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

(1992)

“Histoires de vie et postmodernité religieuse”

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, "**Histoire de vie et postmodernité religieuse**".

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Lemieux et Micheline Milot, **Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique**, pp. 187-234. Québec : Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, 1992, 383 pp. Collection : Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11.

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@fts.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 2001 pour Macintosh.

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

Édition complétée le 2 juin 2004 à Chicoutimi, Québec.

Table des matières

Introduction

I. Histoire sociale et histoires particulières

1. La fonctionnalité des croyances : un processus dynamique
2. Les âges de la vie
 - a) Les croyances de l'enfance
 - b) Les croyances de l'adolescence
 - c) Les croyances de l'âge adulte
3. L'enjeu : l'individu et la société

II. Dimension structurelle

1. « C'est utile »
2. « J'en ai fait l'expérience »
3. « Ça a du bon sens »

III. Y a-t-il une postmodernité religieuse ?

1. La primauté du sujet
2. Le fossé entre l'institution et le « vécu »
3. L'obsolescence du contentieux de la raison et 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

“Histoire de vie et postmodernité religieuse”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Lemieux et Micheline Milot, **Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique**, pp. 187-234. Québec : Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, 1992, 383 pp. Collection : Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11.

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

Raymond Lemieux,
“Histoire de vie et postmodernité religieuse”. *

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

L'expression postmodernité a presse facile. Elle s'affiche volontiers comme slogan à la mode. En littérature, en musique, en architecture, en science, on la trouve associée à un supposé nouvel âge de l'humanité. Mais si le terme fournit une bannière utile aux promoteurs d'industries culturelles, le concept est loin de faire l'unanimité parmi les analystes de la culture : il est en effet difficile de discerner des traits communs ce qui se rallie sous cette bannière. Finit par devenir postmoderne tout ce qui se réclame de quelque originalité, de la cuisine jusqu'à l'épistémologie.

La seule communauté d'intérêt de ceux pour qui l'expression semble faire sens pourrait bien n'être qu'une volonté, assez mal définie, de signifier le dépassement des situations acquises, celles-ci étant référées à une certaine idée de la modernité devenue vieux jeu. Mais encore faudrait-il, pour savoir ce qu'on dépasse ainsi, que cette idée présente un minimum de cohérence. Qu'est-ce que la « modernité » ? Désignant à la fois un modèle sociologique et une large période historique, ce concept est, lui aussi, loin d'être univoque.

* Une partie importante du matériel utilisé dans ce texte a été colligée par Jean-Pierre Bédard, étudiant au programme de maîtrise en sciences humaines de la religion de l'Université Laval. Nous remercions également E.-Martin Meunier pour les commentaires apportés en cours de rédaction.

La discussion est d'autant plus ouverte en ce qui concerne la modernité qu'on cherche à comprendre les statuts et les rôles qu'y tient le religieux. On comprendra donc que nous hésitions à qualifier les croyances des Québécois que nous avons interrogés. L'assujettissement des biens de salut au marché de l'imaginaire représente-t-il un dépassement ou une consolidation de la modernité ? Ce qu'on appelle la postmodernité est-il autre chose que l'extension des lois de la modernité à des champs qui leur avaient jusque-là échappé ? Peut-on vraiment commencer à parler aujourd'hui de postmodernité religieuse ? Et en quoi ?

Même si nous voulons ici commencer à répondre à ces questions, nous n'entreprendrons pas de discussion fondamentale sur la modernité et la postmodernité, mais nous nous attacherons à certains traits de l'évolution des croyances des Québécois, de façon à questionner cette évolution en fonction du dynamisme socio-culturel contemporain et, en fin de course, à questionner ce dynamisme lui-même avec plus de nuances.

Nous chercherons alors si les systèmes de croyances que nous avons repérés peuvent représenter un certain dépassement de la modernité telle que celle-ci s'est affirmée au Québec dans les années soixante et soixante-dix, et si oui, comment ils suggèrent ce dépassement. Pour cela, dans un premier temps, nous tenterons de repérer les étapes-type du développement et de l'évolution des croyances de nos répondants, telles qu'elles sont évoquées dans les récits de certains événements de leur vie. Dans un deuxième temps, nous tenterons d'analyser quelques-unes des « raisons » qu'ils ont données pour justifier leurs choix de croyances. Nous serons amenés à dessiner, à partir de là, une certaine structure du croyable, telle qu'elle se présente dans la portion de société québécoise qu'ils représentent. Enfin, dans un troisième temps, nous nous demanderons jusqu'à quel point ces données permettent d'énoncer certaines hypothèses concernant l'évolution socio-culturelle contemporaine, esquissant certains traits de ce qui pourrait être qualifié de postmodernité.

I. Histoire sociale et histoires particulières

[Retour à la table des matières](#)

Les transformations d'attitudes et de mentalités observées chez les Québécois adultes, en effet, ne peuvent pas être complètement indépendantes des changements sociaux et culturels propres au milieu dans lequel ils ont vécu. Par ses croyances, un individu assume la particularité de sa vision du monde. Il affirme donc sa subjectivité. Mais en même temps, il puise les éléments de cette vision du monde dans l'ensemble des possibilités que lui donne son milieu, c'est-à-dire parmi les croyances qui sont disponibles pour satisfaire son besoin de croire. En s'appropriant les signifiants que lui propose la culture selon un mode spécifique, il structure son imaginaire d'une façon originale, tout en acceptant un ordre qui le dépasse, celui du langage et de l'organisation sociale. Ainsi les croyances représentent-elles, pour le sujet qui les adopte, une inscription dans la culture. En investissant sa subjectivité dans un acte de croire, l'individu entre dans un processus d'institutionnalisation de son imaginaire. Parce qu'elles sont des énoncés, des actes concrets d'appropriation du langage, les croyances donnent au croire un objet. Or croire en quelque chose, c'est s'inscrire dans la relativité d'une culture. Le sujet de croyance est donc sujet d'une culture.

Si on peut croire qu'il y a quelque chose au-delà des limites de la représentation - l'irreprésentable - un réel que certains acceptent de nommer, d'autres pas, on ne peut imaginer ce qui est en dehors du langage, ni même ce dont on n'a jamais entendu parler. Quand on inscrit ce quelque chose dans le langage, on le représente. Dire Dieu, l'autre, le rien, le vécu, c'est en représenter la réalité selon des coordonnées culturelles effectives. Nommer l'autre, c'est lui donner, par ce nom même, une forme culturelle familière qui engage l'expérience dans le processus de l'institutionnalisation.

Autrement dit, dès lors qu'on dit ses croyances, on s'inscrit dans l'institution de la culture. Or l'institution, c'est ce qui structure le lien entre le pouvoir social, d'une part, et la conscience des acteurs, d'autre part. Elle inscrit cette conscience dans une « borne historique » (Castoriadis, 1975). Elle suppose aussi que les êtres

humains, d'une part entretiennent un certain nombre de rapports les uns avec les autres, et d'autre part s'entendent sur un certain nombre de valeurs (ou de produits sociaux) qui les rassemblent (Malinowski, 1968).

Cela ne veut pas dire que le sujet n'a aucun pouvoir sur ce contenu culturel, ni qu'il lui est complètement asservi. Bien au contraire, chaque fois qu'il adopte une croyance, il l'assume d'une manière qui lui est propre et la transforme à sa façon. Il lui donne une place particulière dans sa vie et l'utilise dans son effort de maîtrise de son environnement. Il la façonne à partir de sa propre expérience du monde et la livre, à son tour, aux autres. Il la travaille comme elle le travaille.

Cette influence de la société sur les croyances et des croyances sur la société, c'est ce que nous appelons leur fonctionnalité. Nous en exprimerons ici la réalité de façon succincte en disant que les croyances font noeud de la subjectivité et de la culture ¹.

1. La fonctionnalité des croyances : un processus dynamique

[Retour à la table des matières](#)

Les croyances d'un individu changent au cours de sa vie. Elles s'intègrent dès lors à son histoire individuelle, et cette histoire individuelle s'inscrit elle-même dans une histoire sociale. Les histoires de vie, précisément, ce sont les récits, les évocations, les rappels d'événements par lesquels les individus rendent compte de leur inscription dans l'histoire sociale. C'est donc à travers elles que nous pouvons saisir comment les « croyance » véhiculent des valeurs sociales, c'est-à-dire non seulement une façon de se particulariser dans le monde - ce que nous appelons la production de l'identité -, mais un mode de s'entendre avec d'autres, la production de la sociabilité, réalité nécessaire à la définition de l'identité elle-même, faisant de cette dernière une question de sens d'un parcours parfois chaotique.

¹ Il serait à propos de souligner immédiatement que ce simple phénomène d'intégration et d'intériorisation individuelle des « croyances » n'est pas propre au monde contemporain, mais peut être vu comme une réalité trans-historique, voire une constante anthropologique qui se retrouve dans la notion même d'acculturation comme processus d'adaptation des individus aux milieux culturels dans lesquels ils sont appelés à vivre (Stoetzel, 1963, 63).

Dès lors, ces histoires de vie nous informent de la sociogenèse des configurations de l'imaginaire propres à chaque interlocuteur, c'est-à-dire des mécanismes par lesquels ces individus ont été appelés à s'approprier des images, des valeurs, des figures, des symboles qui appartiennent à l'histoire sociale. En même temps, cette sociogenèse se conjugue à une psychogenèse, puisque ce sont des sujets, en train d'explorer l'univers de leurs désirs et de leur quête de sens, qui s'expriment et exercent une certaine capacité de choix. Comment dès lors, par leurs choix de croyances, nos interlocuteurs s'inscrivent-ils dans l'évolution de la société québécoise ?

Certes ils n'emploient généralement pas les mots « modernité » et « postmodernité ». Ce sont là des termes savants en dehors de leur champ de parole quotidien. On ne leur demandait pas non plus de qualifier les changements qu'ils observent dans leur vie à l'aide de catégories aussi globales. Cependant, dans la mesure même où ils sont conscients d'être sujets d'une dynamique de changement, d'être pris dans un mouvement où leurs visions du monde ont été appelées à se transformer dans leur passé et le sont encore aujourd'hui, ils sont capables de dire dans leurs mots ce qu'était cette vision et ce qu'elle est devenue maintenant, de même qu'ils peuvent tenter de dire ce qu'elle est susceptible d'être plus tard. Ils livrent alors une sorte de sociologie implicite de leur rapport au croyable ².

Dans cette perspective, nous avons recueilli, au gré d'entrevues qui avaient certes un objectif beaucoup plus large, un ensemble d'éléments d'histoires de vie formant, après coup, un corpus de données originales ³. Le schéma d'entrevue, en effet comportait un certain nombre de directives visant à leur explicitation. Les interviewers avaient comme consigne de tester, une fois obtenu l'exposé des croyances des interviewés, le degré de stabilité de ces dernières et leur enracinement ⁴. Ils disposaient pour ce faire d'une batterie de propositions-amorces du type suivant : « Avez-vous toujours cru ce en quoi vous croyez actuellement ? Y a-t-il eu des changements importants dans vos croyances ? Lesquels ? Quels événements (personnes, livres, etc.) vous ont influencé ? Vos parents (vos enfants) croient-ils ce que vous croyez ? » Ce type de question,

² Nous empruntons ce concept à Jacques Rhéaume et Robert Sévigny (1988) qui l'appliquent à l'analyse de la culture des intervenants en santé mentale.

³ Précisons que les données dont nous faisons état ici ne proviennent pas d'histoires de vie au sens technique du terme. Dans les limites qui nous étaient imposées, nous n'avons pu utiliser en tant que telle la technique de recherche que désigne cette expression, malgré le fait qu'elle nous paraisse extrêmement pertinente.

⁴ On trouvera ci-dessus, dans l'article de Micheline Milot intitulé L'investigation du croire. Parcours et impératifs méthodologiques, l'exposé du schéma d'entrevue.

immanquablement, renvoyait à l'histoire des sujets, c'est-à-dire aux rapports qu'ils établissent entre leur subjectivité et leur environnement plus ou moins immédiat.

Les interviewés étaient ainsi appelés à parler non seulement de leurs visions actuelles du monde, mais des transformations que celles-ci ont connues, dans leur histoire particulière, pour devenir ce qu'elles sont maintenant. Certains répondants ont pu développer longuement cet aspect de l'entrevue, voire s'y complaire, tandis que d'autres sont passés très vite. Presque tous, cependant, en ont dit quelque chose, ne serait-ce que parce qu'ils y étaient explicitement appelés. Le matériel recueilli a ensuite été classé pour en dégager des hypothèses analytiques, puis il a été mis en corrélation avec les énoncés de croyances dominantes et les déclarations d'appartenance religieuse recueillies au cours des mêmes entrevues. Enfin, on a tenté de saisir les caractéristiques du changement qui s'y profile. Ce sont les résultats de cette dernière opération que nous explorons ici.

