Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

(1986)

“Connaissance et salut”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Raymond Lemieux, "**Connaissance et salut**".

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Lemieux et Réginald Richard, **Gnoses d'hier et d'aujourd'hui**, pp. 19-45. Québec: Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, 1986, 316 pp. Collection: Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 7.

M. Raymond Lemieux est professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 26 février 2004.]

Courriel : Raymond.Lemieux@ftr.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 23 juillet 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.

Table des matières

Introduction

I. La gnose : une pratique du langage

- A. Connaissance et langage
- B. Diverses modalités de la connaissance
- C. La connaissance gnostique

II. Science et langage

- A. Science et langage : le rapport à la méthode
- B. L'historicité de la valeur scientifique
- C. L'enjeu de la science : le sujet

III. Science, religion et gnose : la tentation du juste

- A. La religion de la connaissance
- B. La connaissance de la religion

Conclusion

Références

Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

“Connaissance et salut”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Lemieux et Réginald Richard, **Gnoses d'hier et d'aujourd'hui**, pp. 19-45. Québec: Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, 1986, 316 pp. Collection: Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 7.

Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Pour l'introduire d'un jeu de mots, on aurait pu titrer le présent collectif : De l'Agneau à la Gnose. Comme tous les jeux de mots, celui-ci n'est pas gratuit. L'Agneau, dans le monde chrétien, c'est le symbole de l'innocence. Antidote à l'orgueil mortifère des savoirs de l'homme, il traverse l'histoire pour nous éblouir de sa pureté. On le retrouve tout autant dans la piété populaire, présent des bergers à l'enfant de la Crèche, que dans l'idéal monastique : pureté du corps qui se conjugue à la pauvreté et au refus du pouvoir dans l'obéissance.

L'Agneau, qu'une étymologie médiévale renvoyait déjà au non-connaissant (a-gnosein), c'est l'obéissant, le pauvre absolu, le pur, celui qui est libre du désir, affranchi du travail de la pulsion. L'envers de la gnose en quelque sorte, à l'opposé du savoir qui se conjugue, lui, avec pouvoir, richesse, jouissance, tous ces mirages de l'appétit débridé. S'il est une connaissance nécessaire au chrétien, c'est bien celle qui représente le seul savoir utile, celui qui concerne la séduction des savoirs à l'origine de la chute de l'homme, les pièges de l'arbre de connaissance. Si savoir et du salut sont inconciliables, la connaissance issue de la foi est l'antidote du savoir des hommes, la gnose et l'esprit chrétien ne peuvent qu'entretenir des rapports polémiques.

Quand il cherche à compter sur ses propres moyens, l'homme est renvoyé aux mirages de son désir, illusions du Malin. Le chrétien doit les rejeter radicalement. Quelque chose dans la notion chrétienne de salut cherche ainsi à se donner comme pure confiance du fidèle à son créateur et rédempteur. Cette disponibilité au désir de l'Autre ne peut que lui rendre suspecte toute voie qui s'imposerait du lieu du Même, là où l'histoire serait sous le contrôle de l'homme. Dans cette dialectique du refus (du monde) et de la disponibilité (à la grâce) le chrétien peut en venir, s'il y met la vigueur d'une passion pour son propre salut, à dénier toute valeur aux oeuvres : *sola fide*, disait Luther. Seul l'Autre peut garantir à l'homme sa justification et cela, dans la prédestination d'une histoire qui est elle-même pur produit du désir de l'Autre.

Bien avant Luther, de telles idées avaient conduit certains groupes au refus radical d'un monde qui ne pouvait qu'être mauvais, oeuvre du Malin, et qui ne méritait pas qu'on s'attarde à tenter de le changer, ni qu'on tente de se changer soi-même, oeuvres de toute façon impossibles. On trouve au Moyen Âge les expressions les plus radicales de cet impossible salut par les mains de l'homme chez les Vaudois, les Cathares, dans les fraticelles en marge du mouvement d'Assise. Son esprit traverse l'histoire du christianisme. Luther en son temps ne fera que lui donner une pureté nouvelle, socialement féconde (Boudin, 1984). Au coeur même du catholicisme, au XIXe siècle, alors que le savoir-faire technique est en train d'apprendre à l'homme comment à dominer le monde et prétend lui procurer la maîtrise de son histoire, il est radicalisé dans l'idéal angélique dont se nourrissent certaines communautés de religieuses, idéal qui semble pour ces femmes le seul antidote possible aux excès d'un monde qui, ailleurs, serait pris de folie (Arnold, 1984).

Quoi qu'il en soit de la radicalité de ses expressions, cette dialectique du refus et de la disponibilité questionne l'historien comme le théologien. Qu'est-ce que le salut chrétien ? Quels rapports celui-ci entretient-il avec les autres formes que peut prendre la quête du salut dans les sociétés travaillées par le christianisme ? Y a-t-il une modalité chrétienne de cette quête qui s'écarte des autres, ou bien qui les intègre, les transforme ou encore les assume quitte à les critiquer ?

C'est là un premier axe du développement possible des recherches concernant les gnosés, anciennes ou contemporaines. Si on définit le terme, sommairement, comme une quête du salut par la connaissance, quels rapports y a-t-il entre cette quête et celles des grandes traditions religieuses ? Quels rapports, par exemple, le salut chrétien entretient-il avec les outils que les hommes se donnent pour appréhender et contrôler leur place dans l'univers ? Quels rapports entretient-il avec la connaissance en général et, par extension, avec le salut du monde qui, s'il est une fin recherchée par l'homme, doit bien reposer quelque part sur une certaine

organisation de la connaissance ? Quels rapports le salut chrétien a-t-il avec le pouvoir transformateur et créateur de l'homme dans l'univers ? ¹

Vieux débat, qui n'a pas fini d'opposer les milices de la foi aux soldats de la raison. Vieux débat qui n'a pas fini non plus de brandir la foi en la raison pour combattre les raisons de la foi. Nous ne nous attarderons pas longtemps sur ce terrain - en état de guerre appréhendé - de réflexions tant historiques que théologiques dont il faut attendre, pourtant, des éclairages précis. Quelle spécificité la foi judéo-chrétienne représente-t-elle dans l'histoire ? En quoi le salut chrétien est-il irréductible à quoi que ce soit d'autre ? Un lien est-il pensable entre ce salut et celui du monde, celui qu'on nomme progrès, entre la Cité de Dieu et la Cité terrestre.

Nous nous attarderons plutôt à un autre axe de questionnement. Si les mouvements gnostiques, quand ils proposent des voies de salut par la connaissance, mettent en cause l'innocence de l'Agneau, s'ils prennent distance par rapport aux conceptions chrétiennes du salut, ils mettent également en cause le rapport de l'homme à la connaissance. De quoi s'agit-il ? Quel type de connaissance y évoque-t-on ? En quoi la connaissance gnostique présente-t-elle une spécificité ? Peut-il seulement exister une connaissance capable d'assurer à l'homme un salut ? Quels rapports entretient, ou peut entretenir, la gnose avec les autres pratiques sociales de la connaissance et ceci, plus particulièrement dans les sociétés qui nous regardent, là où les savoirs les plus valorisées sont ceux qui se disent, par ailleurs, scientifiques ?

Pour cerner d'un peu plus près ces questions, nous proposerons dans un premier temps de voir ce qu'il en est de la connaissance et de la gnose comme pratiques sociales ; ensuite nous nous demanderons en quoi une connaissance peut être dite scientifique ; enfin, dans un troisième temps, nous nous interrogerons sur les rapports entre gnose et science, délaissant le terrain de la religion qui est notre point de départ, pour celui de la critique de la connaissance et de l'épistémologie.

