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

(1987)

“Pastorale, science et université”

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://classiques.uqac.ca/>

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,

“**Pastorale, science et université**”.

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Marcel Viau et Raymond Brodeur, **Les études pastorales : une discipline scientifique ? Pastoral Studies as a Scientific Discipline ?**, pp. 27-63. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 8, 1987. Québec: Groupe de recherches en sciences de la religion, 1987, 398 pp.

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@ftsrl.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

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

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

Édition numérique réalisée le 5 décembre 2006 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

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

“Pastorale, science et université”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Marcel Viau et Raymond Brodeur, **Les études pastorales : une discipline scientifique ? Pastoral Studies as a Scientific Discipline ?**, pp. 27-63. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 8, 1987. Québec : Groupe de recherches en sciences de la religion, 1987, 398 pp.

Table des matières

INTRODUCTION

- I. DES PRATIQUES UNIVERSITAIRES : LA SCIENCE EN QUESTION
 - A. Université et science
 - B. Les modes de production de la connaissance
 - C. Qu'est-ce qu'une pratique scientifique ?
- II. DES PRATIQUES SCIENTIFIQUES : L'ÉTHIQUE EN QUESTION
 - A. Théorie et pratique
 - B. Pour une science clinique : une éthique du langage
 - C. L'enjeu de la théorie : la communication
- III. POUR UNE THÉORIE DE L'ACTION PASTORALE
 - A. Science et théologie : un double arbitraire
 - B. Théologie versus théorie
 - C. La fonction analytique : rendre compte de l'arbitraire

CONCLUSION RÉFÉRENCES

Raymond LEMIEUX

“Pastorale, science et université”.

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Marcel Viau et Raymond Brodeur, **Les études pastorales : une discipline scientifique ? Pastoral Studies as a Scientific Discipline ?**, pp. 27-63. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 8, 1987. Québec : Groupe de recherches en sciences de la religion, 1987, 398 pp.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Le titre de cet article n'a de prétention que d'en indiquer l'objectif principal : faire le point des transactions entre les trois lieux qui y sont désignés : la science, l'université, la pastorale. Ces trois réalités sont-elles réductibles les unes aux autres ? Dans quelle mesure peuvent-elles être mises en relation ? Autrement dit, que pouvons-nous comprendre des pratiques pastorales, ces pratiques essentiellement *d'Église, appartenant* à une institution bien précise, quand nous les faisons entrer en relation avec les deux autres pratiques qui, elles, appartiennent à d'autres institutions ?

Le problème est moins simple que nos habitudes de langage peuvent le laisser croire. Deux niveaux d'analyse s'imposent : qu'est-ce qu'une pratique ? qu'est-ce qu'une institution ? Quel chassé-croisé de rapports y a-t-il entre pratiques et institutions diverses ? Ces questions soulèvent des enjeux théoriques précis et importants : dégager ce en quoi les termes communs cachent des complexités, et des complicités, inavouées. Il semble tout naturel en effet que l'université accueille des pratiques d'Église pour leur donner la caution de la science et les ga-

rantir du sceau de la compétence. N'est-elle pas au service de la collectivité ? Mais est-ce bien exactement ce qui se passe ? Le rapport entre université et science est-il lui-même aussi limpide qu'on veut bien le croire ? Là aussi, nous sommes invités à préciser nos concepts : qu'est-ce que la science ? Qu'est-ce que la science universitaire ? En quoi des études pastorales peuvent-elles ou doivent-elles être scientifiques ? Quelles garanties leur donne l'université à cet égard ?

L'enjeu est ici l'autonomie même des pratiques pastorales, c'est-à-dire ce en quoi elles peuvent se donner en vérité pour ce qu'elles sont : des pratiques d'Église. À l'instar de n'importe quelles autres pratiques, les pratiques pastorale reçoivent leur identité d'un certain groupe, d'une communauté donnée. Ce groupe a des intentions qui lui sont propres, un désir d'agir sur la société. En quoi la science, si elle est bien ce qu'on vient chercher à l'université, apporte-t-elle quelque chose à ce désir ? Peut-elle le faire venir à sa propre clarté, ou bien, l'éclairant sous un jour nouveau, en rendre la critique possible ? Peut-elle le légitimer, ou lui donner une efficacité qu'il ne trouverait pas autrement ? Quels rapports y a-t-il entre science et action pastorale ?

Le débat ne fait que commencer. De quelle science s'agit-il quand nous parlons d'études pastorales ? Une telle question n'est évidemment pas exclusive aux rapports présumés entre Université et Église. Elle concerne toute pratique universitaire dès lors que celle-ci affecte une intervention sociale.

De son appropriation par l'université, institution du savoir, la pratique scientifique est quasi automatiquement renvoyée au discours du maître, c'est-à-dire, en dernière analyse, au pouvoir. Y a-t-il une autre science possible que celle de la maîtrise ? Si la question concerne de façon cruciale la vie de l'Église, dans la mesure où ce que l'on vient chercher dans des études pastorales est bien la maîtrise de l'institution, on voit sans difficulté qu'elle est loin d'être exclusive à cette dernière. C'est la possibilité même d'un autre mode de rapport à la connaissance qui est en jeu. Quel est ce mode ? Quelles en sont les enjeux, les objectifs, la méthode ?

Dans notre effort pour préciser les concepts, nous commencerons donc par ce premier point, celui des rapports entre science et université, en vue d'établir un peu plus clairement ce qui est en cause quand nous parlons de science. Nous verrons que le concept d'études pastorales, par la complexité des instances qu'il fait intervenir, met profondément en question la notion de science. Celle-ci doit être rigoureusement précisée si nous voulons lui donner, justement, une opérationnalité scientifique. De ces précisions nous dégagerons, dans un deuxième temps, un certain nombre de considérations sur les rapports entre science et action, puisque c'est bien de cela qu'il s'agit en pastorale : agir sur les hommes et sur la société. A partir de là, nous serons peut-être en mesure de réfléchir avec un peu plus d'acuité sur l'ensemble de notre problème, en mettant en scène un concept neuf, ou du moins regardé avec des yeux neufs, celui de théorie pastorale.

1. DES PRATIQUES UNIVERSITAIRES : LA SCIENCE EN QUESTION

[Retour à la table des matières](#)

Nos aspirations légitimes d'universitaires peuvent fort bien nous cacher une évidence : il n'y a pas d'interdépendance nécessaire entre pratiques scientifiques et pratiques universitaires. Les corrélations entre la science et l'université sont plutôt de l'ordre de la contingence : elles peuvent exister, mais elles peuvent aussi ne pas exister. Autrement dit, ce n'est pas parce qu'elles sont universitaires que des études, pastorales ou autres, sont ou doivent être scientifiques.

A. Université et science

L'université n'a pas le monopole de la science. Déjà le Livre vert sur la recherche scientifique publié par le Gouvernement du Québec en 1979 reconnaissait au moins trois grandes formations institutionnelles du développement de la science : l'industrie, l'Université et... le Gouvernement.

La recherche scientifique menée par le monde industriel poursuit des fins bien précises : mettre la connaissance au service de la production et de la circulation des *biens*. En cela d'ailleurs, elle ne vise rien d'autre que le bien de la collectivité, par le biais de la rentabilité des entreprises. C'est une recherche éminemment *orientée* vers l'action, bien que ses apports théoriques ne soient pas négligeables, même en termes de *science .pure*. Ce n'est que dans la mesure où elle est capable, elle aussi, de théoriser ses pratiques qu'elle peut avancer, se développer.

La recherche gouvernementale possède des finalités bien précises : collaborer aux projets de société qu'un gouvernement met en place ou cautionne, en assurer l'efficacité et le bien-fondé. Elle aussi est au service du bien *collectif*. Elle est soumise à la *volonté* collective, ce qui lui donne à la fois sa noblesse et ses limites. Elle repose sur des lectures *politiques* de situation. Ses orientations, au moins en superficie, peuvent changer d'un gouvernement à l'autre. Si l'action politique consiste bien dans la « poursuite des objectifs généraux et communs » (Dion, 1971) d'une collectivité, surtout nationale, elle ne peut pas boudier elle non plus la haute théorie. Qu'est-ce que le pouvoir, sinon du savoir sur l'autre, le gouverné ? En tout état de cause, c'est bien le droit et le devoir d'une société de se donner les meilleurs outils possibles de gouvernement. C'est le progrès de la connaissance qui peut les lui assurer.

La difficulté est plus grande quand on veut parler des fins de la recherche universitaire. En fait, personne ne croit vraiment en la jouissance de l'intellectuel prêt à donner sa vie pour un pur moment de savoir. Peut-être que personne ne lui attribue, à tort ou à raison, suffisamment de puissance à cet effet. Toujours est-il qu'il faut bien se rabattre sur d'autres finalités, plus précises bien que moins séduisantes. La Commission de la recherche de l'Université Laval, en 1975, au terme d'un long effort de clarification, a affirmé avec force la destination fondamentale de la recherche universitaire : les étudiants. La science universitaire est celle qui concourt à la formation des étudiants. Peu importe son contenu, théorique ou pratique, fondamental ou appliqué, pur ou « orienté », subventionné ou commandité, quelles

qu'en soient les modalités disciplinaires, cela seul peut la définir dans son appartenance institutionnelle : la présence d'étudiants qui viennent y chercher un *haut savoir*. Les organismes subventionnaires, généralement gouvernementaux ou para-gouvernementaux, ont aussi tendance à articuler leurs propres stratégies sur cette définition, quand ils doivent juger des travaux qui leur sont présentés.

Certes, on ne va pas jusqu'à préciser la *qualité de relation* qui doit spécifier le lien entre la poursuite d'activités scientifiques et la présence d'étudiants. Avancer, par exemple, que toute formation intellectuelle ne peut s'acquérir que par des activités de recherche, c'est-à-dire l'apprentissage de la méthode, serait sans doute mettre trop profondément en cause le système d'éducation lui-même, dans la mesure où il est essentiellement *transmission de savoirs*. Et surtout, cela empêcherait de distinguer les rites universitaires avancés des autres rites d'apprentissage, primaires, secondaires, collégiaux, etc. Ne jugeons pas des intentions. Notons simplement que l'université n'est pas créditée d'une autonomie effective dans sa production de connaissance : on ne lui demande pas de poursuivre le développement scientifique pour lui-même mais de travailler à ce développement tel qu'il est prédéfini socialement, adjuvant à la formation des futurs acteurs sociaux, en fonction de besoins et de demandes générés ailleurs dans la société.

