

CHERCHEZ L'OBJET OU LA QUESTION DE L'ÉTHIQUE DANS LE CHAMP RELIGIEUX

Raymond Lemieux¹

Les grandes questions qui ont agité les cercles intellectuels intéressés au monde religieux, depuis le dix-neuvième siècle, ont été de deux types. Premièrement, elles ont concerné la nature et les fonctions du religieux — Michel Despland a pu en colliger quarante définitions dans son livre sur *La religion en Occident* (1979). Deuxièmement, elles ont interrogé la méthode. C'est à ce niveau second (non seulement dans l'histoire mais dans la logique de la recherche) que nous allons nous intéresser ici.

Nous entendons par «méthode» la *construction de la distance* entre un chercheur et son objet. Il ne s'agit donc pas d'abord de techniques de recherche, mais d'une position interprétative qui joue non seulement *a posteriori*, une fois qu'on est en présence d'une documentation, mais *a priori*, dans la cueillette même de cette documentation. Les deux types de questions d'ailleurs, nature de l'objet et organisation de la distance, sont tout à fait interdépendants. L'être humain est ainsi fait qu'il ne voit que ce qu'il veut bien voir: il peut toujours fermer les yeux ou tourner le dos à la réalité. La méthode — quel que soit le type de connaissance auquel on aspire, scientifique ou autre —, génère *ce que l'on voit*, donc l'*objet* tel qu'il se livre à la connaissance. Elle dépend évidemment de *ce que l'on veut voir*.

¹ Raymond Lemieux est professeur à l'Université Laval et appartient au Groupe de recherche en sciences de la religion de cette université.

Dans le champ religieux comme dans tous les autres domaines des sciences de l'humain, cela génère certes une multitude de conflits des interprétations. Il ne faut pas s'en scandaliser, on trouve là plutôt une condition structurale de la connaissance: c'est dans la mesure où un savoir ne répond pas à toutes les questions qu'on cherche à l'améliorer. La satisfaction au contraire, en science comme en mystique, arrête la quête. Elle transforme les intellectuels en fonctionnaires, et fait de l'intelligence un simple adjuvant des idéologies ou, si on préfère, de l'ordre institué. L'insatisfaction pousse à la recherche. Elle porte la quête humaine aux frontières de l'imaginaire, là où la vérité n'est pas un acquis mais un *à-venir*.

La pertinence actuelle de la question de la méthode

Dans le champ religieux, ce conflit a pris un mode particulier depuis la naissance des sciences de l'humain, celui des rapports entre l'*auto-interprétation* et l'*hétéro-interprétation*.

Les grandes formations religieuses occidentales, expressions de l'héritage judéo-chrétien, ont développé depuis longtemps une riche tradition d'intelligence auto-interprétative, celle des théologies entendues comme travail d'intelligence *dans* la foi (*fides quaerens intellectum*, selon l'expression d'Anselme de Canterbury). Ce faisant, elles n'ont pourtant jamais renoncé à emprunter leurs outils, sinon leur méthode, à des systèmes d'interprétation du monde qui leur étaient étrangers (par exemple la philosophie grecque, le droit romain). Les sciences humaines, nées dans la fièvre de croissance de la modernité, sous l'empire du positivisme, ont pris plus ou moins consciemment l'autre parti, celui de l'hétéro-interprétation. Elles ont cherché et cherchent toujours à comprendre le religieux non pas du lieu d'une foi ni d'une appartenance, mais de l'extérieur.

Mais ce conflit typique des interprétations, s'il peut encore prendre des formes radicales, voire terroristes dans certains milieux (non seulement ceux des sectes mais également dans les institutions du savoir en quête de marché), a commencé à donner

lieu à d'innombrables transactions. Dans l'après-guerre, par exemple, les préoccupations pastorales des Églises ont donné un regain de sève à l'étude sociologique du religieux en la poussant à penser la «sécularisation» et la «déchristianisation», avant qu'elle ne reprenne ses distances et reconnaisse la paternité de sa lignée d'ancêtres positivistes. Ainsi on a pu voir la sociologie de la religion, en France et aux États-Unis, littéralement renaître, au vingtième siècle, à partir d'une matrice ecclésiale, plus particulièrement catholique.² Les théologies contemporaines aussi, dans la mesure où elles prétendent de moins en moins assumer une fonction d'adjuvant au gouvernement des Églises (et des États) et où les Églises elles-mêmes s'engagent sérieusement dans un travail d'*inculturation* de la foi, ne se sentent-elles pas appelées à lire et interpréter les réalités du monde? Dès lors, à l'instar de leurs prédécesseurs vis-à-vis des philosophes, les théologiens formulent à l'égard des sciences humaines des demandes d'outils de plus en plus fréquentes sinon toujours explicites. Des *alliances objectives* se forment.