¹ Il s'agit de nous donner ici un premier concept opérationnel du terme « gnose ». Nous ne prétendons pas par là en totaliser l'histoire. On trouvera par ailleurs un rapport sommaire mais rigoureux de cette histoire, nous permettant de justifier la définition que nous proposons ici, dans l'article « Gnose » de l'Encyclopaedia Universalis (Deluzan, 1980).

I. La gnose : une pratique du langage

Introduisons cette réflexion par l'énoncé d'une position préliminaire : il n'y a pas de connaissance sans langage. Une pratique de la connaissance est d'abord une pratique du langage, donc si l'on veut entendre quelque chose de la réalité de la gnose, si l'on veut la saisir comme une forme de connaissance spécifique, il nous faut la considérer elle-même comme une pratique spécifique du langage.

A. Connaissance et langage

[Retour à la table des matières](#)

Si la connaissance, quel qu'en soit le mode, est une mise en ordre du monde, l'établissement d'un rapport entre un sujet et un objet, elle ne peut évidemment qu'être relative au code qui préside à cette mise en ordre et à l'établissement de ce rapport. On ne peut penser distinguer les modes de connaissances, leurs valeurs relatives, qu'en fonction de leur code spécifique. Or qu'est-ce qu'un code sinon l'institution d'un système de valeurs, relatives les unes aux autres, conventionnelles, où, tel qu'il en est en tout langage chaque élément devient signifiant du fait qu'il s'inscrit dans un rapport cohérent aux autres éléments.

On sait comment cette loi du langage, ce en quoi un langage est essentiellement une loi organisatrice et régulatrice d'une production de valeurs, rend possible la mise en place des langages les plus efficaces, qui sont aussi les plus formels, notamment ceux qui concernent les procédures techniques. Le prototype en est encore, à notre époque, l'équation einsteinnienne $e=MC^2$: « l'énergie est le produit de la masse par la vitesse de la lumière au carré ». Chacun des éléments présents dans cette définition ne peut être compris que dans ce qui organise son rapport aux autres éléments ; chaque notion n'y a de sens que dans sa relation aux autres notions. C'est là l'exemple d'un langage parfaitement axiomatisé. Cohérent et efficace, il conduit en même temps aux réalisations techniques les plus impressionnantes.

Mais il existe d'autres raisons pour faire du langage le support nécessaire de toute pratique sociale de la connaissance. Le langage, en ce qu'il produit le pensable, quand il fait circuler et transmet de la connaissance, est le ciment qui façonne les sociétés. Il permet aux groupes de s'identifier en délimitant des aires de commune appropriation du monde ; il produit l'inclusion et l'exclusion en rendant possible la reconnaissance du semblable et du différent, du désirable et du non désirable. Il est, par là, le moteur des civilisations. Une connaissance sans langage serait une connaissance incapable de se livrer, tant à elle-même qu'aux autres, donc impensable et incommunicable.

Bien sûr il peut exister un savoir du corps, un savoir antérieur au langage et à la communication. Prenons par exemple la douleur. Quand on se blesse, on ressent une douleur : expérience unique, inaliénable. On peut très bien reconnaître cette douleur, l'attendre avant d'effectuer certains mouvements, la garder fort longtemps en mémoire corporelle : elle est alors l'objet d'un savoir du corps, à la limite indépendant de l'idée reçue, jusque là, de la douleur. Mais ce savoir est incommunicable. On ne peut en livrer la réalité à d'autres à moins de le faire passer au langage, c'est-à-dire le dégager du réel pour le soumettre à l'ordre, toujours social, du symbolique. L'expérience du réel peut être antérieure à la connaissance, mais elle ne peut elle-même être pensée, et à fortiori communiquée, que dans la mesure où elle est prise en charge par le langage, c'est-à-dire codée, mise en rapport avec d'autres expériences également codées, ayant indifféremment pour siège un même sujet ou un autre sujet, et dont seul le code, finalement, peut véritablement garder mémoire. Joies et souffrances deviennent ainsi elles-mêmes relatives au langage. Le désirable et l'indésirable ne peuvent être portés au monde que par le langage.

Dès lors que le savoir est ainsi relativisé dans le langage, il devient échangeable. On peut faire groupe en le reconnaissant. Il s'inscrit comme élément d'une mémoire collective. On peut en faire l'inventaire, le manipuler, le transformer, l'opérationnaliser en vue de toutes sortes d'objectifs à atteindre, objectifs qui déterminent autant d'espaces d'interaction des sujets, comme sujets désirants.

B. Diverses modalités de la connaissance

[Retour à la table des matières](#)

Pour juger des diverses pratiques de connaissance et les classer, les sociologues depuis Max Scheler (1926) et plus tard George Gurwitsch (1966) nous ont habitué à les renvoyer à leur mode de production dans le langage. Il y a autant de pratiques spécifiques de la connaissance qu'on peut reconnaître, dans une société donnée, de discours, c'est-à-dire d'ensembles d'énoncés structurés selon des modes définis (Foucault, 1971), irréductibles les uns aux autres.

Si on peut établir une typologie des discours, on peut par conséquent établir une typologie de la connaissance telle qu'elle se manifeste dans une société donnée : elle y représente divers modes de cohérence capables de structurer ces discours et de les différencier. Ceux qui s'y sont essayés jusqu'ici ont abouti au constat de la pluralité et de la complexité de ces modes. Citons les plus classiques. Scheler distingue entre connaissances théologique, mythique, philosophique, psycho-sociologique, positive, perceptive et scientifique. Gurwitsch, recherchant les corrélations fonctionnelles entre connaissance et société, ramène ces dernières à un nombre tout aussi important de genres (connaissance perceptive, sociale, technique, politique, scientifique, philosophique, de sens commun) et de formes (mystique ou rationnelle, positive ou spéculative, etc). Sans entrer dans la complexité de ces recherches, on doit admettre qu'il existe dans une société donnée divers modes d'articulation de la connaissance au langage. Ce dernier n'est pas seulement un véhicule, une courroie de transmission : en faisant place à la connaissance il la structure. Quelle que soit la typologie, qui ne peut elle-même être que relative à une société donnée, voire à un groupe particulier, il faut admettre en un premier temps des différences structurelles inhérentes aux modes de production de la connaissance.

S'il existe, par exemple, une connaissance théologique, c'est-à-dire une pratique qui consiste à produire une conception théologique du monde, c'est qu'il existe un mode spécifique aux théologies, fussent-elles plurielles, de s'approprier le langage. Quel est-il ? Une théologie suppose en son principe une foi, la reconnaissance d'un Autre qui se donne à croire ; sinon elle est une pure technologie de la rationalité. Qu'est-ce que la Révélation sinon l'inscription, dans le langage, d'un certain principe de crédibilité. Dans le *fides quaerens intellectum* quelque chose, *fides*, travaille le langage selon un mode irréductible à aucun autre. Quelles que soient les données de cet acte de foi, qu'elles renvoient à

l'origine, qu'elles soient attribuées à un principe externe au discours qui en rend compte, à l'Autre absolu, qu'elles soient réinterprétées chaque fois qu'il est question de tradition, d'écriture ou de lecture, quelles qu'en soient les figures et l'institutionnalisation actuelles, c'est ce croire qui détermine le mode d'intelligibilité du discours théologique. Il y fait autorité, il en est l'arbitre, il en définit la qualité spécifique. Il tranche de ce que le discours va retenir ou rejeter.

