui qu'ils composent et non pas à partir d'une partition modèle, d'un catéchisme authentifié ou d'un dogme garanti par une institution autorisée. Et cette *composition* fait pour eux office de sens.

C'est ainsi qu'une jeune femme — un peu plus de 40 ans en 1990 — ingénieure de formation, divorcée, deux adolescentes à la maison — nous disait en entrevue, pratiquement dans un même souffle, avoir guéri d'une maladie grave quelques années auparavant « grâce à la Providence » (« j'ai réappris à prier », avoue-t-elle), avoir réussi en affaire par « la force de [son] moi », et avoir divorcé « à cause du destin ». À première vue, cette femme compose son univers de sens à partir de trois modes de croire qui semblent incompatibles. Le logicien dogmatique devrait conclure à l'incohérence. Pourtant, dans sa logique *affective*, branchée sur la considération de ses besoins tels qu'*affectés* par les événements de sa vie, sa composition est *pour elle* tout à fait cohérente. Elle n'y voit d'ailleurs aucune contradiction. Au contraire, tout cela lui permet de « progresser » dans la vie.

De fait, cette personne nous met même en présence d'une structure type. À partir du matériel accumulé, nous avons pu en effet reconstituer un certain nombre d'*itinéraires de sens* typiques et témoins de l'époque de l'enquête. Par exemple, les personnes âgées d'environ quarante ans au début des années quatre-vingt dix ont été éduquées, dans leur enfance par des institutions typiquement catholiques. Elles disent volontiers avoir reçu une initiation « religieuse » à la vie. Cette « enfance à l'eau bénite » pour reprendre l'expression d'une chroniqueuse bien connue¹⁵, est d'ailleurs attribuée par nos répondants moins à l'influence de leur famille (dont les adultes étaient déjà distants) et de leur paroisse (appréhendue comme une institution lointaine), qu'à celle de l'école, représentante autorisée de la culture. Une première rupture est survenue à l'adolescence, non

¹⁵ Denise Bombardier, *Une enfance à l'eau bénite : roman*, Paris, Seuil, coll. « Points Romans », 1985, 222 p.

pas, comme on pouvait le penser à l'époque, due aux affres de la puberté, mais tout simplement parce que l'école, devenue *secondaire*, s'est alors avérée le lieu privilégié de découverte du monde technique et rationnel. Du primaire au secondaire, l'école est restée l'institution accréditée d'initiation culturelle, mais son rapport à la culture a changé. Après la Révolution tranquille, l'école secondaire s'est mise à enseigner que le salut est fonction du savoir et que le bonheur est concomitant à la réussite personnelle, celle qu'on obtient à force de discipline, de travail et de performance. Pour beaucoup de nos répondants, elle a présidé au passage à un système de croyance où dominera désormais la *science*, glorifiant ses prouesses techniques, une science conçue comme le compte rendu exact de l'ordre du monde, à vrai dire dans l'esprit positiviste du XIX^e siècle.

Une seconde rupture va survenir, dans cet itinéraire type, au passage à l'âge adulte, passage qui peut s'effectuer quelque part entre 20 et 35 ans sinon plus tard, selon la longueur relative de l'adolescence¹⁶. Cette seconde rupture par rapport aux formations antérieures du croyable provient alors de l'expérience des limites qui s'imposent aux sujets, expérience qui fragilise leur être au monde : limites scolaires ou professionnelles, échecs amoureux, impossibilités d'inscription sur le marché du travail, maladie, obligations familiales, etc. Coup de réel, l'âge adulte se propose alors comme un ensemble d'expériences de deuil par rapport aux aspirations magiques de l'enfance et magico-utopistes de l'adolescence. Dès lors, l'espace des *spiritualités* deviendra plus séduisant. Sans nécessairement susciter d'engagements profonds — on redoute les dangers des embrigadements —, il se manifestera sous forme de quête de la vraisemblance, notamment les aventures ésotériques ou exotiques, et dans des incursions sur les terres du Nouvel Âge. On bricolera sa vie, quelque part entre la magie de Loto-Québec, la sagesse des arts martiaux chinois, la méditation zen et la Providence de Dieu.