Mais la question du conflit des interprétations reste entière. Le religieux peut-il être mieux connu de l'extérieur, sans fidélité ni soumission particulière à ses mystères et à ses discours, ou de l'intérieur, dans la solidarité du chercheur avec sa quête profonde

² On pourra consulter là-dessus notre article, «La sociologie de la religion et la hantise de la science catholique» (1991). Il s'inspire de travaux effectués d'une part à l'occasion du quarantième anniversaire de la Conférence internationale de sociologie de la religion (d'abord dite «de *sociologie religieuse*» — de naissance franco-belge et catholique avant de devenir internationale, bilingue et non confessionnelle), et d'autre part à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'*American Association for the Sociology of Religion* (à l'origine *The American Catholic Sociological Society*, avant de devenir internationale et non confessionnelle). Dans les deux cas, on trouve un triple processus: *internationalisation, déconfessionnalisation, passage de l'intention pastorale à l'intention scientifique*. Voir notamment Poulat (1990) et Morris (1989).

sinon ses formes confessionnelles? D'une part, quand il est «dehors», le chercheur bénéficie d'une distance déjà acquise. S'il ne peut pas pour autant se dire libre de tout préjugé, il peut au moins se sentir dégagé des héritages conceptuels et des dépendances affectives que comporte un engagement précis. D'autre part, quand il est «dedans», il peut prétendre à une connaissance intime, fondée sur l'expérience, de première main. On peut certes mettre en doute son indépendance d'esprit et sa liberté, mais pas la richesse de signification de sa parole. Certes, ce qui fait évidence pour les uns peut toujours être taxé d'illusion par les autres, mais personne ne peut dire qu'une expérience, quand elle s'impose au plus profond d'une quête de sens comme c'est souvent le cas des expériences religieuses, est insignifiante. Rendre compte de cette *signifiance* est un travail capital.

Ces deux types de positions démarquent les pratiques de l'intelligence entre les théologiens et non-théologiens. Mais on les trouve aussi, sous forme de deux types de modes de production de la distance, à l'intérieur même de ce qu'il est convenu d'appeler les sciences humaines. Le premier prône l'enracinement de la pensée, fût-elle critique, dans l'expérience. Il inaugure une approche phénoménologique et structurelle, en quête d'archétypes, considérant le religieux comme une expérience qui s'impose, un *tremendum et fascinans* qui déborde la volonté de l'être humain et, surtout, sa rationalité. Pensons au livre classique de Rudolf Otto, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (1949). Le second s'attarde plutôt aux fonctions du religieux dans les sociétés, à ses apports et à ses dépendances à l'égard des structures politiques et culturelles. S'il en reconnaît la puissance, c'est en tant que processus de légitimation symbolique. Pensons au livre d'Alphonse Dupront, *Le sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages* (1987). Les titres sont les mêmes. Mais les sous-titres parlent, l'un d'irrationnel, l'autre de langage. Le conflit à ce niveau est d'ailleurs beaucoup plus profond qu'il ne paraît à première vue. On pourrait aller jusqu'à dire qu'il a marqué, en leur temps, les positions respectives de Freud et de Jung par rapport au psychisme. L'humain

s'explique-t-il mieux par le recours à ses fondements archétypiques ou par le langage, par la nature ou par la culture?

Certes, ces deux positions ne sont pas exclusives. Dans la pratique scientifique quotidienne, elles supposent de nombreuses transactions de l'une à l'autre. Déjà d'ailleurs, remarquons-le avec Émile Benveniste (1969: 179 ss.), l'ensemble des langues indo-européennes présentent des voies dédoublées pour aborder les fondements du religieux: *sacer/sanctus* en latin, *hierós/hágios* en grec, *hails/weihs* en gothique, etc. La première série engage une face positive: «Ce qui est chargé de présence divine»; la seconde une face négative: «Ce qui est interdit au contact de l'homme». La première suscite la fascination et, en dernière analyse, la structuration d'une conscience qui oppose la fragilité de l'humain à la *majestas* de l'altérité; la seconde appelle l'action, et en dernière analyse la constitution d'un ordre social où l'absolu devient principe de gestion de la relativité. Encore ici: jeux de la nature et du langage.