Quels qu'en soient les outils intellectuels, la rigueur, le caractère savant, le discours théologique est celui qui suppose un certain type de sujet : fides. Il introduit ainsi une certaine qualité du rapport au langage. Ce n'est pas un objet qui le spécifie parce que son objet, fût-il Dieu, peut toujours être conçu d'autant de façons qu'il y a de langages pour en construire l'image. C'est plutôt sa cohérence, l'arbitraire qui l'habite et suppose, quels que soient les objets qu'il met en circulation, un certain mode, subjectal, d'appréhension du monde. Une théologie ne peut être ainsi que relative à une communauté, à une tradition croyante. Elle peut rendre compte de tout objet tant qu'il concerne la foi de la communauté.

Mais il est d'autres lieux du croire que celui de la théologie et ces autres lieux déterminent d'autres arbitraires, structurent d'autres langages. Sans tenter de produire une typologie exhaustive, prenons, entre autre exemple, le discours amoureux. Celui-ci également suppose un croire, un sujet énonciateur crédible à l'oreille de celui qui l'écoute. Quand je dis « je t'aime », cette énonciation ne peut avoir de sens que si elle s'adresse à quelqu'un d'autre et si cet autre me croit, ou si je puis supposer qu'il me croit. Ce pourquoi le langage amoureux ne peut se structurer que dans la vérification réciproque de cette supposition, à travers la répétition inlassable de la même énonciation, chaque fois semblable et chaque fois différente. La perversion du Don Juan consiste à jouer de cette supposition pour y introduire le mensonge, promettant en même temps à plusieurs femmes de les marier, laissant croire qu'il est croyable alors qu'il ne peut tenir ses promesses (Felman, 1978). Le discours amoureux se structure d'une qualité du croire qui se donne à vérifier dans ses effets de vérité. Il n'est pas déterminé, lui non plus, par son objet (je puis aimer Dieu, la patrie, un homme, une femme et bien d'autres choses encore) mais bien par la qualité spécifique du langage d'où il vient à l'existence.

C. La connaissance gnostique

[Retour à la table des matières](#)

Si on peut parler de connaissance gnostique c'est dans la mesure où la gnose doit représenter, elle aussi, une pratique spécifique du langage rendue possible par une position particulière à son égard.

Mise en scène du monde pour le produire en cohérence, en unité, en totalité, elle établit l'ordre nécessaire de l'univers, l'ordre d'un salut non seulement possible mais inmanquable puisqu'il est, tel que révélé, déjà là, dans la révélation même qui en est faite. Révélation de la totalité, elle inscrit l'homme, sujet et objet de cette révélation, dans l'unité, correspondance intime de son être et de l'être du monde. « Quand vous ferez de deux un, dit l'Évangile selon Thomas, l'intérieur comme l'extérieur, et ce qui est en haut comme ce qui est en bas, et lorsque vous ferez le mâle avec la femelle, une seule chose, de sorte que le mâle ne soit pas mâle et le que la femme ne soit pas femme (...) alors vous entrerez dans le royaume » (log. 22. Guillaumont et al, 1959). Salut inmanquable dans la mesure justement où le manque à vivre y est dépassé dans la jouissance de l'unité du sujet et de l'objet, c'est-à-dire la jouissance du langage. Pour le gnostique, il n'y a pas de faille entre le langage et le réel.

Ainsi considérée, la gnose se présente elle aussi comme une pratique spécifique de la connaissance, une certaine qualité du rapport au langage. Dans son principe, quelles qu'en soient les formes ou les traditions, elle suppose une révélation intime, une illumination, dont la valeur vient moins de son origine que de ses effets de convictions : elle suppose que celui qui l'a reçue soit transformé, dans sa totalité désormais intégrée à la totalité du monde. Se donnant elle aussi comme révélation, elle inscrit le croyable à la source du langage. C'est sans doute la raison pour laquelle aucune des grandes religions du Livre (judaïsme, christianisme, islamisme) n'y a échappé, tout en la refoulant constamment dans la marge. Mais illumination, cela veut dire aussi connaissance non contrôlable, rupture par rapport à l'ordre perceptuel normal. Par l'effet de l'illumination gnostique, l'unité est trouvée, non plus en construction à travers un travail historique de révélation, mais donnée. L'ordre du monde est là ; il se donne à respecter. Il s'agit maintenant de s'y conformer. Ordre du monde et langage du sujet sont une même réalité. Le langage n'est plus une médiation laborieuse entre le sujet et le monde mais fusion du sujet et du monde ; non plus inscription

souvent souffrante du désir comme condition de la subjectivité, mais jouissance devenue possible.

Si la distinction entre le sujet et l'objet s'estompe, la possibilité même du désir est remise en cause : il n'y a plus de sujet désirant, mais seulement un sujet assujetti, entièrement compris dans l'ordre du monde qui se donne à consommer. Si l'ordre du langage correspond à l'ordre du monde, il est un savoir qui s'impose ; il transcende les lois humaines comme celles des religions.

La connaissance gnostique est un savoir déjà parvenu à son terme puisqu'il porte précisément sur ce qui ailleurs fait mystère : il est initiation au secret, c'est-à-dire au réel. Cette adéquation du langage au réel lui donne toute sa force et le rend capable de transformer l'homme. Mais attention ! Cette transformation n'a rien à voir avec celle qu'opère ailleurs la connaissance technique comme travail sur le monde objectivé. Si la révélation est intérieure, lumière intime, la transformation qu'elle opère est aussi une transformation intime : passage de la lumière voilée à la lumière réelle, où le moi devient harmonie avec le monde, irradiation du réel. La gnose se présente comme une sagesse, c'est-à-dire une technique de transformation du moi pour le rendre harmonieux au monde. En cela, elle donne une histoire à celui qui en reçoit l'illumination : le moi antérieur, le moi ultérieur, termes qui vont d'ailleurs le plus souvent se traduire par ceux d'inférieur et supérieur, encadrent le moi actuel. Les stages hiérarchisés de la réalisation du monde sont également ceux de la réalisation du moi. C'est alors qu'elle apporte salut : jouissance du langage comme lieu de concordance de l'homme et du monde.

Nous arrivons ainsi à une certaine notion, scientifiquement opérationnelle, de la gnose. Il ne s'agit pas de définir une gnose universelle qui travaillerait l'histoire comme une force maléfique, il s'agit de saisir comment le terme peut désigner une opération déterminée du langage qui en fait une pratique sociale spécifique. Si nous en avons repéré la manifestation à la marge des grandes religions, là où cette pratique représente une déviance, faisant glisser la quête du salut de l'arbitraire de la foi à celui de la connaissance, peut-être pouvons-nous aussi le retrouver ailleurs, là où d'autres pratiques sociales se donnent comme idéologies du salut, notamment dans la science et la technique, dans les savoirs performatifs qui structurent la culture de la modernité elle-même.

II. Science et langage

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi posé, le débat devient contemporain. Qu'en est-il de la gnose aujourd'hui, dans une société où les religions ont cessé d'être régulatrices des grands projets sociaux, où d'autres pratiques sociales, d'autres modes de connaissance, ont pris la relève pour proposer à l'homme ses voies de réalisation ? La gnose peut-elle être présente dans les pratiques sociales dominant notre culture, non seulement dans les groupes qui s'en déclarent ouvertement adeptes, mais également ailleurs ?