D'autres itinéraires types, toujours liés aux âges de nos informateurs, peuvent être envisagés. Une de nos répondantes, âgée de 77 ans en 1990, nous avouait ainsi avoir toujours été catholique pratiquante et s'avérait capable, dans une grande cohérence, d'exposer

¹⁶ Tony Anatrella, *Interminables adolescences : les 12-30 ans, puberté, adolescence, post-adolescence, la « société adolescentique »*, publié avec le concours du Centre national des Lettres, Paris, Éditions Cujas, 1988, 222 p. Voir aussi notre article : « Le monde des jeunes aujourd'hui : une culture étrangère à l'Église ? », *Théologiques*, vol. 6, no 1, p. 81-102.

devant nous l'essentiel d'un catéchisme bien compris. Elle savait très bien être, en cela, différente de ses enfants qui l'hébergeaient. « La première fois qu'ils m'ont amené à la messe, notait-elle, ils ne savaient pas très bien où l'église était située... » Quelle ne fut pas la stupeur de la jeune intervieweuse qui l'interrogeait quand, l'entrevue semblant tirer à sa fin, elle entendit : « Que je suis contente depuis qu'on a ça dans *notre* religion, la *réincarnation* ! » À la question lui demandant d'où lui venait cette notion, la dame répondit sans ambages qu'elle l'avait reçue de ces autorités que représentait pour elle la télévision. Tout simplement, cette personne qui avait passé la plus grande partie de sa vie à la campagne avait rencontré, à un âge avancé, la régulation croyante du marché à travers les mass-media.

On pourrait donc penser à des itinéraires-types selon les diverses catégories d'âge. Les quinze à trente-cinq ans du sondage CROP déjà cité présentent certainement un de ces types possible. Leurs croyances en Dieu, dans les anges, l'enfer, la vie après la mort, etc., sont déterminées moins par les enseignements des Églises qui leur ont largement échappé que par ce que porte une certaine culture commune de l'Occident. On pourrait aussi penser à des itinéraires types selon d'autres critères que les catégories d'âge. Les événements marquant les passages-clés dans les univers croyants peuvent être liés à d'autres facteurs que ceux indiqués ici : certains nous ont parlé, par exemple, des « figures signifiantes » qu'ils ont rencontrées dans leur vie, par exemple des religieux ou des religieuses, des éducateurs ou encore des lectures qu'ils ont pu faire. D'autres ont évoqué des expériences esthétiques ou des expériences d'engagement qui ont bouleversé leur vie.

Voilà donc du matériel pour une sociologie des itinéraires de sens qui reste à explorer. Ces exemples n'épuisent pas la question telle qu'elle nous a été posée initialement par Patrick Michel¹⁷, mais nous introduisent empiriquement au contexte de la recomposition et de la reconstruction. Résumons simplement les traits qui nous semblent incontournables à cet égard.

1. Les itinéraires de nos répondants ne se présentent pas comme une carte routière du Club automobile sur laquelle on aurait surligné la façon de se rendre d'un point de départ à un point d'arrivée. Ils n'incluent pas la notion de *destination*. Ils représentent, plutôt, pour

¹⁷ Patrick Michel, « Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution », *Archives de sciences sociales des religions*, no 82, p. 223-238.

ceux qui les évoquent, des *relectures* d'une route parcourue dont, au départ, ils ne connaissaient pas le parcours. S'ils indiquent des chemins parcourus ils se taisent d'ailleurs quant aux chemins à parcourir. Ceux-ci restent *inconnus*. Un seul aspect de l'avenir est volontiers évoqué comme l'objet d'un savoir : de la même façon qu'on a changé d'univers croyant dans le passé, on sait qu'on en changera vraisemblablement dans l'avenir. Rien n'y est définitif, alors même que les voies, nous dit-on, en sont tracées selon l'ordre des choses.

2. Quel qu'il soit, l'itinéraire parcouru est très généralement assumé par le sujet comme un *progrès*. On peut certes reconnaître des erreurs, des fautes, des impasses dans le passé, mais pour l'ensemble, les mouvements effectués ont fait progresser. On a d'ailleurs le sentiment de les avoir effectués parce qu'ils faisaient progresser. Ayant épuisé le sens à un certain stade, on a rebondi vers plus de sens.

La composition des itinéraires de sens, dirions-nous avec Bachelard (qui applique ce raisonnement à la science), a ainsi besoin de croire au progrès¹⁸. Et ce progrès n'est repérable, bien sûr, que parce qu'on y croit. Le labeur itinérant des constructions de sens, comme le travail scientifique, doit toujours dépasser ses acquis s'il veut éviter de s'abîmer dans son propre imaginaire. Il répond, lui aussi, à un impératif de performance.