L'université est une agence de développement social, qui utilise les pratiques scientifiques dans la mesure où ces dernières concourent au développement social tel qu'on le conçoit là où elle est implantée. Elle n'a pas grand intérêt à se donner une *lecture scientifique de sa situation comme productrice de connaissances*. Cela risquerait trop de mettre en cause des idéologies et des forces sociales qui par ailleurs la déterminent. Ce n'est pas elle, par exemple, qui jugera de la pertinence d'avaliser, par ses priorités de recherche, le dernier virage technologique ou l'ultime projet de société. Elle doit être en mesure de répondre aux *demandes* de sa clientèle, et cette clientèle est à la poursuite du haut-savoir là où ce haut-savoir lui est utile. La recherche et le développement scientifique universitaires restent tributaires de contraintes et de définitions qui leur viennent d'ailleurs.

Quoi qu'il en soit, l'université est loin d'être le seul lieu de la pratique scientifique, dans les sociétés contemporaines. Elle n'en est pro-

blement pas non plus le lieu le plus important. Elle forme des agents de développement capables d'utiliser des outils scientifiques et qui exerceront leur action normalement ailleurs.

Il faut démystifier le lien supposé nécessaire entre science et université. En effet, si l'université intègre en son sein des pratiques scientifiques, ces dernières n'y sont pas non plus les seules ; elles prennent place parmi *d'autres* pratiques, tout aussi nombreuses et sans doute tout aussi importantes pour elle comme pour la société.

Pour comprendre ce qui est en jeu ici, il faut considérer comme essentielle la distinction entre *science* et *savoir*. Nous en élaborerons les principaux éléments tout au long de ce texte. Pour en donner une première énonciation, notons simplement que nous entendons par « science » un travail, un effort, un dynamisme de production, bref une *pratique sociale* comportant certaines modalités spécifiques, tandis que nous entendons par « savoir » un produit, un « bien » objectivé qui reçoit une valeur sociale déterminée. La science peut, bien sûr, être un des modes de production supposé au savoir. Elle ne lui est pas indifférente ; elle suppose même une certaine position à l'égard de tout savoir. Mais ce que l'on entend par « savoir » reçoit sa valeur de bien d'autres pratiques que de la pratique scientifique. Pensons simplement, ici, aux savoirs traditionnels, routiniers, ou bien encore aux savoirs magiques. La valeur sociale d'un savoir tient, comme toute valeur, à son utilité, à sa rareté, au prestige de celui qui le détient, beaucoup plus qu'à la qualité spécifique de son mode de production.

Quoi qu'il en soit, les pratiques d'apprentissage qui définissent l'université sont loin d'être toutes de type scientifique. Un certain nombre d'entre elles, souvent les plus prestigieuses et *socialement* les plus importantes, sont avant tout des apprentissages *techniques*, c'est-à-dire, au sens premier et noble du terme, des *arts*. Nous ne pensons pas seulement ici aux beaux-arts (musique, littérature, arts plastiques et arts corporels) qui devraient y avoir éminemment leur place puisqu'ils représentent, en toute société, un *travail sur les limites* d'une importance capitale et dont seule l'université parfois peut garantir la liberté, mais nous pensons plus encore à ces arts vénérables que sont la médecine, le droit, la didactique, l'administration, la comptabilité,

les différentes formes de travail social, et qui comptent parmi les secteurs les plus importants des institutions universitaires.

Évidemment, il faudrait expliciter les rapports entre arts et sciences. En développer ici les composantes serait aller au delà de l'objet de notre réflexion. Il suffit de noter que dans ces formations disciplinaires, le travail universitaire porte d'abord sur le développement d'un *savoir-faire*, objet même de la demande des étudiants. Que ce savoir-faire soit de haute performance, nous l'espérons ; qu'il se donne dans un discours fort savant, cela peut sans doute lui arriver. Il est bien un savoir ; mais ce n'est pas en cela qu'il peut être dit *scientifique*, même si la pratique scientifique n'y est pas indifférente. Une distinction opérationnelle entre *savoir* et *science* est donc susceptible d'éclairer notre compréhension de ce qui se passe à l'université. A fortiori, elle nous sera nécessaire pour comprendre les liens entre la science, universitaire ou non, et d'autres pratiques sociales comme celle de la pastorale.

La fin de l'université, si on considère les éléments qui viennent d'être introduits, est bien le développement du savoir (et non de la science qui en est un des éléments contingents) en vue de la formation d'étudiants, pour que ceux-ci deviennent eux-mêmes capables d'actions efficaces dans les groupes auxquels ils appartiennent ou appartiendront, dans la société. Cela est suffisant pour justifier la place d'études pastorales à l'université. Cela ne suffit pas, cependant, pour que l'on puisse qualifier ces dernières de scientifiques. Pour tenter de définir ce qu'est une pratique scientifique, il faut partir d'ailleurs que de l'université. Les études pastorales sont-elles le simple apprentissage d'un savoir-faire, l'acquisition d'une maîtrise technique ? Peuvent-elles aussi représenter une formation de type scientifique ? Dans ce dernier cas, quels rapports entretiennent-elles avec ce qui par ailleurs se définit comme science ? Étant données leurs implications ecclésiales et non seulement sociales au sens large, de quelle science et de quelles techniques y est-il question ? Quels liens tout ceci implique-t-il entre l'Église et l'université ?

Le problème a de multiples facettes. L'Église, dans l'université et en dehors, est déjà en mesure de faire valoir une pratique intellectuelle qui est sienne : la théologie. Penser les rapports entre *théologie* et *pastorale*, dont l'harmonieux voisinage n'est pas toujours évident même

dans les facultés de théologie, est déjà une question complexe ; celle des rapports entre *théologie et science* soulève un énorme contentieux depuis le XIXe siècle, surtout si l'on se hasarde à parler de *sciences humaines*. Nous tenterons ici d'aborder ces problèmes sous un autre jour.

B. Les modes de production de la connaissance

[Retour à la table des matières](#)

Si nous centrons nos réflexions sur les pratiques scientifiques, ce n'est pas que ces dernières nous paraissent plus importantes ni plus nobles que les autres. Ce n'est pas non plus que nous considérons la science comme une quelconque baronne intellectuelle capable d'assujettir à sa loi les autres pratiques sociales ou intellectuelles. Il faut refuser toute dépendance de la pastorale envers la science, comme de la science envers la théologie (pour des raisons différentes). Nous nous intéressons d'abord à la science parce que, de notre point de vue, c'est ce terme qui porte en lui le plus d'équivoques.

La science n'est pas un savoir mais suppose une certaine position face au savoir. Elle s'inscrit d'emblée dans le champ des pratiques de la connaissance, c'est-à-dire des *modèles*, qui sont les *produits* et les *conditions de possibilité* de notre appréhension du monde. Elle est un mode de production, parmi d'autres, de ces modèles. Elle n'est pas le tout de la connaissance mais elle en est un certain mode *possible*. Il s'agit de se demander à partir de là ce qui la différencie des autres modes. En quoi la science produit-elle une connaissance *spécifique* ? Qu'apporte cette connaissance à la société, aux autres pratiques sociales avec lesquelles elle entre en transaction ? Quelle en est l'utilité, la nature et la portée ?

Gurvitch (1966) a établi l'existence de plusieurs *genres* (technique, politique, scientifique, affectif, philosophique, etc.) et de plusieurs *formes* (mystique ou rationnelle, Positive ou spéculative, etc.) de connaissance. Certaines sociétés ou groupes privilégient certains genres

ou formes par rapport à d'autres : les sociétés féodales, par exemple, ont privilégié les connaissances philosophiques et spéculatives ; les sociétés bourgeoises ont privilégié les connaissances techniques et positives. Celles-ci appellent d'ailleurs indifféremment sciences leurs connaissances techniques, comme les premières appelaient sciences leurs philosophie. De telles distinctions sont utiles : elles permettent déjà de repérer des équivoques de langage. Elles nous apparaissent cependant limitées dans leur portée, car la cohérence logique qui établit la division des genres, comme celle des formes, n'est pas évidente. Elles mènent d'ailleurs à des listes indéfinies et simplement composées de ce qui se donne à voir de la façon la plus immédiate dans une formation culturelle donnée.

La distinction introduite plus haut entre science et savoir nous met en présence d'un autre mode de discrimination de l'univers de la connaissance. Nous y trouvons différents *modes de production* et différents *produits*. Les modes de production de la connaissance sont tout simplement les outils et les méthodes à partir desquels elle se constitue et à partir desquels on la dit *fondée*, autorisée, ou tout simplement certaine. Les produits sont ce par quoi on la reconnaît quand elle circule socialement, ce en quoi elle est désirable et constitutive de l'échange social. Cela suppose qu'il faut établir la nature des rapports entre produits et modes de production, et que la qualité de ces rapports définit quelque chose de la *valeur* des *biens*, objets d'échange social, que la connaissance met en circulation.

Certaines connaissances nous viennent de l'expérience des choses, du vécu, ce que Bachelard (1970) désigne comme le premier obstacle épistémologique à la science. Elles sont de l'ordre de l'affect, au double sens du terme : elles affectent nos vies et nous aimons (ou n'aimons pas) leurs résultats. Il est évident que la connaissance amoureuse, parmi d'autres, est de ce type : elle se donne comme vérité dans l'après-coup de ses effets, quand l'autre est devenu l'ami, l'aimé, le désirable. D'autres connaissances, à l'inverse, nous viennent non pas d'une expérience intime mais nous sont transmises par des voies externes : la parole d'un autre, un discours idéologique, une opinion courante, etc. Essentiellement, elles se donnent à *croire*. On les crédite d'une vérité parce qu'on reconnaît à celui qui les professe une autorité qui le rend crédible.