Si nous posons ici la question de la science, c'est d'abord parce que la pratique en est, de toute évidence, une de celle qui prétend dominer les sociétés contemporaines. D'autre part, les mouvements contemporains de recherche de salut par la connaissance utilisent désormais tout autant, sinon davantage les éléments du discours dit scientifique, pour construire leurs systèmes, que des éléments de discours religieux. Cela se reflète jusque dans leur dénomination : scientologie, science chrétienne, Christ scientifique, dianétique, science cosmique, etc. Et en dehors de tous ces mouvements et groupes de toutes traditions qui désormais interagissent sur le marché du salut ², n'y a-t-il pas une propension de la pratique scientifique elle-même, là même où elle se donne comme irréductiblement sécularisée, à se proposer comme détentrice d'un salut possible ? Si la connaissance est, d'une façon générale, « production d'un objet dans un langage » (Granger, 1969), si différents types de connaissance se spécifient de la qualité de rapport au langage qu'ils inaugurent pour des sujets, qu'en est-il de la science ?

² Sans entrer dans les débats qu'a suscités son argumentation (et dont on trouvera écho ailleurs dans ce livre), nous renvoyons volontiers le lecteur, pour se faire une idée de l'importance de ces mouvements, au livre de Bergeron (1982), *Le cortège des fous de Dieu*. Notre collègue Roland Chagnon (1985) a par ailleurs publié, depuis la rédaction initiale de ce texte, deux livres importants sur les nouveaux mouvements religieux et Madeleine Gauthier, de qui on trouvera un texte dans le présent collectif, a soutenu sa thèse de doctorat en sociologie sur la question.

A. Science et langage : le rapport à la méthode

[Retour à la table des matières](#)

Personne ne remettra en cause le fait que la science, comme toute pratique de la connaissance, est aussi une pratique du langage. Elle ne se spécifie pas de son objet, elle non plus, mais de son mode de production. « Construction de modèles cohérents et efficaces des phénomènes » (Granger, 1969), tout objet lui est pertinent, c'est-à-dire toute réalité en tant que ce terme désigne justement les multiples facettes de l'appréhension du réel à travers le langage. Mais en ce sens même le caractère scientifique d'un discours, caractère qui ne se réduit en rien à ses apanages savants, ni à sa complexité ou sa difficulté, ne peut se spécifier que de cultiver la conscience du rapport au langage qui le constitue. Processus critique sans cesse en instance de réfléchir sur ses propres limites (Malherbe, 1985), la science, disait Karl Popper (1934) est « conscience de l'erreur » : une pratique peut être dite scientifique seulement si elle permet la mise en place d'expériences qui sont susceptibles non de la vérifier, mais de la réfuter. Autrement dit, la science réside dans la conscience des limites de son propre discours, dans le fait que ce discours rend compte de ses limites, c'est-à-dire de sa méthode, et renvoie ainsi toute réalité qu'il met en scène à la relativité de son mode de production dans le langage.

Si toute connaissance est relative au langage qui la met au monde, la connaissance scientifique se spécifie, elle, de rendre compte, à l'intérieur de son propre énoncé, de son mode de production à travers le langage. Elle produit ainsi la valeur scientifique d'un objet comme rapport à ce mode de production. En ce sens, la spécificité scientifique d'un discours ne réside pas dans la quantité, ni dans l'originalité du savoir qu'il met en scène. Elle ne réside même pas dans la rigueur qui en est la condition éthique (et qu'on doit retrouver tout aussi bien dans d'autres discours). Elle réside dans sa capacité de rendre compte du mode de production de ce savoir, capacité actuelle renvoyant ce dernier à sa nécessaire relativité et à son historicité. En dernière analyse, c'est toujours ce rapport historique à sa méthode qui définit la valeur scientifique d'un énoncé.

Mais qu'est-ce qu'une méthode sinon l'organisation d'une certaine distance entre le sujet de la connaissance, celui qui à travers le discours, s'approprie un

objet, et cet objet lui-même, c'est-à-dire la représentation du réel issue de l'organisation du langage ?

Or cette structuration de la distance, organisation du langage, est essentiellement tributaire de deux coordonnées : le point de vue d'une part, ce en quoi le sujet s'inscrit dans un certain rapport au réel qui, déterminant sa perspective (à partir de sa tradition, de son expérience, de ses croyances, bref de sa culture) déterminera aussi la discipline qui sera celle de son discours ; d'autre part les outils, dispositions matérielles qui rendent possible l'observation ou l'expérimentation, et qui en déterminent les limites actuelles à l'intérieur d'une discipline donnée.

Pour mieux comprendre ce qui est en cause, prenons l'exemple de Galilée, à l'orée de la modernité. La lunette de Galilée est le symbole de la mise en place d'une épistémologie nouvelle, marquant un seuil dans l'histoire de la connaissance. Elle dépend, dans son fonctionnement, d'un code qui lui est interne, un ordre symbolique qui rend possible le calcul de la différence entre l'intensité de lumière qui entre, à une extrémité, et celle qui sort, à l'autre extrémité. Quand Galilée regarde un point du ciel dans sa lunette, il capte, à la fenêtre externe de cette dernière, une trace du réel. Le jeu des lentilles donne de cette trace, à l'autre extrémité de la lunette, une nouvelle valeur. Cette nouvelle valeur n'a de sens que dans la relativité de son mode de production : c'est dans la mesure où Galilée contrôle le jeu des lentilles, qu'il en maîtrise le code, qu'elle signifie quelque chose du réel. Grâce à l'outil, grâce au langage que ce dernier opérationnalise, ce réel est devenu pour lui réalité, mesurable. Pourtant le discours qui s'en autorise vient possiblement contredire celui qu'on prétendait jusque là fondé dans un texte immuable, pour rendre compte de l'ordre de l'univers.

L'outil définit une perspective et, par là, une relativité. On n'arrivera pas aux mêmes conclusions si on observe le ciel avec ses yeux, avec une simple lunette ou avec un télescope électronique. L'étoile qu'a cru observer Galilée peut fort bien être devenue, avec le développement de l'outil, une galaxie, non plus à quelques milliers d'années-lumières mais à des millions. On a, au XXe siècle, une autre expérience du ciel que celle de Galilée. Celle-ci nous fournit d'autres problèmes, rend possible des hypothèses d'explication auxquelles Galilée n'aurait pas pu penser. Effet de perspective, la diversité des points de vue engendre aussi la diversité des problématiques : celle de l'astronome, par exemple, n'est pas celle de l'astro-physicien.

Quand on considèrera les sciences de l'homme, on découvrira l'extrême importance de cette diversité. Le point de vue du sociologue, pour qui toute réalité est relative à une pratique sociale, celui du psychologue pour qui tout objet

s'inscrit dans une expérience productrice du moi, celui du psychanalyste pour qui il s'inscrit dans le rapport à l'inconscient, sont irréductibles. Il se peut fort bien que l'un et l'autre en arrivent à proposer des « vérités » différentes, sinon divergentes. La vérité scientifique est celle qui, relative à son mode de production, comporte dans son énoncé le compte-rendu de ce mode de production : elle est connaissance qui est reconnaissance de ses limites.

B. L'historicité de la valeur scientifique

[Retour à la table des matières](#)

Le discours scientifique, ainsi considéré (et non plus comme supposé savoir), est donc d'abord une exigence : rendre compte de ses limites. Il est essentiellement discours sur la méthode. Il inscrit tout objet dans la relativité de son histoire. Le réel se définit d'échapper sans cesse au langage. Il n'y a pas d'objet absolu pour le discours scientifique, mais seulement des objets construits. La connaissance ne peut donc y être que déconstruction de ce en quoi il y a construction, mise en scène du mode de production, renvoi nécessaire de l'objet à son historicité. La relativité n'est rien d'autre que le constat du caractère historique de l'objet, ce en quoi il a échappé au réel pour apparaître au monde du langage. La connaissance, par là même, est appropriation d'une histoire, par un sujet.