Dans les deux cas, cependant, ce qui se joue est la capacité de comprendre le monde, la vie, la finalité, le sens. C'est la possibilité aussi, pour l'humain, de penser sa place, c'est-à-dire de se donner une *identité*. Certes, cela l'engage, nous y reviendrons encore, dans une aventure sans fin, celle de l'*imaginaire*. *Imaginer*, en effet, c'est définir un cadre qui rend possible l'appréhension d'un ordre de valeurs en incluant certains objets et en éliminant les autres — comme le preneur de vues cadre une photographie. Or le religieux, qu'on en fasse une fascination devant l'Autre ou une légitimation symbolique de l'ordre établi, *encadre* la réalité. Il rend ainsi possible, dans l'infra-détermination de l'expérience individuelle comme dans la sublimation de l'espace collectif, la *subjectivité* humaine, parce qu'il met l'être humain, individuel ou collectif, en rapport avec cet ordre de valeurs et l'enjoint de s'y inscrire.

Soulignons simplement ici le paradoxe de cette aventure: dans la relativité de ses formes historiques, dans la multiplicité de ses conjonctures personnelles et collectives, elle est en effet

incontournable. Se penser homme ou femme, c'est questionner les limites des expériences et les frontières du monde dans lequel on vit. C'est donc poser la question de l'ici et de l'ailleurs, du même et de l'autre, du désirable et de l'indésirable. En constituant l'imaginaire du sens, l'instance religieuse donne *cadre* à la vie. Elle est constitutive de la condition humaine. À moins de renoncer à l'identité humaine, on ne peut l'éviter: elle s'impose comme l'air qu'on respire, la plupart du temps à notre insu.

Qu'on soit «dedans» ou «dehors», attestaire, protestataire ou contestataire d'une religion donnée, on est toujours en manque d'être au monde. Sans doute est-ce pourquoi Henri Desroche, dans son petit livre si essentiel sur les *Sociologies religieuses* (1968), pose ce principe méthodologique de base pour définir la position du chercheur: pour celui qui est participant, la question est celle de l'organisation de sa distanciation; pour celui qui est dehors, c'est celle de l'organisation de sa participation. Dans les deux cas on trouve un défi et un enjeu: la *construction* de la distance et l'*appréhension* de l'objet. La méthode est condition de possibilité de l'intelligence. Elle permet de passer des visions simplistes aux propositions complexes, comme c'est le cas par exemple de la sociologie de la religion dans la foulée durkheimienne: «La religion n'est une fonction de la société que parce que, en un autre sens, la société est ou a été une fonction de la religion, ou encore en d'autres termes, la *société ne crée une religion que parce que l'expérience religieuse lui permet de se créer elle-même*» (Desroche, 1968: 61).

L'objet, problème du sujet

Il y a donc, *a priori*, ambiguïté de l'objet. Incontestablement, il est d'abord *chose*, séparé du sujet, «projeté devant» (selon l'étymologie: *ob-jicere*). Mais il est aussi en lien avec lui; le sujet en a besoin pour se constituer comme sujet; il en est dépendant; il s'y crée. L'objet renvoie invariablement au sujet; sans sujet, il est impensable. Le sujet renvoie

immanquablement à l'objet; sans objet... il est inconsistant, évanescent, hors sens.

Mais l'objet ne se réduit pas à la «chose». La parole ne se réduit pas au son des mots; les sons eux-mêmes ne se réduisent pas aux bruits. Pour qu'apparaisse la signification, il doit y avoir ordre, organisation, mise en valeur. C'est à cette condition que les mots et les choses, une fois appropriés par un sujet, deviennent des «signifiants»: dès lors, ils portent vers d'autres un «vouloir être entendu» (Jakobson, 1976: 37) qui est précisément l'instance d'où se structure le sujet. L'instance de l'ordre, c'est celle de l'imaginaire, de la culture et enfin du religieux.

Quand nous parlons ainsi de sujet, nous ne référons évidemment pas au «subjectivisme» à la mode qui est pour nous, bien au contraire, l'inverse même de la subjectivité. Cela n'a rien à voir non plus avec une quelconque spontanéité du «vécu» dont, par définition, on ne pourrait rendre compte. Le subjectivisme, effet du narcissisme, procède par *réification*. Mode privilégié de l'occultisme contemporain, il réduit le sujet au «moi», et sublime ensuite ce «moi» dans un acte incantatoire, pour y ramener la signification du monde. La subjectivité, est au contraire, une voie privilégiée d'accès au monde de la signification en passant par la communication avec les autres. Elle implique de *s'inscrire dans un ordre* qui est déjà là, qui codifie le discours, limite le désir, contrôle même les mouvements en les soumettant au regard d'autrui, mais qui ouvre en même temps l'espace de la parole, donne la possibilité de dire «je».