Un troisième mode de production de la connaissance est celui que l'on réfère généralement à l'appropriation logique du langage, c'est-à-dire à des outils de production que l'on opposera volontiers tant à l'expérience qu'à l'autorité en ce qu'ils sont avant tout rationnels, c'est-à-dire fondés sur des dispositions contrôlables de causes et d'effets. On y trouve les connaissances techniques, les savoir-faire évoqués plus haut, mais aussi toute connaissance, déductive ou inductive, qui cherche à utiliser logiquement les outils conceptuels, dont évidemment celle que nous entendons mettre en lumière sous le terme de connaissance scientifique. Dans ce rapport à l'outil ou, si l'on veut, à la raison, il entre bien sûr une part d'expérience, pour autant que quelque chose s'y donne comme vérité dans l'après-coup de ses effets, et d'autorité aussi, dans la mesure où, quelque chose s'y donne à croire. La connaissance qui en résulte est cependant différente de celles des deux autres types en ce qu'elle suppose un *contrôle* de son mode de production par le sujet connaissant. On n'y arrive généralement qu'à la suite d'un long apprentissage.

Alors que l'expérience *s'impose*, l'autorité *s'accepte* et l'outil *s'apprend*. A la limite, leurs produits peuvent être semblables du point de vue du contenu. Ils peuvent aussi avoir des utilités sociales et une désirabilité équivalente. Ils sont cependant fort différents si on les considère dans le rapport à leur mode de production. Un même enjeu les habite cependant : l'instauration d'une relation, la *production d'une distance*, entre un *sujet* et un *objet*.

Nous ne pourrions malheureusement pas discuter longuement de ces deux dernières notions, pourtant essentielles au développement contemporain de l'épistémologie. Dans toute connaissance, il est question d'un sujet qui s'approprie le réel en se le représentant sous forme d'objet, c'est-à-dire en lui donnant une forme définie, identifiable, susceptible de recevoir une valeur dans l'échange social. Dès lors, la connaissance expérientielle (et non pas *expérimentale*) est celle qui suppose la plus courte distance entre le sujet et l'objet. Elle implique une sorte de totalitarisme de l'objet dont la représentation s'impose au sujet : on ne peut contester un « vécu », on ne peut que mettre en doute le langage qui en rend compte. L'intensité d'une expérience ou d'un vécu peut provoquer jusqu'à l'effacement du sujet, dès lors complète-

ment annihilé dans l'objet de son désir. Le mode de production autoritaire de la connaissance, à l'opposé, suppose la plus grande distance entre le sujet et l'objet. Il est avant tout la reconnaissance d'une autorité, c'est-à-dire d'un *auteur*; d'un *autre* dont le désir est crédible. Ici c'est l'objet, à la limite, qui est susceptible de disparaître dans la totale adhésion du sujet à un autre sujet supposé auteur, et qu'on suivra quels que soient les objets qu'il propose au désir. Ces deux modes supposent une *aliénation* du sujet : dans l'objet du désir d'une part, dans le désir de l'autre d'autre part.

On peut maintenant mieux saisir l'importance dialectique de l'outil rationnel : il est *construction de la distance* entre le sujet et l'objet. Construction, c'est-à-dire contrôle, domestication, appropriation, mise en regard tant de l'expérience que de l'autorité.

Dans toute connaissance, les enjeux se résument essentiellement à la capacité pour un sujet d'entrer en relation avec d'autres sujets, c'est-à-dire de faire société. Pour cela, chacun de nous a besoin d'avoir quelque chose à présenter à l'autre, quelque chose de désirable, un *bien* qui devient valeur *d'échange*. Or les modèles, les représentations du réel que nous produisons à travers nos expériences comme à travers nos rapports à l'autorité sont de tels biens. C'est en cela qu'ils sont des connaissances. Non seulement sont-ils échangeables mais encore sont-ils susceptibles de former des patrimoines, des cultures communes, c'est-à-dire des aires où la cohabitation n'est pas constamment remise en question, puisqu'elle repose sur la reconnaissance d'un imaginaire commun, fondement de la communauté.

Si les enjeux sont semblables en toute connaissance, les modes de faire société qui en résultent sont, eux, fort différents. À travers l'expérience et l'autorité, quelque chose se donne comme nécessaire, s'impose comme condition de la vie : impression du réel sur le corps lui-même. À travers l'outil rationnel, il s'agit de faire advenir ce qui pourrait ne pas advenir, une contingence qui inscrit la relation à l'autre dans la relativité du désir de chacun. Bien sûr il arrive que ce relatif se donne à croire ou cherche à s'imposer dans ses objets. La relativité, par définition, n'est jamais pure. Il y entre toujours une part d'expérience et une part d'autorité, mis en dialectique. L'outil rationnel représente ce par quoi une expérience est manipulable et peut être remise

en question ; il vise la transformation des objets, leur amélioration. Il représente également ce en quoi l'autorité est critiquable dans son arbitraire et il lui demande ses raisons tout en lui donnant ses moyens. Dans un cas comme dans l'autre, il *instaure la connaissance dans l'ordre du relatif*.

C. Qu'est-ce qu'une pratique scientifique ?

[Retour à la table des matières](#)

Ce que nous appelons communément la *méthode* et qui se développe sous forme de *techniques* formatrices de *disciplines* n'est rien d'autre que l'ensemble des modalités de cette production de la distance entre sujets et objets. Elle implique toujours une certaine perspective, un *point de vue* actualisant l'histoire même du sujet. Celui-ci, par ses rapports antérieurs à des objets divers, est déjà tributaire d'expériences qui s'imposent à sa conscience et de discours qui font pour lui autorité. Effet de miroir et d'altérité, se joue en lui la dialectique du même et de l'autre, d'où prend consistance sa réalité, son « moi ». Le travail méthodologique devra justement à faire jeu de cette dialectique, à en *déplacer* les composantes pour mesurer les effets de ce déplacement et contrôler la nouvelle distance sujet-objet qui en résulte. Ce déplacement ouvre aussi l'espace du désir.

Dans la connaissance des religions, comme partout où l'humain est concerné, la question de la distance est cruciale : le sujet est toujours en même temps présent (*prae-sens*, en situation de continuité) dans ce qu'il tente de constituer en objet (*ob-jicere*, jeter devant soi, supposant une rupture). Ce qui fait que cet objet est toujours en même temps pour *lui projet* (*pro-jicere*, placer devant soi, en continuité, sans rupture) (Benveniste, 1971). Toute connaissance devient dès lors ambiguë, marquée d'une tension inévitable et radicale : appréhender le monde et vouloir le changer, connaître et désirer. Il est illusoire de prétendre à l'« objectivité pure ». Par ailleurs, à moins d'accepter d'être le pur apôtre d'une idéologie, le sujet connaissant ne peut pas ne pas se préoccuper de méthode. « S'il est adepte, nous dit Desroche, il devra veiller à la méthodologie de ses distanciations et, s'il est outsider, à la

méthodologie de sa participation » (1968). Il faudrait citer également Sartre (1960) : « Nous considérons le rapport du sociologue à son objet comme un rapport de réciprocité : l'enquêteur ne peut jamais être 'hors' d'un groupe que dans la mesure où il est 'dans' un autre ».

Toute méthode est déplacement, « décentration du sujet » selon Piaget (1970). Elle vise à contrôler les effets de ce déplacement, c'est-à-dire les différences de perception qui en résultent, ce en quoi la représentation du réel change dès lors que nous changeons de point de vue. C'est en cela qu'elle est production de connaissance et non seulement du savoir tel qu'il nous vient de l'expérience sous forme de vécu ou de l'autorité sous forme de croyances. Mais cette connaissance peut être, elle aussi, de l'ordre d'un savoir. Les connaissances techniques, pourtant hautement disciplinées et tributaires de méthodologies très précises, se donnent essentiellement comme des savoir-faire. D'autres connaissances, mêmes théoriques, peuvent aussi se proposer comme des savoirs : il suffit pour cela qu'elles reçoivent valeur de vérité, ou même de simple utilité sociale, *indépendamment de leur mode de production*, comme si elles étaient des représentations *nécessaires* du réel.

Le langage appréhende et construit la *réalité* sous forme d'objets dotés d'une valeur dans le jeu social. Il inscrit ainsi le réel *dans* son rapport à l'être connaissant, c'est-à-dire dans une représentation manipulable, une image (Saussure, 1915). Par son passage au langage, le réel devient *réalité*. Mais en même temps il reste, en tant que réel, inéluctablement *autre*, absent, (*ab-sens* : dans un état de séparation), échappant à toute emprise. Le terme « savoir » désigne donc, dans notre discours, la connaissance, quelle qu'en soit la source ou le mode de production, qui peut se donner comme un *en soi*. Le savoir est *ontologisation* de la connaissance, c'est-à-dire coup de force du langage par lequel celui-ci laisse supposer une relation nécessaire entre le signifiant et le signifié, une correspondance effective entre la représentation et le *réel*.

La science n'est pas davantage que les autres modes de connaissance une appropriation du réel. Elle aussi construit des représentations, réalités qui ne peuvent avoir statut que de fiction. Comment pourrait-on autrement parler de *progrès* de la connaissance ? Com-

ment pourrait-on parler de *théorie* et d'*hypothèses*, ces simulations qui essentiellement la mettent en mouvement ? Comment pourrait-on autrement échapper au *définitif*, c'est-à-dire à l'arrêt de toute évolution ? Si la science définit, si elle objective, ce n'est bien sûr que comme effet du langage, *effet de vérité*, se révélant dans la mesure seulement où quelque chose d'un autre rapport de l'homme à son environnement, et surtout de l'homme à l'homme, devient possible et désirable. Qu'elle soit production de représentations, d'images, de fictions, ne signifie pas que la science, à l'instar de tout autre connaissance, n'a pas de rapport à la vérité. Il s'agit cependant d'une autre vérité que celle qui prétendrait être en concordance avec le réel ; il s'agit d'effets de vérité, essentiellement reconnaissables dans l'après-coup, quand ses résultats, s'avèrent porteurs de possibilités de vie nouvelles pour les hommes en société et deviennent pour eux crédibles (Lemieux, 1982b).

La science est « production de modèles cohérents et efficaces des phénomènes », dit Gilles-Gaston Granger (1967) dans une définition qui rejoint la structure même du processus de connaissance et dont chaque terme mériterait une attention particulière. Du mythe, dont la mise en scène préside à la vie de toute société et sans doute de tout groupe comme affirmation d'un croyable élémentaire, jusqu'aux performances scientifiques les plus sophistiquées des civilisations contemporaines, on retrouve cette volonté de cohérence et d'efficacité, c'est-à-dire de satisfaire aux exigences d'un ordre symbolique, d'une part, et d'assurer la vie en commun, d'autre part. Double enjeu qui se donne en toute production d'imaginaire et qui seul peut garantir autrement que dans la Révélation (c'est-à-dire le rapport à l'Auteur absolu, dans l'acte de foi) l'idée de vérité.