3. Les moments de recomposition identifiés dans l'histoire croyante de chacun sont généralement associés à des expériences de rupture, expériences non voulues, souffrantes, mais inauguratrices d'un nouveau rapport à l'environnement. La rupture ici fait *événement / avènement*. L'événement est indépendant de la volonté mais l'avènement nécessite un apport décisionnel. Il suppose que quelque chose de l'altérité qui se met en place est voulu, que le sujet s'y implique. Sinon, comment le sens pourrait-il se donner comme dépassement ? La croyance est ce qui se structure à partir du vide laissé par une absence¹⁹. Ancré dans une blessure, l'événement / avènement devient ainsi *élan* à partir du vide creusé par la rupture. La croyance ne prend pas la place des encadrements

¹⁸ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 13.

¹⁹ Guy Petitdemange, « Voir est dévorant », dans Luce Giard (dir.), *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, Recherches de science religieuse, 1988, p. 125-145.

devenus désuets, ni des religions traditionnelles, ni des religiosités techno-scientifiques, mais elle ouvre des espaces inédits, aérés, où le sujet peut advenir dans un certain risque quant à l'imagination du sens de sa vie. Il advient, dès lors, en tant que mouvement, inclination, penchant : une *disposition* ou *posture* qui incite à partir, à poursuivre, à se déplacer.

4. Dans tous les cas, l'univers croyant, à quelque stade qu'on le considère, signe une *inscription* de l'histoire personnelle du sujet dans une histoire plus large, celle de son environnement, de sa culture. Il n'y a pas d'itinéraire de sens pensable en dehors du poids des expériences déjà vécues, dans les possibilités et les limites d'une culture donnée. Certes le sujet se constitue de vouloir autre chose. Dans cette volonté, il peut invoquer ou révoquer les contraintes qui l'ont mis au monde. Il ne peut faire comme si elles n'existaient pas. Un itinéraire de sens est l'assumption du poids d'une histoire personnelle et sociale, en même temps que d'une culture, dans le geste d'y prendre appui pour se propulser *ailleurs*.

Itinéraires, itinérance, bricolage

On voit bien comment toutes ces caractéristiques nous éloignent des explications un peu courtes de la « religion à la carte » : il s'agit de donner du sens à ce qui serait, autrement, une impasse dans l'histoire personnelle et collective.

Ce sens n'est plus *garanti* par aucune institution. Je dirais même que, la plupart du temps, il doit se manifester en marge des normes communes de la culture. Plus encore, quand il est proposé par les voies traditionnelles, à travers leurs propres recompositions, il reste encore en marge de l'institution *modale* de la culture.

Je m'explique. Il faut entendre par institution *modale* la régulation centrale des cultures techno-industrielles, fondée sur une certaine pratique, technicienne, de la raison et l'injonction de performance qui incite à *faire* sa place dans la société. Cette régulation centrale n'est pas dépourvue de sens. Au contraire, elle prétend disposer d'un sens qui *totalise* les possibilités humaines jusqu'à se proposer, là où dominant les idéologies scientistes de la modernité, comme stade ultime de l'évolution, la fin de l'histoire²⁰. Il s'agit d'un sens *imposé*, soit par la force des choses — ce que traduisent les croyances

²⁰ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992, 452 p.

appelées ici *cosmiques* —, soit par la force des pouvoirs, surtout celui des idéologies diffuses des mass-médias, soit plus communément encore par la logique du marché²¹. Ce sens est tellement puissant qu'il n'a généralement pas besoin de se dire. *Il va sans dire* et s'impose tout simplement à travers les *faire*, à travers l'expérience d'efficacité des pratiques incontournables. Sauf exception, c'est-à-dire quand il est menacé par ses propres limites, il ne demande pas d'acte de croire explicite, ni une adhésion personnelle consciente, mais simplement un conformisme comportemental. Quand le faire s'impose au dire, il n'est plus besoin de croyance dans le sens d'une production d'imaginaire propre à un sujet singulier. Le faire obligé stérilise le sol de l'imaginaire. « Quand [...] le faire "va sans dire", il est régi seulement par la logique technicienne de l'efficacité, et n'est plus à proprement parler une *pratique signifiante*.²² » Le dire devient alors « fable », « folklore », comme le note encore Louis Panier. Il laisse alors béante la place du sujet.

Deux images fournies par les artistes du vingtième siècle s'imposent à moi quand je considère les enjeux de cette régulation sociale.