2. Les âges de la vie

[Retour à la table des matières](#)

Il est évident que la qualité des histoires de vie évoquées est différente selon l'âge des interlocuteurs. Celui-ci allant, rappelons-le, de 18 à 77 ans, les plus vieux en ont davantage à dire... et ils en profitent. Ils sont aussi davantage à la recherche d'un sens à donner à cette histoire et ne se contentent pas d'en signaler les faits bruts.

À mesure qu'on vieillit, on explicite le besoin de marquer les ruptures qui ont scandé son histoire personnelle, évoquant, à travers cela, les problèmes mêmes du vieillissement. Nous avons avancé ailleurs (Lemieux, 1990b) l'hypothèse selon laquelle celui-ci est fait, dans la société contemporaine, d'une série de ruptures qui, à tous les changements d'âge significatifs (de l'enfance à l'adolescence, de l'adolescence à l'âge adulte, dans les différentes phases de cheminement professionnel, à la retraite, au « troisième » âge), obligent à s'approprier le monde d'une manière différente. Vieillir, à tous les âges, n'est-ce pas intégrer de nouveaux codes de vie, de nouveaux rapports affectifs, un autre niveau de vie, de nouvelles façons de se comporter, bref, restructurer le sens de sa vie. Cela concerne, dès lors, directement les croyances.

S'il en est ainsi, on peut penser qu'il est possible de dégager des corrélations entre l'évolution des croyances d'un individu et sa montée en âge, et entre cette montée en âge et l'évolution de la culture dans laquelle il s'inscrit. Dès lors, en demandant aux répondants de signaler les événements qui ont marqué l'histoire de leurs croyances, on les pousse à évoquer des moments particulièrement significatifs de leur existence. Un événement, en effet, suppose la rupture avec un ordre établi pour amorcer la structuration d'un nouvel ordre : c'est un moment conjoncturel de rupture / structure. L'évocation d'événements implique la mise en scène d'un rapport à la société, et par conséquent, une conception de l'évolution socio-culturelle elle-même.

En général, les histoires des croyances personnelles se présentent, dans la mise en scène effectuée par nos répondants, en trois grandes étapes qui confirment cette hypothèse. Ces étapes doivent cependant être considérées moins comme des récits chronologiques que comme des phases de l'existence, plus ou moins longues selon les interlocuteurs. Certains parlent même de « stades » de développement. Elles représentent l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte. On peut donc déjà y voir, d'évidence, un construit culturel important. Il n'y a rien de surprenant, en effet, dans ces termes qui sont communément utilisés pour classer les âges de la vie. Mais dès lors ils indiquent bien également qu'il y a des âges de la croyance. Devenir adolescent, devenir adulte, vieillir, c'est adopter des modes de croire spécifiques et nouveaux par rapport à ceux qu'on avait intégrés jusque-là. Croire suppose donc un processus évolutif propre à chaque individu, s'accordant à la transformation de son expérience du monde, faisant référence à des « vécus » spécifiques.

Voyons donc comment se développent ces croyances de l'enfance, de l'adolescence et de l'âge adulte.

[Retour à la table des matières](#)

Les croyances de l'enfance, chez nos répondants, proviennent de trois sources bien définies mais intégrées dans une vision homogène : la paroisse, la famille et l'école. Elles sont profondément marquées par des signifiants « religieux » et cela, d'autant plus que ceux qui en rendent compte sont avancés en âge. De fait, nos répondants se définissent toujours comme ayant ou bien délaissé ou bien conservé les croyances religieuses de leur enfance.

Mais contrairement à ce qu'on pourrait penser, c'est l'école, plutôt que la famille et la paroisse, qui est désignée comme l'institution-clé de cette intégration

« religieuse » des croyances. C'est elle qui en a assuré l'acquisition et c'est elle qui est généralement considérée comme la première garante de leur authenticité⁵. Pour nos répondants, tous nés avant les années soixante-dix, il eut été impensable d'être éduqués autrement que dans la religion catholique. Mais dans la mémoire qu'ils gardent de cette première éducation, c'est l'école, plus que la famille et la paroisse, qui a assuré l'homogénéité de leur intégration culturelle initiale. Certains notent même, volontiers, le peu de conviction de leur famille d'origine face à ces « croyances religieuses » reçues à l'enfance, d'autres se souviennent de différences explicites entre les attitudes de leurs deux parents (« ma mère était très religieuse... mon père était indifférent »). Et la plupart, quand on leur pose la question, considèrent que la paroisse était une réalité trop éloignée de leur vie quotidienne d'enfant pour qu'elle les ait vraiment influencés, « sauf quand le vicaire venait à l'école ». Mais personne ne peut mettre en cause l'influence de l'école. Celle-ci, dans la conscience qu'ont nos répondants de leur propre histoire, est l'institution qui, à l'enfance, a encadré leurs questions métaphysiques, leur quête de sens et leur besoin de croire. Croyances enfantines et organisation scolaire des croyances ont donc tendance à se confondre.

Cette socialisation de l'imaginaire, telle qu'effectuée à l'enfance, privilégie certaines conceptions de la vie par rapport à d'autres auxquelles on aura cependant accès plus tard. Elle présente « ce qu'il faut croire », introduisant dans la conscience des sujets un premier corpus de réalités vraisemblables qui serviront de référence, qu'on les garde ou qu'on les rejette, pour juger des évolutions ultérieures. Elles forment en ce sens une sorte de « culture primordiale ».

Certes on peut penser que l'évolution de l'école, notamment celle des instituteurs et institutrices, va marquer profondément ce premier accès aux croyances. À l'époque où nos plus jeunes répondants étaient inscrits à l'école primaire, l'homogénéité de l'enseignement religieux commençait à y être mise en cause. Ils ont connu, entre autres, le renouveau de la catéchèse des années soixante, renouveau qui apparaît aujourd'hui à plusieurs d'entre eux comme un ensemble d'« expérimentations », analogues à celles qu'a connues également l'enseignement du français, des mathématiques, etc. Ils en ont souvent gardé malgré tout une certaine nostalgie : mélange de fascination pour le merveilleux et d'incertitude face aux confrontations idéologiques devinées sous les mobilisations ecclésiales et scolaires. Les plus de trente ans, eux, n'ont connu que la pédagogie

⁵ Il faut noter à ce propos qu'encore aujourd'hui, non seulement la très grande majorité des parents inscrivent leurs enfants en « enseignement moral et religieux catholique » à l'élémentaire, mais que leurs motivations, à cet égard, reposent toujours pour une très grande part sur cette garantie, qu'offre l'école, à travers le « savoir » des enseignants, quant à la valeur de cette première socialisation de l'acte de croire. Voir à ce sujet Micheline Milot, *Une religion à transmettre ?* (1991).

traditionnelle, celle qui procédait par questions et réponses et qui leur apparaît aujourd'hui s'être préoccupé moins d'« expérience » spirituelle que de « formalisme » religieux. Ils ont gardé le sentiment, pourtant, que cet enseignement était relativement conforme -avec ce qui était alors vécu dans leur famille, leur paroisse et le reste de la société.

Quoi qu'il en soit, tous appréhendent l'école comme l'institution majeure d'appropriation de l'imaginaire « socialisé », celui qui fait trace dans la mémoire et qui fournit la plus grande partie du « bagage » de savoirs « religieux » dont ils disposent encore aujourd'hui. L'école est ainsi posée en première ligne de l'appropriation de la culture. Par sa présentation de « croyances » elle inaugure l'apprentissage des valeurs communes et fondamentales, celles qui marqueront, à ce titre, toute la vie, même quand on avouera les avoir abandonnées.

[Retour à la table des matières](#)

Les croyances de l'adolescence ont une autre teneur. Elles marquent la première rupture par rapport à l'enfance. Dans le compte rendu qu'en font nos interlocuteurs, elles se présentent cependant moins comme des contestations des précédentes que comme un travail de particularisation et de personnalisation effectué à leur égard. L'adolescence se définit en quelque sorte comme le moment - ou le stade de vie, plus ou moins long selon les interlocuteurs - où on est appelé à assumer pour soi-même les représentations de l'enfance, à les comparer à d'autres, à les mettre à l'épreuve d'un certain « vécu » et surtout, à les confronter aux expériences qu'on est en train de faire.

Le problème ici n'est pas d'abord qu'on change le « contenu » de ses croyances à l'adolescence, mais bien qu'on en change la fonction. Même lorsqu'on assume intégralement l'héritage reçu dans son enfance, en effet, la qualité de cet héritage change parce que, de la fonction de socialisation à laquelle elle était rattachée, elle devient le résultat d'un investissement personnel du sujet. Il ne s'agit donc plus d'apprendre, par les croyances intégrées à l'adolescence, à vivre comme les autres, mais à vivre parmi les autres, d'une façon particulière. Le plus souvent, pour ce faire, on oublie ou abandonne le contenu des croyances assumées dans l'enfance, soumettant celles-ci à l'éclairage critique de nouvelles expériences. Mais même quand cet abandon ne se produit pas, on assiste à une transformation qualitative profonde du système de croyances, la fonction de production d'identité prenant le pas sur la fonction de production de sociabilité.

Plusieurs influences peuvent être notées à l'origine de ce changement. Pour certains, du moins dans la mémoire qu'ils en ont, il s'agira de la rencontre de personnes précises, d'amitiés particulières, ou encore de l'identification à un groupe de pairs (la gang notamment). D'autres signaleront des lectures qui les ont amenés à voir le monde différemment, des engagements sociaux (notamment le fait de militer dans des groupes politiques ou religieux), ou encore le choix qu'ils ont dû faire entre les différents modèles parentaux. Une dame nous avouera ainsi que lorsqu'elle a délaissé la religiosité de son enfance pour se lancer dans le monde de la « science », cela a été « choisir son père contre sa mère ». Bref, tous les scénarios sont imaginables pour envisager la rupture de l'imaginaire adolescent par rapport à l'imaginaire enfantin.

Une institution particulière, cependant, reste encore en première ligne dans sa capacité d'influencer les nouvelles configurations de l'imaginaire : c'est l'école. Son rôle, à ce stade, est paradoxal mais non moins important. Rompre avec les croyances scolaires de l'enfance, à l'adolescence, n'est en effet pas considéré comme rompre avec les croyances scolaires proprement dites. L'école est appréhendée, alors, comme le lieu où « on apprend d'autres valeurs », où « on rencontre des gens de toutes sortes », où « on développe son esprit critique », « démystificateur » des croyances de l'enfance, bref le premier lieu d'expérience de la diversité impliquant des choix de vie personnels. Dès lors les valeurs scolaires véhiculées par les institutions d'enseignement secondaire sont perçues comme particulièrement congruentes avec ce nouveau mode de croire : ce sont elles, en effet, qui donnent accès aux notions de progrès, de compétitivité et de rationalité ; c'est grâce à elles qu'on intègre les premiers outils avec lesquels on peut prétendre « faire sa place dans la vie ».

C'est donc souvent sous l'influence de ces expériences de l'adolescence que l'on troquera les « croyances religieuses » de son enfance pour une « conception rationnelle » du monde et de la vie. L'adolescence, dans ce contexte de prise de distance, est en conséquence conçue comme une expérience structurante : c'est celle en tous cas que disent avoir vécue la très grande majorité de nos répondants ayant moins de cinquante ans. Ils en parlent d'ailleurs moins comme une « crise » que comme une « évolution » normale. Ils avaient pensé jusque-là répondre à leur besoins de sens par des « croyances religieuses », ils notent que d'autres réponses, désormais, leur ont été offertes. Quel qu'ait été leur choix, celui-ci restera pour eux un choix personnel, c'est-à-dire ayant permis de se dégager par rapport à la socialisation homogène de l'enfance.

Évidemment, ici encore, les différences d'attitudes selon les âges suivent l'évolution culturelle du Québec au cours des trente dernières années. Les plus de cinquante ans évoquent beaucoup moins souvent que les autres cette « évolution

religieuse » propre à leur adolescence, puisque celle-ci a continué, pour eux, d'être encadrée par des institutions religieuses. Ou encore elle s'est passée si vite, à une époque où on intégrait jeune le monde du travail, qu'elle a débouché immédiatement sur une évolution de type « adulte ». C'est donc un profil légèrement différent que révèle, chez les aînés, l'appropriation des croyances à travers les événements structurants de leur vie.

[Retour à la table des matières](#)

Les croyances de l'âge adulte, dans cette perspective, présentent un univers référentiel différent à la fois de celui de l'enfance et de celui de l'adolescence. La fonction principale qu'elles remplissent, en effet, n'est plus ni une fonction de socialisation à l'homogénéité du monde, ni une fonction de particularisation, mais une fonction d'adaptation. Une fois qu'on s'est particularisé, qu'on est devenu conscient de sa différence et de l'irréductibilité de sa place dans le monde, il faut bien apprendre aussi à jouer de cette place, à marquer sa valeur parmi les autres, bref, à agir dans le monde en tenant compte de ses contraintes réelles et à légitimer cet agir.

C'est dans ce cadre qu'on procédera, graduellement la plupart du temps, à la restructuration de son imaginaire. Encore ici, il est rare qu'on évoque les évolutions personnelles vécues en termes de rejet ou de contestation radicale des acquis précédents. Il y a peu de crises, mais il y a mouvement constant. On évolue par la force des choses, parce que de nouvelles expériences viennent mettre en perspective ce qu'on avait cru jusque là, parce que l'environnement, matériel, affectif et spirituel, se transforme, parce qu'on doit développer de nouvelles habiletés pour vivre dans ce monde changeant.

Certes des événements-types peuvent être notés dans ce processus. Parmi eux il faut mentionner la maladie, expérience des limites et du caractère aléatoire de la vie humaine, l'échec (scolaire, financier, professionnel, etc.), les impasses affectives qui se soldent par des ruptures comme le divorce, l'expérience du fossé entre les générations (autre manifestation d'impasse affective), le blocage de la vie professionnelle, le chômage et, bien sûr, la retraite. Ces événements, on le voit, ont des caractéristiques communes. Ils évoquent tous la confrontation de l'individu avec ses limites, avec des réalités qui échappent à son contrôle mais qu'il doit impérativement assumer. Dès lors ils exacerbent chez lui le besoin de donner un sens à ce qu'il vit et de reconstituer les cohérences de son univers imaginaire. Chaque fois qu'il vit une rupture, l'adulte doit procéder à un travail de réhabilitation de son imaginaire. S'il évoque ces événements comme étant facteurs

de transformation dans ses croyances, c'est parce qu'il est conscient d'avoir eu besoin, pour les surmonter, de revitaliser son rapport au croyable et que cela mettait en cause l'intimité même de son être. Il apporte alors de nouvelles données, de nouvelles « expériences », à ce qui en constituait précédemment la cohérence, pour compenser ce qui devenait un manque, voire pour inaugurer un nouveau type de rapport au monde, plus adapté à ses nouvelles conditions d'existence.

Les croyances s'inscrivent ainsi au cœur de l'existence personnelle, mais, oserait-on dire, en son cœur déchiré. Les récits de vie, axés sur les événements ayant marqué l'imaginaire, prennent d'emblée une allure dramatique. Ce sont d'ailleurs, bien plus souvent que dans les grands récits mythiques qui encadraient l'imaginaire des sociétés traditionnelles, des récits marqués de tristesse, du sentiment d'impuissance, à l'instar de ceux qu'on trouve dans les courriers des lecteurs des mass-média. Ils insistent sur les limites du vécu et l'impossible réalisation des aspirations personnelles. Sans violence explicite, dans la plupart des cas sans crises majeures, ils présentent un certain caractère de morosité.

Certes cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas aussi, dans les discours de nos répondants, des récits de réussites. Bien sûr. Les succès dans la vie, ces moments où le désir a été comblé, viennent renforcer l'univers de croyances auxquelles on adhère. Ils servent d'appui à la conviction. Mais on sait en même temps que le succès n'est pas inéluctable, qu'il aura une fin, bref que la vie, quelles qu'en soient les circonstances, finit bien par imposer des limites à chacun. Aussi, les croyances de l'âge adulte sont-elles davantage celles qui structurent l'adaptation du sujet à son environnement que celles qui le confortent dans ses certitudes, l'une et l'autre fonctions n'étant pas contradictoires.

Il faudrait, pour aller plus loin, interroger systématiquement des personnes âgées, non pas pour déceler chez elles le retour d'une religiosité qui aurait été oubliée pendant leur existence active, mais pour tenter de saisir comment le traumatisme de la retraite, ajouté dans beaucoup de cas à celui de l'isolement, concourt à exacerber leur sentiment du manque et leur quête de sens. Nous avons pu noter, à ce propos, que ce n'est pas nécessairement la religiosité de leur enfance qui refait surface, dans cette conjoncture. Au contraire, il s'agit pour elles de trouver, dans le monde contemporain du marché du sens et des biens de salut, des signifiants qui leur permettent de réorganiser, encore une fois, un rapport cohérent à leur environnement. À partir des indices livrés par nos répondants aînés, nous pouvons faire l'hypothèse que contrairement aux idées reçues, on trouve aujourd'hui chez les personnes âgées un univers imaginaire aussi éclaté, sinon plus, que dans les autres catégories d'âges. Mais ces personnes ne sont-elles pas aussi celles qui, par leur consommation médiatique, ont accès plus que les

autres aux offres du marché ouvert des croyances ? Elles sont donc, elles aussi, en processus d'adaptation.

L'âge adulte est ainsi celui où on est amené à relativiser les certitudes acquises parce qu'on y fait l'expérience des limites. Aussi les croyances s'y structurent-elles, quelles qu'elles soient, comme des essais de réponses donnés à une situation d'anomie, marquée par la distance infranchissable entre les aspirations, les modèles auxquels on a accès, et les moyens disponibles pour réaliser ces aspirations. Cette fonction d'adaptation distingue la modalité adulte d'intégrer les croyances à la fois de celle de l'adolescence et de celle de l'enfance. Mais de la même façon que l'adolescence, du point de vue de l'intégration des croyances, est un moment-clé où on a été appelé à affirmer sa particularité, ce qu'on appelle l'âge adulte est moins un aboutissement, le terme d'une évolution, que la continuité de l'expérience du changement, c'est-à-dire une situation dans laquelle on est sans cesse appelé à s'adapter, dans la pratique de la relativité.

On y développe donc essentiellement la conscience de la relativité, et cela selon au moins trois modes. Tout d'abord, on sait que les convictions qu'on partage actuellement n'ont pas toujours été telles, et qu'on peut donc en changer encore. Ensuite, on sait que la façon de voir le monde qui paraît la bonne n'est pas nécessairement partagée par tous. Certes, s'il en était ainsi, le « monde serait bien meilleur », mais il n'en est pas ainsi. Le problème qu'on pose alors n'est pas celui de la vérité ou de l'erreur, mais celui du cheminement, dans la relativité de la coexistence. Enfin, les croyances qu'on énonce ne concernent pas nécessairement la totalité de l'expérience de vie. Elles ont des fonctionnalités spécifiques, concernant des domaines particuliers. On peut très bien, par exemple, référer à Dieu ce qui a trait à la maladie et à la mort, une fois épuisées les possibilités technologiques, mais garder ce même Dieu hors du quotidien. On peut très bien consulter son horoscope pour savoir si les affaires seront bonnes aujourd'hui mais ne pas croire que les planètes ont déterminé la personnalité de chacun à la naissance (ou l'inverse). La fonctionnalité des convictions s'accorde alors à des objets conjoncturels, plus ou moins précis. Les croyances tissent le déroulement de la vie mais en y prenant chacune leur place, selon les expériences qu'on en fait et les « besoins » auxquels on estime pouvoir répondre, grâce à elles.

3. L'enjeu : l'individu et la société

[Retour à la table des matières](#)

Les âges de la vie représentent ainsi des modes d'appropriation différenciés et typiques des croyances, s'accordant aux fonctions exercées par ces dernières : socialisation dans un monde perçu comme homogène, personnalisation par l'apprentissage des différences, adaptation par l'intégration du changement. Chacune de ces fonctions concourt à l'intégration des croyances d'un individu donné. Cela explique pourquoi, entre autres choses, on trouve peu de « conversions », au sens fort du terme, dans les récits d'évolution qui nous ont été livrés. La conversion, traditionnellement et telle qu'elle est prêchée aujourd'hui par les mouvements religieux radicaux, suppose un rejet des valeurs anciennes, un changement de vision du monde qui se traduit par un changement de personnalité : « dépouiller le vieil homme » pour « vêtir un vêtement nouveau », « renaître » (to be born again). Elle implique donc, normalement, une série de ruptures, non pas subies mais voulues, avec les anciennes habitudes, les anciens amis, voire même avec sa famille, pour entrer dans un univers tout à fait différent, original et originel.

Or ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. Les discours radicaux n'influencent d'ailleurs que peu de répondants. Et d'une façon générale les sectes et les « nouveaux mouvements religieux », si on en connaît l'existence, ne font pas vraiment partie de l'horizon immédiat. Les ruptures vécues sont plutôt des ruptures obligées, subies moins à la suite de crise de conscience ou de conflits que comme conséquences inéluctables de la vie. Elles renvoient à l'idée qu'il y a des « forces » qu'on ne contrôle pas, indépendantes de la volonté personnelle mais contraignantes pour celle-ci. On observe l'action de ces « forces » chez les autres autant que chez soi. Qu'on les déplore ou non, il est impossible de s'y opposer. Se développe ainsi une sorte de fatalisme diffus que renforce, dans les consciences individuelles, le spectacle du monde tel que livré par les mass-média.

Les trois fonctions décrites ci-haut sont autant nécessaires l'une que l'autre. Mais il est également vrai qu'elles peuvent se jouer l'une contre l'autre pour impliquer, parfois, de véritables choix portant sur les contenus des croyances. C'est ce qui se passe par exemple quand, à l'adolescence, on choisit la « science » contre la « religion ». On peut assister alors à de véritables remises en question

idéologiques. Mais cela aussi est rare. Pour que ce soit possible, il faut que la première socialisation soit jugée dysfonctionnelle par rapport aux besoins nouveaux de la personnalisation, celle-ci nécessitant à son tour une socialisation originale dans un monde différent, mais perçu lui aussi comme homogène.

Or ce n'est pas de cela qu'il s'agit foncièrement, ni dans la fonction de personnalisation qui caractérise l'adolescence, ni dans la fonction d'adaptation qui caractérise l'âge adulte. Le changement apporte plutôt une « évolution », un ensemble de « gains » sur la voie d'une « intériorisation » de ce qui va devenir le rapport « personnel » au monde. Il s'agit d'accéder à de « nouvelles expériences » qui président sans cesse à la transformation de la conscience. S'explicite alors pour chacun un ordre de « valeurs » qui, s'il rejette peu de choses, établit néanmoins des hiérarchies. Et celles-ci sont dictées par des impératifs nouveaux qui consistent à « faire sa vie », « performer », apprendre les règles de la compétition, développer des savoir-faire, bref faire montre de sa « puissance » parmi les autres. Le sujet adulte comme le sujet adolescent est un sujet « capable ». Tel est finalement le sens de la « personnalisation ».

Il est facile de dénigrer les manifestations concrètes de cette évolution des croyances hors du schéma institutionnel qui a encadré l'enfance, d'autant plus que ce qui se passe à l'adolescence, par exemple, peut paraître naïf à l'âge adulte. On peut aussi y déceler des impasses, des blocages. Tout cela est vrai. Mais néanmoins, il ne faut pas oublier l'enjeu majeur de cette évolution individuelle. Il s'agit en effet pour le sujet de se concevoir comme un être propre, autonome, capable de choix personnels. À l'adolescence comme à l'âge adulte, l'enjeu des croyances concerne l'inscription de l'individu dans son environnement physique, social, symbolique et imaginaire, c'est-à-dire la constitution de sa subjectivité. C'est cette subjectivité qui est chaque fois mise en cause par les « événements » de la vie et les « forces » indépendantes de la volonté. Ainsi les croyances font-elles nœud du désir subjectif et des contraintes imposées par la réalité.

Mais pour les comprendre, il faut également s'interroger sur l'évolution de la culture. En filigrane des changements décrits par nos interlocuteurs en ce qui concerne leurs croyances personnelles, on trouve toujours aussi une conception du changement et une évaluation de son orientation.

L'histoire récente du Québec, en termes de mouvements sociaux, est dense. On ne peut donc pas être surpris qu'elle suscite des bouleversements de croyance assez importants. Elle s'est caractérisée par une prise de conscience extrêmement rapide de l'accès à la modernité, à travers la mise en place d'institutions originales par la Révolution tranquille, puis dans les années soixante-dix, par la consolidation de ces institutions. Dans les discours communs, le terme modernité

est réservé en gros aux trente dernières années, au point qu'il y est difficile, pour un Québécois, de l'utiliser pour caractériser la culture d'avant les années soixante. S'est constituée, dans l'imaginaire collectif, une sorte de forclusion de ce qui aurait pu se produire alors, forclusion bien compréhensible si on considère que les discours idéologiques de la Révolution tranquille ont dû, pour assurer leur efficacité, mettre en évidence le caractère passéiste et désuet de l'époque précédente : dans la mesure où on apporte la lumière, il est naturel de concevoir la situation d'avant comme obscure... Quoi de mieux pour le dire que d'opposer idéologiquement tradition et progrès, contrainte et liberté, obscurantisme et ouverture d'esprit, dans la disjonction implicite de chacun des couples ainsi constitués.

Quoique en général peu violentes, ces transformations de société et de mentalité ont néanmoins été douloureuses pour beaucoup d'institutions, au premier plan de celles-ci le catholicisme. Ce dernier, on le sait, avait imprégné assez profondément la culture commune des Québécois, servant en quelque sorte de ciment à leurs solidarités communautaires : la famille, la paroisse, la nation. Il s'est ainsi identifié à la tradition. Malgré ses efforts, dont témoignent désormais plusieurs travaux d'historiens (Hamelin et Gagnon, 1984 ; Turcotte, 1988 ; Desjardins, 1990), il s'est difficilement adapté à l'urbanisation et à mesure que celle-ci s'est développée, dans la première moitié du vingtième siècle, il a vu s'effriter l'efficacité de son encadrement culturel. La Révolution tranquille a remis en cause ses institutions-clés, celles en tous cas par lesquelles il exerçait un quasi monopole culturel : son système d'éducation et son système de santé. L'urbanisation a brisé ses réseaux de solidarité, notamment la paroisse. Il est devenu un catholicisme discret (Denault, 1986), n'osant s'affirmer ni sur la scène politique, ni sur la scène culturelle. Aujourd'hui encore, on peut dire sans trop s'aventurer qu'il se cherche une parole⁶. Cela ne signifie pas qu'il a complètement cessé d'imprégner la culture. Cela veut dire qu'il a subi un déplacement de sa position dans cette culture.

Mais plus profondément encore, à travers son traitement de l'institution catholique, la modernité québécoise a procédé à un déclassement effectif du « religieux ». L'histoire même du Québec, histoire jusque-là religieuse dans la conception de son sens - pensons à Lionel Groulx, aux origines mystiques du Canada français (Goyau, 1951) -, a commencé à être appréhendée comme l'envers

⁶ Une véritable sociologie du catholicisme contemporain, au Québec, reste à faire. Dans ce contexte, il faut signaler l'intérêt que présente le numéro spécial de la revue *Sociologie et sociétés* (volume XXII, no 2, octobre 1990), sur *Catholicisme et société contemporaine*. Nous avons pour notre part présenté dans ce numéro un bilan de la connaissance empirique actuelle du catholicisme québécois, autour d'un thème proche de celui qui est développé ici : « Le catholicisme québécois : une question de culture » (Lemieux, 1990a).

du Québec dit moderne, c'est-à-dire une histoire à défaire, sinon à refaire. La disjonction tradition / modernité a cessé d'être celle d'un modèle dialectique susceptible d'expliquer des mouvements sociaux, pour devenir celle d'une opposition polémique appelée à légitimer certains d'entre eux. Et l'histoire, par conséquence, s'en est trouvée encore une fois pervertie, mise au service de l'idéologie dominante. Que celle-ci ait changé de discours, qu'elle soit passée du « religieux » au « séculier », elle reste toujours un discours du maître, c'est-à-dire un discours qui efface les autres, dont le rôle consiste précisément à tenir tout autre discours comme invalide. « À la limite, il n'y a plus d'histoire, il y a une opposition fondamentale se nourrissant défaits historiques » (Létourneau, 1989 : 40, italiques de l'auteur).

On ne peut se surprendre qu'un tel processus se traduise, pour certaines catégories sociales, notamment les plus jeunes, par une véritable désappropriation de leur histoire. La conscience historique mythique, celle qui dénigre le passé comme celle qui le sublime, ne laisse pas place pour une telle appropriation. Dès lors, jeunes et vieux doivent ou bien réapprendre à assumer leur histoire, ou bien en accepter le vacuum. De là l'importance des remodelages auxquels procèdent nos répondants quand ils racontent l'évolution de leurs croyances. Dans le façonnement de l'imaginaire, quelles que soient les coordonnées qu'on donne à ce dernier terme, religieux ou profane, c'est leur conscience sociale qui est en jeu, et les jeux d'identification que celle-ci suppose par rapport à leur perception de la dynamique sociale contemporaine.

Se dégage donc de ces récits de vie, souvent fragmentaires mais toujours significatifs, un premier axe d'interprétation et un ensemble de variables que nous qualifions de fonctionnelles, puisqu'elles concernent la contribution des croyances à l'intégration de la culture propre aux différents âges de la vie. Elles sont aussi, en cela, conjoncturelles, puisqu'elles renvoient à l'évolution de la subjectivité, évolution au cours de laquelle les « objets » mis en scène par les croyances sont dotées de « valeurs » relatives à l'expérience intériorisée par les sujets.

II. Dimension structurelle

[Retour à la table des matières](#)

Mais la conscience du monde qui se profile sous un ordre de croyances donné n'est pas seulement une réalité fonctionnelle. Elle présente aussi des dimensions structurelles, comportant un ensemble d'éléments qui définissent en quoi les représentations adoptées par les sujets sont « croyables ». Nous avons évoqué jusqu'ici des contenus donnés à croire, ou considérés comme crédibles et contribuant au sens de la vie. Nous trouverons dans les pages qui suivent des raisons de croire.

Si les contenus changent au cours de la vie, s'ils s'adaptent aux circonstances puisqu'ils sont gérés dans l'interaction du sujet et de la société, les raisons de croire, elles, doivent être applicables à toutes les croyances, celles qu'on a eues et celles qu'on a actuellement. Elles servent de principes présidant au changement lui-même. Quand on change de « croyances », en effet, c'est que les nouvelles présentent davantage de crédibilité que les anciennes, donc qu'on applique aux unes et aux autres les mêmes critères de crédibilité. Par ailleurs, si nous admettons que les « croyances » ne sont pas le fruit du hasard, mais s'accordent à la recherche d'un mieux-vivre, à la volonté de combler les manques rencontrés dans la vie concrète, au niveau du quotidien comme à celui du sens général de la vie, il faut admettre aussi que certaines règles guident les choix de leurs adeptes. Certes nous ne pouvons rien présumer, ni de la force de contrainte de ces règles, ni même de leur caractère explicite ou implicite. Mais les témoignages qui en sont donnés en parlent comme de critères de satisfaction. De la justification de la valeur actuelle d'une croyance donnée, ces critères nous font alors passer à l'appréhension d'un système de valeurs et à celui d'un système de légitimité.

Nous trouvons donc, en conséquence, une constance assez grande dans les critères de crédibilité évoqués. Cette constance ne signifie cependant pas que ces critères soient définitifs ou intemporels. Ils évoluent eux aussi à leur façon, en raison même des fonctions assumées aux différents âges. Même s'ils se présentent comme extérieurs aux croyances avouées, puisqu'ils servent de principes d'évaluation et de légitimité à leur égard, les motifs de croire n'échappent pas à la

nécessité de croire. Ils font eux aussi partie de la conscience du monde et se présentent sous forme de croyances : ils ne peuvent donc pas être les mêmes pendant l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte. Mais tous nos répondants étant des adultes, il est normal qu'ils présentent un ensemble de motifs de croire relativement homogène. Ils ont fait des choix, cherchent à les légitimer et s'attardent à cette question de la légitimité d'autant plus que celle-ci ne se présente pas pour eux d'abord comme une question théorique mais comme un rapport au « vécu », faisant état d'« événements » ayant marqué leur vie concrète.

Quels sont donc ces motifs ?

À un premier niveau, attitudes et comportements semblent très diversifiés. On trouve pratiquement autant de critères de satisfaction que de situations particulières. Pourtant, quand on y regarde d'un peu plus près, on repère facilement des éléments de vocabulaire qui reviennent plus souvent que d'autres dans les discours des répondants. À la question principale, « Pourquoi croyez-vous en ce en quoi vous croyez ? », les réponses communes et spontanées les plus fréquentes sont alors : « C'est ça qui m'est utile » ; « J'en ai expérimenté la valeur » ; « ça a du "bon sens" ». On peut donc dire, sans forcer l'interprétation, que ces catégories sont majeures. Il n'arrive d'ailleurs que très rarement qu'elles soient absentes du discours, à un stade ou à un autre.

Certes elles ne sont pas exclusives. On trouve aussi un certain nombre de personnes qui réfèrent à l'autorité : « c'est ce qu'on nous a toujours enseigné » ; ils doivent le savoir, eux », etc. Mais ces références à l'autorité restent très minoritaires : dans la mesure où on peut tirer des indicateurs statistiques d'une enquête par entrevues, pas plus de 10% à 15% des cas. Les autres évoquent des situations très particulières et forment, en conséquence, une poussière de motifs plus ou moins originaux qu'il serait impossible de traiter à moins de procéder par analyse de cas.

Tenons-nous en donc aux trois critères majeurs : l'utilité, l'expérience et la vraisemblance (le « bon sens »). Tout en s'enracinant eux aussi dans des situations particulières et concrètes (on parle toujours de croyances personnelles), ils mettent en scène des catégories assez générales pour qu'on puisse en dégager une certaine logique.

1. « C'est utile »

[Retour à la table des matières](#)

Voilà de loin le critère le plus souvent évoqué dans la justification d'une « croyance » donnée. Mais plus que d'une utilité générale, c'est d'utilité bien spécifique que font état les répondants : « cela m'est utile », « j'ai pu, grâce à la Providence, surmonter ma maladie », « j'ai été capable, parce que j'avais en moi la force de passer à travers cette épreuve », « cela me permet de vivre ». Elle peut être aussi une utilité très particulière, en fonction de situations conjoncturelles : « cela m'a permis de trouver du travail », « D'énergie cosmique] m'a permis d'échapper à son influence », « [la prière] m'a fait surmonter ma faiblesse ». L'utilité renvoie ainsi à l'individu, dans sa position de sujet. Nous formulerions même l'hypothèse selon laquelle elle forme en quelque sorte le lieu d'un apprentissage initial (voire initiatique) de la subjectivité. C'est en découvrant l'utilité des choses qu'on les appréhende sous forme de valeurs, c'est-à-dire non seulement comme des objets indifférents, mis en circulation parmi d'autres sur le marché du sens, mais comme des objets ayant un rapport avec soi-même et dès lors marqueurs de sa propre différence.

Étant donné cette importance de la catégorie de l'utile pour nos répondants, il est opportun d'en approfondir quelque peu la portée théorique. La référence à l'utilité dans la légitimation des croyances pourrait en effet être perçue, à un premier niveau, comme particulièrement « matérialiste ». Les visions du monde qui s'y rapportent sont souvent discréditées sous prétexte qu'elles sont « utilitaires », comme si ce motif en était un de seconde zone, trop éloigné de l'idéal pour mériter attention. Or ce discours est bien loin de celui de nos répondants qui n'hésitent pas, eux, à donner l'utilité comme premier critère de leurs choix en discernant, par ce critère, la contribution effective de leurs objets de croyance à leur vie courante.

Il y a une rupture évidente entre cette façon de voir les choses et celle que présentent les discours institutionnels traditionnels quand, pour ces derniers, compte surtout l'utilité à long terme, celle qui concerne, par exemple, le salut éternel. L'utilité de leurs croyances, pour nos répondants, est au contraire celle qui marque leur vie quotidienne, ou tout au moins celle qui donne à leur existence une orientation dont ils peuvent saisir la portée, dans le quotidien.

On entre, par là même, dans une logique de l'utilité qui s'accorde directement à celle de la quête de sens. Quand un bien est jugé utile, c'est qu'il s'inscrit dans un projet humain. Grâce à lui, à travers lui, le sujet se conçoit comme acteur dans le monde, capable d'y prendre une place et d'en influencer la marche. Par son utilité, un objet (matériel ou spirituel) devient inhérent à la définition même de l'identité du sujet. Quoique cela soit dit dans un langage simple par nos répondants, il n'est donc pas banal qu'ils justifient leurs croyances d'abord par leur utilité. Ils indiquent par là qu'elles contribuent, précisément, à la mise en acte de projets humains qui distinguent ceux qui y adhèrent de tout autre être humain. Bref, ils indiquent par là qu'ils exercent leur subjectivité en s'inscrivant dans l'ordre des valeurs.

En même temps, le bien ainsi jugé utile renvoie le sujet à la conscience de ses besoins. Il inscrit au cœur même de la subjectivité le geste humain posé dans l'acte d'adhésion à une croyance. Il en fait une caractéristique du rapport irréductible et inaliénable qu'un individu donné, différent de tout autre, entretient avec le monde.

La catégorie de l'utile renvoie, dans ce sens, au discours économique. Voilà bien une autre raison pour laquelle, en certains cercles, on a tendance à la discréditer. Mais ne représente-t-elle pas, en cela même, le mode le plus élémentaire du rapport de l'être humain avec son environnement, celui où il commence à avoir accès à la valeur ? C'est ce qu'expose en Jean Baudrillard dans sa Critique de l'économie politique du signe. Si on considère la détermination de la valeur d'un bien par la somme des investissements (argent, effort, bien-être, émotivité, etc.) qu'on est prêt à effectuer pour son obtention, on peut dire qu'elle se fixe d'abord en fonction de l'utilité présumée de ce bien, c'est-à-dire de ce à quoi il va servir une fois qu'on l'aura approprié. Ainsi en est-il du crayon avec lequel j'écris, des savoirs que j'acquiers, comme de mes valeurs morales, de mes valeurs affectives et de mes croyances. Ce n'est que par la suite qu'il acquerra valeur d'échange, valeur signe et, éventuellement, valeur symbolique.

Si l'utile est au premier niveau de la définition de la valeur, c'est aussi la première voie d'accès à la question du sens. Il nous semble donc séant d'éviter d'en discréditer la portée au nom d'une vision élitiste du religieux ou du spirituel. Il serait sans doute bon également d'éviter de dénigrer les croyances des autres quand elles se légitiment ainsi (dénigrement qui correspond bien au processus mental d'un « croyant » jugeant les autres du lieu de ses certitudes implicites), pour au contraire tenter de mieux en saisir le caractère opérationnel dans la vie humaine.

Cette utilité, certes, peut très bien en être une à court terme. Elle ne s'inscrit pas nécessairement dans un rapport à la totalité de la vie. Elle peut aussi ne couvrir que des aspects particuliers ou conjoncturels de celle-ci. Nous l'avons déjà dit, elle fait des croyances un univers éphémère et relatif, accordé au sentiment qu'on a de ses besoins, de même qu'à la représentation qu'on se fait du changement et de sa nécessité dans la vie. Certes, en cela, elle fait de l'« objet » qu'elle met en évidence, puisqu'il est supposé satisfaire un besoin, un objet séducteur. Elle l'inscrit dans ce que Baudrillard appelle encore « l'horizon sacré des apparences » (1979 : 76ss). Mais l'univers des « croyances » n'en est-il pas toujours un d'« illusions », puisqu'il met en scène des « représentations » de l'altérité ? L'utile et le désirable, en ce sens, sont particulièrement congruents. Le constat de l'utilité, dès lors, ne serait-il pas en même temps une façon de dire que les « croyances » qu'on adopte sont là pour donner forme au désir ? Et c'est ce désir, ici, qui peut nous intéresser, quand il est parole en émergence qui signifie l'avènement d'un sujet, dans sa tentative de rendre compte de son être au monde.

Quoi qu'il en soit, une croyance qui devient inutile est une croyance qu'on délaissera bientôt : elle n'a plus de sens. On peut cependant, malgré tout, continuer de la respecter (n'a-t-elle pas déjà été utile ?), on peut reconnaître son utilité pour d'autres (n'est-elle une étape dans une évolution ?), on peut même envisager d'y revenir un jour, en lui reconnaissant une utilité potentielle. Qui saurait dire ? Elle a cessé, cependant, de présenter une incidence réelle dans la vie quotidienne.

C'est ainsi que beaucoup de Québécois considèrent les croyances de leur enfance. Ils n'ont ni agressivité ni bienveillance particulière à leur égard. Elles ont présidé à une première socialisation qu'ils respectent, qu'ils considèrent même avec une certaine nostalgie, dans un groupe familial et à une époque où il était normal de penser ainsi. Elles se sont avérées peu utiles quand il a fallu faire sa place dans une société de concurrence. Ils acceptent volontiers qu'elles puissent receler d'autres valeurs, plus fondamentales et oubliées ; mais pour le moment, ils ne sentent pas le besoin d'y investir davantage.

2. « J'en ai fait l'expérience »

[Retour à la table des matières](#)

L'expérience est évidemment le premier point d'appui de l'utilité. On voit bien, dans les exemples donnés ci-haut, comment elle s'articule à cette dernière : si une réalité est utile et désirable, si on effectue un investissement subjectif à son égard, c'est qu'on peut rendre compte de cette utilité et de cette désirabilité. « J'en ai fait l'expérience » fait passer la représentation croyable à l'ordre du discours, d'une part, et de la légitimité sociale, d'autre part. La catégorie « expérience » donne ainsi des fondements au caractère péremptoire de l'utilité. Tout en renvoyant le sujet à une réalité qui lui est propre, puisqu'elle l'influence dans sa vie concrète, elle donne à cette réalité un statut nouveau, celui de l'« objectivité ». On ne peut contester une expérience : elle s'impose à la subjectivité qui est en quelque sorte forcée de la reconnaître. L'expérience est comme un capital : si on l'oublie, elle n'a plus de valeur, si on en perd mémoire, ce n'est plus une expérience. Antérieure à la subjectivité qu'elle subjugué, elle a le statut d'un « objet », d'une « réalité » indépendante du sujet puisqu'elle peut s'adresser également à d'autres sujets.

En conséquence, il est possible d'en rendre compte. Elle passe alors au langage et devient accessible à soi et aux autres. Elle peut être partagée. Si elle impose son évidence à un sujet donné, c'est qu'elle doit l'imposer à tous, pour peu que les autres en acceptent le jeu, que leurs perceptions ne lui soient pas fermées. Bien sûr, on peut toujours refuser de « faire une expérience ». Cependant, quand on accepte de la faire, on se soumet à sa loi, on entre dans le cadre d'une logique déterminée. Ainsi conceptualisée, l'expérience qu'on fait du monde suppose l'appréhension d'un ordre. Tout en distinguant ceux qui l'acceptent des autres, elle introduit alors à la conceptualisation d'une homogénéité sociale et culturelle.

Nous ne discuterons pas ici des difficultés épistémologiques du concept d'expérience, qui renvoie à un réel supposé, antérieur au langage. Le statut de ce concept présente, dans les sciences humaines contemporaines, les mêmes problèmes que ceux de vécu, de nature, d'archétype. Dans la mesure où il prétend mettre en scène un réel précédant le langage et s'imposant à celui-ci, il suppose de celui qui l'adopte un acte de croire antérieur à toute critique. Le discours qui rend compte d'une telle « expérience » est donc lui-même un discours « croyant ». Et

quand le discours analytique intègre sans critique ce concept d'expérience, il devient lui aussi à son tour un discours « croyant », sans se l'avouer.

Notre intérêt est de retrouver ici ce concept dans un discours qui s'accepte d'emblée comme croyant et ne peut donc pas présenter d'équivoques à ce propos. Or la catégorie d'expérience tient, dans ce discours, deux fonctions majeures. La première consiste à l'ancrer, en quelque sorte, dans ce qui est conçu comme réel, c'est-à-dire à lui donner des fondements. La seconde consiste à faire passer ce qui ne serait, autrement, que pur désir, donc aléatoire, au statut de vraisemblable, c'est-à-dire de conforme à l'ordre du monde, et par conséquence de réalité chargée de valeur, susceptible d'être partagée avec d'autres.

Si les choix sont personnels, voulus et assumés comme libres d'influences externes, s'ils sont des expressions du désir, ils ne sont pas pour autant le résultat du hasard. Par l'expérience, ils prennent le statut d'un réel incontournable : « ce que je dis est vrai, je l'ai expérimenté ». Les croyances, dans cette perspective, ne sauraient donc être remises en question pour des raisons autres que celles qui sont inhérentes à l'impératif de l'expérience qui les fonde. Par la catégorie d'expérience, on passe donc de l'aléatoire au fondé. Et si ce que l'on vit est fondé, cela doit aussi être cohérent. Du fondé, on passe dès lors au vraisemblable. On conçoit donc très bien qu'on puisse adhérer à de telles réalités même si on ne peut pas les expliquer, même si elles dépassent les possibilités actuelles de la compréhension logique. L'expérience qu'on en fait donne aux « croyances » un statut de « vérité » qui leur est propre. Elle est, en ce sens, l'épreuve première de la « croyance », inaugurant pour le sujet l'apprentissage d'une logique spécifique, cette logique que nous avons déjà qualifiée d'affective ⁷ puisqu'elle affecte le sujet dans sa constitution propre, c'est-à-dire dans sa conscience de lui-même.

Par conséquent, l'expérience représente un recours différent de toutes les autres logiques possibles, notamment celles de la raison, philosophique ou technique, et celles des institutions religieuses. Face à celles-ci, elle devient la toute première instance de ce qui autorise le sujet à penser et à désirer, mettant dès lors en cause toute autre représentation de l'autorité. Elle est en première ligne pour confirmer le sujet dans la position qui lui est propre, en assumant la vraisemblance de cette position parce que conforme à une réalité objectivement fondée, tributaire d'un réel antérieur au langage même qui en rend compte. On ne peut se surprendre dès lors de l'importance de cette catégorie dans les discours croyants contemporains. C'est elle qui sert de moteur, en quelque sorte, à la dynamique même de l'imaginaire puisqu'elle en travaille constamment les limites

⁷ Voir notre article précédent dans ce recueil : « Les croyances des Québécois : nébuleuse ou univers organisé », p. 76.

pour permettre à de nouvelles « réalités » d'entrer dans l'ordre du représenté, du conceptualisé, bref du « croyable ». Elle a ainsi une fonction considérable dans l'économie des biens de salut.

Mais il y a plus encore : elle met toutes les autres conceptions de l'autorité en position dialectique, c'est-à-dire en demeure de devoir démontrer leur pertinence et de le faire du lieu même des expériences qu'elles génèrent ou dont elles rendent compte. Autrement dit, on accepte les propositions des institutions dans la mesure où elles s'avèrent croyables à l'expérience. Le monde devient ainsi un immense terrain d'« expériences » où les institutions les plus traditionnelles, celles dont les codes sont les plus rigides, doivent jouer, elles aussi, le jeu de l'expérience. Institution du sens et expérience personnelle du sens deviennent ainsi deux modes de légitimation du croyable qui, s'ils ne sont pas nécessairement antagonistes ni contradictoires dans leurs propositions, sont constamment mis à l'épreuve l'un de l'autre. De la même façon que les institutions prétendent encadrer des expériences, en leur donnant des normes de vraisemblance, l'expérience contrôle l'institution en lui demandant de rendre compte de son efficacité.

Cela est assez facilement vérifiable en ce qui concerne, notamment, les discours moraux (pensons aux débats contemporains autour de la sexualité) pour qu'il ne soit pas nécessaire de l'illustrer davantage. Là où les institutions du sens, quelles qu'elles soient (les Églises mais aussi les écoles philosophiques, les traditions mais aussi les nouveaux groupes religieux, l'État mais aussi la famille, l'école, les courants de pensée et d'opinion), proposent des cohérences donnant valeur spécifique à leur produit, l'expérience qu'on en fait, ou qu'on croit en faire, pondère cette valeur pour la rendre relative à la subjectivité. L'utilité d'une production de sens, dès lors, vient de la possibilité qu'elle donne à un sujet, rendu d'autant plus fragile qu'il est confronté à l'éclatement de la culture, de s'inscrire à une place qui lui est propre dans l'ordre présumé du monde.

3. « Ça a du bon sens »

[Retour à la table des matières](#)

Le vraisemblable, dans cette perspective, n'est que la conséquence immédiate de ce rapport dialectique entre l'expérience et l'institution du sens, entre le travail de la subjectivité et la production des objets de croyance offerts sur le marché des biens de salut.

Le « bon sens », c'est ce qu'on a expérimenté et qui, de ce fait, s'impose aux sens. Mais c'est en même temps ce dont il est possible de rendre compte, ce que d'autres peuvent comprendre même s'ils n'en ont pas fait véritablement l'expérience, ou du moins s'ils ne l'ont pas fait de la même façon. Le « bon sens » appelle une communauté d'expérience, réelle ou imaginaire, c'est-à-dire le sens commun. Et parce que l'expérience est ainsi haussée au niveau de la communauté, parce que le sujet ne s'y conçoit plus dans la solitude, les valeurs qu'elle met en scène ne peuvent être que bonnes et désirables. Elles ne peuvent contredire l'ordre normal du monde. « Ça a du bon sens », cela veut dire à la fois qu'une réalité correspond au désir et qu'elle ne contredit pas la raison...

Comme l'avance Edgar Morin (1975), la culture de masse est « culture du bon sens ». Elle n'est pas seulement un effet de publicité. Elle est, à sa façon, une quête d'intelligence où le sujet cherche à être en harmonie avec le monde. Certes ce sujet peut être pour cela amené à renoncer à la plus grande partie de son sens critique. L'intelligence qu'il cherche est alors celle de tout le monde, où le « bon sens » et le « sens commun » s'assimilent, sans critique. « Le peuple heureux et somnambule de la publicité », comme le dit le poète essayiste Paul Chamberland (1989 : 14), aspire alors, par ses croyances ouvertes à tous les vents, au confort et à l'indifférence, dans une subjectivité qui, plutôt que de prendre le risque de la créativité, est subjuguée par l'impératif de satisfaire ses « besoins » et de voir ses « désirs » gratifiés.

Quoi qu'il en soit, le vraisemblable des « croyances », c'est d'abord ce en quoi elles ne vont pas à l'encontre des codes implicites du « sens commun ». En ceci même, elles ne doivent pas s'opposer à l'intelligence, telle que cette dernière se propose communément. Elles supposent même cette intelligence comme épreuve ultime.

De la même façon que l'expérience instaure une dialectique de la subjectivité et de l'institution, le « bon sens » instaure une dialectique de l'individu et de la collectivité. Le sujet ne s'y sent ni détruit, ni aliéné. Il ne s'agit pas pour lui d'être mené par les autres, mais bien d'être capable de s'inscrire parmi eux. Et pour cela, il doit considérer les discours qui circulent dans cette collectivité. L'information de masse devient donc pour lui une condition pour que les chances de tous d'accéder au sens soient égales. Sa « croyance » suppose non pas une attitude conformiste, mais une valorisation qui traduit l'estime qu'il a de lui-même. Il ne se reconnaît aucunement, en tout cas, dans les discours qui le jugent conformiste.

Certes, il ne possède que peu de critères pour juger de la cohérence interne des discours tenus devant lui, ni même de la valeur en soi - s'il est possible de concevoir une telle catégorie - des biens de salut offerts sur le marché. Aussi n'est-

il que rarement en mesure de privilégier une forme d'intelligence plus que d'autres. L'intelligence dogmatique, l'intelligence rationnelle, les voies de la tradition, de l'autorité, de l'authenticité, se profilent toutes à l'horizon ; elles restent cependant lointaines par rapport aux questions de la vie quotidienne, où la vérité n'est pas d'abord pensée sous le mode de l'ontologie. Dès lors, le critère premier de l'intelligence subjective, de la logique affective, voire du rapport à toutes les formes de l'intelligence, est celui de l'entente, de la connivence, dans la possibilité de partager des expériences. Il s'agit pour le sujet d'être en intelligence, au moins potentiellement, avec les autres : « si tous pensaient ainsi, le monde irait bien mieux... ».

L'intelligence de l'expérience renvoie ainsi, encore une fois, au sens commun. Même si l'acceptation d'une « croyance » spécifie un mode de rapport au monde parmi les autres possibles, même si elle contribue à la formation de l'identité de celui ou celle qui y adhère, elle ne doit pas pousser cet adhérent à part, mais l'inscrire dans la « réalité » du monde, le rendre potentiellement semblable aux autres. L'imaginaire du sens commun, supposant la cohérence, appelle l'homogénéité. Et le vraisemblable, c'est ce en quoi tous les croyants, pour peu qu'ils aient accès aux mêmes expériences, pour peu qu'ils puissent être convaincus de la valeur réelle des « objets » impliqués, sont en mesure d'en arriver aux mêmes conclusions.

Telle est l'épreuve du sens que propose à ses sujets une société où l'acte de croire s'est émancipé de l'encadrement que lui procuraient, jusque-là, les institutions de la tradition.

III. Y a-t-il une postmodernité religieuse ?

[Retour à la table des matières](#)

Comment interpréter les traits d'attitudes que nous venons de relever ? Si on considère la fonctionnalité des croyances, telle qu'accordée aux âges de la vie, on ne peut certainement pas en conclure à la postmodernité de l'imaginaire, religieux ou profane, des Québécois. Les fonctions de socialisation, de personnalisation et d'adaptation, au contraire, nous présentent une société de concurrence et de

performance où l'individu est mis en demeure de faire sa place, par le développement de son sens du relatif. La perception et la valorisation de l'individualité, telle qu'elle prend consistance en tant que conscience personnelle, est bien un trait fondamental de la modernité. On peut repérer ce trait dès les premiers balbutiements du capitalisme, dans les temps médiévaux, et il a profondément marqué les siècles récents de l'histoire occidentale. Ce serait pour le moins un forçage herméneutique que d'en faire un signe de postmodernité religieuse.

On peut avancer sans crainte que la désaffection contemporaine pour les institutions du sens, loin d'être signe de dépassement de la modernité, est plutôt un effet de son emprise incontestable sur les consciences, la manifestation de son apogée. Le recours aux ressources individuelles pour élaborer, chacun pour soi, les questions pertinentes à sa vie personnelle, en ayant accès à un marché des biens de salut où on ne trouve plus de monopoles institutionnels, est bien, lui aussi, signe de modernité. On « croit » sans sentir le besoin d'« appartenir » : « believing without belonging » (Davie, 1990).

Par certains côtés, on pourrait même penser que plusieurs traits spécifiques des mentalités religieuses contemporaines renvoient à une structure pré-moderne. Analysant les dénis de la rationalité technico-fonctionnelle observés dans les années soixante-dix, notamment chez les jeunes, certains sociologues ont esquissé, à ce propos, une théorie de la démodernisation (Berger, Berger et Kellner, 1974 : 201ss.) qui pourrait être interprétée autant en termes de retour à la tradition que de dépassement de la modernité. Ces dénis présentent, en effet, une anthropologie implicite qui consiste à penser que la « nature » possède une réalité en soi, et qu'il suffit de s'y conformer pour se guérir des maux et des manques qui marquent la vie moderne. Ils reviennent ainsi à des conceptions que la modernité avait précisément bafouées. Et si celle-ci n'arrive pas à remplir ses promesses, C'est qu'on ne respecte pas cette loi « naturelle » : « Sous-jacente aux structures contraignantes de l'individualité et de la rationalité, se tient une réalité guérissante, une entité supérieurement réelle, objet d'une quête quasi-sotériologique »⁸.

On est loin, dans ce cas, de la postmodernité. Il serait en effet paradoxal que l'on soit amené à caractériser cette dernière par des traits culturels renvoyant à une telle 'Conception du monde. Ce serait risquer d'accepter une logique discursive aux relents fondamentalistes, à l'instar de celles qui prêchent le « retour du

⁸ « Underneath the constraining structures of individuality and rationality lies the healing reality of our "natural" being, an ens realissimum, which is the object of a quasi-soteriological quest » (Ibidem).

religieux » et dans lesquelles, en dernière analyse, le sens du monde est donné, écrit. Les quêtes de sens contemporaines, par leur fonctionnalité même, attesteraient d'une régression en-deça de la sécularisation, pour revenir aux fondements de l'ordre universel et, pourquoi pas, refaire la chrétienté. Il va sans dire que le discours analytique ne peut aller dans ce sens sans devenir, à son tour, discours religieux.

La réalité est à la fois plus complexe et plus limpide. Par ses caractéristiques structurelles, dans son travail de légitimation, la formation contemporaine de la conscience croyante, telle que nous avons pu commencer à la repérer, nous renvoie à des traits de modernité sans équivoque. L'utile, l'expérience, le « bon sens » sont des critères de comportements que tout consommateur, dès lors qu'il aborde un marché quelque peu dynamique, développe sans se faire prier. Ils nous introduisent au cœur même de la conscience moderne.

Le schéma de cette dernière, tel que nous le retrouvons chez Peter Berger (1967) qui l'importe lui-même de Max Weber (1968), repose essentiellement sur deux piliers : le capitalisme industriel et la bureaucratie étatique. Ces deux piliers, s'ils sont phénoménologiquement distincts, reposent sur le fonctionnement d'une même logique, celle de la raison comme outil de régulation sociale. Les comportements de marché dégagés des discours de nos répondants renvoient eux aussi à cette logique, même si les jeux sociaux dans lesquels ils sont engagés sont complexes. Les enjeux en sont ceux du profit et de l'équilibre. À la limite, celle-ci ne laisse aucune place pour le désir ; elle est un pur machinisme industriel, tel qu'il a été décrit, il y a déjà longtemps, par Georges Friedman (1946).

Est-ce à dire qu'aucun trait des attitudes religieuses et de la formation de l'imaginaire contemporain ne va plus loin ? Ne trouve-t-on, dans les discours de nos répondants, aucun indicateur de dépassement de ces structures culturelles de la modernité ? Il nous semblerait imprudent de fermer le dossier trop rapidement. Weber lui-même signale que ce n'est pas par ses « moyens » ou sa « logique » qu'il faut définir un type social mais par ses « finalités ». Les retours aux traditions ou au folklore, par exemple, n'ont absolument pas le même sens dans une société technique complexe, reposant sur des savoir-faire, que dans une société reposant sur des solidarités communautaires denses et incontournables. Dans le premier cas, ils représentent des efforts faits par des individus ou des groupes pour se distinguer des autres en actualisant des éléments d'un patrimoine oublié. Dans le second, ils sont des outils d'identité collective contribuant à la survie du groupe.

Tentons donc de saisir ce que peut signifier, dans le monde contemporain, le recours aux « croyances ».

1. La primauté du sujet

[Retour à la table des matières](#)

Si elles sont bien telles qu'elles paraissent être dans les discours de nos répondants, des productions d'imaginaire faites pour soutenir le désir, il faut prendre les « croyances » au sérieux et ne pas conclure trop vite à la complète aliénation des sujets par les manipulations institutionnelles du sens auxquelles ils peuvent être confrontés. Elles représentent, pour l'analyste, non pas des erreurs ni des aberrations mais des modalités diverses de quête, des lieux d'émergence, volatiles mais néanmoins effectifs, de la subjectivité. Peut-être sont-elles même plus que cela : les lieux d'une conscience sans cesse en émergence, incapable de s'affirmer définitivement mais prise inlassablement dans un nécessaire retour sur elle-même pour tenter de réfléchir son mode d'être au monde.

Certes les mécanismes du marché, en ce sens, représentent des essais de manipulation de cette conscience. Que les principes régulateurs de cette manipulation soient passés des traditions et dogmes à la rationalité du profit y change peu : ils nous mettent toujours en présence de processus d'institutionnalisation. Dès lors il faut évidemment critiquer ces processus., ce que ne se privent pas de faire d'ailleurs tant les agents des Églises que les intellectuels, non sans une pointe d'élitisme parfois. Ces derniers mettent alors volontiers en évidence l'atrophie de la personnalité de l'individu perdu dans la masse, la prédominance chez lui d'un « inconscient collectif » fonctionnant par suggestion et contagion du milieu, bref une aliénation dans laquelle la personne, en fin de course, n'est plus elle-même. « Dans la masse se produit une forte poussée de l'affectivité, une émergence du subconscient, et l'on constate un affaiblissement, voire une disparition complète de la perception intellectuelle et de la force morale », disait un théologien tel Bernard Häring (1965 : 117), citant des travaux savants de « psychologie des masses »⁹. Christopher Lasch, plus près de nous, ne

⁹ Prenons il témoin un autre texte : « La masse humaine se caractérise par le nombre, par la quantité ; c'est ce qui effraie l'homme cultivé, car la culture, au sens libéral du terme, avec son secteur de culture religieuse, voire chrétienne, s'obtient par isolement, par retrait, par concentration intérieure, par retraite il l'égard de la masse. L'éveil de conscience qui donne

dénonce-t-il pas, dans ce qu'il appelle la culture du narcissisme, à la fois le « survivalisme apocalyptique » et l'« apathie ordinaire » de ses contemporains (1984) ?

Mais encore faut-il aussi tenter de saisir comment s'y pose la question principale, celle du sujet. Que nous enseignent nos répondants à ce propos ? Dans leur conscience, c'est-à-dire leur capacité de parler de leurs croyances et non seulement de se laisser assujettir au système de pensée qu'elles représentent, il s'agit pour eux ni de se perdre dans l'expérience ni de s'aliéner à l'institution, mais bien de jouer tant de l'expérience que de l'institution en donnant à chaque fois, et à l'expérience et à l'institution, des sens nouveaux. C'est donc effectivement en termes de « finalités » qu'ils en parlent, et non seulement en termes de « techniques ». Ils éprouvent les propositions des institutions en les confrontant à leur expérience ; ils inscrivent leur identité dans l'institution en conformant leur créativité à des codes qui sont ceux du « bon sens ».

La question du sens, pour eux, se déploie donc dans un jeu dialectique, celui de l'expérience et de l'institution. Dans ce jeu, il ne s'agit ni d'être assujetti à un fondamentalisme de la nature dont serait dépositaire la littéralité de traditions séculaires, ni de d'être assujetti au machinisme de la raison technique comme y invitent les modes dominants de la vie sociale. Il s'agit de jouer à la fois du même et de l'autre. On y trouve donc bien, posé au cœur de leur discours croyant, l'enjeu de la subjectivité. Cet enjeu nous met en présence non pas d'un sujet donné, mais d'un sujet fuyant, d'une identité évanescence, sans cesse en instance de perdre ses acquis et déstabilisée par les fluctuations de son rapport à l'altérité (Kristeva, 1985 : 20). Ce sujet, jamais parvenu au terme de sa course, est toujours en train de négocier ses limites. Et c'est cette négociation des limites qui devient pour lui expérience « religieuse », non pas dans le sens d'une affiliation ni d'une certitude, mais dans celui d'une quête.

Dans ce contexte, la question de l'altérité devient incontournable comme effet même de la culture de masse. C'est pourquoi on ne peut réduire cette dernière à un ensemble de conformismes. Certes, cette question de l'altérité était déjà bien présente dans les expériences religieuses encadrées par les traditions. Elle n'est pas une invention contemporaine. On en trouve traces, par exemple et parmi les plus autorisées, dans les textes des grands mystiques occidentaux : s'y révèlent à la fois l'expérience de la « nuit obscure », de l'absence, du renfermement, et celle

d'être d'exister à la masse, est aux antipodes d'un examen de conscience. À celui-ci nous avons été formés selon la méthode libérale, dans le sens de l'intériorité privée. C'est par l'examen de conscience, la rentrée en nous-mêmes que nous a été présenté le sens de Dieu » (Cardonnel, 1968 : 664).

de la « lumière », du rapport amoureux et de la poésie. Mais en société traditionnelle, cette expérience mystique n'est pas celle du commun des mortels. Pour ces derniers - là où on parlerait aujourd'hui de culture de masse - la question du sens se résout dans la conformité aux mots d'ordre institutionnels. Cimentant les solidarités communautaires dans un même imaginaire, les institutions ont pour mission d'aller au devant du désir, pour l'empêcher de dérailler. Dès lors la régulation du croire se fait non pas comme la mise en scène d'un désir, mais comme l'élaboration d'un ensemble de conventions qui rendent la vie acceptable. Quel autre sens pourrait avoir le terme « encadrement » ?

Or la culture de masse contemporaine, en démultipliant les représentations offertes aux sujets en tant que supposées satisfactions de leur désir, institue instrumentalement la quête comme mode normal de gestion du sens, dans l'irritation constante du désir. C'est de cette conjoncture nouvelle qu'il nous faut tirer un indice de dépassement de la modernité. Le sujet, circulant sans se lasser sur le marché du sens, cherchant des réponses satisfaisantes à ses questions, est amené à faire l'apprentissage de la relativité de chacune des réponses qui lui sont offertes. Il est donc inéluctablement renvoyé à ses limites. De plus, dans cet apprentissage, il est laissé seul. L'expérience de l'insatisfaction peut très bien le conduire à la simulation des solidarités perdues, dans des groupes à constitution totalitaire, sinon au désespoir. La limite de toutes les expériences, c'est l'expérience du rien ¹⁰.

La culture de masse, si elle démultiplie les offres de sens, ne donne aucun repère pour garantir les choix proposés par ces offres. C'est précisément ce qui la distingue le plus radicalement des cultures de tradition et des cultures de modernité qu'elle tend ainsi à dépasser. Elle exacerbe la subjectivité.

2. Le fossé entre l'institution et le « vécu »

[Retour à la table des matières](#)

Si l'expérience majeure du sujet est celle de l'insatisfaction, le laissant en quête de lui-même dans un interminable procès d'institutionnalisation, c'est bien que la culture ne peut plus présenter d'adéquation entre ses structures collectives et ses appropriations individuelles. La rupture est consommée entre l'imaginaire collectif et l'imaginaire personnel. Le premier, éclaté, est diffusé en bribes par les

¹⁰ Et sans doute est-elle porteuse, comme en fait l'hypothèse Bernhard Welte dans son petit livre sur *La lumière du rien* (1988), d'une expérience religieuse fondamentale.

institutions traditionnelles et les mass-media ; le second, impuissant, est incapable de se donner cohérence et stabilité définitives. La subjectivité exacerbée se manifeste dans un incessant voyage de l'un à l'autre. De l'individu à la collectivité, du « vécu » à l'« institution », on est donc en présence d'un vide sémantique, d'un véritable espace de non sens que tente sans cesse de combler la croyance.

L'expérience de l'insatisfaction renvoie ainsi le sujet à l'« angoisse de la différence » (Clerk, 1992), angoisse qui traduit son effort d'intégrer le social. Ce vide, cependant, donne une portée nouvelle à tous les engagements humains, puisqu'il s'agit moins d'y être pour ou contre quelque chose, mais entre deux choses. L'enjeu est de taille. Tout d'abord, vivre ainsi « dans l'entre-deux » n'est rien moins que facile. Les exigences de l'existence contemporaine, dans ce sens, sont beaucoup plus lourdes que celles des conventions d'autrefois, et elles sont ressenties comme telles. De plus, ses résultats ne sont pas nécessairement attrayants, puisqu'ils mènent à d'autres désillusions. « Il est très difficile et souvent presque impossible pour la majorité d'entre nous de réfléchir et de remettre en question nos choix et nos projets individuels et collectifs, socialement valorisés. Le risque encouru, c'est que leur noblesse et leur valeur peuvent apparaître sous un nouveau jour, révélant les angoisses, les convoitises, les hostilités archaïques dont ils sont tributaires, menaçant ainsi notre narcissisme et notre quête de légitimité » (Ibidem ¹¹).

Cette angoisse, concrètement, se manifeste de deux façons.

D'une part, on la trouve en contre-point des grands récits, ceux des mythes et des traditions dont l'effritement est premier signe d'un passage collectif à la postmodernité (Lyotard, 1979), dans la prolifération de « petits récits ». Ces « petits récits » sont ceux précisément que les individus profèrent, dès lors qu'une écoute leur est procurée. Ils portent sur les anecdotes de leur vie et traduisent toujours l'effort du sujet pour lui donner un sens. Nous avons évoqué plus haut combien ils étaient souvent tristes et dramatiques, tissés de déchirures plutôt que d'ouvertures, de ruptures plutôt que d'intégrations. Ils sont en cela des récits de souffrance. Mais colportés par les médias, ils prennent le statut de faits divers. Indifférents les uns aux autres, ils côtoient, dans le paysage de l'information mondialisée, les « événements » de la vie politique, sociale, artistique et sportive, c'est-à-dire tout ce qui appartient au patrimoine commun de la culture.

D'autre part, elle se manifeste par une fidélité générale aux éléments épars des grands récits d'« autrefois », notamment ceux qui ont constitué le catholicisme

¹¹ L'auteur que nous venons de citer applique cette dialectique au nationalisme, « entre la haine et l'affirmation positive ».

comme récit d'encadrement de la culture québécoise traditionnelle. Fidélité paradoxale parce que, tout en procurant un capital symbolique primordial qui se manifeste par la demande constante des grands rites de passage (le baptême, le mariage à l'église, les funérailles chrétiennes) et celle qui concerne la première socialisation (l'enseignement religieux catholique au primaire), elle ne se traduit pas en influx dans la vie quotidienne. Bref, elle ne constitue pas le sens de cette dernière mais se profile à l'horizon de ce sens. On conserve cette fidélité non pas pour son utilité actuelle, mais pour son utilité potentielle, « en cas de besoin ». « On ne sait jamais ». L'économie du sens, à travers elle, s'exprime dans une logique du « pourquoi pas ? », non dans une logique du « pourquoi ? ». Elle est une pratique de l'exploration plutôt qu'une pratique de la conviction. Elle manifeste bien, à sa façon, l'angoisse d'un sujet qui ne peut jamais être sûr de ses assises.

Un va-et-vient se développe ainsi, du « petit récit » au « grand récit », du sens particulier au sens commun, et vice-versa. Le premier s'accorde à la vie quotidienne, le second se profile à l'horizon du sens. D'un côté comme de l'autre, le sujet ne peut prendre conscience de son identité que comme le résultat d'un paradoxe. Dans le « petit récit », il procède à l'association singulière de son individualité, dans ce qu'elle a de plus intime, avec la représentation du monde dans ce qu'elle a de plus universel ; dans le « grand récit », il affecte une fidélité générale qui ne conduit cependant à aucun engagement réel de sa part. Les « petits récits » traduisent l'effort d'inscription sociale des sujets mais ils ne peuvent produire cette inscription puisqu'ils sont renvoyés à l'indifférence généralisée des allocutaires qui les reçoivent comme des « bruits de fond ». La fidélité à la tradition se donne comme inscription sociale potentielle mais n'effectue pas cette inscription puisqu'elle est incapable de mobiliser la subjectivité dans des solidarités communautaires réelles. Dans un cas comme dans l'autre, se produit un non-lieu. C'est cette impasse qui donne lieu au désemparement. Le sujet se trouve alors lui-même hors d'état de servir, ne sachant plus que faire ni que dire.

C'est bien dans cette impasse que prend place alors cette institution du sens qui se produit comme effet de marché et dont rendent compte les « croyances ». Accordée au caractère fuyant du sujet, cette institution est en réalité un processus d'institutionnalisation constant et évolutif qui, tout au long de la vie individuelle, offre des produits différenciés et supposés être adaptés aux « besoins » ressentis. Elle ne présente donc pas les « croyances », ni d'ailleurs aucun produit de l'imaginaire, comme des acquis définitifs mais les valorise en fonction de leur utilité.

En principe, ce processus d'institutionnalisation qu'est le marché des biens de salut doit être capable de conférer sens à tout événement, personnel ou collectif. Il s'intéresse autant à ce qui est « interne » à la société qu'à ce qui lui est « externe ». Totalisateur, son « travail de signification » est « principe d'existence, principe de pensée, principe de valeur, principe d'action » (Castoriadis, 1977 : 366). Mais en même temps, ce « travail de la signification est perpétuellement menacé (et, à un point de vue ultime, toujours déjà mis en échec) par le Chaos qu'[il] rencontre, et par le Chaos qu'[il] fait resurgir [lui]-même. Cette menace se manifeste, avec toute sa réalité et toute sa gravité, aux deux niveaux extrêmes de l'édifice des significations : par l'absence de clef de voûte de cet édifice, et par le sable qui est à la place de ce qui devait le soutenir comme son fondement » (ibidem).

On comprendra facilement, dès lors, que le travail de signification institué dans les croyances est toujours à refaire. S'y joue la production de la différence, enjeu de l'individualité, mais en tant qu'inscrite dans un contexte général d'indifférence, où tous les récits se valent. Chacun d'eux n'a que sa vérité propre, indépendante des autres vérités. On comprendra facilement aussi que, dans ce contexte, le sujet ne peut être que renvoyé à lui-même et que les autres, malgré l'effort incessant d'insertion à leur prétendue communauté que représente chaque expérience intériorisée, sont aussi évanescents, menaces de résurgence du Chaos, que l'Autre dont la représentation générale se profile à l'horizon lointain.

3. L'obsolescence du contentieux de la raison et de la religion

[Retour à la table des matières](#)

Au lieu de l'Autre, un rapport de miroir s'instaure entre le sujet et le monde, le premier investissant le second, le second confortant le premier dans la nécessité de son image. Mais comme un miroir peut réfléchir n'importe quelle image tout en ne renvoyant jamais à celui qui le regarde que son image insérée dans un environnement donné, le monde composé de la multitude indifférenciée des récits, s'il laisse place à toutes les expériences, ne constitue jamais que la configuration sensée d'une expérience singulière. Il inscrit cette dernière dans un jeu de simulation où le sujet est amené à se croire au centre du monde, dans l'indifférence des autres. Il devient en quelque sorte sujet-roi. Comme autrefois Louis XIV : « le portrait du roi que le roi contemple lui offre l'icône du monarque

absolu qu'il désire être au point de se reconnaître et de s'identifier par lui et en lui » (Marin, 1981 : 12) ¹²

La montée en importance du « moi », dans ce contexte, s'inscrit dans un processus logique. Nous avons parfois trouvé ce « moi », chez nos répondants, comme un véritable « objet » de culte, étape ultime d'un voyage dans l'imaginaire marqué par des désillusions récurrentes. Cette sublimation elle-même illustre le processus global de mise en scène narcissique qu'a décrit Christopher Lasch en tant que symptôme de la culture de masse : d'abord, cette « force » du moi s'établit comme réaction à un « environnement en crise », où l'individu est amené à vivre son rapport aux institutions du sens comme une « tragédie des illusions perdues » ; ensuite, menacé dans sa subjectivité par l'affrontement constant de ses limites, il doit développer une « mentalité de survivance ».

Mais dès lors sa conscience se structure en harmonisant deux pôles : nécessité et relativité. Il doit convenir de la nécessité de ses « croyances », puisqu'elles sont pour lui lieu de survie, et de leur relativité, puisqu'il doit envisager d'en changer. Si l'économie du sens est pratique de l'exploration plutôt que de la conviction, elle se définit aussi comme une économie de survie plutôt que de continuité. L'éternité même y est en manque de sens et s' imagine sous les traits d'un perpétuel recommencement, dans la « réincarnation »...

Tel est nous semble-t-il le travail de la raison qui s'insinue dans l'univers des « croyances » et que nos interlocuteurs ont souvent décrit comme la recherche du « bon sens ». Peut-être trouve-t-on là aussi l'amorce d'un dépassement de la modernité, dépassement moins intellectuel que pratique, dont les effets sur les consciences sont cependant majeurs. En effet, alors que la conscience moderne s'érigeait sur l'exclusion de la raison et de la religion, l'une ne pouvant que détruire l'autre du lieu de sa prétention à l'absolu, la voie postmoderne indiquée par nos répondants annule ce contentieux. Autrement dit, les « croyants » d'aujourd'hui, quel que soit l'objet de leur foi, ne voient aucunement en quoi celle-ci pourrait être déraisonnable puisque, si ce caractère déraisonnable peut leur être démontré, ils sont prêts à en changer. D'autre part, si leurs croyances actuelles ne sont pas partagées par tous, cela est dû aussi au fait que la raison - celle-là même qui domine le monde - est loin d'être parvenue au terme de ses pérégrinations. Ils sont conscients de la relativité de la raison. Par conséquence, ils assument tout

¹² « Comment, se demande cet auteur, la représentation est-elle accomplissement du désir d'absolu qui anime l'essence de tout pouvoir, sinon en étant le substitut imaginaire de cet accomplissement, sinon en étant son image ? ». Dès lors, « le sujet de représentation, pour se réaliser sujet d'absolu pouvoir -le monarque absolu - sera produit comme effet de la représentation narrative, effet de récit d'histoire » (1981 : 12 et 13).

naturellement cette dernière comme une « quête », congruente à celle de leurs « croyances ».

Croire, dans ce contexte, ne consiste pas à s'opposer à la raison. Cela consiste à construire une représentation du monde et de soi qui peut être légitimée à ses propres yeux et à ceux des autres. Puisque cette construction est évolutive, elle suppose donc, en un premier temps la déconstruction des représentations acquises, celles de l'enfance par exemple. Elle a donc une fonction critique, une fonction de désillusion qui lui est inhérente. Elle prend ses outils, pour exercer cette fonction, parmi ceux que la culture ambiante lui offre, y compris ceux de la rationalité quand ils sont disponibles. Aucune rationalité ne peut cependant prétendre à l'absolu. Les rationalités dominantes, celles de la technologie et de la bureaucratie, sont tout autant pseudo-rationnelles que celles des autorités traditionnelles. La preuve, c'est qu'elles ont maintes fois démontré leurs limites. Les guerres et la stagnation économique sont là pour le prouver. Les blocages sociaux qui en sont les produits sont eux-mêmes des empêchements à la réalisation du sujet.

Il ne s'agit donc pas d'opposer croyance et raison, mais de les conjuguer dans la conscience de la relativité de chacune. Aussi une croyance peut-elle chercher volontiers à se légitimer dans la raison, y compris dans la raison scientifique. Mais en même temps, elle permet à la raison d'aller au-delà de la clôture de ses codes. Dans le jeu dialectique de l'expérience et de l'institution, la croyance est ce en quoi le vécu, autrement prélangagier, sans consistance, prend une forme dont on peut rendre compte. Or cette forme - l'institution de la croyance - représente bien la « raison » : elle rend celle-ci logique, démontrable, formellement acceptable. Le travail de la croyance se conçoit ainsi lui-même comme un travail de développement du raisonnable.

Rendre compte de l'histoire de ses croyances, dans cette perspective, est toujours rendre compte d'un processus de désillusion en même temps que de légitimation d'un mode conventionnel de voir le monde. Voilà sans doute un troisième paradoxe que nous manifestent les éléments d'histoires de vie récoltés dans nos entrevues.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

La logique affective est celle d'une raison pratique. Tout le problème est d'assurer la légitimité de ses propositions. On sait bien qu'elles se constituent d'une part subjective, voire inconsciente, qu'il serait inutile de dénier. L'imaginaire que met en scène la croyance s'enracine dans une expérience portée au jour du langage. Il prend aussi ses symboles dans une histoire particulière. Mais cela n'est pas suffisant. Il faut aussi qu'il soit en intelligence avec la société globale et accepter les contraintes des symbolismes sociaux et culturels. Tel est le lieu de sa rationalité. « Ni librement choisi, ni imposé [...], ni simple instrument neutre et médium transparent, ni opacité impénétrable et adversité irréductible, ni maître de la société, ni esclave souple de la fonctionnalité, ni moyen de participation directe et complète à un ordre rationnel, [il] détermine des aspects de la vie en société... en même temps qu'il est plein d'interstices et de degrés de liberté », dirions-nous de ce rapport aux croyances, en paraphrasant Castoriadis (1975 : 175).

Il n'est pas innocent de raconter son histoire. Un récit, qu'il soit petit ou grand, est le lieu de production d'un sens. Et l'enjeu des sujets, dans le récit des tragédies et des ruptures de leur vie, est bien précisément de faire sens, malgré et à cause de ces expériences. Le sens, cependant, contrairement à ce qui est la prétention du récit qui en rend compte lui-même, surtout lorsqu'il est croyant, ne réside pas dans le contenu de ce qui est raconté, il se constitue à travers son élaboration, dans les interférences des subjectivités qu'il met en cause. Dans la mise en scène de sa vie, en effet, un sujet se constitue comme sujet humain dans la mesure où il institue, comme locuteur, un ensemble de relations avec d'autres sujets, ceux qui l'écoutent, le questionnent, le contredisent et deviennent ainsi ses interlocuteurs. Le sens se constitue du support de crédibilité que lui donne son contexte, c'est-à-dire, en termes techniques, de l'ensemble des rapports entre le locuteur et l'allocutaire (Ducrot et Todorof, 1972 : 406). Bref, pour qu'un récit prenne sens, il faut non seulement qu'il soit dit, mais qu'il soit écouté.

À travers le récit d'une expérience, le sens s'établit comme une intersubjectivité. Le récit dès lors, par les codes de reconnaissance qu'il met en place et qui sont bien sûr différents dans chaque conjoncture de parole rencontrée, représente pour les sujets un tiers, la règle qui les tient : « une chose placée entre deux sujets.... [qui] prend corps [...], représenté dans notre langage par des termes neutres tels que ceux d'une cause à défendre, d'un idéal à réaliser, d'une oeuvre à faire, de valeurs auxquelles nous donnons des noms abstraits » (Ricoeur, 1984 : 44). Nous pourrions ajouter : des « objets » dans lesquels on croit. C'est pourquoi les « croyances », ces « énoncés » représentant des « réalités » effectives ou supposées telles, sont toujours inhérentes à des récits, et ces récits eux-mêmes inscrivent les sujets qui les racontent dans un rapport à leur histoire propre.

Certes, la plupart de nos répondants ne savent plus rendre compte des grands récits qui structuraient autrefois des identités collectives. Ils en reconnaissent la valeur potentielle, mais celle-ci n'a plus de consistance par rapport aux aléas de leur vie quotidienne. Ils les ont remplacés par des petits récits singuliers qui s'accordent aux exigences de leur vie personnelle et qui donnent sens à leurs « croyances », non pas en les renvoyant à leur seule subjectivité, mais en les articulant au jeu dialectique de cette subjectivité et des codes, ou des contraintes, de la culture.

Mais ce faisant, leurs croyances nous plongent au coeur d'un univers religieux qui se définit par des coordonnées nouvelles, celles d'une subjectivité réduite à son intimité la plus élémentaire et d'une culture de masse universalisée, où les médiations assurées autrefois par les solidarités communautaires et leurs institutions-cadres sont éclatées. Certes les lieux de reconnaissance de ce religieux ont changé ; ses fonctions cependant restent les mêmes. Elles sont celles que l'on peut reconnaître à la « religion » au sens le plus large : « La religion fournit un nom à l'innommable, une représentation à l'irreprésentable, un lieu à l'illocalisable. Elle réalise et satisfait à la fois l'expérience de l'Abîme et le refus de l'accepter, en le circonscrivant - en prétendant le circonscrire -, en lui donnant une ou plusieurs figures, en désignant les lieux qu'il habite, les moments qu'il privilégie, les personnes qui l'incarnent, les paroles et les textes qui le révèlent. Elle est, par excellence, la présentation/occultation du Chaos. Elle constitue une formation de compromis, qui ménage à la fois l'impossibilité pour les humains de s'enfermer dans l'ici-maintenant de leur <existence réelle> et leur impossibilité, presque égale, d'accepter l'expérience de l'Abîme » (Castoriadis, 1977 : 378).

C'est cette « religion » qui permet au sujet de s'inscrire, à la mesure du déroulement de sa vie, dans le vide laissé par l'écroulement des grandes institutions du sens. Sans doute est-ce là, finalement, la signification qu'il faut donner à l'expression « postmodernité religieuse » : celle d'une formation de

compromis sans cesse à reprendre, entre le sujet croyant et les institutions mass-médiatisées du croire.

RÉFÉRENCES

[Retour à la table des matières](#)

BAUDRILLARD, Jean

1979 De la séduction. L'horizon sacré des apparences, Paris, Denoël/Gonthier, 256 p.

1972 Pour une critique de l'économie politique du signe, Paris, Gallimard, 268 p.

BERGER, Peter

1967 The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, New York, Doubleday & Company, 229 p. Tr. française : La religion dans la conscience moderne, Paris, Centurion, 1971, 287 p.

BERGER, Peter L. et LUCKMANN, Thomas

1986 La construction sociale de la réalité, traduit de l'américain par Pierre Taminiaux. Préface de Michel Maffesoli, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, 288 p.

BERGER, Peter, BERGER, Brigitte, KELLNER, Hansfried

1974 The Homeless Mind. Modernization and Consciousness, New York, Vintage Books, 259 p.

CARDONNEL, Jean

1968 « Dieu et l'urgence des masses humaines », Esprit, avril, 661-676.

CASTORIADIS, Cornelius

1977 Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II, Paris, Éditions du Seuil, 460 p.

1975 L'institution imaginaire de la société, Paris, Éditions du Seuil, 503 p.

CHAMBERLAND, Paul

1989 Un livre de morale, Montréal, L'Hexagone, 209 p.

CLERK, Gabrielle

1992 « L'angoisse de la différence, de l'individuel au social. 1. Les conflits sociaux sont des conflits humains ; 2. Passions humaines et nationalisme », Le Devoir, 30 et 31 mars 1992, B7.

DAVIE, Grace

1990 Believing Without Belonging : a Post-Modern View of Religion in Britain ?, communication présentée au XIIe Congrès mondial de sociologie, Madrid, 12 juillet 1990.

DENAULT, Bernard

1986 « Un catholicisme discret », in Yvon Desrosiers (dit.), Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré, Montréal, Fides, 153-168.

DESJARDINS, Gaston

1990 « La pédagogie du sexe : un aspect du discours catholique sur la sexualité au Québec (1930-1969) », Revue d'histoire de l'Amérique française, volume 43, no 3, hiver, 381-401.

DUCROT, Oswald et TORODOV, Tzvetan

1972 Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 470 p.

FERRAROTI, Franco

1983 Histoire et histoires de vie : la méthode biographique dans les sciences sociales, traduit de l'italien par Marianne Modak, préface de Georges Balandier, Paris, Librairie des Méridiens, 195 p.

FRIEDMANN, Georges

1946 Problèmes humains du machinisme industriel, Paris, Gallimard, 430 p.

GOYAU, Georges

1951 Les origines religieuses du Canada. Une épopée mystique, Montréal, Éditions Fides, 301 p.

HAMELIN, Jean et GAGNON, Nicole

1984 Histoire du catholicisme québécois 3. Le XXe siècle, Tome 1 : 1898-1940, Montréal, Boréal Express, 507 p.

HÄRING, Bernard

1965 Force et faiblesse de la religion, Bruxelles, Desclée, 358 p.

KRISTEVA, Julia

1985 Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi, Paris, Hachette, coll. « Textes du XXe siècle », 89 p.

LASCH, Christopher

1984 The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times, New York, W.W. Norton & Company, 317 p.

1980 Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine, Paris, Éditions Robert Laffont, 341 p. Traduction de l'américain. The Culture of Narcissism, W.W. Norton & Company, 1979.

LECLAIRE, Serge

1981 Rompre les charmes. Recueil pour les enchantés de la psychanalyse, Paris, InterÉditions, 267 p.

LEMIEUX, Raymond

1990 (a) « Le catholicisme québécois, une question de culture », Sociologie et sociétés, volume XXII, no 2, octobre, 145-164.

1990 (b) « Vieillir, une question de sens ? », Revue internationale d'action communautaire, 23/63, printemps, 25-33.

LÉTOURNEAU, Jocelyn

1989 « L'impensable histoire du Québec, ou quand la mémoire d'une génération et le récit historique se confondent », Contact, automne, 38-41.

LYOTARD, Jean-François

1979 La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 109 p.

MALINOWSKI, Bronislaw

1968 Une théorie scientifique de la culture, Paris, François Maspéro, (+ autres essais), 183 p.

MARIN, Louis

1981 Le portrait du roi, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 300 p.

MILOT, Micheline

1991 Une religion à transmettre ? Le choix des parents. Essai d'analyse culturelle, Québec, Presses de l'Université Laval, 165 p.

MORIN, Edgar

1975 L'esprit du temps. I. Névrose, Paris, Grasset, (première édition 1962).

RHÉAUME, Jacques et SÉVIGNY, Robert

1988 Sociologie implicite des intervenants en santé mentale, 1. Les pratiques alternatives : du groupe d'entraide au groupe spirituel ; II. La pratique

psychothérapeutique : de la croissance à la guérison, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1988, 214 et 222 p.

RICOEUR, Paul

1984 « Avant la loi morale : l'éthique », Encyclopædia Universalis, supplément Les enjeux, 42-45.

STOETZEL, Jean

1963 La psychologie sociale, Paris, Flammarion, 316 p.

TURCOTTE, Paul-André

1988 L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité, Montréal, Bellarmin, 220 p.

WEBER, Max

1968 Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology, New York, Bedminster Press, 1968, 3 Vol. 1381 p + index.

WELTE, Bernhard

1988 La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 95 p.

Fin du texte