Les sciences de l'homme au XXe siècle auront peut-être tout dit du déterminisme historique qui, depuis Marx, a été leur hantise. Mais elles ont parfois oublié que renvoyer l'homme aux déterminations de son histoire est en même temps le renvoyer à la relativité de ces déterminations et à la possibilité de s'en approprier les coordonnées, c'est-à-dire d'y changer quelque chose : ce qu'on a appelé, jusque là, la liberté. L'inscription de l'objet dans son histoire est ce qui fonde l'efficacité même de la science, ce en quoi elle est transformatrice du monde. Mais en même temps elle est, plus fondamentalement encore, exigence éthique. La relativité, qui est le mode production propre du langage, renvoyant tout signifiant au système des autres signifiants, porte en elle l'exigence éthique de rendre compte de ses limites, pour qu'apparaisse quelque chose de la vérité du langage. Sinon, on est en présence d'énoncés qui laissent croire en une autre valeur que celle qui leur est propre, valeur en soi, ontologique, alors qu'ils ne sont toujours, irrémédiablement, que relatifs. Un discours dit scientifique qui ne livre pas les outils de sa propre relativité ne peut être que perversion de la science,

discours de séduction ou discours polémique. Il ne peut avoir de valeur analytique.

Mais comme en tout langage, l'histoire que porte au monde de la conscience le discours scientifique a deux dimensions, diachronique et synchronique. Elle est rapport au temps, chaque concept étant déterminé dans sa valeur par ceux qui, avant lui, l'ont rendu possible et l'ont chargé d'un héritage ; mais elle est aussi rapport à l'espace, le concept apparaissant dans un milieu donné, objet limité dans sa valeur par tous les autres objets avec lesquels il entre en relation ou en concurrence.

C'est ainsi que ce discours est lui aussi producteur de valeurs : valeur relative à l'actualité de son mode de production, d'une part, mais aussi valeur relative à l'actualité de sa mise en marché. Il nous renvoie à ce qu'on pourrait appeler, par analogie à l'analyse du langage, une syntagmatique et une paradigmatique du social : ce qui se détermine comme position dans une séquence, suite d'occurrences possédant sa logique propre, comme le mot dans la phrase, et ce qui est déterminé comme participation à une classe, une catégorie possédant des traits communs et différentiels (Ducrot et Todorof, 1972). La valeur sociale du produit scientifique devient, ainsi, ce en quoi il s'inscrit dans une histoire qui est celle de son mode production, d'une part, mais aussi ce en quoi il s'inscrit dans une mise en marché, dans une production sociale du désirable du fait de son utilité, de sa rareté ou tout simplement de ce qu'il fait signe du statut de ses utilisateurs (Baudrillard, 1972).

Ce dernier point, qu'une pratique prétendument pure de la science oublie souvent, est d'une importance capitale. L'histoire dont rend compte le discours scientifique n'est pas seulement l'histoire de son objet, comme si celui-ci pouvait exister indépendamment de ce discours, mais l'histoire même de ce discours, sa propre histoire, en tant que celle-ci représente le lieu de la pratique de la science, pratique différenciée à chaque époque et dans chaque milieu. Le philosophe Thomas Kuhn (1969) a lui même utilisé le terme de paradigme, dans un sens différent de celui des linguistes cependant, pour caractériser ce caractère historique de la science elle-même : un paradigme scientifique représente l'ensemble des suppositions, non remises en question, qui font que l'on accepte un discours comme scientifique, à un moment donné de son histoire.

La définition d'un tel état donné de la science ne dépend pas seulement des dispositions internes du discours scientifique, c'est-à-dire de ses outils et de ses problématiques spécifiques ; elle dépend aussi de dispositions externes : ce en quoi un tel discours est désirable, le besoin de savoir qui anime une société. Comme pratique sociale, le discours scientifique produit, lui aussi, des biens qui

sont échangeables. La valeur de ces biens, une fois sur le marché, n'est pas tributaire seulement de leur mode de production, mais elle est tributaire tout autant de leur utilité, des conditions de leur échange, et de leur signification dans l'imaginaire de ceux qui les convoitent. Nous appelons ici savoir cette circulation de la connaissance indépendamment de son mode production.

On comprendra qu'une telle production de valeur imputée aux produits du discours scientifiques, produits désormais séparés de ce discours et qui ont leur vie propre dans la société, va souvent à l'encontre de la conscience de la relativité qui est l'exigence première et essentielle de ce discours. Dans la mesure où elle sépare l'énoncé dit scientifique de son mode de production, elle est, elle aussi, un mode de perversion de la spécificité de la valeur scientifique.

Le discours scientifique, qui a sa syntaxe propre, apparaît ainsi tributaire d'une syntaxe culturelle. Pour devenir capable de produire sa vérité propre, il doit viser à rendre compte de tous ses conditionnements, y compris de ses conditionnements culturels, c'est-à-dire de tout ce qui constitue son historicité. C'est pourquoi il n'a jamais fini de recommencer son labeur.

C. L'enjeu de la science : le sujet

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de signaler l'exigence de vérité qui caractérise le discours scientifique. Mais dès lors que cette vérité ne peut plus être considérée comme un en soi, une concordance du langage et du réel, quel peut être l'enjeu d'une telle exigence sinon la qualité du rapport à l'autre qui s'inaugure dans l'échange social. Si le discours scientifique consiste à rendre compte de la distance entre un sujet et un objet, son enjeu est bien, comme celui de n'importe quel autre discours, le rapport possible entre des sujets, ce que nous pourrions appeler, au terme même de la fonction analytique, la vérité du désir.

Par l'aveu des limites, il s'agit d'inscrire au cœur même du rapport à l'autre la conscience de la relativité constituante de tout acte de langage, de tout acte de communication. Là où un croire apparaît nécessaire pour fonder les rapports sociaux, puisque ceux-ci consistent essentiellement à faire crédit à l'autre, le discours scientifique inscrit systématiquement le doute. Il déplace le rapport à l'autre du lieu de la nécessité dans lequel le fixent les idéologies et les institutions,

pour le faire passer à celui de la relativité, là où le sujet devient possible non plus seulement comme assujetti mais comme liberté du désir dans le risque pris d'un rapport à l'autre marqué par la relativité du langage.

Une telle pratique de la connaissance, on en conviendra, n'a rien qui puisse assurer un salut. Au contraire, elle est essentiellement risqué. Là où le rapport à l'autre, l'échange social, tente de se garantir, là où il cherche à se fonder dans une sécurité, institutionnelle ou autre, là où le langage tente de se donner comme immuable, correspondance au réel du monde, elle est travail de déconstruction du stade actuel de ses concepts. « Au delà de l'histoire, poussée par l'histoire, elle suscite des expériences pour déformer un stade historique du concept. Dans l'expérience, elle cherche des occasions pour compliquer le concept, pour l'appliquer en dépit de la résistance du concept, pour réaliser les conditions d'application que la réalité ne réunissait pas » (Bachelard, 1970, soulignés de l'auteur). Là où le langage fait circuler des objets de savoir, la pratique scientifique remet en cause le mode de production de ce savoir pour le rendre apte à intégrer les facettes oubliées de ses objets, les restes qui jusque là n'ont pu être appréhendés. Elle vise l'altérité, cet Autre réel qui reste toujours au delà du discours, au delà du langage actuel.