La première est celle du sujet « pris dans l'enfer des choses », cet enfer qui, comme l'écrit Paul Chamberland, le relègue à « une agitation célibataire dans le cercle étroit de semblables, un enfermement dans le *même*, exaspéré en "déchirements internes"²³ ». Pour se donner des semblants de sens, pour donner place à une subjectivité blessée, l'individu ne peut plus alors que se retourner sur lui-même, se perdre dans le reflet de son image, s'abîmer dans le narcissisme. Il succombe ainsi aux mirages d'une force qu'il ne possède pas mais qui miroite devant lui comme la carotte devant l'âne du conte traditionnel. Sa souffrance ne peut s'exprimer que dans le cri — celui qui est mis en scène, par

exemple, par l'art expressionniste d'Edvard Munch²⁴. Dans cette impasse le sujet s'agite et fait semblant de jouir (c'est-à-dire d'aller au-delà de lui-même), comme le montre encore Denis Villeneuve dans *Maelström*²⁵. À bout de force, il s'écroulera dans l'expérience de ses limites, que celles-ci lui soient imposées de l'intérieur quand son corps se rebelle, ou de l'extérieur quand l'échec et l'exclusion (le réel) le guettent. Les désirs humains, les appétits et le besoin de satisfaction sont indéfinis par nature. Ils restent insatiables et impossibles à combler. Or la recherche continuelle de buts impossibles à atteindre « condamne à un état de perpétuel malheur²⁶ » comme l'écrivait déjà Durkheim voilà plus d'un siècle dans *Le suicide*. C'est là le sens sociologique précis du mot *anomie* : une « dissociation entre les buts essentiels que la société assigne à ses membres et les moyens mis à leur disposition pour la poursuite de ces fins²⁷ ».

La deuxième image que nous fournissent également les artistes du vingtième siècle est celle du sujet hagard, perdu, sans repère, dans l'horizon vide. On la trouve omniprésente, par exemple, dans la peinture de Jean-Paul Lemieux²⁸. Peintre de la modernité québécoise (né en 1904 et décédé en 1990), celui-ci nous mène justement « du primitivisme à l'art du cri », comme l'écrit Marie Carani²⁹ à l'occasion de l'exposition rétrospective que lui a consacrée le Musée du Québec en 1992. Avec ses personnages qui ne se regardent pas mais reviennent, hagards, d'un horizon vide, « il trace un itinéraire qui va, du point de vue du langage social, du romantisme pastoral jusqu'à la violence nucléaire, du réalisme

²¹ Guy Paiement, « À l'affût du sens », dossier de trois articles dans *Relations*, janvier-février 1994, p. 9-18.

²² Louis Panier, « Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau », dans Claude Geffré (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, coll. « Cogitatio fidei », Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 37-60.

²³ Paul Chamberland, « La fin des morales : pourquoi le devenir nihiliste est-il inévitable ? », *Les cahiers éthologiques de l'UQAR*, no 13, Rimouski, Groupe de recherches Ethos, juin 1986, p. 5-25.

²⁴ Voir à ce propos Emmanuel Toniutti, *Paul Tillich et l'art expressionniste*, thèse de doctorat en théologie, Université Laval, septembre 2000, 268 p.

²⁵ Production de Rogier Frappier et Denis Vandal, Productions Max Films, SODEC, Telefilm Canada, 2001, avec Jean-Nicholas Verreault, Marie-Josée Croze et al.

²⁶ Émile Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1897, 463 p. [Presses universitaires de France, 1958, 432 p.]

²⁷ François Chazel, « Considérations sur la nature de l'anomie », *Revue française de sociologie*, vol. VIII, no 2, p. 151-168.

²⁸ Raymond Lemieux, « Les dimensions religieuses de l'œuvre de Jean-Paul Lemieux », communication à la tribune scientifique de l'exposition *L'effet Lemieux*, Musée du Québec, 21 octobre 1992, dactylographié, 11 p.

²⁹ Marie Carani, « Biographie intellectuelle et analyse sommaire de l'œuvre de Jean-Paul Lemieux », document de travail en préparation du symposium Jean-Paul Lemieux, Musée du Québec, 21 octobre 1992, dactylographié, 16 p.

descriptif jusqu'au délire des désagrégations urbaines, des *Chutes Montmorency aux Deux personnages dans la nuit*, de *Sainte-Adèle en hiver à La ville détruite*, de la *Procession de la Fête-Dieu au Soleil rouge* ». Chaque œuvre ponctuant une étape de son itinéraire, l'artiste y inscrit une quête qui représente finalement celle de tout un peuple. Ainsi marqués, les tableaux deviennent des champs de force dans lesquels le spectateur lui-même est pris. Ils posent « la question de la modernité », écrit encore Marie Carani dans le catalogue de l'exposition. Ils en proposent, à la fois, l'image et l'interprétation. Ne serait-ce que pour cela, nonobstant les autres aspects de son génie, Lemieux nous force à réfléchir de façon fondamentale sur notre propre être au monde.