En quoi la pratique scientifique est-elle dès lors différente des autres modes de connaissance humaine ? Elle est, explicite encore Granger, « production d'objets *dans un langage* », se rendant ainsi capable d'en préciser les exigences épistémologiques. Certes, toute connaissance se livre dans un langage, c'est-à-dire dans un ordre symbolique, à travers un mode de production qui lui est propre. Mais toute connaissance n'est pas tenue de se livrer comme *produit essentiellement relatif à son mode de production*. Dans le monde de la connaissance, la pratique *scientifique* est celle qui comporte une *exigence* particulière : rendre *compte*, en même temps qu'elle livre son produit, de son

mode de production, du langage qui est son outil. « Pour englober des preuves expérimentales nouvelles, il faudra alors déformer les concepts primitifs, étudier les conditions d'application de ces concepts et surtout incorporer *les conditions d'application d'un concept dans le sens même du concept* » (Bachelard, 1970).

Le discours scientifique est essentiellement un *discours sur la méthode*. Il n'est pas d'abord un discours sur l'objet mais il consiste à rendre compte de la distance que la connaissance suppose entre un sujet et un objet. Il inscrit en cela de façon inéluctable le *doute* sur tout objet puisque la méthode peut toujours être précisée, corrigée, techniquement améliorée. Il est bien en cela ce que Popper appelait « conscience de l'erreur ». Loin de se réduire au discours savant, il suppose la relativisation de tout savoir.

La *scientificité* d'un discours est *la mesure selon laquelle il rend compte de son propre mode de production*. Le discours scientifique inscrit dès lors le concept, la démonstration, la représentation, l'image (ce qui *par ailleurs* fait « savoir », quand il est objet d'échange social, donc de valorisation) dans le rapport à son *histoire*. Il produit à son tour la représentation de cette histoire, c'est-à-dire l'ensemble des conditionnements et des déterminations qui ont marqué la production de l'objet. Il cherche à en dire les limites, et par là même la cohérence spécifique, l'utilité relative. Il instaure, dans le rapport entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire dans l'échange possible des « biens » (et cela au niveau même des concepts qui constituent son discours), l'historicité, c'est-à-dire le relatif.

II. DES PRATIQUES SCIENTIFIQUES : L'ÉTHIQUE EN QUESTION

[Retour à la table des matières](#)

Saisissant l'acte scientifique dans sa spécificité, c'est-à-dire dans ses limites propres et dans ses transactions avec d'autres réalités tout aussi présentes sur la scène sociale, il faut aussi supposer qu'il s'inscrit dans un mode spécifique de rapport à l'action.

Toute action sociale a besoin de représentations. Elle exige, dit Touraine (1965) une « orientation vers certains buts ». Or, qu'est-ce qu'un but sinon la représentation de ce qui est désirable ? « Une société est formée par deux mouvements contraires : celui qui transforme l'historicité en *organisation* jusqu'au point de transformer celle-ci en *ordre* et en pouvoir, et celui qui brise cet ordre pour retrouver orientations et conflits par l'innovation culturelle et par les *mouvements sociaux* » (Touraine, 1978 : 48). Le désirable, ce n'est dès lors rien d'autre que ce en quoi un sujet s'inscrit en moteur de l'historicité, soit pour la transformer en organisation, soit pour la transformer en innovation. Ce qui est désirable pour les uns ne l'est pas nécessairement pour les autres ; qui plus est, on peut fort bien être en présence d'un même désirable, objet d'un sujet mimétique, qui n'est accessible qu'aux uns, aux dépens des autres (Lemieux, 1981). C'est alors la guerre.

A. Théorie et pratique

[Retour à la table des matières](#)

Toute action a besoin de connaissance, c'est-à-dire d'une représentation cohérente de ses buts et objectifs. Ce rapport entre connaissance et action est même à l'origine du mot « *religion* » dans son étymologie grecque : relire les conditions de l'action, tenter aussi d'en prévoir l'issue, se concerter sur l'ordre de bataille. Homère, avant de prendre la mer ou de partir au combat, faisait ainsi « religion » avec ses compagnons (Benveniste, 1969).

Mais l'action ne suppose pas seulement la re-connaissance de ses objectifs. Elle suppose aussi *un choix* parmi divers objectifs possibles. Et quand on fait un choix, il est question d'élection : un de ces objectifs devient l'élu, celui qui est privilégié et qui éclipse tous les autres. On ne peut, dit le dicton, poursuivre deux lièvres en même temps. Quand on choisit l'un, il devient l'objet du désir, le représentant du bien désirable, l'autre se perd dans l'altérité, cette forêt vierge de toute inscription à la réalité.

L'action suppose, donc une absolutisation du désir. Quand un objet mobilise un sujet, il est discriminé parmi tous les autres objets possibles. Pour cela même, la connaissance qui préside à cette mobilisation doit prendre elle aussi couleur d'absolu.

Toute connaissance est relative à son mode de production, que celui-ci s'instaure dans le parti-pris d'un croire, crédit donné à un autre, ou sur la fragilité du système perceptuel, « vécu » qui s'impose à l'expérience, ou bien encore dans le rapport à des outils, disciplines du corps ou de la raison. Pour être mobilisatrice, pour être discriminante, la connaissance a cependant besoin d'une autre valeur que celle qui lui vient de son mode de production. C'est alors qu'elle reçoit une valeur sociale, qu'elle devient savoir, connaissance exclusive de toute autre, vérité indépendante de son mode de production. Savoir, la connaissance devient alors pouvoir, c'est-à-dire capacité de déterminer les objectifs de l'action, d'inclure et d'exclure ce par quoi un sujet ou groupe donné se constitue dans son identité.

Beaucoup de facteurs entrent dans ce rapport de la connaissance à l'action : intérêts, solidarités, expériences vécues, autorités reconnues, discours institués qui structurent la sensibilité des sujets connaissant et déterminent leur perception. La plupart de ces facteurs n'ont que peu de rapports avec la scientificité. Mais il y entre aussi d'autres facteurs qui, moins étrangers à cette dernière, n'en sont pas moins tout aussi importants : la structure de la connaissance admise à une époque donnée, son paradigme (Kuhn, 1970), de même que les philosophies et les idéologies scientifiques elles-mêmes.

Dans tous les cas, il s'agit de fonder l'action, de lui donner des mobiles nécessaires, de garantir les mobilisations qu'elle suppose. Or la science, précisément parce qu'elle est pratique du doute, prise en compte des limites, et par conséquent du contingent, ne peut en rien fonder d'autres pratiques sociales. Elle est incapable, structurellement, d'inscrire de la discrimination* entre différents objets puisque tous, à ses yeux, sont relatifs à leur condition de production. Son discours n'est pas de l'ordre de la valeur sociale, même s'il reçoit lui-même, à son insu ou pas, une telle valeur et même si, du fait de son efficacité

* Note : "Discrimination" dans le livre. JMT.

(qui lui vient précisément de sa pratique du relatif), il est constamment sollicité et approprié comme une arme dans la lutte sociale. La science ne peut que tenter de rendre compte de sa propre réalité comme pratique sociale d'un certain mode de connaissance, à travers d'autres pratiques sociales. C'est là le travail de l'épistémologie, qui doit prendre place à l'intérieur de toute pratique scientifique.

C'est ici qu'on touche au cœur de la relation entre science et action. Face à la pratique, la science est essentiellement théorie, c'est-à-dire discours qui tente de rendre compte des conditions de la pratique. Une pratique scientifique ne peut se constituer que dans une théorie, théorie de la pratique qui est elle-même pratique de la théorie. Il y a là plus qu'un jeu de mots. La théorie est cette pratique du discours scientifique qui rend compte de la pratique scientifique elle-même, c'est-à-dire de la production de distance contrôlée entre un sujet et un objet. Autrement dit, elle donne à savoir de ce qu'il en est du mode de production de cette distance, de la relativité de la valeur scientifique qui est produite à travers elle. En ce sens, la théorie n'est pas seulement l'aménagement savant, ou abstrait, d'une pratique scientifique qui serait, elle, concrète. Elle en est une exigence éthique.

C'est seulement par la théorie, en effet, qu'il est possible de rendre compte d'une pratique, quelle qu'elle soit. La théorie n'est rien d'autre que la construction du modèle de la pratique, ce en quoi cette dernière se donne cohérence, fait montre de ses lois et de son organisation, établit ses limites et ses transactions avec d'autres pratiques. Exigence éthique de la pratique scientifique, la théorie représente ce en quoi la science refuse de se donner pour autre chose que ce qu'elle est, c'est-à-dire ce en quoi elle s'accroche rigoureusement à sa vérité propre, celle du relatif. Elle représente, par là même, ce en quoi la pratique devient lisible, évaluable par d'autres que ceux qui en ont le savoir-faire. Elle institue donc concrètement le droit de tout acteur social de se rendre compte de ce qui constitue une pratique sociale dans sa valeur propre et de se rendre, ainsi, libre de négocier son propre rapport de désir avec les produits qu'elle met en scène.

B. Pour une science clinique : une éthique du langage

[Retour à la table des matières](#)

Théorie et pratique sont des réalités indissociables. Si la théorie rend compte de la pratique, si elle peut lui servir de guide, l'orienter et la critiquer, la pratique est tout aussi nécessaire à la théorie : elle remet sans cesse en cause les cohérences acquises en y inscrivant de nouvelles données, de nouveaux problèmes. Elle exige d'aller toujours plus loin, de façon à se rendre capable de reculer ses propres limites comme limites pratiques.

Nous désignerons volontiers sous le terme de *clinique* le rapport bidirectionnel, de la théorie à la pratique et de la pratique à la théorie, qui constitue l'acte scientifique (Lemieux, 1982a). Ce terme doit être utilisé non pas d'abord au sens d'un acte thérapeutique, d'une lutte contre le mal, mais au sens même de ce que fait le clinicien quand, devant un cas, une souffrance qui n'est pas la sienne mais qui compte sur son savoir et le *suppose*, il interroge la théorie de sa pratique. Il transforme, par là, le supposé savoir qu'on lui impute en pratique du doute, remettant en question tant ses postulats et hypothèses que ses techniques d'intervention. Il se suppose lui-même non pas agent d'un processus déterminé, pièce d'une mécanique, mais *sujet* de son intervention, capable de jouer de ses modèles tout autant que de ses techniques pour inscrire l'action comme rapport à l'autre sujet, celui de la souffrance. Dans cette reconnaissance de la souffrance de l'autre, dont encore une fois il ne *sait* rien puisqu'elle appartient à l'autre, c'est bien de désir qu'il s'agit. Désir qui ne peut se concevoir que de toujours renvoyer au désir de l'autre : lever quelque chose de cette souffrance, inéluctablement autre.

Dans la théorie, le clinicien trouvera des modèles pour son intervention. L'acte théorique est aussi la production d'un imaginaire, simulant les conditions de la pratique dont il cherche à rendre compte. Mais c'est une fiction contrôlée, tributaire des points de vue qui articulent sa cohérence, pouvant sans cesse être remise en question et qui

rend l'action transparente au regard de l'autre tant que celui-ci en accepte les prémisses et les points de vue. Par la théorie qui la soutient, l'intervention passe de l'univers magique à l'univers technique. Mais en même temps, chaque nouveau cas d'intervention interroge la cohérence de ses modèles, la plausibilité de ses hypothèses, la limite de ses moyens ; autrement dit, chaque nouveau cas remet en cause sa théorie.

Une telle pratique clinique qui, on le voit, ne produit pas de savoir, est le prototype du travail scientifique : rapport *d'interdépendance d'une théorie et d'une pratique*.

La science, comme toute connaissance, concerne nécessairement l'action. Elle est elle-même intervention, pratique de la théorie, voire pratique de la transformation matérielle du monde ou des rapports sociaux. Mais chaque fois que l'action vise une transformation du monde et de la société, la science y est aussi intéressée. Son rôle est précisément de questionner les modèles qui président à cette intervention, et par là même de collaborer à leur mise au point. Mais ici encore, on ne peut réduire l'acte scientifique aux autres modalités de la connaissance. Son rapport à l'action, lui aussi, est spécifique.

Quand l'action se détermine à partir d'impératifs et de conditionnements de toutes origines, qui tissent leurs réseaux de déterminations pour en contraindre les objectifs, les faire passer à l'ordre de l'absolu, la science interroge les conditions de l'action pour en établir la cohérence *relative*. Elle en fait la théorie, effort spécifique pour donner à savoir ce qu'il en est des conditions de l'action et ainsi rendre compte de sa pratique. Elle s'inscrit alors dans l'action non pas comme fondement mais comme *habilité spécifique*, correspondant à l'exigence éthique de rendre compte à tous des limites de son discours, et par là même du désir qui l'habite. Exigence éthique qui est la condition même de la vérité.

Comme la théorie est exigence éthique de la pratique, exigence de vérité, puisqu'elle consiste à faire savoir à tous ce qu'il en est de la relativité de la pratique, la science est une exigence éthique de l'action sociale. Elle tente de lever l'opacité idéologique qui entoure cette action, de la rendre plus transparente au regard de l'autre en inscrivant son discours dans l'ordre du relatif. Par elle, l'action devient pensable

non seulement dans ses objectifs, mais dans ses moyens, ses conditionnements, ses limites et sa portée. Elle devient pensable, c'est-à-dire socialement contrôlable. En rendant compte de la méthode, elle vise à inscrire l'action dans la transparence de ses enjeux.

C'est en ce sens que la science, si on en considère le terme strictement, c'est-à-dire opérationnellement, est incapable de *fonder* l'action sociale. Là où celle-ci se fonde, elle cherche plutôt à déconstruire pour mettre en évidence les modes de production. Quand l'action est exigence d'absolu de la part de ses agents, puisqu'elle discrimine des objectifs et des moyens, la science renvoie inéluctablement au relatif, à l'historicité. Souvent elle est même un obstacle à l'action ; pratique du doute, elle porte avec elle l'indécision. Pourtant, elle habilite et elle autorise. Elle renvoie, justement, l'action à sa vérité, c'est-à-dire au désir de son auteur : ce par quoi il s'autorise à poser tel ou tel geste du lieu de ses habilités, geste qui risque d'altérer l'ordre existant de l'échange social. L'intervention produit le champ de l'échange social comme un champ d'intersubjectivité, c'est-à-dire d'une éthique des désirs. Pour cela, la pratique de la science, renvoyant l'intervention à la vérité de sa relativité, à *ce en quoi il n'est pas de discours absolu ; sinon dans l'acte de foi*, ne peut être que la tentative de répondre à cette exigence éthique.

C. L'enjeu de la théorie : la communication

[Retour à la table des matières](#)

Dans la science, on cherche généralement à garantir des pratiques sociales autrement mal assurées. La connaissance des limites de l'action donne un pouvoir sur l'action : elle permet d'en prévoir jusqu'à un certain point les résultats. De plus, se faire une idée de la relativité d'une pratique permet aussi d'en contrôler le discours et fait partie des stratégies normales de l'échange social. La science, par là, est objet de valorisation sociale. Les pouvoirs institutionnels, de quelque nature qu'ils soient, tentent sans relâche d'en contrôler les résultats, voire même les modes de production, laissant d'ailleurs croire à ses agents qu'ils sont nécessaires, valorisant leur caractère organique et les cons-

tituant en corps savants, détenteurs exclusifs des clés du discours scientifique.

Pourtant, si l'enjeu de la science est de lever les zones d'obscurité qui marquent les pratiques sociales, il est aussi, en même temps et sans qu'il soit possible de dissocier cet aspect du premier, de se rendre communicable à *tous*. C'est la raison pour laquelle, dans son effort même pour *rendre compte* de tous les conditionnements d'une pratique sociale, le discours scientifique doit viser à contrôler tous les éléments de son propre développement. La science, répétons-le, n'est pas seulement une pratique de l'objet, elle est pratique de l'objet en tant que produit du langage. C'est donc d'abord le langage, *son* langage, qui l'intéresse. Elle doit viser à en préciser les termes de façon telle que chaque utilisateur, pourvu qu'il en respecte les règles, en conçoive la même réalité. Là où la pratique sociale normale joue sur les ambiguïtés et les équivoques, elle *définit* la valeur de ses signifiants, elle en *arrête* le dynamisme pour les fins du discours dans lequel elle les met en scène.

On appelle généralement *rigueur* cette maîtrise du langage à laquelle s'astreint la pratique scientifique. On en fait même parfois la caractéristique spécifique du discours scientifique, comme si une telle qualité lui était exclusive. Effet d'idéologie, ici encore. La rigueur est une condition éthique de n'importe quel rapport à autrui : elle consiste à s'assurer que les signifiants qui rendent possibles ce rapport disent bien ce qu'ils veulent dire, qu'ils sont porteurs de vérité. Dans le discours amoureux, par exemple, l'exigence de rigueur est tout aussi primordiale : il y a tout autant de risque de tromper, et de se tromper, quand on cherche des affects immédiats chez l'autre et qu'on utilise pour cela des mots communs et répétitifs (par exemple la locution performative par excellence : « je t'aime ») que dans un discours dont les mots ont été longuement travaillés pour en préciser l'opérationnalité. Sur ce point, le discours amoureux n'est pas différent du discours scientifique : son exigence de rigueur est à la mesure même de ses ambiguïtés.

La rigueur est une exigence éthique de la communication. C'est parce qu'il doit se rendre communicable à tous que le discours scientifique doit, lui aussi, être rigoureux. Cela n'a rien à voir avec son carac-

tère plus ou moins savant et, surtout, réservé à une élite initiée. On aborde là, cependant, une des tensions majeures de sa pratique.

Dans un langage, *un signifiant renvoie toujours à un autre signifiant*. La pratique de la science n'échappe évidemment pas à cette loi qui, présidant à la production de la valeur linguistique, nous introduit en même temps à la structure de toute économie de la communication. Rendre compte d'une pratique de langage, comme c'est l'objet du travail théorique, c'est donc rendre compte de la production spécifique de valeurs qu'opère ce langage. Cela exige essentiellement un travail sur les signifiants qui représentent cette valeur, la mettent au monde et la communiquent. Le travail scientifique consiste essentiellement à *préciser* des concepts. En cela, et alors même que son enjeu est de se rendre accessible à tous, il crée un langage particulier exigeant un effort d'apprentissage qui ne peut que le réserver à quelques-uns : ceux qui acceptent d'investir dans cet effort.

La valeur sociale d'un bien (un mot dans une phrase, par exemple, peut être considéré comme un bien, puisqu'il est échangé, donc objet du désir) est toujours multivalente. Des ordres symboliques divers y entrent en interaction. Pour en contrôler tant la cohérence que l'efficacité, il faut la rendre à l'univalence, en disséquer le tissu pour faire apparaître, au lieu de la complexité laissant place à de multiples manipulations, la simplicité de modes de production spécifiques. C'est là, essentiellement, le travail d'expérimentation et de vérification : « toute autre variable étant stable, quelle transformation du système produit la modification introduite dans x ? » Là aussi chacun, pourvu qu'il en respecte les règles, peut refaire l'expérimentation.

Contrairement à ce qu'en propose l'idéologie, l'idéal de la science est un discours simple, c'est-à-dire parfaitement axiomatisé, dont les signifiants n'ont de valeur que dans leur rapport aux autres signifiants, valeur close dans l'ensemble fermé du discours. L'équation einsteinienne, $e=MC^2$ en est le prototype. On y voit, très simplement, que l'énergie (e) ne se définit que dans un rapport particulier entre la masse (m) et la vitesse de la lumière (c), rapport qualifié de produit ; mais s'il en est ainsi, la masse *est* elle aussi le résultat d'une relation formelle entre l'énergie et la vitesse de la lumière, quotient de l'un par

l'autre, $m=e/c^2$; enfin, la vitesse de la lumière ne peut elle-même s'entendre que comme rapport spécifique entre l'énergie et la masse,

$$c = \sqrt{\frac{e}{m}}$$

Bref, chacun des termes ne prend signification que dans le fait de renvoyer à l'ensemble des deux autres. Ce discours est parfaitement formalisé ; ses signifiants peuvent alors être compris comme de purs symboles, à la limite sans référents naturels. C'est dans cette mesure aussi qu'il est un discours efficace, capable de transformer la nature.

Mais le paradoxe et la tension viennent du fait qu'un tel discours, pour être compris et utilisé, exige une longue pratique de la rigueur. Il ramène le signifiant à une signification unique, mais cette signification unique n'est pas la signification *commune*, celle avec laquelle on les utilise habituellement et qui continue d'être produite comme signification multivalente. En se rendant vérifiable par tous, du fait que ses signifiants et ses procédures sont devenus univoques, le discours scientifique produit paradoxalement une communauté d'initiés, ces fameux « pairs » auxquels les stratégies contemporaines du développement scientifique ont l'habitude de renvoyer l'arbitrage des compétences. L'intensité de l'expérience de rigueur, qui a pour fonction de rendre le discours limpide pour tous, sépare de fait son praticien des autres utilisateurs et producteurs. A la limite, elle forme sa caste d'initiés, adeptes plus ou moins sectaires, capables de s'attribuer la compétence exclusive d'un savoir-faire qui peut fort bien devenir occulte et où la science se travestit en *gnose*, savoir sur le monde soi-disant capable d'en assurer le salut (Lemieux, 1986). Or la pratique scientifique, si on en respecte l'identité, ne peut être *qu'agnostique*.

L'intérêt d'une telle secte est de développer au maximum le caractère impénétrablement savant de ses théorisations et de faire croire à leur nécessaire exclusivité. Dans un tel contexte les enjeux de promotion et de concurrence peuvent fort bien devenir des obstacles majeurs à l'activité scientifique. Pourtant, le rôle de la théorie est bien de tenter d'effacer les zones d'ombre et d'incommunicabilité qui marquent les pratiques sociales. Si les pratiques médicales, par exemple, à l'origine

plus ou moins magiques, assimilées à la sorcellerie, ont pu constituer dans les sociétés contemporaines un corpus d'activités scientifiques, c'est bien moins à cause de leur croissante complexité (ce en quoi elles ont tendance plutôt à rester quelque peu magiques, réservées en tous cas à une caste sacerdotale), qu'à cause du fait que les techniques en deviennent, petit à petit, transmissibles. Or c'est la théorie qui assure une telle transmissibilité parce qu'elle fait passer la pratique à l'ordre du langage, donc de la communication. Le langage est ce qui à la fois relie, puisqu'il est condition de la communication, et sépare, puisque chacun se l'approprie à sa façon. Pour être clair, il doit être précis, mais en même temps il exige une longue initiation à ses règles. Il reste toujours de l'ordre du paradoxe, révélant et masquant les objets qu'il met en scène.

Il n'y a pas de commune mesure entre les significations inscrites au dictionnaire et les sens produits par la parole. On ne peut jamais cesser de parler pour tenter de dire ce que l'on veut dire, pour rendre les signifiants plus adéquats à nos désirs. C'est là l'enjeu de la pratique scientifique, à jamais insaisissable : se rendre limpide à l'oreille de l'autre, tenir une parole de *vérité*. Or une telle vérité, qui est la condition élémentaire de tout échange social, n'a rien à voir avec une concordance quelconque, et de toute façon impossible, du signifiant au réel. Elle est *vérité du désir*.

III. UNE THÉORIE DE L'ACTION PASTORALE

[Retour à la table des matières](#)

Peut-être sommes-nous mieux en mesure de clarifier maintenant les rapports entre science et pastorale et de saisir ce qu'il peut en être d'une *théorie de la pastorale*. Précisons d'abord ce que nous entendons par l'objet de cette théorie.

Si nous avons effectué le parcours précédent, c'est que nous postulons d'évidence que la pastorale est une action *sociale* en ce qu'elle re-

présente l'effort d'un groupe, ou d'un individu (à travers son appartenance à un groupe), pour inscrire dans la société quelque chose de son identité propre, la subjectivité de son rapport au monde. S'il y a action, il doit y avoir aussi *organisation en vue de l'action*. C'est dans ce cadre que prend place notre interrogation concernant une théorie de la pastorale, gardant au terme « théorie » les notes que nous lui avons attribuées ci-haut.

Notre problématique deviendra plus complexe cependant du fait que nous considérons la pastorale comme une action *signifiant* l'appartenance à un certain groupe. La pastorale est une action d'Église. Cela aussi, pour nous, est de l'ordre du postulat. Nous ne pouvons parler de n'importe quoi : quand nous disons que la pastorale est une action d'Église, nous en limitons bien sûr le concept. Une telle limitation est la condition d'opérationnalité du concept. Nous avalisons par là une position théologique que nous ne cherchons ni à infirmer ni à confirmer. Nous pourrions tout aussi bien, mais nos conclusions seraient alors différentes, effectuer cette limitation autrement, par exemple désigner par « pastorale » toute action qui repose sur un sentiment religieux, ou tout témoignage d'expérience spirituelle. C'est la pastorale en tant qu'action d'Église qui nous intéresse ici.

Nous ne prendrons pas parti non plus sur la définition du terme « Église ». Corps mystique, communauté de foi existentielle ou organisation quasi-étatique, cela nous intéresse peu ici. Disons simplement que pour nous, l'Église est une *institution* au sens sociologique du terme : lieu d'un *code* (ce qui nous renvoie au langage), « forme organisée d'activité qui préexiste et survit à l'individu, mais que l'individu peut changer en fonction de l'idéal qu'il se fait des relations sociales » (Mead, 1934). Comme tout code, à l'instar de tout langage, l'institution règle les pratiques qui prennent corps en son sein : elle les rend possible, leur donne *lieu*, tout en les limitant. Elle représente l'ordre nécessaire à une communauté de langage. Nous pouvons comprendre le rapport de l'institution à l'action analogiquement à celui que Sausure établit entre le langage, cette première institution de toute société, et la parole. L'institution est *sédimentation* d'actions déjà constituées, de désirs déjà passés à l'acte et qui se donnent désormais comme normes, à l'instar du langage, ce « trésor déposé par l'exercice de la parole par des générations précédentes ». L'action est traversée de l'institu-

tion, comme la parole est « exécution du langage » (Saussure, 1921 ; Lemieux, 1982b)

La pastorale est une action réglée par une institution. Cela veut dire qu'elle est tributaire d'un ensemble de lois, explicites ou implicites, de codes qui permettent d'en reconnaître l'identité, mais aussi d'objectifs et de connaissances qui sont, en exclusivité, ceux et celles de l'Église, d'une Église. Cela posera pour nous un premier problème particulier, puisque nous nous intéressons aux « études pastorales », c'est-à-dire à la constitution du corpus de connaissances capables d'orienter et de rendre compte de cette action.

A. Science et théologie : un double arbitraire

[Retour à la table des matières](#)

D'emblée, le statut de la pastorale nous apparaît, dans l'ordre de l'agir, isomorphe à celui de la théologie dans l'ordre de la connaissance : *fides quaerens intellectum*, dit-on de cette dernière ; *fides agens intellectum*, pourrait-on dire de la première. Dans les deux cas, il s'agit bien d'une appartenance structurée par la foi ; dans les deux cas également, il s'agit de se donner les outils, pour la quête ou pour l'action, d'une intelligence, c'est-à-dire d'un discours.

C'est dire le rapport étroit qui doit s'inscrire entre théologie et pastorale. Si la théologie est discours, organisation d'outils rationnels, formalisateurs ; de l'expérience de foi d'une communauté, la pastorale ne peut qu'en être tributaire. comme la théologie elle-même lui est redevable : c'est une même foi qui est en quête de sa formalisation et disposition en vue de l'action. Et si on peut penser que la pratique théologique est elle-même une action, puisqu'elle inscrit dans l'intelligence du croyant de nouvelles capacités de percevoir le monde et d'en rendre compte, la pratique pastorale ne peut que questionner cette intelligence pour la soumettre au crible des résistances qu'elle rencontre.

Mais la théologie est-elle assimilable, pour autant, à une science de la pastorale ?

Nous avons évoqué, en introduction, le contentieux qui marque parfois douloureusement les rapports entre les pratiques scientifiques actuelles et les pratiques théologiques. Elles ont tendance depuis l'avènement de la modernité - c'est-à-dire du primat idéologique de la raison dans les pratiques sociales - d'une part à s'exclure (la raison n'a pris sa place dominante que dans la mesure où elle a délogé la foi), d'autre part à s'attirer : la raison ne donne-t-elle pas des outils nouveaux à la pratique théologique ? La théologie se targue même, en certains milieux, d'être une science parmi les autres ; n'est-ce pas cela qui peut la justifier d'être présente sur la scène universitaire ?

Nous défendons ici une autre position. Bien sûr, on peut parier de la théologie comme d'une science, si on entend ce terme en son sens général, commun et non opérationnel : discours savant, ou même discours rigoureux. Ni le savoir ni la rigueur ne distinguent cependant le discours scientifique des autres discours de connaissance. Dans la mesure où nous acceptons une définition opérationnelle de la pratique scientifique, -il faut en distinguer radicalement les pratiques théologiques. Ce faisant, nous ne leur récusons pas le droit à la rigueur, loin de là ; nous ne leur récusons pas non plus le devoir d'intelligence, voire de formalisation de leur discours : la pratique théologique est une discipline de l'esprit tout aussi exigeante, sinon davantage, que bien des disciplines dites scientifiques. Cependant si la valeur scientifique se produit comme rapport à l'outil, ce n'est pas ce dernier qui définit la valeur théologique. Un autre *arbitraire* l'habite, celui de la foi, crédit donné à un Autre qui s'est révélé et dont une communauté partage l'expérience, comme reconnaissance de ce qui la fonde.

Arbitraire : l'aire *de l'arbitre*. Si, en dernière analyse, la pertinence de l'outil est ce qui arbitre le discours scientifique, renvoyant tous ses signifiants à l'ordre de la relativité, l'authenticité de la foi est ce qui arbitre le discours théologique, renvoyant ses signifiants à l'ordre de la communauté. Mais, remarquons-le bien, l'arbitraire de la foi n'est pas plus ni moins arbitraire que celui de la science. Il est différent.

Cette différence est fondamentale. Devant l'action, science et théologie sont dans des positions exclusives l'une de l'autre. Pour l'une, il s'agit de décrire, (*de-scribere* : « dé-écrire ») ce qui par ailleurs s'écrit

dans l'imaginaire nécessaire de la communauté, de déformer ce qui est forme pour montrer la relativité de son mode de production. Elle renvoie toute action à la relativité de ses conditions historiques. Elle ne peut elle-même s'autoriser que dans une éthique du rapport à l'autre. Pour l'autre, l'enjeu est au contraire de donner forme à une même foi, d'en articuler l'expérience comme l'expression de la vie en commun d'un groupe, de produire le *nous* de cette expérience.

Quand la théologie formalise ainsi la foi d'une communauté, elle en rend certes compte. Mais en même temps, elle est appelée à en établir la régulation. Elle en institue le code, ce qui lui permet d'une part de se reconnaître et d'être reconnue par d'autres expériences exclues de son discours, d'autre part d'autoriser certaines pratiques comme étant des pratiques propres à cette communauté.

Essentiellement, la théologie est ce par quoi une pratique pastorale s'autorise comme pratique d'Église. Elle est en ce sens *fondatrice*. Elle donne des fondements à l'action en même temps qu'elle en institue les normes, - les deux réalités sont indissociables -. Face à l'action, la pratique théologique est normative : elle renvoie aux codes de l'appartenance ecclésiale.

Là où la pratique scientifique déconstruit toute autorité, de même qu'elle relativise toute expérience, renvoyant l'une et l'autre à l'historicité de leur langage, la pratique théologique constitue l'autorité du croire. Nous ne prendrons pas parti, ici non plus, sur les fondements de cet acte de croire. On y trouve des textes, des Écritures qui constituent, avec d'autres pratiques, la tradition d'un groupe. On y trouve une Révélation qu'on accepte en l'interprétant, selon les époques et sans doute les sous-groupes, de façon plus ou moins littérale. On y trouve des expériences au sens commun du terme, du vécu. On peut y trouver aussi du charisme et sans doute de la coercition. A l'instar de toute pratique de connaissance, le travail théologique n'est jamais indépendant des idées et des idéologies de son époque. Lui aussi est tributaire d'un paradigme, et il lui arrive de vivre des périodes nébuleuses où les transformations paradigmatiques laissent place à toutes sortes de déviations avant que ne s'impose un nouvel ordre reconnu (Kuhn, 1973). Il ne peut non plus faire l'économie de son rapport aux autres modes de connaissance qui animent les sociétés dans lesquelles

il prend place, surtout lorsque certains de ces modes sont à l'évidence dominants.

Cependant, quoi qu'il en soit de sa réalité historique, l'enjeu du travail théologique reste toujours de formaliser l'expérience de foi d'une communauté.

B. Théologie versus théorie ('pastorale)

[Retour à la table des matières](#)

Si théologie et science sont ainsi habitées d'arbitraires différents, elles ne peuvent être réduites l'une à l'autre ni se remplacer l'une l'autre. Là où la science produit les modèles d'une économie de l'objet, questionnant les modes de production et les conditions de l'échange social, la théologie produit les modèles d'une économie du sujet, questionnant le désir de chacun et son intégration à la communauté. Leurs principes de cohérence sont différents : celui de la théologie renvoie son discours, inéluctablement, à l'expérience de foi d'une communauté, quelle que soit par ailleurs la rationalité dont se dote ce discours. Ce n'est ni la rigueur, ni la philosophie implicite ou explicite, ni la méthode, ni la virtuosité discursive qui produit la valeur théologique mais l'explicitation de ce qui spécifie cette valeur comme intégration d'une expérience de foi.

On peut, certes, faire une théologie de la science : en quoi la pratique scientifique participe-t-elle au plan de Dieu dans son rapport avec l'humanité en marche ? A fortiori peut-on faire une analyse scientifique de la pratique théologique : en quoi cette dernière s'inscrit-elle dans des langages historiques, relatifs aux cultures des hommes ? En quoi est-elle une pratique sociale, participante et critique des efforts de production de la société ? Au-delà d'un tel chassé-croisé relationnel s'inscrivent aussi des concomitances, de réciprocités et des antinomies. Face à l'action pastorale, science et théologie ne sont ni nécessairement en concordance, ni nécessairement en guerre. Elles répondent à des impératifs différents et structurent la connaissance pastorale dans une nécessaire tension.

L'action pastorale, parce qu'elle est action d'Église et action sociale, action de l'Église visant à transformer le monde, ne peut se passer ni de la théologie ni de la science. Mais justement pour cela, on ne peut dire que la théologie en est la théorie, pas plus qu'on ne peut dire que la science lui donne ses fondements. Chacune représente, à son égard, des ordres de discours répondant à des exigences différentes.

Un agir, en effet, n'est pas seulement l'inscription de moyens d'action et d'objectifs à l'intérieur des limites d'une communauté de désir. S'il en était ainsi, une théologie pastorale rendrait parfaitement compte de cet agir. Quelque chose d'autre est ici en jeu : l'agir est « exécution » (pour respecter l'expression saussurienne) du code normatif qui le légitime et le règle, il est traversé, *transgression* nécessaire, de ce code qui le rend possible. Il vise, autrement dit, le dépassement de ce en quoi l'institution est code, ordre, limite. L'agir est *travail sur les limites*. L'agir pastoral, en ce sens, transforme l'Église, comme la parole transforme le langage qui la porte. Il n'est pas seulement une expression, comme s'il ne s'agissait que de dire à l'extérieur quelque chose qui serait déjà présent à l'intérieur. Mais il est *altération*, travail d'inscription d'une altérité à l'intérieur de l'Église, bref, incorporation du monde à son identité.

L'agir, ainsi, représente toujours une distance par rapport aux normes objectivées qui l'éclairent. Nous n'introduisons ici rien de neuf : cette distance, l'Église elle-même l'a depuis longtemps appelée « prudence », cette qualité de l'action par laquelle une interprétation des règles devient souhaitable quand il faut les appliquer à des cas précis, dans l'historicité des situations humaines. Cette application relève bien d'une éthique : elle traverse toute morale et toute normativité, elle consiste à tenter d'évaluer, à travers l'action, jusqu'à quel point celle-ci est porteuse d'effets de vérité, et par là même d'effets de vie. Or, là où la théologie oriente, là même où elle reste fondatrice du désir et de son partage, c'est bien la théorie qui peut rendre compte d'un tel travail sur les limites. Elle questionne essentiellement le rapport entre l'action et ses fondements, la distance plus ou moins opaque qui s'inscrit entre eux et qui fait de la pastorale la manifestation, toujours impure, d'un désir qui ailleurs cherche à se dire dans sa pureté.

S'il est Possible de définir un travail scientifique face à la pastorale, c'est dans cet espace ouvert entre la pratique et sa normativité, là précisément où il est question de mesurer des effets de vérité.

Il s'agit bien d'en faire la théorie, de produire le modèle du rapport entre la pratique et sa normativité. Et de tenter d'établir, par là même, la vérité relative de la pratique, le rapport à son historicité. Ce travail peut être fait dans la foi ; il peut être intégré, comme apport extra-disciplinaire, à une pratique théologique qui se voudrait ouverte non seulement sur des outils philosophiques ou idéologiques, mais sur des méthodologies scientifiques. Il représente même, pour le croyant, une exigence éthique fondamentale : se laisser interroger par ce que sa culture comporte de plus serré en guise d'instruments intellectuels. C'est là, en effet, la condition essentielle de l'historicité de son acte de foi : prendre le risque du monde, non pour s'y soumettre, mais pour rendre cette foi présente au monde, en faire un projet. Mais ce travail, rendant à l'histoire ce qui est à l'histoire, peut tout aussi bien être effectué de l'extérieur de la foi : son éthique propre est celle de la rigueur et de la méthode, non pas une exigence d'appartenance mais conscience de la relativité.

Un tel travail n'est pas univoque. Il dépend de l'ensemble des points de vue qu'on peut adopter pour en construire la réalité et la rendre au langage. On y verra rapidement apparaître, dans leurs diverses articulations elles-mêmes historiques, l'ensemble des disciplines scientifiques, et en premier lieu celles qui s'intéressent à l'histoire des hommes : sociologie, psychologie, histoire proprement dite. Nous n'insisterons pas ici sur leur nécessaire interdisciplinarité, qui est peut-être la seule voie de prise en charge de leur propre historicité en tant que démarches conjoncturelles de connaissance. Du moment que la théorie s'inscrit dans l'exigence de rendre compte d'une pratique, elle ne peut être elle-même qu'interdisciplinaire, dans la relativité de méthodes qui se confrontent. La pratique, en effet, n'a que faire de la division des savoirs qui structurent les jeux du monde savant. Elle a droit d'accès à tous, en même temps.

Nous n'insisterons pas non plus sur l'urgence de développer de telles analyses, dans une société désormais mass-médiatique, où l'histoire semble se faire moins du lieu de l'intériorisation des convictions

de chacun que du lieu de la communauté émotionnelle, dans le déploiement des foules où s'inscrit une distance de plus en plus grande entre les pratiques effectives et les discours qu'on applaudit.

C. La fonction analytique : rendre compte de l'arbitraire

[Retour à la table des matières](#)

Insistons plutôt sur leur enjeu commun : rendre à la relativité du langage ce qui est de l'ordre du langage, l'articulation d'une pratique sociale dans son historicité.

En cela se rejoignent, en effet, sciences et théologies. Pour ces dernières, il s'agit d'inscrire *l'expérience* de foi, expérience plurielle en ce qu'elle ne peut s'exprimer qu'à travers des langages diversifiés, dans l'historicité même de la foi. Il ne s'agit pas ici de faire l'économie de la Révélation. Bien au contraire, il s'agit de respecter au plus près ce en quoi elle se donne : une Parole inscrivant tout pratique humaine dans une Histoire et supposant, à la clé de cette histoire, la reconnaissance d'une altérité désirante. C'est en cela que nous en avons évoqué plus haut la réalité comme celle d'un *arbitraire*, inscrivant un principe de cohérence spécifique, tant là où l'on vise à transformer le monde que là où l'on vise à rendre compte de ces efforts de transformation.