Ce rapport à l'altérité ne peut avoir pour fonction, dans la pratique scientifique, de conforter un savoir. Il est la mise en cause systématique de tout savoir : l'inscription du doute comme moteur du discours. On ne peut être surpris, dès lors, de constater une sorte de répulsion entre pratique scientifique et toute pratique sociale qui procéderait d'une révélation prétendant tenir un savoir sur l'Autre, et plus encore, un savoir à la conformité duquel le Juste assurerait son salut.

Si la pratique scientifique n'est pas la constitution d'un savoir sur le réel, si elle est bien la mise en place de ce qui devient par elle la production d'une réalité dans un langage, elle ne peut en rien offrir à l'homme un salut. En ce sens elle est radicalement, et nécessairement, a-gnostique.

III. Science, religion et gnose : la tentation du juste

On a beaucoup parlé, le plus souvent dans le contexte du combat de la raison et de la foi, de l'agnosticisme « méthodologique » de la science, laissant entendre par là que la pratique scientifique devait être indifférente aux religions, qu'elle ne pouvait être, en tous cas, conditionnée par des visions religieuses du monde, encore moins des appartenances institutionnelles. Un tel discours lui donne d'ailleurs prétention à l'objectivité, renvoyant à la subjectivité ce qui devient, de ce fait, parti pris religieux, parti pris caduc dans l'opérationnalité scientifique. Il y a là, évidemment, une position qui fait problème : la pratique scientifique serait-elle réservée aux incroyants ? Que signifie cette mise entre parenthèse des convictions profondes qui semble être exigée pour accéder à l'Olympe des hommes de science ? Si l'enjeu de la pratique scientifique est la vérité de la relation intersubjectale, n'est-il pas profondément perturbé par une telle mise au rencart, fût-elle provisoire, de ce qui par ailleurs définit l'intimité même de la subjectivité, sa quête de sens ?

Nous sommes là devant une série de questions qui sont autant de culs-de-sac de la réflexion épistémologique. Nous aimerions présenter ici une autre voie, où il faudrait entendre autrement le mot « agnostique ».

A. La religion de la connaissance

[Retour à la table des matières](#)

Le problème le plus important de pratique scientifique, à notre époque, n'est certes pas celui que posent ses rapports avec le discours religieux. Ces derniers pouvaient sans doute paraître essentiels quand sciences et religions représentaient des pratiques sociales concurrentielles dans la lutte pour le contrôle des idéologies dominantes. Mais cela relève d'une autre époque. Les convictions religieuses, renvoyées au privé, à l'intimité de chacun, doivent désormais plutôt tenter d'assurer leurs propres assises dans un tissu social de croyances en concurrence

les unes avec les autres. Les religions institutionnelles traditionnelles sont elles-mêmes devenues des éléments purement ornementaux des stratégies du pouvoir, quand celui-ci daigne encore en faire état. D'autre part la science, si on la considère dans le sens restrictif dont nous avons posé plus haut le mode d'opération, ne peut avoir non plus de véritable prétention au pouvoir. Elle est plutôt critique de tout pouvoir, puisque exigeance de rendre compte, dans la relativité de leur conjoncture, des enjeux de l'action sociale. Elle a été de toute façon largement surclassée, dans la familiarité du pouvoir, par les pratiques techniques, pratiques du savoir-faire qui dépendent moins d'une logique de la critique que d'une logique de la conformité à des modèles bien précis ³.

Poser la question de l'agnosticisme de la science dans ses rapports aux religions est soulever un problème désormais marginal. Il y a de moins en moins d'antécléralisme et d'athéisme militant dans les milieux scientifiques. La question de la foi religieuse, là comme ailleurs, est renvoyée à l'ordre du privé. Si on la pose, on entend bien qu'elle n'ait qu'un minimum d'incidence dans la pratique scientifique elle-même. Elle n'intéresse pas d'une façon majeure. Qu'il y ait ou pas d'absolu au delà des frontières du monde visible n'a pas d'incidence sur l'ordre du monde que l'on considère d'un point de vue scientifique, puisque ce point de vue ne peut être que celui du relatif. Toute autre question lui est hors d'ordre. Pourtant, la pratique scientifique n'échappe pas à la tentation de l'absolu.

Dans la mesure où elle est une pratique sociale, elle a toujours tendance, elle aussi, à évacuer les exigences de sa spécificité, l'ordre du relatif, pour se donner en absolu de la connaissance, révélation du monde aux non initiés.

C'est alors qu'elle propose ses produits comme discours de vérité, et qu'elle devient gnose. Non pas vérité de son discours, en ce qu'il livre ses limites, mais absolu du savoir, discours sur l'Autre (la Nature, l'Homme, le Réel, Dieu, pourquoi pas ?) qui, prétendument conforme à l'Ordre, ne peut que produire les conditions nécessaires de l'existence : savoir qui se donne comme fondement des savoir-faire, discours du pouvoir.

Quand il succombe à cette tentation de glisser vers le savoir, de produire l'énoncé de son produit indépendamment de son mode de production, le discours scientifique ne représente plus l'espace d'un échange rendu possible dans la relativité d'une parole qui s'autorise, il ne prend plus le risque de la coexistence pour s'inscrire dans l'éthique du relationnel, mais il se donne comme le fondement nécessaire d'un rapport social lui-même nécessaire : l'Ordre certain puisque

³ Ceux qu'intéresse une enquête à ce sujet trouveront matière pertinente dans le livre de Chabanis (1979), aux chapitres portant sur « l'athéisme scientifique ».

prétendument vérifié. Au nom de la science, on fait l'économie du risque de l'Autre, on remplace l'exigence éthique de la théorie par une morale de la nécessité, gommant par le fait même toute possibilité de subjectivité. On n'est plus en présence d'une représentation du réel, d'une mise en ordre symbolique par lequel on le fait passer à la réalité du connaissable, mais de sa révélation, dans un discours qui prétend imposer la loi du réel, loi de l'Autre désormais mise à nu.

Le sujet devient le Juste, non plus celui qui inscrit son désir dans l'arbitraire de la loi, mais celui qui, assujetti à la loi de l'Autre, n'a plus de désir. Il est le seul juste, habitant la loi comme un vêtement juste-au-corps et s'identifiant à elle, faisant corps avec elle. Du sujet au juste : il y a là aussi davantage qu'un anagramme. Le sujet est l'enjeu de toute révélation. Si l'ordre du monde est révélé, il ne peut y avoir de désir autre que celui qui réalise cet ordre, non plus comme une contingence de la liberté humaine mais comme une nécessité. Il ne peut y avoir que passage de l'implicite à l'explicite, de l'obscurité à la lumière, de l'ignorance au savoir ; jamais de création, cet acte de liberté par lequel un désir vient au monde en y changeant quelque chose.

Les religions du Livre, en cela, ne diffèrent pas des autres elles aussi assujettissent à la Loi. Cette Loi, cependant, se donne comme différente des autres en ce qu'elle est le refus même de tout modèle, de toute conformité. Elle est révélation d'un Dieu sans image, un réel qui reste toujours au delà de toute représentation, celui-là même qui pousse le mystique à une quête sans fin, un Dieu qui pour être lui-même pure Parole, Désir en acte, appelle inlassablement un autre désir, celui de l'homme. Quand elles résistent à la tentation gnostique, ce que les religions du Livre révèlent à l'homme (leurs courants mystiques, généralement marginalisés, en sont la plus pure expression), c'est précisément l'illimitation de son désir, à jamais insatisfait de ses propres oeuvres et qu'aucun objet ne peut combler. Elles assujettissent, mais à la loi même du désir. Ce pour quoi elles ne peuvent qu'exclure toute révélation gnostique. Tant qu'on ne connaît Dieu que par ses traces (*Posteriora Dei*), l'oeuvre de connaissance ne peut être que sa recherche, non pas sa réalisation.

Pourtant ces religions, historiquement, n'échappent pas plus que la science à la tentation gnostique. Elles aussi se donnent alors comme un savoir sur l'Autre, savoir inaltérable qui, loin d'autoriser le désir, le fixe dans le béton de la littéralité. L'imaginaire d'une certaine lecture du texte y fait loi, l'institution d'un code absolu de lecture rend celle-ci parfaitement univoque. Les groupes qu'elles instaurent ne sont plus les lieux d'une recherche, des espaces d'échange, mais ceux d'une même conformité. Institutions du discours de vérité, elles deviennent essentiellement refus de l'autre : elles en arrivent alors à supporter et légitimer les guerres les plus impitoyables. Signe, peut-être le plus explicite qui soit, du refus de l'Autre.

Sans doute leurs propensions parallèles et concurrentielles à se donner comme savoir ont-elles été à la source du conflit séculaire, mais caractéristique de la modernité, entre la Foi et la Raison : il ne peut y avoir deux vérités qui rendent compte du Réel. Quand la vérité devient celle du désir, quand l'épistémologie scientifique devient celle du sujet, une telle guerre n'a plus d'intérêt. Laissons en donc là désormais la considération.

Revenons au point central de notre propos. Cette tentation du savoir, tentation du Juste, du conforme, nous amène à une conception opérationnelle, du point de vue en tous cas d'une sociologie de la connaissance, du terme de « gnose ». Celui-ci doit désigner, tant dans la science que dans la religion, ce qui s'y produit comme un savoir indépendant de son mode de production, un savoir sans arbitrage ni du lieu de la méthode ni du lieu de la foi, conception du monde qui fait loi, supposée salut parce que déterminant la conformité des sujets à cette loi.

Ainsi considérée, la gnose est bien une modalité de la connaissance, une modalité de sa pratique sociale. Religion de la connaissance, elle vise à transformer l'homme pour le rendre conforme à son savoir. Le concept en rejoint les expressions les plus traditionnelles en même temps que les plus contemporaines, tant dans l'ordre du religieux que dans celui du scientifique. Il ne s'agit pas d'y voir une gnose universelle dans son contenu, mais une certaine structure possible de la pratique de la connaissance, en interaction avec d'autres structures.

B. La connaissance de la religion

[Retour à la table des matières](#)

Quand la pratique scientifique devient production d'un savoir, elle cesse d'être le lieu d'un échange, d'une parole qui s'autorise de la relativité de son mode de production, pour devenir le fondement supposé nécessaire du rapport social. Ceci, bien sûr, concerne de façon majeure le groupe, la société.

Il est utile, ici, de revenir à des questions de sociologie fondamentale. Qu'est-ce qu'un groupe, qu'est-ce qu'une société sinon l'articulation de différences à l'intérieur d'un même espace (physique, discursif, imaginaire). Essentiellement, un groupe se structure d'un discours, c'est-à-dire dans la mise en code, l'institutionnalisation d'un certain nombre d'expériences, de valeurs, d'aspirations

partagées par ceux qui en sont membres. Le groupe institue un espace commun là où autrement n'apparaîtraient que des différences. Pour cela, il lui faut une loi, loi qui en son sein arbitre des différences acceptables et non acceptables, du désirable et du non désirable, loi qui, parce qu'elle s'instaure comme condition d'existence du groupe, ne peut être individuellement remise en question par l'un ou l'autre de ses membres.

Mais comment la loi du groupe pourrait-elle être fondatrice de la communauté, sinon en définissant des règles d'inclusion et d'exclusion, c'est-à-dire en désignant l'autre, celui qui du fait d'être exclu à cause de sa différence atteste de la réalité du même ? ⁴

Or la religion apparaît comme ce discours qui codifie et gère les rapports du semblable et de l'altérité. Elle permet de penser l'avant, l'après, l'ailleurs. Quand elle donne forme à l'origine et à la fin de la société, elle donne un sens à la vie, elle institue une Histoire, avec l'absolu de la majuscule. L'Autre, tremendum et fascinans, prend alors figure de Sacré.

C'est pourquoi les concepts par lesquels la religion rend compte d'elle-même, comme ceux par lesquels l'homme religieux rend compte de son expérience individuelle, ne peuvent être que des concepts polémiques. Ils sont des armes dans une lutte sociale, lutte pour la reconnaissance soit d'une expérience originale dans le groupe, soit de la loi commune. En religion, il n'y a pas de concepts neutres, mais seulement des concepts outils pour faire sa place dans la société. La vérité s'y oppose à l'erreur, le juste à l'errant.

Il en va évidemment de même du concept de « gnose », comme de ceux de « croyance », de « foi ». Ce sont là des concepts essentiellement polémiques qui, dans la pratique sociale qui est la nôtre même lorsque nous voulons faire acte scientifique, représentent d'abord des attestations de nos ressemblances et de nos différences. Dès les premiers siècles du christianisme les Pères de l'Église, désignant les « gnostiques », identifiaient ainsi les déviants, ceux chez qui on ne pouvait plus reconnaître les lignes de forces de l'orthodoxie, orthodoxie elle-même en train de se définir dans un tel geste d'affirmation. Sans doute en profondeur, sans même que cela soit toujours explicite, cette orthodoxie a-t-elle voulu être celle d'une expérience de foi en un Dieu sans image, celle d'une révélation libératrice de tout rapport à une connaissance nécessaire. Elle a joué

⁴ Nous avons développé ce thème à l'occasion de l'année internationale des handicaps. Le handicap, comme le sexe, est un terrain privilégié de la symbolisation de l'ordre social et pose la question de la capacité, pour un groupe, d'admettre des différences en son sein. Cf. Lemieux, 1983.

cependant le rôle de toute orthodoxie : désigner l'autre. En anathématisant le gnostique, elle a fait à peu de choses près ce que font nos sociétés modernes, dites rationnelles, en désignant le « fou », et ce qu'ont fait les sociétés médiévales en désignant le « possédé » : marquer d'un nom celui qui est différent, pour s'en protéger et éventuellement, quand sa différence devient perturbatrice de l'idéal d'ordre qu'on s'est donné, l'exclure de la communauté.

Nous ne mettrons pas en cause le droit fondamental de tout groupe de se donner des concepts qui sont des outils polémiques. Il en va de son identité et de sa possibilité d'être reconnu par d'autres qui pourtant, eux aussi, l'excluent. Ce droit est celui-là même qui instaure la société comme champ de négociations entre des partenaires différents, irréductibles les uns aux autres. Il est aussi une des conditions éthiques du désir : dire ce que l'on est, ce que l'on croit, le plus clairement possible. Nous pourrions, bien sûr, en discuter les moyens, mais cela déborderait le champ de notre propos. Nous voulons simplement faire remarquer ici que si ces concepts sont d'abord, et cela indépendamment de la volonté et de la bonne foi de leurs utilisateurs, des concepts polémiques, par le fait même ils ne sont pas des concepts opérationnellement scientifiques.