Avec ce peintre, le sujet n'est plus celui qui est pris dans l'enfer des choses mais celui qui fait l'expérience du vide. L'horizon du sens en modernité, au mépris des cadres religieux traditionnels, est un horizon qui s'éloigne à mesure que le sujet avance. Il forme un paysage sans limite, où le ciel et la terre se marient dans un magma de ténébreuses lumières. Il présente un « inconditionnellement-réel », disait Paul Tillich qui déjà avait repéré ce pouvoir révélateur de l'art. « L'accomplissement du sens n'est donné que comme irruption de l'au-delà-de-l'être au sein de l'opposition entre l'être et la liberté. C'est ce que signifie l'idée de *kairos* : elle lie l'orientation vers l'avant à celle vers le haut. L'idée du *kairos* exige que l'on porte le regard vers l'avant, vers une nouvelle réalité, une réalité cependant qui n'est pas elle-même l'au-delà mais est créée et dirigée par lui.³⁰ »

Délivré de l'enfer de choses, le sujet poursuit l'horizon vide. Son expérience devient alors cette expérience du rien dont Bernhard Welte dit qu'elle est, désormais, *l'expérience religieuse fondamentale de l'humanité*. Je cite :

Là où s'est retirée l'expérience de Dieu et, avec elle, l'expérience religieuse, s'est introduite l'expérience du rien. Et cette expérience constitue le véritable fondement de toutes les formes du nihilisme moderne. [...] Mais il faut encore rappeler ceci : faire l'expérience du rien est tout à fait autre chose que de ne pas faire d'expérience.

Celui qui fait l'expérience du rien fait une véritable expérience, il rencontre quelque chose qui le touche, l'ébranle et le transforme.³¹

C'est bien là la raison pour laquelle les humains cherchent à s'y soustraire.

Or, on le voit bien, c'est dans le passage entre l'enfer des choses et l'horizon vide que peut advenir une subjectivité désirante. Il faut que les tombes se vident pour qu'advienne la possibilité du sujet, c'est-à-dire de quelqu'un qui prend appui de ce vide pour formuler quelque chose de son désir. Et c'est là seulement que peut aussi prendre sens la notion de *bricolage* : construire, à partir des matériaux disponibles, un lieu pour le désir, un lieu de désir. Dégagé des sens obligés que lui impose la culture, le sujet émergeant devient alors un *itinérant*, un marcheur sur les routes sans balises d'un sens qu'il doit reconstruire à chaque pas, d'une volonté de vivre qu'il doit *ré-élire* à chaque souffle. L'itinérant, en effet, est un marcheur sans destination pré-établie. On le dit justement *sans domicile fixe*. Comme il n'est pas fixé, il ne possède que très peu d'outils pour bâtir des ponts sur les rivières d'angoisse qui le submergent. Il ne peut survivre qu'en empruntant à son environnement immédiat, toujours changeant. Il se nourrit d'une *culture de proximité*. En ce sens, il est un bricoleur de *survie*. Le sens de sa vie, c'est, pour ne pas mourir, de mettre un pas devant l'autre. Chaque pas est un choix éthique, une décision de vie, l'élection d'une direction, tout en sachant que rien ne garantit une destination. Et chaque pas est aussi un acte esthétique, un dépassement de la mort par la création d'un sens provisoire.

L'itinérant est celui qui est sans cesse *sur le départ*, et au moment du départ, ne sait pas où il va. Tricoteur de sens maille par maille, il n'opère pas de développements savants sur le sens. Il « ne se retourne pas réflexivement *sur* un donné préalable pour en extraire le sens mais opère pratiquement des connexions *entre* des données disparates pour étendre le domaine de l'expérience³² ». Or c'est là, très précisément une définition du *bricolage*. Patrick Vaudray, à qui je l'emprunte, l'applique à l'œuvre de Gilles

³⁰ Tillich cité par Toniutti, *Paul Tillich*, p. 102.

³¹ Bernhard Welte, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 1988, p. 54.

³² Patrick Vaudray, « Dérive philosophique et parcours rhizomatique », dans *L'univers philosophique, Encyclopédie philosophique universelle*, 2^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 871.