La subjectivité ainsi comprise ne renvoie ni au laxisme, ni à l'instinct, ni à l'impulsion, ni à la réification idéologique d'un «moi» qu'il faudrait froter bien fort pour le faire briller, ni à une supposée «liberté» qui serait la possibilité de tout faire, mais tout simplement à l'exigence d'être au monde *avec d'autres*, de *coexister*, et ainsi de signifier aux autres le *vouloir être entendu* qui seul rend possible ce mode d'être au monde. Elle signifie que l'être humain est fait pour la culture. Elle est la voie de *l'humanisation* du monde.

Dès lors, peut être pensé le rôle de l'objet: porter le désir. En portant le désir, la chose cesse d'être chose pour devenir objet: chargée de *valeurs*, elle *fait signe*. Toute réalité, matérielle ou immatérielle, du pixel de mon écran d'ordinateur à la cosmologie imaginaire dont j'ai héritée de multiples générations de croyants, peut faire signe. Le problème, dès lors, se résume aux questions suivantes: qu'est-ce que j'investis dans cet objet, comme désir, quand je l'active dans mon existence propre? Qu'est-ce que *je veux dire*? À qui est-il adressé comme signe? Comment l'autre, ainsi constitué en «tu», peut-il le recevoir?

L'objet ne fait pas problème parce qu'il est «réel», mais bien en ce qu'il renvoie au sujet.

Cette problématique n'est en rien exclusive au champ religieux même si, depuis que le monde s'humanise, les actes religieux sont d'évidence parmi ceux où l'interaction de l'objet et de sujet est la plus densément chargée de valeurs. N'avons-nous pas signalé plus haut qu'en instaurant dans l'imaginaire les rapports de l'Humain avec l'Altérité, l'instance religieuse rendait possible l'identité humaine? Or, qu'est-ce que l'identité sinon la possibilité de se reconnaître parmi d'autres et d'être reconnu par d'autres? Loin d'être réservée, la question de l'objet comme problème du sujet se pose donc en toute communication humaine, en tout acte de langage, en tout acte de production (dont, au cœur du monde contemporain, la production économique avec les modes de régulation des sociétés que son importance impose), et bien sûr, en tout acte de créativité, dont ceux qui forment le champ désormais si ambigu de l'art, à la fois impératif de création et fonction de marché.

En science, elle est tout aussi inévitable.

À prime abord, en Occident tout au moins, la science s'est développée comme un discours *sur* l'objet. Elle a privilégié le *quae intelligitur*. Tout à fait héritière du judéo-christianisme en cela, elle s'est voulue *maîtrise des choses*. Mais elle a évidemment trahi cet héritage quand, contrairement à l'idéal monastique médiéval (notamment dans la tradition cistercienne)

qui faisait de la maîtrise de la nature l'expression symbolique du combat spirituel, elle en a fait une fin en soi. Ce faisant — c'est là toute l'histoire du «scientisme» et du «modernisme» — elle s'est donnée comme Révélation de l'«ordre des choses». Développant moins un art de la parole qu'un marché des compétences discursives, elle s'est appropriée les corps-objets qu'elle a appris à disséquer pour mieux les reproduire. Elle en a fouillé les entrailles sans y trouver d'âme. Elle a voulu en faire jaillir la puissance intrinsèque. Elle s'est évertuée non seulement à les astiquer, à les faire briller, mais à les faire exploser — la bombe n'étant pour elle que la métaphore phallique d'un autre éclatement. Dans son agitation célibataire, enserrée dans le cercle toujours plus étroit des semblables, elle s'est alors déclarée «objective».

Elle a cru n'être au service de personne mais s'est trouvée aliénée dans l'ordre établi par les pouvoirs du jour. Piégée dans sa pureté d'intention, elle est devenue idole, génie de la mort, «phallus parfait du désir pervers» (Baudrillard, 1972: 104). Elle avait évidemment oublié en route le *qua intelligitur*.