Le travail scientifique consiste essentiellement à faire passer le concept de son opérationnalité polémique initiale à une opérationnalité analytique. La pratique scientifique ne consiste pas à instaurer les conditions d'une lutte sociale, quel que soit le bien-fondé de ses enjeux, elle consiste à rendre compte des conditions de cette lutte : rendre compte de la valeur en tant que produite au cœur même de cette lutte. Autrement dit, là où un concept apparaît comme une arme, elle doit le rendre à son mode de production, à la relativité de sa technologie et de sa structure interne ; là où il se donne comme absolu, elle doit le rendre à sa relativité historique.

Pour un concept comme celui de « gnose », la chose n'est pas facile. La gnose, aujourd'hui encore, comme la « secte », désigne une déviance. Pour les esprits religieux, cette déviance suppose une normalité religieuse, une vérité qui s'oppose à l'erreur. Là où par ailleurs l'idéologie dominante est celle du rationalisme, tout concept d'origine religieuse apparaît comme une déviance : concession à l'ordre des « croyances », c'est-à-dire des illusions, du rêve et de l'irrationnel. On est présence d'un double combat, orthodoxie versus hétérodoxie d'une part, Raison contre Tradition, d'autre part. Le travail scientifique ne serait-il pas, dès lors, de tenter de comprendre un peu mieux les conditions de ces combats, les transactions que les divers protagonistes entretiennent comme l'historicité de chacune de leurs performances ?

La connaissance du religieux ne peut évidemment Pas être, elle non plus, une connaissance absolue. Les concepts opérationnels par lesquels nous cherchons à rendre compte des conditions de la lutte sociale seront toujours réactivés dans cette lutte et cela, non seulement parce que l'acte scientifique est celui d'un sujet qui a ses désirs, ses aspirations et ses intérêts, mais simplement du fait de leur opérationnalité. Dans la pratique sociale, ils représentent un capital de connaissance désirable. Paradoxalement, plus un concept est scientifiquement reconstruit pour être soustrait de ses enjeux polémiques, plus il est susceptible d'être réinvesti d'enjeux polémiques. Ce qui fait de la science, encore une fois, une entreprise toujours à reprendre, et du scientifique celui qui ne peut posséder qu'un seul savoir, ce savoir qui porte sur la relativité de son discours, sur l'impossible pureté de sa vérité.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Sans doute est-ce pour cela aussi que la connaissance de la religion se transforme si facilement en religion de la connaissance.

L'institution de la science, le degré de valeur qu'une société donne, par exemple, à certaines de ses disciplines plutôt qu'à d'autres, les propulsant pour un temps en position dominante (la théologie et les sciences de la religion se trouvent, désormais, parmi les disciplines minorisées), l'institution du haut-savoir qu'est l'Université, le mythe même de la science et son image sociale, sont toujours, sous divers modes, la recherche de garanties pour se prémunir des risques de la relativité. Ils représentent, pour reprendre l'expression de John Dewey (1929), la « quête de certitude » là où l'action est un risque. Si le sujet qui tient une parole de connaissance doit, pour être crédible, avouer ses limites, il se met par là même en situation de vulnérabilité, situation pour le moins inconfortable. Il doit accepter d'être confronté. Il doit compter sur les autres, attendre d'eux le respect de sa relativité.

L'enjeu de la pratique scientifique, comme celui de la théologie ou de la connaissance affective, est la crédibilité du sujet. Elles ne donnent aucune garantie de vérité autre que celle qui se révèle dans l'éthique de leur pratique : dire leur propre limite. On comprendra alors facilement que de telles disciplines ne peuvent fonder une société autrement que dans l'utopie.

Nous avons signalé, au début de ce texte, comment les religions du Livre donnent place à la gnose, dans leur marge. Il semble s'y poursuivre un travail sur les limites. Nous avons vu par ailleurs comment la gnose, pourvu qu'on tente l'effort d'en reconstruire le concept autrement que dans sa valeur polémique, apparaît comme une tentation intime de ces religions : pervertissant en savoir sur l'Autre la reconnaissance de l'Autre par l'acte de foi, elle se propose comme totalité du savoir, adéquation du langage au réel, connaissance supposée salut.

Ce glissement, nous l'avons finalement reconnu comme tentation structurelle de l'acte de connaissance lui-même, dès lors que la pratique sociale de la connaissance, quel qu'en soit le mode de production, l'investit d'une valeur indépendante de ce mode de production.

Aujourd'hui, peut-être est-ce au sein même des pratiques scientifiques que logent les gnosés les plus explicites : quand la science se donne comme salut, dans l'illusion, ou la prétention, que la vérité de son discours se trouve ailleurs que dans les limites de sa méthode.

RÉFÉRENCES

[Retour à la table des matières](#)

ARNOLD, Odile

1984 Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XXe siècle, Paris, Seuil.

BACHELARD, Gaston

1968 Le nouvel esprit scientifique, Paris, Presses universitaires de France, (Librairie Félix Alcan, 1934).

1970 La formation de l'esprit scientifique, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, (7e édition).

BAUDRILLARD, Jean

1972 Pour une critique de l'économie politique du signe, Paris, Gallimard, coll. « Tel », no 12.

BERGERON, Richard

1982 Le cortège des fous de Dieu, Montréal, Éditions Paulines.

BOUDIN, H.R.

1984 « Martin Luther, moine augustin à la croisée des chemins », in Michèle MAT et Jacques MARX, Luther : mythe et réalité, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll.

« Problèmes d'histoire du christianisme », no 14.

CHABANIS, Christian

1979 Dieu existe-t-il ? Non, répondent_, Paris, Stock.

CHAGNON, Roland

1985 La Scientologie : une nouvelle religion de la puissance, Montréal, Hurtubise HMH.

1985 Trois nouvelles religions de la lumière et du son : La science de la spiritualité, Eckankar, La Mission de la Lumière divine, Montréal/Paris, Éditions Paulines et Médiaspaul.

DELUZAN, J.

1980 « Gnose », Encyclopaedia Universalis, Vol. 7.

DEWEY, John

1980 The Quest for Certainty, New York, Peregee Books, (Edinburgh, 1929)

DUCROT, Oswald et TODOROF, Tzevan

1972 Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Éditions du Seuil.

FELMAN, Shoshana

1980 Le scandale du corps parlant, Paris, Seuil.

FOUCAULT, Michel

1971 L'ordre du discours, Paris, Gallimard.

GRANGER, Gilles-Gaston

1969 Pensée formelle et sciences de l'homme, Paris, Aubier-Montaigne.

GUILLAUMONT, A., PUECH, H.C. et al.

1959 Evangelium secundum Thomas, Leyde et Paris.

GURVITCH, Georges

1966 Les cadres sociaux de la connaissance, Paris, Presses universitaires de France.

KUHN, Thomas

1969 The Structure of Scientific Revolution, Chicago, The University of Chicago Press.

LEMIEUX, Raymond

1983 « Le corps handicapé », in Groupe et sexe, Québec, GIFRIC, Études et documents du réseau simplexe.

MALHERBE, Jean-François

1985 Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière, Paris, Les Éditions du Cerf.

POPPER, Karl

1973 La logique de la découverte scientifique, Paris, Payot, (1934).

PUECH, H.C.

1934 -Où en est le problème du gnosticisme », Revue de l'Université de Bruxelles, t. XXXIX, 1934-35.

1952 « La gnose et le temps », Eranos-Jahrbuch, Zurich, no 20.

SCHELER, Max

1926 Die Wissenformen un die Gesellschaft, Leipzig, (Trad. française : Formes de la connaissance et société, Paris, Gallimard.

Fin du texte