Deleuze, démontrant que la philosophie elle-même, en contexte de déconstruction, est bricolage. Dans le bricolage du sens sur des routes non balisées, la vic de l'itinérant, le *marcheur* que devient celui qui ose croire en dehors du sens imposé par les régulations sociales techno-rationnelles, devient « non plus unitaire mais sériel[...] et plural[...] ». Ses épisodes, comme les chapitres de ce philosophe de la déconstruction, « ne s'emboîtent pas les uns dans les autres pour signifier l'auto-mouvement de la pensée, mais des séries établissant des unités locales sont montées en parallèle qui appellent de la part du lecteur démontage et remontage³³ ».

Ce bricolage est une condition essentielle de la production du sens. C'est par lui qu'un sujet advient comme instance éthique choisissant de vivre au-delà des ruptures de son existence. Les philosophies et les mythes de la création eux-mêmes ne nous parlent-ils pas de bricolage quand Dieu s'y avère cet artisan génial qui fabrique l'homme à partir d'un peu de terre, de salive et de souffle ? Peut-on penser à des matériaux plus disparates ? Et le *dao*, ce « pseudonyme chinois de l'ineffable³⁴ », ne désigne-t-il pas lui aussi, à son niveau le plus concret et le plus usuel, un chemin ou une voie, l'élection d'une direction à prendre. Il conduit pourtant à l'ineffable, c'est-à-dire là où, derrière le masque des mots, « il ne peut y avoir aucune personne ni aucune transcendance³⁵ ». Angelus Silesius, mystique rhénan du XVII^e siècle, disait aussi du chrétien qu'il était un *wandersman*, un *marcheur*.

*

Instance éthique, créateur de sa propre existence, *autopoïétique*, le sujet est ainsi celui qui, tout en considérant ses itinéraires de sens, décide de continuer à marcher, comme nous l'ont enseigné nos répondants québécois des années '90 à travers l'éclatement même de leur culture croyante. Il *devient* sujet dans la mesure où il *ré-élite*, sans relâche, son choix de vivre au-delà des ruptures de son

³³ Vauday, « Dérive philosophique... », p. 872. J'emprunte ces citations à Isabelle Dalcourt, *Le mot-valise chez Gilles Deleuze : pour une intelligibilité de la notion d'oximore dans le cadre des sciences des religions et du travail théologique*, mémoire de maîtrise en théologie, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, juillet 2001, p. 57.

³⁴ Cyrille UJ. D. Javary, « *Dao*, le pseudonyme chinois de l'ineffable », dans Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier (dir.), *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, p. 1490-1492.

³⁵ Javary, « *Dao*, le pseudonyme... », p. 1491.

existence, au-delà des supposés *acquis* coulant son être dans le béton des conventions. Il est en cela tributaire non pas d'une *position* dans le monde, mais bien d'une *posture*. Une posture, en effet, est une *manière d'être*, comme celle du coureur dans l'imminence du départ. Intégrant toutes les contraintes, celles du temps et de l'espace, le poids du corps et la fatigue des courses précédentes, elle est disposition au mouvement imminent, *inclinaison* vers un autre lieu que celui des contraintes et des poids assumés. *Inclinatio ad Deum*, disait Thomas d'Aquin dans son traité sur la *vertu* de religion³⁶.

La posture est une instance éthique — elle indique un choix de vivre ou de mourir — mais aussi une instance esthétique. Le penchant, en effet, « est le lot du poète³⁷ » et de l'artiste qui fait advenir du sens à travers les mots, les sons, les formes, les images et qui se crée, lui aussi, à travers son acte de création. C'est, écrit Henri Michaux, « par des impérissables penchants que périodiquement l'humanité et ses vagues de nouveaux adolescents se redécouvrent sans cesse en des hommes [...]»³⁸. Si les poètes, ainsi « donnent éternellement le "départ"³⁹ », les itinéraires de sens bigarrés et « recomposés » de nos contemporains ne sont-ils pas, de leur côté, une manière de faire de la prose sans le savoir ?

³⁶ Voir à ce propos la thèse de Maxime Allard, *Éthique et religion : une lecture du traité de la religio dans la Summa theologiae de Thomas d'Aquin*, thèse de doctorat en théologie, Université Laval, mars 2001, 600 p.

³⁷ Henri Michaux, « Passages », dans *Œuvres complètes*, tome II, coll. « Pléiade », édition établie par Raymond Bellour avec Ysé Tran, Paris, Gallimard, p. 308.

³⁸ Michaux, « Passages », p. 308.

³⁹ Michaux, « Passages », p. 308.