La pratique scientifique de la fin du vingtième siècle est-elle en train de revenir à un peu plus d'à propos? Rien n'est moins sûr, si on n'en considère que les modes académiques fonctionnalisées dans une croyance au progrès qui n'est, de fait, que la légitimation des intérêts de marché. Quand elle devient processus de légitimation symbolique, la science aussi prend position d'idole. Mais ce n'est pas sans conséquences perverses. On l'aura vue, au vingtième siècle, sidérée par les conséquences imprévues de ses pratiques: pensons particulièrement à la physique nucléaire et à la génétique, mais ce ne sont pas les seules réserves naturelles susceptibles d'être transformées en «parcs jurassiques». Elle risque de connaître autant de tortures intellectuelles à gérer les conséquences d'une approche purement technique de l'économie, de l'information, de l'administration, partout où se dégagent des efficacités productivistes sans espaces créatifs pour les travailleurs mis en disponibilité. Elle commence à craindre le chaos social et déjà gémit dans ses

impasses développementales: pensons à la distance entre la médecine de pointe et la médecine préventive devenue un des champs privilégiés de l'ésotérisme... À force d'être gonflée de prestige et de supposé pouvoir, la science trouverait-elle son chemin de Damas?

Quoi qu'il en soit, l'épistémologie contemporaine a, sans contredit, commencé à mettre en question les postulats naïfs du scientisme. Elle devient alors *critique* et travaille, à l'intérieur des processus scientifiques, à la prise de conscience de leurs propres limites, de leur marge d'erreur, du statut de leur discours, tout aussi imaginaire que celui des religions.

Paradoxalement, ce sont les mathématiciens qui ont donné le coup d'envoi de cette remise en question. C'est Kurt Gödel, en 1938, qui a démontré la pertinence de l'axiome de choix dans la théorie des ensembles: «Résultats décisifs, aussi importants que le fut en son temps la production des géométries non euclidiennes, en ceci qu'ils mettent un terme aux "inquiétudes métaphysiques" en donnant la preuve du caractère *essentiellement relatif* de tout système axiomatique» (Desanti, 1980: 623, nos italiques).

Voilà bien le mot lancé: le problème, pour la science contemporaine — les mathématiques en tête — est bien de sortir de la métaphysique, comme il l'a sans doute toujours été. Cette métaphysique, cependant, n'est certes plus celle des Églises, ni même des traditions philosophiques qui détiennent à ce propos un discours explicite et qui au moins, si elles ne sont pas toujours dépourvues du désir ambigu de sauver le monde malgré lui, ont le mérite d'étaler leurs postulats au grand jour. Il s'agit bien plutôt de la métaphysique qui est propre à l'imaginaire de la modernité, une métaphysique implicite, faite de mythes qui n'en portent pas le nom mais qui gèrent l'arbitraire du fonctionnement social avec une efficacité d'autant accrue qu'ils se donnent comme des évidences, des finalités allant de soi, sans remise en question possible, des *faire qui vont sans dire*.

Cette métaphysique implicite impose qu'on ne voit pas, littéralement, «comment on pourrait faire autrement». Dès lors, on ne voit pas non plus les conséquences sociales des mécanismes de régulation de la connaissance qui tournent sur eux-mêmes. On ne voit surtout pas le fait qu'en émoussillant le subjectivisme, ils expulsent le sujet hors du fonctionnement social, qu'ils en font purement et simplement un rouage réifié — un «moi» — du fragile équilibre entre la production et la consommation. Si nous avons pu déceler plus haut quelque perversion auto-érotique dans le retournement académique de la science sur elle-même, il semble bien, ici, que l'adage populaire — d'une autre époque certes — se vérifie: la masturbation rend aveugle!

De la pseudo-science à la science: l'enjeu éthique

Pourtant Marx l'avait bien montré, en plein dix-neuvième siècle: si la religion est le *reflet fantastique* des sociétés, par lequel «la base profane se détache d'elle-même pour aller se constituer dans les nuages en royaume autonome» (*Thèses sur Feuerbach*), la critique de la religion, elle, n'est jamais terminée. Non seulement est-elle la «condition préliminaire de toute critique» (*Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*), mais encore doit-elle être constamment reprise. Plus encore «l'essentiel reste à faire» parce que l'être humain, tant qu'il sera engagé dans des pratiques de lutte entre dominants et dominés, aura tendance à projeter ses conditions réelles d'existence dans le miroir inversant de l'imaginaire (idéologies et religions confondues). Pour l'avoir oublié, le matérialisme historique en est venu à fonctionner lui-même comme une religion, légitimation symbolique moins de la dictature du prolétariat que de l'absolutisme bureaucratique des *apparatchik*.