Rendre compte de l'arbitraire de la foi, tel est l'enjeu de la pratique théologique. Cela n'amène pas à faire l'économie de l'autorité, de la tradition ni du discours magistériel qui structurent une communauté de foi. Bien au contraire cela concerne directement l'autorité, c'est-à-dire ce par quoi une action s'autorise ou non de l'identité d'une communauté donnée ; cela concerne tout aussi directement la Tradition, questionnant l'action dans ce en quoi elle prend place dans l'Histoire du salut (avec ou sans la souveraineté de la majuscule), telle que l'accepte cette communauté ; de même le magistère, ce représentant de l'unité, appelé en tout groupe à exercer la fonction d'arbitre, ne peut pas non plus y être indifférent. L'enjeu du discours théologique reste l'identité du croyant. Il s'agit de rendre au discours, c'est-à-dire à une

clarté toujours relative puisqu'elle est discours, mais dont tous ont besoin, le croyant et les autres, ce qui est à *la* fois expérience et autorité de la foi, risque d'anéantissement dans la séduction de l'objet ou d'aliénation dans la fusion subjectale, si non travaillé sans relâche par un effort de cohérence et d'équilibre.

Il ne s'agit donc pas d'un enjeu mineur. La théologie est une pratique de l'intelligence, exigeant l'apport de *tous* les outils disponibles de l'intelligence, pour rendre compte de l'expérience de foi d'une communauté. Elle articule, à sa façon, de l'intérieur, le rapport de l'individu au groupe, du sujet à son histoire. En ce sens, elle est nécessaire au sujet croyant : il y a droit pour saisir la cohérence de sa propre expérience et prendre sa place dans la communauté historique. Mais elle est également nécessaire aux autres, ceux qui de l'extérieur ont également droit de savoir ce qu'il en est de l'interprétation de cette expérience, de ses régulations, de ses visées telles que lues et proposées à l'intérieur du groupe. Sinon, ils seront en droit d'en interpréter les données comme celles d'expériences et de groupes occultes, pratiques magiques qui se caractérisent justement par le fait que l'on ne peut en rendre compte.

La pratique théologique, ainsi considérée, est un travail d'appropriation de leur histoire pas des sujets croyants, dans le rapport à l'altérité qu'ils reconnaissent à l'origine et au terme de cette histoire. Mais cela n'est possible que dans la mesure où la théologie ne se donne pas comme un savoir, ni sur l'Autre ni sur l'homme, mais bien comme une pratique de l'intelligence qui rend compte de l'arbitraire qui lui est propre.

Il n'en va pas autrement de la pratique scientifique. Ici aussi, il ne peut être question que *d'analyse*, et non pas de savoir. Analyse, c'est-à-dire au sens strict du terme, effort de réappropriation de leur histoire par des sujets. Le travail scientifique, dès qu'on le considère comme la tension dialectique nécessaire d'une action et de son modèle, de l'exigence de transformer le monde et de rendre compte de cette transformation, théorie de la pratique et pratique de la théorie, ne peut reposer lui aussi que sur un *non-savoir* radical. Ce non-savoir ne l'amène cependant pas à donner un crédit à l'autre, à reconnaître un Autre seul dépositaire de l'ordre du monde. Si le scientifique, par ailleurs, se re-

connaît croyant, il ne peut le faire que du lieu de sa liberté de sujet et non dans le cadre des exigences logiques de sa démarche. Si la foi s'imposait au terme d'une logique, comment pourrait-elle être encore la foi ?

Là où des histoires s'imposent à travers les déterminations du langage, l'analyse scientifique relativise toute appartenance pour ouvrir l'espace de la subjectivité. Sans doute en ce sens, non pas en tant que discours savant mais parce qu'elle rejoint profondément la vérité du désir, est-elle une condition éthique de l'acte de foi.

Elle est risque bien sûr, risque d'erreur puisqu'elle ne peut elle-même se présenter que dans un autre langage limité. En cela nous l'avons vu, la pratique scientifique ne s'autorise et ne se spécifie que de rendre compte de son propre arbitraire. Elle ne peut que nous renvoyer à la relativité de sa méthode, point de vue *conjectural* sur le monde, faite du rapport sans cesse à reconsidérer entre des hypothèses, des observations et des techniques d'interprétation. Ces points de vue sont d'ailleurs multiples. Ils se limitent et produisent les uns des autres diverses hétéro-interprétations.

En ce sens, la pratique scientifique, pratique hétéro-interprétative mettant en scène la relativité de ses conditions historiques de production, est nécessaire à l'intelligence de l'expérience croyante. Le sujet désirant, comme sujet de la parole, ne peut prendre consistance que par son inscription dans une conjoncture historique. Comment pourrait-il en être autrement du sujet *croyant*, lui qui se donne comme l'expression de la liberté des enfants de Dieu ?

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

La pratique scientifique, condition éthique de la pratique pastorale ? La conclusion s'impose : elle vient au terme logique de la considération de toute action sociale. Une telle conclusion ne vise en rien ni ne peut instaurer une quelconque régence de la raison sur la foi. Elle est plutôt un appel à l'humilité, c'est-à-dire à la conscience du relatif.

Quand la science bourgeoise a pu se dire souveraine, cela a été pour affirmer sa foi en la raison : parti-pris de l'absolu donné non plus à l'Autre mais au même, dans l'illusion d'un discours soi-disant capable de rendre compte de la totalité. La pratique de la méthode scientifique, dans la pluralité de ses manifestations, a elle-même battu en brèche cette illusion : elle ne peut progresser que dans la mesure où elle rend caduques les certitudes sur lesquelles elle s'appuie. L'épistémologie contemporaine, dont nous avons évoqué ici les ouvertures, renvoie la pratique scientifique à la conscience de sa relativité : elle en fait, précisément, une pratique là où elle pouvait se donner comme un savoir. Mais une pratique, fût-elle celle de la théorie la plus avancée, peut et doit être intégrée dans un modèle hypothétique. Elle fait de la science une nécessaire conscience de la relativité, toujours à reprendre et toujours à reporter plus loin.

La pratique scientifique bat en brèche les illusions du discours du Maître ; elle ne les fait pas disparaître pour autant. On les retrouve jusque dans l'université, chaque fois qu'elle se donne comme savoir, chaque fois qu'elle est appropriée non pas dans sa valeur propre mais comme outil de promotion sociale, arme dans la lutte pour la survie, voie de salut. Perversion de la science, sans doute explicable si l'on considère qu'une société, pour exister, doit se doter d'une unité imaginaire qui ne soit pas remise en question et intègre comme nécessités les outils de sa cohésion ; mais tout de même perversion qui fait glisser les critères de scientificité de l'ordre de l'articulation logique entre

un produit et son mode de production à l'ordre de l'utilité sociale. On demande ainsi à la pratique scientifique de se donner pour autre chose que ce qu'elle est, d'être une morale masquant l'exigence éthique même dont elle est issue, plutôt que la critique de tout ce qui se donne comme ordre nécessaire.

Quand la théologie a pu se dire elle-même reine des sciences, à cette époque où l'esthétique des modèles primait encore, dans l'imaginaire des philosophes, sur l'efficacité des moyens de production, c'était qu'elle pouvait aussi tenir lieu d'éthique. Formalisant le discours de la communauté de foi, elle en totalisait les projets de société, communauté de foi et communauté de destin s'identifiant.

Un autre rapport à l'éthique s'instaure dans une société qui a fracturé une telle unicité et où divers projets de société s'inscrivent dans leurs interrelations, mais aussi dans leur concurrence les uns par rapport aux autres. Du coup, l'acte de foi lui-même cesse d'y être nécessaire ; il représente une lecture du monde et un projet de société parmi d'autres. Sans doute n'en devient-il que plus profondément acte de foi, expression de la liberté des sujets croyants.

Pour que l'expérience de foi soit autre chose qu'un acte magique et l'Église autre chose qu'une société occulte, il faut qu'il en soit rendu compte, non seulement du lieu du langage interne qui en règle les manifestations mais aussi du lieu des langages externes qui seuls peuvent les rendre perméables au regard d'autrui. Si ce risque de l'autre n'est pas pris, il faut conclure à l'impérialisme de ce qui se donne comme expérience de foi : non pas reconnaissance de la liberté des sujets mais séduction, non pas ouverture à l'Autre dans la reconnaissance subjective de ses traces mais aliénation, non pas risque mais refuge.

Tel est l'enjeu des études pastorales : une double fidélité et un double arbitraire, en constante tension. Fidélité à ce qui seul peut fonder et régler une communauté de foi et d'expérience : l'autorité d'une tradition, magistérielle ou textuelle ; arbitraire de la foi, dans l'effort sans cesse renouvelé de formalisation de ses discours et dans l'exigence de rigueur qui seule en permet l'intelligence. Mais aussi fidélité à rendre compte, aux autres, de la réalité de cette pratique ; arbitraire de l'outil qui inscrit toute pratique dans l'ordre du relatif et la vérité elle-même

comme une pratique de l'éthique, vérité du désir dans la reconnaissance de l'autre.

RÉFÉRENCES

[Retour à la table des matières](#)

BACHELARD, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1970.

BENVENISTE, Émile

_____, « Le système sublogique des prépositions en latin », in *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1971, coll. « Tel », no 7, 132-140.

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

DESROCHE, Henri, *Sociologies religieuses*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, coll. « Le sociologue ».

DION, Léon, *Société et politique. La vie des groupes, I : Fondements de la société libérale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1971.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Pour une politique québécoise de la recherche scientifique*, Québec, Éditeur officiel, 1979.

GRANGER, Gilles-Gaston, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

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

KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

LEMIEUX, Raymond

_____, « La victime ou la pratique du croyable », *SR (Sciences religieuses / Studies in Religion)*, Vol. 10, 1981, no 1, pp. 25-45.

_____, (a) « Créativité, marginalité et gestion. Pour une nodalité clinique des pratiques sociétares », in *La clinique*, Québec, GIFRIC, Études et discussions du réseau Simplexe, 1982.

_____, (b) « Pratiques de la mort et production sociale », *Anthropologie et sociétés*, Vol. 6, no 3, 1982.

_____, « Connaissance et salut », in Raymond Lemieux et Réginald Richard, éd., *Gnoses d'hier et d'aujourd'hui*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 7, 1986, pp. 23-49.

MEAD, George H., *Mind, Self and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1934.

PIAGET, Jean, *Épistémologie des sciences de l'homme*, Paris, Gallimard, 1970, coll. « Idées », 260.

POPPER, Karl, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, [1re édition, 1915].

TOURAINE, Alain

_____, *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil, 1965.

_____, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978, coll. « Sociologie permanente », 1.

Fin du texte