Freud a aussi insisté. Une fois montrée l'analogie entre les «actes obsédants et exercices religieux», n'écrit-il pas: «On pourrait se risquer à concevoir la névrose obsessionnelle comme constituant un pendant pathologique de la formation des religions, et à qualifier la névrose de religiosité individuelle, la

religion de névrose obsessionnelle universelle» (1932: 181)? Pour Freud, religion et névrose sont en rapport dialectique, c'est-à-dire nécessaires l'une à l'autre. On pourrait dire, en d'autres mots, que la structure du psychisme est telle, dans sa formation névrotique, que l'être humain cherche constamment à combler son manque à vivre, à remplir les trous de son existence, à résoudre les ruptures. Cette structure psychique présente dès lors une très forte propension à l'illusion, c'est-à-dire à prendre ses désirs pour la réalité. Antoine Vergote commente: «Dans la mesure même où la religion répond aux désirs humains d'une légalité fondée et d'un savoir disposant les connaissances scientifiques, elle ne se situe plus dans le champ de la vérité, mais dans celui des illusions, rejets sur-réels du désir» (1974: 187).

De telles positions critiques du «dehors» pouvaient sembler simples quand le champ religieux était dominé par des institutions religieuses bien identifiées, monopolistiques ou oligopolistiques peu importe. Elles ont d'ailleurs conduit à autant d'interprétations que de rejets simplistes. Leur problématique est devenue beaucoup plus complexe — et moins claire — depuis que l'«effondrement des grands récitatifs», comme dit Lyotard (1979), c'est-à-dire l'effritement des mythes, des discours, des institutions qui encadraient l'imaginaire judéo-chrétien, a donné place en Occident à l'éclatement, tant de l'imaginaire que des appartenances religieuses. Dès lors, de nouvelles questions doivent être posées. Où passe le seuil entre le «dedans» et le «dehors»? Où se situe-t-on quand on se dit «dehors»? N'est-on pas alors tributaire d'un autre type d'appropriation de l'imaginaire religieux que celui qu'on critique? Au lieu de travailler à construire sa distance analytique vis-à-vis de l'objet, n'est-on pas attaché, souvent à son insu, à des postulats non critiqués tout aussi chargés de préjugés que ceux qui président à la mise en scène de l'objet qu'on critique?

C'est ce qu'ont commencé à comprendre, en science, les épistémologies contemporaines: elles ne se définissent plus alors, significativement, comme une tentative d'explication de

l'extérieur vers l'intérieur, mais comme un travail critique *inhérent à la pratique scientifique* elle-même, un travail *constitutif de la scientificité*, visant à rendre explicite pour tous, «dehors» comme «dedans», ce qui reste, autrement, implicite: la conscience des limites et de la relativité de cette pratique. Ainsi, Bachelard (1969) met-il en évidence toute une série d'«obstacles épistémologiques» à la construction de l'objet scientifique, obstacles qui tiennent pour la plupart à la position du sujet: l'«expérience première», la «connaissance générale», l'«extension abusive des images familières», la «connaissance pragmatique», le «substantialisme», le «réalisme», l'«animisme», la «libido», bref tous les modes de construction mythiques de l'objet où, en fin de compte, il est refusé au sujet d'être mis à l'épreuve du réel. Or, quand il ne peut se confronter à ses limites, le désir ne peut que se réfugier dans l'*ob-scène*, là où il ne se montre pas mais où il agit.

L'acte scientifique, comme tout acte d'intelligence, est «construction d'un objet dans un discours» (Granger, 1960). Il est donc marqué, limité, mais aussi propulsé dans l'espace social, par les modalités concrètes de ce discours dans le milieu où il prend place. Ces modalités fonctionnent comme tout système d'objets, tout système de valeurs: elles limitent et en même temps fournissent des «conditions de possibilité». Dès lors, la qualité *proprement scientifique* d'un discours n'est pas donnée en soi. Elle n'est pas non plus inhérente à une technique de production, comme l'idéologie scientiste qui sévit toujours dans les institutions cherche à le faire valoir en distinguant entre les sciences «dures» et les sciences «molles», les «pures» et les autres. Elle n'est pas garantie non plus par la nature de son «objet», ni par l'élégance, ni par l'autorité, ni par la complexité de son élaboration. Elle réside dans le fait qu'elle se rend capable de livrer, avec son produit, son mode de production, avec l'énoncé, les conditions de l'énonciation (la méthode), avec l'objet, le désir du sujet.

La scientificité n'est pas une qualité des choses. Elle est une *exigence éthique* en creux de la communication humaine. Elle fait en sorte que l'autre, celui à qui on livre un objet, puisse savoir quelque chose du mode de production de cet objet, de sa relativité, de ses limites, du *projet* dont il témoigne et, en dernière analyse, du «manque» qui anime son auteur. Ce faisant, elle le rend certes plus transparent; mais elle manifeste aussi sa fragilité. Or, les pouvoirs ont besoin de certitudes, pas de fragilité. Dans les luttes sociales, électorales ou guerrières, politiques ou économiques, on voit mal les protagonistes s'avouer les uns aux autres leur faiblesse. Les jeux de pouvoir ont intérêt à masquer la *vérité du désir*. Aussi, quand la science se met au service du pouvoir, est-elle nécessairement dénaturée.

Dès lors tel devient l'enjeu du travail d'intelligence — ou si l'on veut, pour prendre l'expression forte de Manuel de Diéguez (1989), du *combat de la raison*: décortiquer l'objet dans son rapport au sujet, non pour en faire juter la puissance (ce qui est bien, on l'a vu, de l'ordre de la perversité), mais pour

qu'advienne au monde, dans sa vérité, celui qui se cache derrière le masque, le *sujet*. L'enjeu en est majeur: il s'agit de passer de la «violence du langage» (de Certeau, 1974) à l'ouverture d'espaces de coexistence. Il s'agit de passer de la pseudo-science à la science.

On n'a pas besoin d'insister sur son importance dans le champ religieux. La fonction de légitimation symbolique consiste, de fait, à recourir à l'absolu comme gommage de la relativité de l'humain. Elle fait des guerres de religions les plus atroces qui soient. Elle dénie que le désir soit inhérent à la morale pour imposer un savoir sur l'autre qui en assure le contrôle comme une gestion des choses. Elle dénature l'autorité — s'autoriser, n'est-ce pas prendre le risque de l'autre? — pour la réifier dans des processus de pouvoir. Elle occulte l'acte de foi, fondé dans l'arbitraire et la fragilité du désir, pour le réduire à des rituels incantatoires. Que ces fonctions s'exercent par les modes d'institutionnalisation traditionnelle des croyances — ceux que pratiquaient notamment les Églises en situation de pouvoir et qu'assumaient les théologiens quand ils devenaient «fonctionnaires de la vérité» —, qu'elles résultent les modes d'institutionnalisation du marché des biens de salut — portées par les discours des nouveaux clercs qui vendent essentiellement l'«utilité» des croyances, leurs effets bénéfiques pour la réalisation de soi —, qu'elles passent par la «religion civile», la «religion diffuse», la «religion séculière» ou la «religion invisible», peu importe. Leur critique est toujours à recommencer et l'essentiel reste à faire. Cet essentiel suppose toujours la même dialectique méthodologique, celle de la construction de la distance *et* de la participation.

Dans les religions de marché, en effet, on est constamment en situation d'auto-interprétation puisqu'il s'agit de donner satisfaction à ses besoins. L'aire de la transcendance se rétrécit. Il laisse place à la «nébuleuse ésotéro-mystique» (Champion, 1990). L'effritement des discours traditionnels et leur incapacité à démontrer leur pertinence favorise la prolifération des «petits récits» où les individus, poussières cosmiques, cherchent par toutes sortes de chimies médiatiques à inscrire leur expérience

dans l'espace anonyme de l'universel. Les symboles religieux circulent librement et peuvent être consommés *à la carte*. Quand ils ne deviennent pas de pures incantations, ils se muent en *figures emblématiques* dont la fonction est purement sémiotique. Le spectacle du sens remplace la quête du sens. Apanage du *privé*, *l'expérience*, désormais mot-clé des discours, croyants tant qu'incroyants (dans ce contexte on est toujours l'incroyant de quelqu'un d'autre qui croit autrement), génère non plus des solidarités mais une course toujours plus effrénée à la réussite, à la performance.

Pourquoi les «sciences religieuses»?

Tout simplement pour que l'intelligence ne capitule pas, quand elle est confrontée à la défaillance des institutions traditionnelles du sens, d'une part, et aux feux d'artifices du sacré éclaté, d'autre part.

Dans l'acte théologique, le travail d'intelligence atteste de la foi d'une façon paradoxale. Il ne consiste pas d'abord à affirmer mais à confronter l'expérience, à la mettre à l'épreuve des outils de la raison. Mais il s'agit toujours d'un travail d'attestation parce que l'acte de foi, pour rester acte de foi, ne peut se contenter des formations imaginaires données à son objet. S'il s'en contente, il cesse de témoigner de l'Altérité pour se donner en miroir du même. L'enjeu du travail théologique est donc de pousser toujours plus loin l'acte de foi, par un travail critique, pour le prémunir de la complaisance. Cela n'est un travail de tout repos: il se heurte constamment au confort et à l'indifférence (*l'in-différence* étant certes le premier symptôme du refus de l'altérité).

Mais tel est aussi l'enjeu du travail critique qui s'attarde à l'humain affranchi de ses vieilles traditions mais assujetti à des métaphysiques implicites. Karl Popper remarque, dans son autobiographie intellectuelle (1981: 54-55), comment il est aujourd'hui utopique pour la science de penser sortir de l'espace métaphysique: c'est en effet d'abord à l'intérieur de cet espace que se font les lectures de réalité, dans tous les domaines de l'intelligence (de la physique aux religions). La dogmatique, dit-il, «immunise contre la critique». Mais elle est aussi une étape nécessaire à l'épanouissement de la pensée critique. Il faut «que la pensée critique s'appuie sur quelque chose d'antérieur pour pouvoir fonctionner, et ceci [est] le résultat de l'existence de la pensée dogmatique».

Le problème, dès lors, n'est pas de «séparer la science de la métaphysique, mais la science et la pseudo-science» (*Ibidem*). Il n'est pas de juger ce qui est du «dedans» et ce qui est du

«dehors». Cela, au contraire, est toujours un geste religieux et un faux problème scientifique.

Il faut, en conséquence, déplacer de ses positions conventionnelles le problème de la distinction entre métaphysique et science, foi et critique. Si la scientificité est une exigence éthique, elle ne peut en effet prendre racine que dans les creux et les bosses de l'expérience humaine. Le but de son opération n'est pas de *dé-montrer* l'illusion dans les croyances des autres pour mieux mettre en évidence sa propre pureté d'intention. Cela s'appelle du narcissisme. Et dérive très vite vers l'ethnocentrisme et le fascisme. Le travail d'intelligence consiste à reconnaître à la fois la nécessité de l'imaginaire et sa relativité. Il consiste à mettre en cause ses propres croyances en tant qu'émanation d'un désir qu'elles ne réalisent jamais, mais qu'elles tronquent en lui donnant des objets qui lui sont pourtant nécessaires, comme la nourriture est nécessaire à l'humain sans jamais véritablement le rassasier... L'essentiel reste, toujours, à faire.

Références

BACHELARD, Gaston

1969 *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

BENVENISTE, Émile

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 2, Pouvoir, droit, religion*, Paris, Les Éditions de Minuit.

CERTEAU, Michel de

1974 «Le langage de la violence», dans *La culture au pluriel*, Paris, Union générale d'éditions (coll. «10/18», no 830), 1974, pp. 95-107.

CHAMPION, Françoise

- 1990 «La nébuleuse mystique-ésotérique», dans Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, pp. 17-70.
- DESPLAND, Michel
- 1979 «Quarante idées de religion», extrait de *La religion en Occident: évolution des idées et du vécu*, Montréal, Fides, pp. 537-542.

- DESANTI, J.
1980 «Mathématiques (Fondements des)», dans
Encyclopaedia Universalis, vol. 9, pp. 617-
625.
- DESROCHE, Henri
1968 *Sociologies religieuses*, Paris, Presses
universitaires de France (coll. «Le sociologue»,
no 15).
- DIÉGUEZ, Manuel de
1989 *Le combat de la raison*, Paris, Albin Michel.
- DUPRONT, Alphonse
1987 *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et
langages*, Paris, Gallimard.
- FREUD, Sigmund
1932 «Actes obsédants et exercices religieux», dans
L'avenir d'une illusion, Paris, Denoël et Steele,
1932.
- GRANGER, Gilles-Gaston
1960 *Pensée formelle et science de l'homme*, Paris,
Aubier.
- JAKOBSON, Roman
1976 *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Les
Éditions de Minuit. Préface de Claude Lévi-
Strauss.
- LEMIEUX, Raymond
1991 «La sociologie de la religion et la hantise de la
science catholique», dans Michel Despland
(dir.), *La tradition française en sciences
religieuses. Pages d'histoire*, Québec, Cahiers
de recherche en sciences de la religion, vol. 10,
pp. 145-176.

LYOTARD, Jean-François

1979 *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit.

MORRIS, Loretta M.

1989 «Secular Transcendance: From ACCSS to ASR», dans *Sociological Analysis*, vol. 50, no 4, pp. 329-359.

OTTO, Rudolf

1949 *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot (coll. «Petite bibliothèque Payot», no 128).

POPPER, Karl

1981 *La quête inachevée. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Calmann-Lévy.

POULAT, Émile

1990 «La CISR de la fondation à la mutation: réflexions sur une trajectoire et ses enjeux», dans *Social Compass*, vol. 37 (1), pp. 11-34.

VERGOTE, Antoine

1974 *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil.