

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA PORTÉE DU TRAVAIL SCIENTIFIQUE :  
REGARD SUR LES REPRÉSENTATIONS DES PREMIERS RELIGIOLOGUES UQAMIENS

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR  
SIMON CAMPBELL

AOÛT 2024

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Ce mémoire est le fruit d'un arbre de représentations bien enraciné dans une culture.

Permettez-moi d'abord, à travers ces modestes lignes, de rendre un court hommage aux racines profondes d'une mémoire qui me reste. Celle cultivée et transmise par des artisans issus d'un univers bien éloigné des méandres de la pensée académique universitaire, mais qui a su insuffler en moi la valeur du labeur (pour lui-même) et de la persévérance, valeurs ô combien essentielles à la naissance de *ce* mémoire.

Je voudrais également saluer tous ceux qui auront participé, au fil des tumultes académiques, d'errance, d'échanges et d'élagages, à faire pousser le tronc commun de quelques idées. La chance d'être aussi bien entouré m'est inestimable. Un mot en particulier pour Dominique qui a partagé le cœur du périple à mes côtés. Merci pareillement pour la grande générosité de tous les professeurs des différentes branches de mon parcours académique qui m'ont conseillé durant l'élaboration de cette recherche, notamment Pierre Lucier, Marie-Andrée Roy, Jacques Pierre, Louis Rousseau.

Les derniers remerciements reviennent à Eve Paquette pour son accompagnement bienveillant, son savoir-faire de pédagogue, son écoute humaine, son travail rigoureux, son ouverture d'esprit ; ses conseils et commentaires avisés qui ont canalisé les élucubrations épineuses d'un étudiant aux élans « centrifuges » ont fait mûrir et permis la cueillette des bourgeons d'idées d'une longue gestation. Merci profondément.

## DÉDICACE

Je n'ai jamais travaillé dans le temps  
Je n'ai jamais créé pour le futur  
Ancré ma vie  
Jamais pour le futur je n'ai ancré ma vie  
Et seul le désespoir ou la mort ont suspendu ma vie  
À l'éternité d'un visage  
Et la mort aussi m'a poussé à faire ces pertes vaines et  
nécessaires  
Pour la connaissance des hommes  
J'étais enterré vivant  
Je n'ai rien à dire et je n'apporte rien  
Je n'apporte que mon visage  
Et cette espèce de ricanement qui ne me convient pas  
Et que je connais bien  
Cette espèce de douleur qui me pousse à sourire la grâce  
Cette espèce de bonheur qui m'interdit le vrai bonheur  
La liberté dans l'espace la liberté dans le temps  
Je n'avais rien à dire et je n'apporterai rien  
Que cette espèce de ricanement qui ne m'appartient pas

— Jacques Prevel, « Poèmes inédits »

## AVANT-PROPOS

Ce mémoire est né d'une idée abstraite inspirée de la *Crise de la Culture* de Hannah Arendt (1968). Elle questionne l'engagement vertigineux des intellectuels recherchant un absolu pour comprendre le monde, qui ne peut être compris en soi mais qui, à travers des fondations de disciplines scientifiques, enracine des certitudes sécurisantes sans lesquelles il serait insupportable de vivre. L'épopée de la Covid, survenue en pleine rédaction de ce mémoire, a rappelé brutalement que le public, en temps de crise, espère de la « science » qu'elle remplisse un vide de certitudes. Pour les savants, ce qui façonne la représentation de ce qu'*est* la science est plutôt le travail d'un long et complexe processus scientifique et historique composé de paradigmes qui se succèdent (Kuhn, 1962). Mais qu'est-ce que les savants, eux, espèrent de la science ? Peut-on enquêter sur les croyances des savants de la même façon qu'on le fait pour le public ? Si l'espoir est une projection d'une situation attendue meilleure, elle provient toujours d'une mémoire portée sur le passé. Les savants comme le public formalisent une vision du monde scientifique au moyen de représentations d'espoirs et de mémoire collective. La réflexion que veut apporter ce mémoire se tient, telle une brèche dans l'histoire, entre plusieurs interstices : entre l'engagement d'une recherche scientifique et l'enracinement d'une certitude, entre les représentations du public et celles du savant, entre l'espoir et la mémoire collective d'une culture scientifique qui se forme de croyances et se figure en une *portée du travail scientifique*. Cette recherche se positionne parfois en rapport avec une perspective philosophique, d'autres fois en rapport avec des cadres théoriques psychologiques ou socioanthropologiques. La démarche réflexive derrière est modeste et même « stérile » ; elle explore la possibilité d'être *sans ambition* ; elle n'aboutit à aucune justification de pertinence ou d'utilité ; elle se veut spectatrice, pratiquement étrangère à l'idée d'un avancement scientifique, ou d'un « dépassement ». Le lecteur lisant cette enquête sur les croyances d'un groupe d'intellectuels universitaires ne devrait pas s'attendre à une conclusion « utile » à la fin de ce mémoire.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	ii
DÉDICACE.....	iii
AVANT-PROPOS .....	iv
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES .....	viii
RÉSUMÉ.....	ix
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
CADRE CONCEPTUEL ET MÉTHODOLOGIE .....	11
1.1 La théorisation ancrée .....	11
1.1.1 La démarche réflexive analytique au cœur des étapes .....	11
1.1.2 Première et deuxième étapes de la théorisation ancrée .....	12
1.1.3 Étapes trois, quatre, cinq et six de la théorisation ancrée .....	13
1.2 Cadre théorique.....	14
1.2.1 L’approche de la théorie des représentations sociales.....	14
1.2.2 La théorie des représentations sociales.....	16
1.2.3 Les représentations sociales : l’objectivation, l’ancrage et leurs fonctions.....	16
1.2.4 Engagement et distanciation : des concepts transversaux .....	18
1.2.5 Théorisation de la « représentation de la portée du travail scientifique » .....	20
CHAPITRE II	
OBJECTIVATION DU TRAVAIL RELIGIOLOGIQUE SCIENTIFIQUE : UN SAVOIR RELIGIOLOGIQUE .....	22
2.1 Première catégorie : objectivation d’un savoir religiologique.....	23
2.2 Préoccupations premières : objectivation d’une « initiation » « heuristique » .....	23
2.2.1 Objectivation d’un <i>espace parallèle</i> .....	26
2.3 Préoccupations secondes : objectivation d’un objet religieux .....	28
2.3.1 Objectivation d’une définition « fonctionnelle » du langage religieux.....	29
2.3.2 Objectivation d’une « saisissabilité » de l’objet.....	31
2.3.3 Objectivation de la scientificité de l’objet religieux.....	35
2.3.4 Objectivation du processus scientifique de l’objet de la religiologie.....	41
2.4 Conclusions d’analyse sur la fonction du savoir religiologique .....	45

### CHAPITRE III

#### OBJECTIVATION DU TRAVAIL RELIGIOLOGIQUE SCIENTIFIQUE :

UNE IDENTITÉ RELIGIOLOGIQUE.....	46
3.1 Deuxième catégorie : objectivation d'une identité religio logique.....	46
3.2 Préoccupations premières : objectivation d'un contexte politique. Le problème de la perte de l'objet religieux .....	46
3.2.1 Mise en contexte des préoccupations institutionnelles : une compétence et un rôle religio logiques .....	49
3.3 Préoccupation seconde : objectivation d'une spécificité de la compétence et du rôle religio logiques .....	51
3.3.1 Objectivation d'un objet « perdu » : la « reconquête » et le « nouvel » objet religieux « spécifique » .....	51
3.3.2 Objectivation d'une fonction sociale scientifique .....	55
3.4 Conclusions d'analyse sur la fonction identitaire de la religio logie .....	59
3.5 Conclusions sur le noyau figuratif émergeant du processus d'objectivation.....	62

### CHAPITRE IV

#### ANCRAGE D'UNE PORTÉE SCIENTIFIQUE RELIGIOLOGIQUE :

UNE JUSTIFICATION IDÉO-LOGIQUE.....	65
4.1 Troisième catégorie : ancrage d'une justification idéo-logique.....	66
4.2 Transmission d'un savoir initiatique — une foi en l'Homme et en ce qui dépasse l'Homme à transmettre .....	68
4.2.1 Ancrage de l'individu : une vision d'un pluralisme spirituel .....	69
4.2.2 Ancrage de l'individu : une finalité d'ouverture des horizons de la culture et de l'histoire .....	72
4.3 Transmission d'un pouvoir de « révélation » — un objet religieux fonctionnel à légitimer.....	74
4.3.1 Ancrage d'un pouvoir dans la fonction sociale de l'objet religieux.....	75
4.3.2 Ancrage du pouvoir de la figure du religio logue et de la discipline de la religio logie.....	77
4.4 Transmission d'un nouvel ordre de sens — une représentation sociale et scientifique du monde à instaurer.....	79
4.4.1 Ancrage d'une reconfiguration du sens de l'Homme.....	81
4.4.2 Ancrage d'une reconfiguration du sens de l'Histoire.....	84
4.5 Conclusions d'analyse .....	86

CHAPITRE V	
ANCRAGE DE LA PORTÉE DU TRAVAIL RELIGIOLOGIQUE :	
UNE ORIENTATION SOTÉRIOLOGIQUE.....	88
5.1 Quatrième catégorie : ancrage d'une orientation cosmologique .....	89
5.2 Modélisation d'une représentation sociale et scientifique du monde :	
processus étiologique et caractéristiques ontologiques.....	92
5.2.1 Ancrage d'une ontologie axiomatique à valeur négative .....	94
5.2.2 Ancrage d'une ontologie axiologique .....	98
5.3 Théorisation d'une vision du monde scientifique : correspondances sotériologiques.....	101
5.3.1 Ancrage de la fonction « ligatrice » et « libératrice »	
de la vision scientifique du monde .....	103
5.3.2 Ancrage de la portée du travail scientifique religiologique.....	107
5.4 Conclusions d'analyse.....	112
CHAPITRE VI	
DISCUSSION ET OUVERTURE SUR LA THÉORISATION D'UNE CULTURE	
SCIENTIFIQUE.....	114
6.1 La notion de culture scientifique comme synthèse	
des représentations des conditions d'existence des sciences humaines.....	114
6.2 La représentation du « processus » comme synthèse	
du problème de la désobjectivation de la Tradition.....	121
CONCLUSION .....	130
BIBLIOGRAPHIE .....	133

## LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

DSR : Département de sciences des religions

## RÉSUMÉ

En 1969, la religiologie émerge comme un événement significatif dans l'environnement culturel, épistémologique et sociopolitique du Québec. Pourquoi est-il significatif ? C'est ce que ce mémoire s'est attelé à comprendre à partir d'une analyse des préoccupations des premiers religiologues définissant ce nouveau champ d'étude interdisciplinaire en sciences humaines. Pour comprendre, questionner et réfléchir aux croyances au cœur de ces préoccupations, une méthode, la théorisation ancrée, a été mobilisée, appuyée d'un cadre théorique partant des représentations sociales et rejoignant une anthropologie du savoir.

Ce mémoire montre ainsi comment les premiers religiologues se représentent distancer leur objet d'étude fonctionnel par rapport au sens commun et au fond traditionnel théologico-philosophique duquel ils proviennent, pour s'engager à définir et à transmettre leur nouvel objet à la société québécoise et l'ancrer dans l'englobante vision scientifique du monde fabriquée par les sciences humaines.

La signification culturelle que représente la religiologie est symétrique à la représentation d'un processus scientifique et historique que se représentent les premiers religiologues uqamiens. Cette représentation s'ancr dans une vision cosmologique et scientifique du monde qui incite à se poser de profondes questions sur les ambitions sotériologiques inhérentes au projet des sciences sociales, sur les conditions d'existence des sciences humaines et enfin, sur les paramètres étudiables de la portée du travail scientifique et de ses rapports avec la mémoire d'un passé « à dépasser ».

Mots clés : Théorisation ancrée, Représentations sociales, Cosmologie scientifique, Culture scientifique, Religiologie, Sciences des religions

## INTRODUCTION

Dans cette introduction seront présentés le contexte de recherche, le choix du corpus, l'état de la question, la question de recherche principale et les questions secondaires et, finalement, la structure du mémoire.

### Contexte de recherche

En 2019, le département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (ci-après : UQAM) fêtait ses 50 ans. Un colloque était organisé pour souligner le grand essor de la fin des années 1960 de l'étude de la religion sous l'égide des sciences humaines. On peut lire sur le site internet du département : « à la fondation de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), en 1969, naissait dans l'espace francophone nord-américain une unité de recherche et d'enseignement laïque entièrement vouée à l'étude des phénomènes religieux ». Si l'itinéraire des sciences de la religion à l'UQAM, dans son processus d'autonomisation de sa discipline dans l'institution universitaire, part de l'intention de nommer cette nouvelle discipline *religiologie*, le département portera toutefois le nom officiel de sciences religieuses, puis de sciences des religions.

Avant de poursuivre, il semble important d'introduire ici une indication concernant la contextualisation de l'objet de recherche<sup>1</sup> : le lecteur pourrait être amené à confondre le contexte de recherche et l'objet de recherche. Le contexte de recherche s'intéresse à ce qui est perçu par le

---

<sup>1</sup> Nous nous donnons comme tâche de nous consacrer spécifiquement aux préoccupations formulées par notre corpus pour présenter le contexte de recherche ; plusieurs éléments sociohistoriques concomitants que le lecteur pourrait trouver important de mentionner ne se trouveront pas ici. Par exemple, nous pourrions présenter en détail le contexte de la Révolution tranquille, ou encore expliquer le contexte dans lequel le département a été amené à changer de nom ou les relations que l'UQAM entretenait avec l'université Concordia, mais nous ne le ferons pas explicitement, car le corpus n'en parle pas et ces informations dévieraient l'étude de l'objet et risqueraient d'incliner l'interprétation selon ce que nous choisirions de dire ou non. À titre indicatif, mentionnons toutefois que l'implantation du doctorat en sciences des religions à l'UQAM en 1988 devait être faite conjointement avec l'université Concordia : il s'agissait d'une condition émise par le Conseil des universités à l'époque. Le département a, dans ce processus, changé de nom. Pour un historique plus complet, voir le site du département de sciences des religions : <https://sciences-religions.uqam.ca/departement/>. L'analyse de notre corpus offrira une description sommaire du sens et des enjeux liés aux appellations « religiologie », « sciences religieuses » et « sciences des religions », mais pour un historique plus complet et global, voir l'article de Pierre Gisel, « Des mots, de leurs histoires et de quelques enjeux. Sciences religieuses, sciences des religions, religiologie et autres », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 26, no 2, 2013, p. 13-28.

chercheur, à partir de son interprétation de la littérature, comme étant significatif pour décrire et expliquer le contexte sociohistorique dans lequel l'objet de son étude s'inscrit, en l'occurrence ici, les *préoccupations* qui ont conduit les premiers religiologues à fonder les débuts de la religiologie à l'Université du Québec à Montréal. Par ailleurs, l'objet de recherche est ce que le chercheur se donne à étudier dans une démarche interprétative. La religiologie uqamienne de 1968 à 1988 n'est pas l'objet d'étude de ce mémoire, ni même son contexte. Ce mémoire porte sur « les *représentations sociales de la portée du travail scientifique* » des premiers religiologues uqamiens.

Pour cette raison, la description du contexte de recherche est à ce stade-ci du mémoire une synthèse historiographique très sommaire du contexte de notre recherche, car nous voulons éviter que le lecteur y voie une interprétation préalable qui fige les conditions d'émergence *sociohistoriques* et *épistémologiques* du véritable objet de ce mémoire. Parmi les nombreux ouvrages de référence sur le sujet, on choisit ainsi de présenter ici ce que Louis Rousseau (1994b), dans son article issu de la revue *Religiologiques*, « *Construire l'objet religieux* », choisit lui-même de présenter pour décrire le contexte d'émergence de la religiologie uqamienne, à partir de ses propres préoccupations<sup>2</sup>. L'institutionnalisation de la science de la religion permanente et autonome a une « signification culturelle », selon Rousseau (1994b), qui dit parler au nom des membres fondateurs. Le discours sur la construction de l'objet religieux s'inscrit selon Rousseau dans une démarche, un « tracé » de *dépassement* qui permettrait de passer de la mort attendue du religieux, du sacré et de l'évidence institutionnelle de l'histoire chrétienne à la résurgence multiforme du religieux, à ses déplacements et à la nécessité de construire conceptuellement l'objet « partout et nulle part » (Rousseau, 1994b, p. 10).

Sur le plan *épistémologique*, cette « signification culturelle » s'explique selon Rousseau dans la démarche initiatique et heuristique de cinq membres fondateurs (Raymond Bourgault, Anita Caron, Roland Chagnon, Yvon Desrosiers, et Louis Rousseau) qui décident de nommer « religiologie » leur travail de production et de transmission de connaissance autour de l'objet religieux. Ce projet

---

<sup>2</sup> Nous reviendrons dans le chapitre suivant, dans la section « cadre théorique » portant sur la théorie des représentations sociales, sur le concept de « préoccupations », qui est central dans ce mémoire. Le choix de ce terme sera expliqué plus clairement.

venait répondre aux requêtes des sciences humaines, notamment à travers le lancement d'un ouvrage collectif *Religiologiques* (1970). La reconnaissance du statut d'objet religieux pour lui-même au sein des sciences humaines est un enjeu central qui s'inscrit dans un processus double : d'une part, en se détachant de l'approche théologique et de l'approche des similitudes (des sciences religieuses de l'époque) ; et d'autre part, en cherchant à définir les contours d'une méthode et d'un champ épistémologique proprement religiologiques (Rousseau, 1994b, p. 7).

Sur le plan *sociopolitique*, Rousseau affirme que la fondation du département de sciences des religions est une « Fondation sans Pères<sup>3</sup> », car elle concorde avec des phénomènes de proximité qui expliquent son émergence : rupture avec l'Église catholique, théorie de la sécularisation, pluralisme religieux, effondrement des pratiques coutumières et de l'encadrement clérical social et de l'éducation (1994b, p. 8-9).

État de la question et questions de recherche (préliminaires)

Les bilans et analyses sur la construction de l'objet religieux au Québec et l'émergence de la religiologie à l'UQAM sont abondants. Or, ceux s'intéressant précisément à l'esprit de la discipline et aux représentations sociales des acteurs à propos de sa scientificité sont moins courants. Quelques ouvrages ont servi de repère à l'élaboration des questions préliminaires menant au défrichage de cette voie particulière.

Eve Paquette (2004) s'est intéressée dans sa thèse de doctorat aux discours de légitimation à l'œuvre dans la religiologie uqamienne. Paquette s'est penchée sur le problème de la relation entre

---

<sup>3</sup> Cette affirmation de la part de Rousseau est une mise en bouche importante qui renvoie précisément à la mise en contexte de notre objet : les représentations de la *portée* du travail scientifique. Il s'agit ici d'un exemple de la mise en contexte que l'on peut faire de la portée du travail scientifique religiologique se dessinant dans la représentation que se fait Rousseau des nombreux objectifs justificatifs qu'il associe à la fondation de cette nouvelle discipline « sans Pères » : (1) établir un discours universitaire à validité universelle *au-delà* du christianisme ; (2) fournir un vocabulaire théorique pour penser dans une morphologie spécifique le phénomène religieux ; (3) faire apparaître la dimension religieuse en tant qu'opérateur symbolique discernable dans toute formation culturelle ; (4) répondre à l'idée dominante de l'époque selon laquelle « la sécularisation » occidentale signifie la disparition du religieux ou du sacré dans l'histoire contemporaine. L'alliage des *préoccupations épistémologiques* et *sociopolitiques* formulées ici par Rousseau donne une idée du contexte dans lequel le travail scientifique religiologique émerge par la représentation d'une *portée*. Cette posture sera clarifiée dans le prochain chapitre.

la connaissance et le pouvoir à partir de l'examen d'une « crise » de l'université, et plus particulièrement des sciences des religions. À l'aide d'une analyse du discours, elle cherche à circonscrire une typologie des discours de légitimation des sciences des religions. Elle distingue deux types de récits de légitimation, spéculatif et émancipatoire, et s'interroge sur les effets de ces discours en analysant les finalités différentes qu'ils se donnent. L'engagement commun à mener l'étude de l'objet religieux de demain dans un cadre « scientifique<sup>4</sup> » amène à poser plusieurs questions : quelle *distanciation* le sujet<sup>5</sup> observant doit, peut, ou veut-il avoir avec l'objet observé, à l'intérieur du projet scientifique des sciences humaines qui, dans ses dimensions épistémologique et sociopolitique, nomme et interprète le monde ?

L'exploration de cette question a mené à la lecture d'articles de Pierre Lassave (2016), dont l'article « Le Groupe de sociologie des religions (1954-1995) : éléments de parcours d'un microcosme fondateur ». Lassave élabore un appareillage conceptuel qui met en perspective une tension entre l'*engagement* et la *distanciation* que manifeste ce « microcosme fondateur » envers trois pôles thématiques (empirique, théorique et phénoménologique). Ces concepts servent à rendre compte de l'importance qu'un « évènement<sup>6</sup> » ciblé a eue à partir de l'*esprit* du groupe de sociologie des religions de 1954-1995. La fin de l'article, aboutissant à des enjeux de *transmission d'un héritage*,

---

<sup>4</sup> En effet, la conclusion que nous retenons des différentes finalités exposées dans les types de discours de légitimation au sein des sciences des religions est qu'ils concourent finalement à se définir par rapport aux sciences humaines et, plus largement, à une vision du monde « scientifique » des faits et phénomènes sociaux.

<sup>5</sup> L'itinéraire d'un profond questionnement sur les problèmes méthodologiques que suscite l'étude d'une « vision du monde scientifique » s'est entamé dès les débuts de notre recherche. Notre choix de méthodes a au départ beaucoup été influencé par le courant de la sociologie structuraliste, notamment par la pensée de G. Lukacs via l'intermédiaire de L. Goldmann (1978) et de Heyndels (1977). Définir le « sujet » à l'intérieur de notre corpus s'est avéré un long cheminement réflexif. Notre idée était au départ d'analyser un corpus textuel en tant que « structure d'un ouvrage littéraire » formant le « système philosophique » que constitue le groupe social des premiers reliologues (Goldmann, 1978, p. 160). Notre corpus devient ainsi un « sujet transindividuel » dont « l'action tend à résoudre un nombre plus ou moins grand de problèmes, c'est-à-dire à transformer la réalité dans un sens plus favorable à ses aspirations et à ses besoins » (Goldmann, 1978, p. 157-158). L'intention était en ce sens de situer « la relation entre l'œuvre et la société au niveau non pas du contenu (comme la sociologie positiviste le fait) », mais au niveau de l'unité de l'œuvre (Goldmann, 1978, p. 161).

<sup>6</sup> À titre informatif, par « évènement », Lassave entend le remplacement de l'« eschatologie » par l'« infinité des expériences », des terrains d'enquêtes et des théories. Il conclut de son étude sur l'esprit des sociologues (1954-1995) que cet « évènement » met en perspective la fonction de « désacralisation sociale » opérée « entre la sacralisation du social et la sécularisation de l'eschatologie », par la distanciation d'une sociographie pastorale et l'engagement réinvesti dans le savoir et dans l'objectivation d'un « drame collectif intériorisé » (Deuxième Guerre mondiale) (Lassave, 2016).

a inspiré plusieurs autres questions préliminaires de recherche transposées à notre propre objet, dont la suivante : qu'est-ce que les premiers religiologues se représentent « léguer » aux héritiers par leur vision d'un travail scientifique religiologique ?

Cette dernière question a conduit à chercher à rendre compte, par les jeux conceptuels d'engagement et de distanciation, de l'esprit<sup>7</sup> dans lequel les premiers religiologues expriment les objets de représentation observables dans le corpus sélectionné. Par ailleurs, ces concepts<sup>8</sup> restent pour le moment volontairement abstraits, mais ils permettent d'introduire le problème préliminaire de la saisie de notre objet, la « représentation d'une portée scientifique du social ». Ce problème, qui met en perspective entre autres les fondements d'une « représentation scientifique du monde », a été judicieusement exploré par Emmanuel Robillard-Lamont dans son mémoire de maîtrise (2019). Ce mémoire portait du « problème du fondement » en sciences des religions en définissant deux paradigmes : le paradigme de la mort de Dieu (Nietzsche) et le paradigme du langage, qu'il caractérise par les concepts de « performativité » (Austin, 1970) et celui de « concepts-limites » (Trigano 2004). S'appuyant surtout sur l'œuvre de Trigano *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues* (2004), Robillard-Lamont définit ainsi le problème<sup>9</sup> de la fondation des sciences des religions par l'idée que l'entreprise de Durkheim, de Weber, de Marx et de Bourdieu fonderait une connaissance positive de la religion en des « termes immanents » (termes définissant l'essence de la religion) qui déplace la transcendance des objets étudiés dans leur épistémologie. Autrement dit, les fins des objets religieux ne sont plus en dehors d'eux-mêmes

---

<sup>7</sup> Cet « esprit » peut être saisi en s'attachant aux préoccupations singulières des premiers religiologues en tant qu'« unité de l'œuvre » formée par notre corpus. Pour plus de détails sur ce concept, voir Goldmann (1978).

<sup>8</sup> Le concept d'« engagement », la « distanciation », les « préoccupations » et les « objets de représentation » seront débrouillés dans le cadre théorique présenté au prochain chapitre.

<sup>9</sup> L'essentiel du mémoire de Robillard-Lamont se livre à cette *hypothèse-problème* voulant que les sciences des religions soient fondées de sorte qu'elles délimitent un monde et empêchent la création de nouvelles cosmologies. L'auteur explore les questions concernant le « comment » et les « possibilités/conditions » de la création de nouvelles cosmologies contemporaines en mobilisant l'œuvre de Nietzsche *Ainsi parlait Zarathoustra*. Il suggère en conclusion que les sciences des religions devraient avoir une définition de la religion « permettant de se demander ce que pourrait être le religieux », dans ses possibilités indéterminées de créer des nouveaux mondes, plutôt qu'une définition qui a comme fondement une interprétation des faits religieux. Au niveau théorique, le travail d'Emmanuel Robillard-Lamont montre bien comment « une discipline ne se contente pas d'étudier son objet : elle l'invente en même temps — et agit sur lui » (Berger, 2006). Les dimensions performatives du langage à l'œuvre dans l'activité scientifique des sciences des religions y sont bien expliquées.

dans un domaine inintelligible ; elles deviennent la fin de la science qui les étudie dans un domaine intelligible.

Ayant lu l'ouvrage en question, notre interprétation de la même lecture redirige la réflexion pour insister davantage sur la « représentation scientifique du monde » à partir de laquelle Trigano appuie la thèse qu'il défend dans son livre. Nous nous permettons d'abord de reformuler le problème qu'identifie Trigano comme étant le suivant : une transcendance *épistémologique* au fondement de la sociologie, reconduite par le principe absolu de l'*immanentisme* de tout phénomène social, crée de « nombreux paradoxes » qui empêchent la sociologie de penser véritablement ce qu'est la transcendance (Trigano, 2004, p. 285). Incapable de penser ce qu'est la religion, la sociologie « réduit » l'objet « religion » à un objet essentiellement « politique » et à ses enjeux de « pouvoir » (Trigano, 2004, p. 253). Ce déplacement, pour Trigano, est problématique, car la transcendance épistémologique conduit la sociologie à s'enfermer dans un cercle herméneutique fermé à partir duquel les théories deviennent « des substituts de religion » et promeuvent une *finalité post-moderne*<sup>10</sup> (Trigano, 2004, p. 257-58).

Outre les conclusions critiques auxquelles Trigano arrive, la « transcendance épistémologique » comme objet d'étude a particulièrement inspiré notre démarche réflexive : plutôt que de traiter notre objet à partir d'un « problème<sup>11</sup> » de performativité par ses jeux de langages ; plutôt que de l'analyser à partir d'une typologie de discours de légitimation, nous voulons pour l'analyse laisser le plus de place possible à ce que disent les premiers religiologues sur ce qui, pour eux, est

---

<sup>10</sup> Pour Trigano, la transcendance épistémologique des sociologues des religions est problématique dans l'optique qu'elle opère le processus (idéologique) (post-)moderne de « déconstruction » de la réalité : elle déplace la transcendance à l'œuvre dans la *société traditionnelle* vers le *réel* que façonnent les théories des sciences humaines. Elle orienterait ainsi, par sa finalité « positiviste », le projet des sciences sociales sur une « déconstru[ction de] la réalité » pour « démasquer » le « réel » derrière les « apparences illusoires du sens commun ». La conséquence est que la « réalité » devient « narrations » (par les analyses du discours) de la réalité ; la transcendance religieuse à l'œuvre dans la société traditionnelle est reléguée à son récit « déconstruit » et « démasqué » par les théories des sciences sociales (Trigano, 2004, p. 311-312). La critique de Trigano aboutit à identifier, dans la transcendance épistémologique au fondement de la sociologie, un « individualisme absolu » (l'Homme sans nature ni référence à la Nature, « autocréé »).

<sup>11</sup> Nous laissons de côté le problème déployé par Robillard-Lamont et Trigano pour y revenir seulement à la toute fin du mémoire : il n'est pas nécessaire pour le moment de s'y attarder.

accessoire (moyens) à la fin (finalité)<sup>12</sup> qu'ils donnent à leur travail scientifique. Plusieurs questions préliminaires mettant en perspective l'ordre des moyens et des fins d'un projet disciplinaire des sciences humaines ont organisé notre réflexion : pourquoi des chercheurs issus de la théologie et de la philosophie se sont-ils tournés vers les *sciences humaines* pour fonder leur nouvelle discipline ? Pourquoi fallait-il que la religiologie « fonctionne » à l'intérieur des sciences humaines ? Qu'espère-t-on du travail scientifique religiologique ?

Ces questions concernant l'articulation des moyens et des fins ont mené aux travaux de Jean-Philippe Warren, notamment celui intitulé *L'engagement sociologique : la tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*. L'analyse des types de jugements<sup>13</sup> déployée dans cet ouvrage sert à l'auteur à interpréter l'« idéal de scientificité de la discipline<sup>14</sup> ». Cette dernière voie a été la plus féconde pour la suite de notre travail de recherche. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

#### Question de recherche

Tout le nerf du mémoire culmine ainsi à une démarche réflexive s'interrogeant sur les *préoccupations épistémologiques* et *sociopolitiques* des premiers religiologues ; sur les jeux d'*engagement* et de *distanciation* qui les habitent ; et sur la possibilité d'une théorisation de la

---

<sup>12</sup> L'intention n'est pas ici d'insinuer que Robillard-Lamont et Paquette « prennent » la méthodologie ou la légitimation de la méthodologie comme une « fin » en soi ; nous cherchons seulement à réorienter l'analyse vers ce que les premiers religiologues (plus subjectivement) espèrent accomplir à travers leurs représentations de la portée de leur travail scientifique. Nous expliquerons dans les prochaines pages la posture plus « anthropologique » à partir de laquelle nous envisageons appréhender une « morphologie cosmologique » de l'objet d'étude qui rendrait possible cette approche.

<sup>13</sup> Le travail de Warren sert de modèle pour ce qu'il apporte au niveau de l'analyse des types de jugements. On se gardera toutefois d'inférer des parallèles entre les observations de Warren sur la sociologie québécoise et une influence qu'elle aurait pu avoir sur la religiologie via un héritage épistémologique ou idéologique. Le corpus ne fait par ailleurs aucune mention de la sociologie québécoise antérieure à la religiologie. Conjecturer un héritage qu'auraient reçu les premiers religiologues à partir de ce qui est avancé dans l'ouvrage de Warren serait hasardeux.

<sup>14</sup> À titre indicatif, Warren analyse les types de jugements en identifiant trois paradigmes (idéologiques et épistémologiques) de la sociologie (« le playsienne », « doctrinale », puis la sociologie dite institutionnelle) révélant un « dualisme » transversal (Warren, 2017, p. 304). Dans la section « Engagement et distanciation : des concepts transversaux du prochain chapitre », nous expliquerons plus en détail comment les tenants et aboutissants de ce « dualisme » mettent en perspective « l'engagement social », « la recherche positive », les « jugements de valeur » et les « jugements de fait ».

« vision du monde scientifique » ou de « l'idéal scientifique<sup>15</sup> » que la religiologie porterait en elle. À la lumière des précédentes questions préliminaires, la question principale posée à notre corpus se concrétise : comment les fondateurs du projet religiologique uqamien de 1968 à 1988 se représentent-ils la *portée scientifique* de leur discipline ?

### Choix de corpus

Le corpus ciblé est composé de treize textes primaires<sup>16</sup>. Les textes choisis mettent de l'avant principalement la pensée de Louis Rousseau, Anita Caron, Yvon Desrosiers et Raymond Bourgault ; ce dernier est le « maître à penser<sup>17</sup> » de l'orientation originelle de la démarche (Rousseau, 1996). Deux volets composent notre corpus : le premier réfère à des *préoccupations subjectives*, vues de l'intérieur des représentations des premiers religiologues ; tandis que le deuxième réfère à des préoccupations vues de « l'extérieur ».

Dans le premier « volet », quatre textes de Rousseau, Bourgault et Caron écrits en 1970 prennent la forme de discussions-réponses sur diverses interventions que nous avons colligées à partir du livre *Religiologiques* (1970). D'autres écrits ont été tirés du recueil formé par Louis Rousseau

---

<sup>15</sup> Ces termes ne reflètent qu'un petit nombre de termes possibles pour désigner « l'ensemble de représentations » à partir duquel se construirait notre théorisation (morphologie cosmologique, culture scientifique, etc.). La concrétisation des termes théoriques précis sera progressive tout au long du mémoire. Partant d'une démarche réflexive circonscrite par la méthode et le cadre théorique du premier chapitre, la réflexion aboutira entre autres aux travaux de W. Stoczkowski (2011 et 2019) exposés dans le cinquième chapitre.

<sup>16</sup> Nous avons d'abord envisagé, dans le projet de mémoire, un corpus en deux volets incorporant les préoccupations des religiologues de la deuxième génération (données primaires, première génération et données secondaires, deuxième génération). Nous avons cependant décidé de le réduire à un corpus concentré autour de quelques textes primaires, qui traduisent de façon plus proximale l'esprit des débuts de la religiologie. Certains textes, surtout ceux se rapprochant le plus des années 1968-69, se sont révélés plus significatifs pour l'étude de notre objet : la portée du travail scientifique religiologique. D'autres ont été écartés par souci de concision. Notamment, les descriptifs de cours de Roland Chagnon et autres commentateurs qui ont contribué aux discussions menant, en 1988, à l'implantation du doctorat conjoint entre l'UQAM et Concordia. Entre autres : Blain et Berlinguette (1978) ; Prades (1983) ; Davis (1985) ; Pummer (1972).

<sup>17</sup> Voir Rousseau (1996). Ce mémoire aurait très bien pu se concentrer uniquement sur la pensée de Raymond Bourgault, laquelle a été synthétisée en livre par lui-même (Bourgault, 1994). Les textes concernant ces quatre membres fondateurs ont été choisis pour leur apports à notre objet d'étude. Outre le fait que ces intellectuels ont en commun une forte inspiration théologique, philosophique et herméneutique, nous laisserons l'analyse que déploie ce mémoire rendre compte des préoccupations qu'exprime leur pensée. Raymond Bourgault et Louis Rousseau seront par ailleurs davantage cités, ayant été les plus diserts sur le sujet de notre objet d'étude.

(1997) intitulé *La religiologie à l'UQAM : naissance et premiers débats, 1968-1980*. Plusieurs contributions s'y trouvent : un article de Rousseau (1994a [1968]) qui réinvestit ses mémoires et celles des premiers religiologues pour faire le point sur l'expérience que représentait l'année 1968 menée au collège Sainte-Marie ; un texte de Bourgault (1968) sur la définition des objectifs et des programmes de la religiologie destiné à être soumis à l'assemblée institutionnelle du Collège Sainte-Marie en vue de la fondation de l'UQAM ; le rapport du colloque organisé par le Ministère de l'Éducation à la suite de la conférence de Bourgault (1969) ; les écrits de Y. Desrosiers (1980 et 1985) sur la spécificité épistémologique de la religiologie ; et finalement le texte signé par le département de sciences religieuses<sup>18</sup> (1981) qui devait être soumis au Conseil des universités. Ces textes tentent de définir ce qu'est la religiologie de « l'intérieur » : sa définition par rapport aux autres disciplines, les causes de son émergence, sa raison d'être en regard aux problèmes épistémologiques et sociopolitiques, etc.

Dans le deuxième « volet », d'autres textes sont considérés comme des points de référence pour les préoccupations qu'expriment les premiers religiologues dans le processus d'institutionnalisation : les trois avis du Conseil des universités sur le projet de nouveaux programmes de doctorat en religiologie à l'UQAM (1980, 1982, 1987) ; le texte de J. Martucci (1970) et le texte de G. Martel (1985) commentant la démarche. Mentionnons au passage que plusieurs autres écrits<sup>19</sup> ont volontairement été mis de côté.

---

<sup>18</sup> Ce texte plus récent se veut une synthèse de l'approche de la religiologie à présenter en vue de l'implantation du doctorat en sciences des religions. Il s'agit d'un texte sans auteur, signé par le « département de sciences religieuses », ainsi qu'il était appelé à l'époque.

<sup>19</sup> Bien que plusieurs ouvrages aient été hautement instructifs pour notre compréhension de certains enjeux, nous nous sommes abstenus d'inclure des « bilans » faisant état de l'étude de la religion qui ont été publiés au Québec, car ils nous éloignaient de l'approche avec laquelle nous voulions aborder notre objet d'étude qui reste, en somme, les « représentations sociales qu'expriment les premiers religiologues de la portée de leur travail scientifique religiologique ». Pour n'en évoquer que quelques-uns à titre indicatif : Despland et Rousseau (1988) ; Larouche et Ménard (2001) ; et Rousseau (1980). Plusieurs autres ouvrages de référence, dont des comptes rendus de réunions départementales, pourraient être nommés ici. Soulignons par ailleurs l'apport important, mais implicite, d'autres professeurs en sciences des religions qui ont dissipé, dans le contexte de notre recherche, bien des questionnements, que ce soit par leurs écrits ou dans les conversations personnelles que j'ai pu entretenir avec eux : Michel Despland (Concordia), Louis Rousseau, Pierre Lucier, Marie-Andrée Roy, Guy Ménard et Jacques Pierre (UQAM).

## Structure du mémoire

La structure de ce mémoire pourrait paraître étonnante pour le lecteur. Le cadre théorique est présenté sommairement dans un premier chapitre, mais l'explication de son déploiement est progressive tout au long des sections du mémoire. La raison est que nous avons tenté, dès les débuts de notre recherche, d'éviter d'imposer des concepts préétablis à notre corpus. L'approche par théorisation ancrée avec laquelle nous travaillons amène à faire émerger le théorique en même temps que les données. Pour la même raison, le contexte de recherche sera élaboré progressivement : nous voulons éviter toute tentation d'imposer une théorie « solipsiste » qui ferait en sorte que cette recherche fixe son objet à partir d'une représentation compréhensive et explicative préétablie. La conciliation de la théorie des représentations sociales et de la théorisation ancrée ne fonde aucune donnée sur des concepts absolus, mais bien sur des concepts qui se définissent et se construisent dans la collecte de données et par l'analyse des données. C'est à partir des préoccupations et des notions socioanthropologiques et épistémologiques du corpus lui-même que la démarche réflexive et qualitative adoptée dans ce mémoire construira progressivement le contenu du cadre théorique et du contexte de recherche.

Le premier chapitre sera consacré conjointement au cadre théorique et à la méthode, autour desquels nous développerons les assises théoriques qui amènent à lier la notion de représentations sociales et l'analyse par théorisation ancrée. Le deuxième et le troisième chapitre présenteront l'analyse des *préoccupations* (que nous désignerons comme le processus d'« objectivation » des représentations). Le quatrième chapitre se penchera sur la mise en relation des jeux d'*engagement* et de *distanciation* circonscrivant le *noyau* de la représentation de la *portée du travail scientifique* religiologique. Le cinquième chapitre interprétera les catégories mises en relation en synthétisant, par l'achèvement de la théorisation ancrée, un ensemble de représentations cohérent. Finalement, un sixième chapitre menant à la conclusion s'attardera à reconduire nos questions préliminaires à la lumière du cadre théorique déployé et ainsi à ouvrir une réflexion plus large sur « les représentations de la portée du travail scientifique ».

## CHAPITRE I

### CADRE CONCEPTUEL ET MÉTHODOLOGIE

Ce chapitre exposera la méthode mobilisée, soit la théorisation ancrée, de même que la façon dont nous la joignons aux concepts de la théorie des *représentations sociales* telle que développée par Serge Moscovici et ses commentateurs. L'explication des étapes et des préoccupations propres à la méthode sera assimilée progressivement aux concepts d'*objectivation* et d'*ancrage*, au *processus de formation* et aux *fonctions* des représentations sociales.

#### 1.1 La théorisation ancrée

L'analyse par théorisation ancrée est généralement appliquée à un corpus d'entrevues ou d'enquêtes de terrain. Ce mémoire entend toutefois « dévoyer » l'analyse par théorisation ancrée en l'appliquant à un corpus de textes universitaires, ce qui constitue une pratique peu commune. La méthode proposée fait également référence indirectement à l'analyse par « questionnement analytique ». Nous adaptons donc l'analyse par théorisation ancrée à un corpus littéraire et utilisons les termes qui lui sont associés, tels que les « préoccupations », les « codifications » et les « catégories », car, d'une part, le vocabulaire employé est apparu des plus pertinents pour la progression de la collecte de données, de la recherche et de notre propre démarche réflexive, et, d'autre part, il est conciliable avec l'analyse par questionnement analytique (Paillé et Muchielli, 2012).

##### 1.1.1 La démarche réflexive analytique au cœur des étapes

Isabelle Walsh, dans le chapitre « Les différentes escales du voyage » de son ouvrage *Découvrir de nouvelles théories, une approche mixte et enracinée dans les données* (Walsh, 2015), décrit le développement de la théorisation enracinée ou théorisation ancrée (*grounded theory*) en insistant sur le fait qu'il s'agit d'une démarche *réflexive*. Par démarche réflexive, il faut comprendre que la théorisation ancrée est un procédé de raisonnement qui peut être appliqué, selon Walsh et d'autres auteurs, à partir de certaines étapes communément acceptées. Ces étapes ont été essentielles à la structuration du mémoire.

### 1.1.2 Première et deuxième étapes de la théorisation ancrée

La première étape concerne le codage initial. Elle implique de se poser la question ouverte suivante : « de quoi est-il question? » (Gaudet et Robert, 2018) ; comment se déroule le phénomène qui nous intéresse ? La démarche réflexive est dédiée à la comparaison des données entre les différents textes du corpus, mais comme le rappelle Paillé (1994, p. 152), « le chercheur ne se situe pas tant dans une démarche de codification d'un corpus existant (comme c'est le cas, par exemple, en analyse de contenu) que dans un processus de questionnement ». Cette étape se veut une tâche davantage descriptive qu'interprétative.

Le deuxième chapitre de ce mémoire laissera ainsi toute la place à la *description* des préoccupations exprimées<sup>20</sup> à l'égard du travail reliogologique. L'objectif de cette étape est de dégager, relever, nommer, résumer, thématiser, presque ligne par ligne, avec précision et aussi fidèlement que possible, les meilleurs mots-clés, expressions et termes pour synthétiser<sup>21</sup> la substance du matériel. En comparant les données entre les différents textes du corpus, l'identification et la description des préoccupations vise ultimement à répondre à la question suivante : qu'est-ce qui est mis de l'avant par les données collectées — quelles *catégories*, quels *concepts* sont révélés par ces indicateurs ?

S'ensuit la deuxième étape, la catégorisation, qui consiste à relire le matériel et l'examiner en se posant la question suivante : « Je suis en face de quel phénomène ? » (Gaudet et Robert, 2018). À la différence du codage initial, en cherchant à déceler le « sens du matériel », les catégories identifiées passent du niveau descriptif (les codes) au niveau compréhensif en identifiant un phénomène qui se produit et pour lequel on cherchera à découvrir les nuances, les liens et l'ordre qui s'y trouvent (Paillé, 1994, p. 160). Le troisième chapitre aura ainsi comme objectif de cibler

---

<sup>20</sup> C'est à partir d'un questionnement réflexif sur les « préoccupations principales » qu'émanent des données révélant des éléments marquants, surprenants, indicateurs de concepts (Paillé, 1994, p. 154).

<sup>21</sup> Il est utile de mentionner que le processus de codage est *ouvert* : tout ce qui nous entoure peut constituer une donnée et les codes peuvent être générés aussi bien par les personnes qui mènent la recherche (étiques) que par celles qui y participent (émiques). Étant nous-même étudiant dans le département de sciences des religions, les échanges avec les différents professeurs ont nécessairement participé à construire le codage et les questions posées lors de notre enquête. Bien que le mémoire se soit restreint à un corpus écrit spécifique, on ne peut exclure que tout le temps passé dans le département de sciences des religions au baccalauréat et à la maîtrise ait, en quelque sorte, permis une enquête de terrain exploratoire.

« la » catégorie centrale<sup>22</sup> qui émerge et à limiter le codage à la catégorie centrale et aux autres concepts qui semblent liés à elle.

### 1.1.3 Étapes trois, quatre, cinq et six de la théorisation ancrée

La troisième étape, la *mise en relation*<sup>23</sup>, est consacrée à identifier, d'une part, les liens qui émergent entre les catégories, et d'autre part, la nature des relations entre les catégories pour comprendre le processus dans lequel s'inscrit notre phénomène. La nature de ces relations peut prendre différentes formes : hiérarchique, de dépendance, fonctionnelle, de liens causaux, etc. La quatrième étape, nommée *l'intégration*<sup>24</sup>, s'emploie à intégrer les catégories formulées dans un espace de réflexion plus large et plus abstrait en posant la question suivante : « mon étude porte en définitive sur quoi? » (Paillé, 1994, p. 172). Le quatrième chapitre se chargera de ces étapes.

Une cinquième étape, *la modélisation*, et une sixième étape finale, *la théorisation*, ont pour objectif de « formaliser » l'objet de recherche construit pour en faire un modèle doté de caractéristiques précises, de processus explicites et de conséquences prévisibles (Paillé, 1994, p. 173-177). La théorisation est un processus qui vise à renforcer ou à réviser la théorie<sup>25</sup> qui émerge des étapes précédentes. On poursuit l'application théorique au niveau du phénomène et de ses composantes. Ces dernières étapes du mémoire, condensées dans les cinquième et sixième chapitres, constitueront l'aboutissement de notre démarche de questionnement qui, au moyen de la

---

<sup>22</sup> La description de ces étapes (première et deuxième) de l'approche par théorisation peut ici sembler très technique, mais elles font essentiellement référence aux réflexions préliminaires présentées en introduction qui ont donné lieu à l'objet de recherche de ce mémoire : la catégorie centrale s'est progressivement dessinée autour de « la portée du travail scientifique religiologique » pour ensuite se scinder en sous-catégories structurant le mémoire : le deuxième chapitre aborde le « travail scientifique » ; et le troisième chapitre aborde la « portée du travail scientifique ».

<sup>23</sup> L'étape de la mise en relation est essentiellement préliminaire à la prochaine étape, *l'intégration*. Elle sera encadrée par nos lectures des travaux de Marc Augé, lesquelles seront présentées au début du troisième chapitre pour expliquer notre tentative de mise en lien des catégories.

<sup>24</sup> Comme noté plus haut, c'est le questionnement réflexif préliminaire qui a permis, dans le cadre de ce de mémoire, de faire émerger le concept de « portée » comme thème unificateur des catégories et des illustrations produites. Les étapes de notre méthode permettront de creuser très profondément les concepts qui gravitent autour et d'identifier un « fil narratif » aux catégories.

<sup>25</sup> Cette étape prendra également la forme d'une synthèse des questions préliminaires formulées dans l'état de la question ainsi que des différentes conclusions formulées par l'analyse du corpus à l'égard de notre objet de recherche.

théorisation ancrée et de l'analyse par questionnement analytique, sera appliquée aux représentations sociales des religiologues.

## 1.2 Cadre théorique

Le cadre théorique s'articule autour de la notion de *représentations sociales*, développée notamment par Serge Moscovici puis Denise Jodelet (2003) et reprise par plusieurs autres auteurs<sup>26</sup>. Nous aborderons avec cette notion le contenu théorique qui a mis en forme les étapes de codification, de catégorisation et de modélisation précédemment élaborées.

### 1.2.1 L'approche de la théorie des représentations sociales

Il est essentiel, pour comprendre l'angle d'approche de notre objet d'étude, d'expliquer l'esprit dans lequel Moscovici a développé sa théorie des représentations sociales. Dans l'essai *Retour à la nature* (2002), Moscovici explique que la curiosité qui l'animait en développant cette théorie était de saisir ce que pensent les gens tous les jours : la pensée du sens commun comme objet d'une théorie du sens commun. Si la philosophie des sciences se pose la question : « comment passe-t-on du sens commun à la pensée scientifique<sup>27</sup> », Moscovici dit se poser la question inverse : « comment la pensée scientifique passe-t-elle dans le sens commun ? ». Au départ, il s'est intéressé à cette théorie à construire en tant que problème : celui de construire une méthode et un cadre théorique à même d'étudier la pénétration des grandes théories dans le sens commun et dans la culture<sup>28</sup>.

Au centre de l'étude de ce problème, il y a « une vision de la modernité », saisissable par l'étude d'une idée ; celle que la pensée scientifique va remplacer la pensée du sens commun. Moscovici

---

<sup>26</sup> Nous aurons l'occasion de situer la posture de recherche par rapport à ceux-ci au moment opportun.

<sup>27</sup> La question qui intéresse ce mémoire est ainsi l'inverse de celle à laquelle Trigano (2004) s'est intéressé dans son ouvrage *Qu'est-ce que la religion ?* : Trigano a cherché à exposer comment les sociologues des religions ont consacré leur travail à faire passer le sens commun à une pensée scientifique. Nous cherchons à rendre compte de la façon dont les premiers religiologues se représentent leur travail scientifique passer au sens commun.

<sup>28</sup> Si l'on veut ici se remettre en contexte : Moscovici commence ses travaux dans la période de l'après-guerre. Il constate que les théories fascistes ont été façonnées par des intellectuels et que les grandes persécutions ont commencé dans les universités avant d'être dans les rues. Moscovici juge ainsi que les livres fabriqués par les intellectuels ne sont pas sans « efficacité sociale » sur les préjugés populaires et que la légitimité des préjugés populaires provient de la forme systématique, structurée et justifiée du travail intellectuel.

fait remonter cette idée à la *conception scientifique* du monde de Marx, désignant la représentation d'une nature mécanique en marche vers l'unification des sciences et de la pensée scientifique. L'idée reçue est que le peuple ne pense pas, ou qu'il pense mal ; les préjugés seraient ainsi des choses qui appartiennent à, ou qui proviennent de la masse alors que dans le monde de la « production » de la culture, il n'y en aurait pas (dans la production de la connaissance scientifique, il y en aurait moins, car les préjugés seraient neutralisés dans des énoncés « objectivés »).

Il faut mentionner qu'au départ, les représentations nous apparaissaient comme un concept flou et polysémique, mais ce problème théorique et critique formulé par Moscovici est également adressé à la conception durkheimienne<sup>29</sup> des représentations. En effet, la théorie des représentations sociales est alors apparue comme étant originale pour saisir ce que Moscovici appelle la « conception scientifique du monde » ou la « réalité consensuelle » : au contraire de la démarche durkheimienne (qui les aborde par leurs contraintes, leurs pouvoirs, ou leurs principes), c'est le problème du processus de la communication qui est au centre de l'analyse pour Moscovici. Ainsi, au lieu d'appliquer une série de concepts issus d'une (ou des) théorie scientifique « solipsiste » à notre objet, nous procédons inversement<sup>30</sup> en nous attachant à rendre compte de la « communication de contenu » et de la « transformation de ce contenu » à partir de l'analyse des codes de représentations mentales dans les interactions entre les personnes concernées.

---

<sup>29</sup> Durkheim est à l'origine du concept, apparu dans la *Revue de métaphysique et de morale* (1898) : il signifie l'action ou le fait de se représenter quelque chose, un phénomène, une idée, en l'invoquant mentalement. Durkheim distingue deux types de représentations (le deuxième supplantant le premier) : les représentations individuelles, qui sont régies par les représentations collectives ; et les représentations collectives, qui sont l'ensemble des croyances et valeurs responsables de la construction des pratiques et du comportement des individus permettant de forger une sorte de conscience collective qui leur permet de vivre ensemble (Durkheim, 1898).

<sup>30</sup> Autrement dit, le changement de perspective initié par Moscovici (2004) recoupe la critique de Trigano (2004) à l'égard de la sociologie des religions « incapable » de penser la transcendance (voir l'état de la question de ce mémoire). Moscovici cherche à distinguer l'approche des représentations sociales des théories générales « solipsistes », c'est-à-dire des théories qui procèdent à partir de « l'idée de la pensée comme un système ». Pour Moscovici, la communication problématisée par les travaux sur le langage a été introduite dans certaines théories, mais la théorie des représentations sociales récente cherche plus précisément à mettre l'accent sur la fonction « propre » à la représentation dans la mesure où elle contribue exclusivement aux processus de formation des conduites et d'orientation des communications sociales (Moscovici, 2004, p. 74). Plutôt que définir l'agent « qui » produit la représentation sociale, on cherche ainsi à savoir « pourquoi » on les produit.

### 1.2.2 La théorie des représentations sociales

Compte tenu de ce qui vient d'être énoncé, la théorie des représentations sociales est ici mobilisée pour comprendre le *processus* par lequel un groupe social s'approprie la réalité en tant que *produit*<sup>31</sup> d'intégration des faits. C'est ce que Jean-Claude Abric nomme le noyau « figuratif » d'éléments organisateurs « stables et non négociables » des objets de représentation (Abric, 1984, p. 865). Ce processus a été vulgarisé à partir de la pensée de Moscovici par Aline Valence (2010) : il peut être scindé en deux temps, l'*objectivation* et l'*ancrage*.

### 1.2.3 Les représentations sociales : l'objectivation, l'ancrage et leurs fonctions

L'« objectivation » renvoie à l'élaboration des connaissances relatives à l'objet social ; elle procède en sélectionnant et en sortant les informations de leurs contextes (du sens commun) par une fonction « imageante et structurante » (Valence, 2010, p. 35). L'élaboration des connaissances déconstruit les informations de l'environnement propre (cultures, normes) dans un registre de langage savant qui les « schématise » en concepts et forme le noyau « figuratif » de la représentation sociale qui se construit ainsi d'éléments jouant un rôle significatif<sup>32</sup> par rapport à l'objet de la représentation sociale (Valence, 2010, p. 37). Pour rendre compte de la cohérence et de la concrétisation d'une représentation sociale, Abric (1994, p. 15) propose d'analyser quatre fonctions des représentations sociales<sup>33</sup> : la fonction identitaire, la fonction de savoir, la fonction de justification et la fonction d'orientation.

---

<sup>31</sup> Autrement dit, l'opérationnalité de la théorie des représentations sociales consiste à mettre en relation les concepts centraux de la théorie des représentations avec les catégories à partir desquelles les premiers religiologues se représentent leur travail et la portée de leur travail : par exemple, les différentes théories, les savoirs, les croyances, les valeurs, les attitudes et les opinions qui ont balisé leur volonté d'action.

<sup>32</sup> Dans le seul but ici de vulgariser un peu l'aspect concret de ce noyau figuratif, nous pouvons prendre l'exemple de l'objet du « phénomène religieux » que se représentent les premiers religiologues et la généralisation que cette représentation figure pour l'ensemble de la religiologie (objet construit pour définir le groupe social). Ce que Valence (2010) affirme, c'est que la schématisation de cet objet de représentation se substitue à la réalité même de l'objet. Autrement dit, le travail scientifique se substitue à la définition de son objet d'étude, car c'est l'objet d'étude qui rend ce travail cohérent et concret (au niveau de ses fonctions). Nous y reviendrons au cours de l'analyse.

<sup>33</sup> L'ordre ainsi donné n'est pas aléatoire, il concorde avec une structure observée dans le corpus d'écrits ainsi qu'avec une structure d'analyse à partir de laquelle ces fonctions seront abordées. Cette structure sera expliquée à la fin de ce chapitre.

Le processus d'objectivation qui sous-tend l'élaboration des connaissances relatives à l'objet social s'étudie ainsi à partir, dans un premier temps, de la fonction de savoir<sup>34</sup>, qui consiste à comprendre et expliquer la réalité par l'objet social ; dans un second temps, de la fonction identitaire<sup>35</sup>, qui place l'objet social dans un champ social en adéquation avec le système de normes et de valeurs socialement élaborées ; dans un troisième temps, de la fonction de justification<sup>36</sup>, qui cherche à légitimer les décisions, les actions et les conduites à l'égard des autres acteurs sociaux ; enfin, de la fonction d'orientation<sup>37</sup>, qui inscrit l'objet social dans un « système d'anticipation des attentes » fonctionnant comme un filtrage d'informations qui s'exerce sur la réalité (Abric, 1994, p. 15).

L'ordre de présentation de ces fonctions suivra une progression, de l'objectivation (cernable par la fonction de *savoir* et d'*identité*) à l'ancrage (par la fonction de *justification* et d'*orientation*). L'ancrage est ainsi le procédé par lequel le noyau s'incorpore à un système de connaissances et de valeurs, faisant appel à une mise en relation progressive des catégories composant le noyau. Par l'ancrage, la représentation de l'objet de la discipline « s'enracine » dans un réseau de connaissances et de significations ; elle forme un tout final qui a un sens cohérent et lui donne une

---

<sup>34</sup> À titre indicatif encore une fois, les représentations sociales à l'égard de la production de connaissance serviront à rendre compte d'un « agir en vue de », soit en l'occurrence, la transmission d'un savoir qui se distancie du « savoir de sens commun ». D'ailleurs, Jodelet ajouterait certainement que notre propre objet d'étude dans ce mémoire se forme à partir du processus de formation de représentation par lequel le « travail religiologique » est appelé à devenir lui-même, dans l'esprit des premiers religiologues, un « savoir du sens commun » (Jodelet, 2003, p. 45). Cette idée sera développée davantage au cours de l'analyse.

<sup>35</sup> Deux dimensions ont été distinguées et seront explicitées davantage dans le prochain chapitre. À titre informatif : une dimension épistémologique (système de production des connaissances, avec ses valeurs et ses normes) et une dimension politique (système institutionnel avec ses normes et ses valeurs) serviront à rendre compte d'une *identité* disciplinaire à la fois commune aux religiologues, singulière par rapport aux sciences humaines et satisfaisante par rapport aux normes institutionnelles.

<sup>36</sup> Dans le cas qui nous occupe, les justifications sont à la fois à l'égard de l'institution du Conseil des universités (que nous associons à une dimension « sociopolitique ») et à l'égard de la production du savoir en sciences humaines (que nous associons à une dimension « épistémologique »). Les concepts d'engagement et de distanciation seront également mobilisés pour rendre compte de cette fonction (voir la dernière section de ce chapitre).

<sup>37</sup> Abric (1994) explique l'orientation de la représentation sociale comme étant ce qui précède l'action et la détermine ; elle donne une « prescription » aux comportements et conduites attendus par le groupe social. À terme, la fonction d'orientation de la représentation sociale définit ce qui est « toléré, licite ou inacceptable en fonction du contexte social » et révélerait ainsi des « valeurs prescrites ».

*valeur fonctionnelle* (Moscovici, 2004). Moscovici (2004) appelle cette phase « la reconstruction du réel<sup>38</sup> ».

#### 1.2.4 Engagement et distanciation : des concepts transversaux

Il faut par ailleurs mentionner que la méthode de la théorisation ancrée et la démarche de réflexion par questionnement se sont très bien enchâssées dans les concepts structurant l'approche des représentations sociales. Les questions qui se sont organisées tout au long de la recherche mettaient en relation « le sujet se représentant lui-même et le monde » dans des conditions à la fois historiques, idéologiques et sociales et de même, l'objet de ces représentations se projetait sur les sujets et leurs représentations (Moscovici, 1989, p. 64-65). Or, tout au long de nos lectures, les concepts d'engagement et de distanciation abordés dans l'état de la question<sup>39</sup> raisonnaient indirectement<sup>40</sup> à travers les représentations sociales analysées et, pour cette raison, nous nous sommes résigné à ne pas les écarter. Le lecteur observera que le mémoire fait référence tantôt aux concepts d'engagement et de distanciation, tantôt aux concepts d'objectivation et d'ancrage. Puisque l'histoire du concept d'engagement et sa théorisation peuvent être l'objet d'un mémoire<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> La « reconstruction du réel » désigne le « tout » posé en totale dépendance avec le contexte : la dynamique d'une représentation, ses processus d'objectivation et d'ancrage, maîtrise et intègre un réel, mais participe également à l'interprétation et la transformation de l'environnement de la représentation elle-même (Moscovici, 2004). À ce sujet, la formule de Jodelet citée par Valence (1984) est éloquent : une représentation sociale « n'est ni le double du réel, ni le double de l'idéal, ni la partie subjective de l'objet, ni la partie objective du sujet. Elle est le processus par lequel s'établit leur relation » (Valence, 2010, p. 37). Cette idée sera éclairée au cours du quatrième chapitre.

<sup>39</sup> Nous suggérons que les travaux de Lassave (2016) et de Warren (2003) ont servi d'exemple et ont fourni une grille préliminaire d'analyse nécessaire à la formulation de la question de départ à cette recherche et à la construction de son corpus. Nous avons par ailleurs trouvé le sens des concepts d'engagement et de distanciation complémentaire à la compréhension du cadre conceptuel emprunté à Serge Moscovici. Les préoccupations codifiées et catégorisées ont ainsi été amalgamées et analysées à partir de ces deux principales sources théoriques.

<sup>40</sup> Précisons, par le terme « indirectement », que le cadre théorique principal reste les représentations sociales. Toutefois, le registre de langage d'un « engagement envers » ou d'une « distanciation par rapport à » un contexte sociopolitique particulier, ou une approche épistémologique particulière, permettait de mieux comprendre le sens que ceux-ci pouvaient avoir en tant que « préoccupations objectivées ». Comme le souligne Serge Moscovici (1989, p. 83), « en se représentant une chose ou une notion, on ne se fait pas uniquement ses propres idées ou images. On génère et transmet un produit progressivement élaboré dans d'innombrables lieux selon des règles variées ». Le concept d'engagement en soi en est un illustre exemple.

<sup>41</sup> À ce propos, la lecture du mémoire de maîtrise d'Éléonore Létourneau (2010) a permis de situer l'opérationnalité de cette notion. Elle oppose le concept d'engagement à celui de « désengagement », qui est selon elle défini comme un refus d'engagement ou une « cessation ». Elle établit des niveaux d'engagement (idéologie, action et mode de vie), lesquels s'articulent dans une *vision du monde*. En observant que la définition d'engagement sartrienne est problématique dans le contexte actuel, où les idéaux, les réflexions et les actions sont souvent en décalage et en contradiction avec la société d'aujourd'hui, elle propose finalement, comme définition de l'engagement, l'adoption

en soi, nous nous contenterons de présenter une courte définition de ce concept en revenant sur notre posture<sup>42</sup> qui, force est d'admettre, cherche également à formuler une critique d'une certaine « vision du monde » scientifique. La posture critique à partir de laquelle Warren commence son travail dans *L'engagement sociologique* (2003) rejoint celle de Moscovici et est très semblable à celle avec laquelle nous avons appréhendé notre recherche.

[L]es historiens s'étant penchés sur le développement de la sociologie dans le siècle n'ont voulu en comprendre le sens que dans une perspective assez pauvre, celle du progrès [...]. Un progrès qui se serait exprimé à travers deux tangentes évolutives principales, celle de l'institutionnalisation et celle de la spécialisation de la discipline, à partir desquelles pourrait être mesuré de façon objective un processus continu de modernisation et de professionnalisation poussant, avec l'aide de quelque providence irrésistible, à la constitution d'un corps de spécialistes exerçant à l'intérieur de l'université, un contrôle de plus en plus complet et autonome sur la production et l'évaluation des produits scientifiques (Warren, 2003, p. 15-16).

Le concept d'engagement, selon Warren, permet de proposer un autre type de recherche que celles « historiographiques » généralement adoptées dans plusieurs articles et ouvrages<sup>43</sup> qui ont été écrits à propos de l'étude de la religion au Québec. Pris en compte à l'intérieur de la théorie des représentations sociales, il permet, de notre point de vue, de sortir de l'emprise d'une vision « progressiste » et institutionnelle de la science.

---

d'une posture idéologique qui se traduit par des gestes concrets vers un monde meilleur, entendu selon la vision du monde défendue. Bien que la critique proposée par Létourneau de ces deux portraits de l'engagement, l'une liée à la vision « progressiste » de l'intellectuel et l'autre à l'« idéologie » sous-jacente à toute vision du monde, soit apparue très intéressante, nous avons choisi d'adopter une approche qui se concentrait uniquement sur l'analyse du sens que les premiers religiologues accordaient *eux-mêmes*, c'est-à-dire par leurs représentations, à l'engagement envers la portée du travail scientifique et non pas sur l'analyse de leur engagement *en soi* ou sur l'analyse critique des arguments justificatifs de leur engagement.

<sup>42</sup> La sélection des auteurs selon différentes perspectives et les choix conceptuels de ce mémoire marqueront progressivement une inclinaison anthropologique plutôt que sociologique, psychologique, philosophique ou historiographique : nous entreprendrons d'explicitier davantage cette posture dans l'analyse seulement.

<sup>43</sup> Nous y avons fait référence précédemment en justifiant le choix de notre corpus.

Mentionnons seulement<sup>44</sup> que pour Warren, cette vision « progressiste » est mue par un « dualisme épistémologique<sup>45</sup> ». Éric Gagnon (2003) résume très bien la thèse de Warren en stipulant que ce dualisme « distingue sans séparer » « l'engagement social » de « la recherche positive » entre « jugement de valeur » et « jugement de fait » et se caractérise par le souci de pratiquer « une science pour l'action » en réformant les institutions et les mentalités. Au lieu de tenter de définir *substantiellement*<sup>46</sup> le concept d'engagement, nous nous limiterons, dans le cadre de ce mémoire, à la manière de Warren, à porter une attention particulière aux types de jugements servant à catégoriser les préoccupations exprimées par les premiers religiologues.

### 1.2.5 Théorisation de la « représentation de la portée du travail scientifique »

Le lecteur aura compris que les étapes présentées pour la théorisation ancrée et les notions désignant le processus de formation des représentations sociales ne sont pas laissées au hasard : elles servent également à construire la structure du mémoire. Dans le deuxième et le troisième chapitres de ce mémoire, la partie « objectivation », plus « descriptive » et « subjective » et correspondant aux deux premières étapes de notre méthode, établira les éléments de préoccupations du travail scientifique religiologique à partir des fonctions spécifiques de *savoir* et d'*identité*. Dans

---

<sup>44</sup> Warren n'offre pas dans son livre une définition substantielle de l'engagement. À l'instar de Warren, nous ne proposerons qu'une définition très partielle du concept d'engagement et de son pendant, la « distanciation », car les liens avec les représentations sociales seront plutôt implicites au cours de l'analyse et surtout explicités dans la conclusion du mémoire.

<sup>45</sup> Dans l'esprit de Warren, la « vision progressiste » est ainsi liée à « l'idéal scientifique » que nous avons abordé dans l'état de la question. La sociologie québécoise ne choisit pas « entre l'engagement et la science » : « la morale égale le réel et le mouvement de l'histoire ». À travers le positivisme, « les lois se dégagent directement des faits » et « la question des valeurs ne se pose pas » (voir Gagnon, 2003).

<sup>46</sup> Quelques autres approches ont été envisagées en ce sens à partir de l'article de Ladrière, Lecarme et Moatti (s.d.) concernant différentes approches de la problématique du concept d'engagement, notamment par la dialectique que ce concept entretient avec d'autres concepts tels que « conduite », « acte de décision », « mode d'existence » et « rapport à l'avenir ». Pour les raisons évoquées plus tôt, nous nous en tiendrons à la définition partielle de Warren. Gardons seulement en tête que le concept d'engagement s'imbrique dans notre démarche d'analyse dans la mesure où il fait écho à ce qu'exprime le projet initié par les premiers religiologues, qui « ouvre un avenir à l'action » : le concept d'engagement « désigne un acte par lequel l'individu s'éprouve responsable de ce qui arrive et se lie lui-même dans son être futur » à certaines démarches à accomplir, à certaine activité, ou à sa propre vie (Ladrière, Lecarme et Moatti, s.d.). L'engagement au sens sartrien par ailleurs, à partir d'un article de Patrick Wagner (2005, p. 3), permet de prendre le projet religiologique comme « un état de fait » ; ainsi il n'est pas, dans notre étude, la quête d'un effet de « déterminisme » ou d'un « volontarisme ». L'engagement (l'ancrage), la distanciation (l'objectivation) sont un seul et même « état de fait » que nous prendrons dans son « Tout », comme nous l'avons mentionné avec Moscovici plus tôt et comme nous l'expliciterons davantage au cours de l'analyse.

les quatrième <sup>47</sup> et cinquième <sup>48</sup> chapitres, la partie « ancrage », plus « compréhensive » et « explicative » et correspondant aux étapes trois à six de notre méthode, abordera spécifiquement le noyau de la représentation sociale, soit la portée du travail scientifique, à partir des fonctions plus spécifiques de *justification* et d'*orientation*.

---

<sup>47</sup> Le quatrième chapitre présentera l'ouvrage de l'anthropologue Marc Augé *La construction du monde* (1974) pour réfléchir plus avant à « l'ensemble cohérent » des représentations sociales. L'anthropologie « idéo-logique » de Augé proposera de mettre en relation les représentations du lègue, de la transmission et du pouvoir du travail scientifique religiologique. Nous expliciterons à ce moment l'imbrication de la fonction de *justification* dans cette analyse.

<sup>48</sup> Le cinquième chapitre intégrera la logique du « fil narratif » précédemment établi dans un ensemble plus large, soit une « vision scientifique du monde », concept théorique emprunté à l'anthropologue Wiktor Stoczkowski. La fonction d'orientation y sera analysée à partir des concepts d'« ontologie », d'« étiologie » et de « sotériologie » comme tentative d'expliquer le sens que représente la portée du travail scientifique de la religiologie.

## CHAPITRE II

### OBJECTIVATION DU TRAVAIL RELIGIOLOGIQUE SCIENTIFIQUE : UN SAVOIR RELIGIOLOGIQUE

Au premier chapitre a été présenté le processus d'objectivation<sup>49</sup> des préoccupations à partir duquel pouvait être formulée une première dimension de notre question de départ : comment les premiers religiologues se représentent leur travail scientifique. Notre tâche consistera maintenant à décrire les préoccupations, exprimées par les auteurs, qui ont émané des textes et ainsi saisir cette représentation commune. Cette tâche se scinde en deux catégories de préoccupations<sup>50</sup> : les préoccupations associées à la fonction de *savoir* (surtout épistémologiques) ; et les préoccupations associées à la fonction *identitaire* (surtout sociopolitiques). La première catégorie porte sur des préoccupations relatives à une « posture », une « démarche » et un « espace » épistémologique servant, dans un processus de distanciation par rapport à la tradition théologique et au « sens commun », à justifier le savoir de la religiologie en un objet religieux propre à sa discipline. Elle sera élaborée dans ce chapitre. La deuxième catégorie porte sur les préoccupations relatives au « contexte politique », à la « compétence » et au « rôle » servant, dans un processus de distanciation par rapport aux autres disciplines des sciences humaines, à construire l'*identité* de la

---

<sup>49</sup> Les termes de *préoccupations* et d'*objectivation*, bien qu'ils puissent apparaître alourdissants pour la lecture, sont importants pour la compréhension du développement de l'analyse. Nous préférons habituer le lecteur à ces termes pour la suite. Par notre méthode, la théorisation ancrée, nous rendons compte des préoccupations exprimées dans notre corpus. Par notre cadre théorique, nous rendons compte du processus d'objectivation des représentations sociales. Ces deux éléments assemblés, nous étudions dans ce chapitre les préoccupations du groupe des premiers religiologues, qui progressivement « objectivent » les éléments significatifs de leur représentation en un sens cohérent et conséquent de plus en plus consensuel. Ce processus de formation de la représentation sociale amène à respecter autant que possible le fil chronologique des préoccupations exprimées par les premiers religiologues.

<sup>50</sup> Ce découpage des préoccupations organisées en catégories et sous-questions est simplement une organisation de la description des données : les préoccupations épistémologiques se réfèrent au système de production de connaissances avec ses normes et valeurs ; et les préoccupations sociopolitiques se réfèrent au système institutionnel avec ses normes et ses valeurs. Par ailleurs, ces catégories ne sont pas totalement étanches : des préoccupations sociopolitiques s'invitent toujours dans la description et vice versa.

discipline en regard aux normes institutionnelles et à sa fonction sociale dans la société québécoise. Elle sera élaborée dans le prochain chapitre.

## 2.1 Première catégorie : objectivation d'un savoir religiologique

Le processus d'objectivation que l'analyse de la fonction de savoir met en perspective amène à aborder dans les pages qui suivent les préoccupations relatives à la définition de la démarche « religiologique » et à la construction de son objet religieux.

## 2.2 Préoccupations premières : objectivation d'une « initiation » « heuristique »

Dans un texte publié<sup>51</sup> en 1994 [1968] intitulé « Une expérience d'enseignement de la religion en douzième année », Rousseau décrit comment les premiers religiologues se sont représenté le contexte qui a déterminé les changements épistémologiques dans la « matière et la manière » d'enseigner la religion en douzième année à partir de la nouvelle approche « religiologique » qui « s'imposait ». Trois préoccupations « partagées<sup>52</sup> » ont émergé durant les nombreuses réunions du département qui ont eu lieu durant l'été 1966 et jusqu'en 1968, selon Rousseau :

premièrement, que la méthode devait être scientifique, positive, descriptive, phénoménologique ; deuxièmement, qu'il fallait discuter les hypothèses explicatives

---

<sup>51</sup> Bien que la version détenue ait été publiée en 1994, Rousseau date son texte de l'année 1968. Il y a lieu de croire que ce texte a été écrit en 1968 et republié en 1994. Dans ce texte, Rousseau se donne comme mandat de « faire le point sur l'expérience menée au collège Sainte-Marie et qui vit le passage de l'enseignement religieux confessionnel à un enseignement qui allait évoluer vers la religiologie » (Rousseau, 1994a, p. 157). Il raconte comment les choses se sont passées en 12<sup>e</sup> année lors du lancement du « nouveau cours », donné à l'époque à environ 2000 étudiants entre 1965 et 1968. Lors d'une conversation personnelle avec Louis Rousseau (en 2021), nous avons pu récolter plus d'informations sur ce nouveau cours. Les élèves ne voulaient plus des cours de théologie : le Père Bourgault avait alors décidé de changer ces cours de théologie pour des cours d'histoire des religions, plus « populaires ». Bourgault, formé en linguistique, a ensuite choisi le terme de religiologie pour nommer cette nouvelle approche à définir. Le collège a donné à Rousseau la charge de cours « Introduction à la religiologie », qui avait une orientation de recherche axée sur le « sujet », le « moi, ma quête, ma recherche » ; il encourageait les étudiants à faire leur propre chemin eux-mêmes sans les obligations imposées par les professeurs. L'approche pédagogique mettait à la disposition des élèves des capsules audiovisuelles sur lesquelles les professeurs s'étaient enregistrés selon des thèmes abordés dans le cours et les élèves choisissaient parmi les thèmes ceux qui les intéressaient. Ils devaient être capables de cheminer en faisant le travail de façon autonome.

<sup>52</sup> Ces réunions départementales définissant une approche religiologique et des cours qui seront montés donneront lieu à la création du département de sciences religieuses de l'UQAM en 1969.

et, dans la mesure du possible, tenter une théorie cohérente ; troisièmement, que nous devions nous départir de toute préoccupation apologétique. (Rousseau, 1994a, p. 158)

Ce projet consensuel visait à établir une théorie « cohérente ». Toutefois, les premiers religiologues cherchaient à éviter de concentrer les discussions autour de la « méthode » scientifique ; la démarche ne devait pas succomber à « l'exposé d'une série de monographies ou de problèmes de méthode, fruit de longues recherches sur le terrain, dans les textes ou dans l'histoire de la science elle-même<sup>53</sup> », ce qui, selon le département de l'époque, « aurait été vite fastidieux » (Rousseau, 1994a, p. 158). Ils cherchaient ainsi à proposer un niveau de rigueur « approprié et adapté » aux étudiants du collège qui ne sont pas des candidats à « la licence » ou de « futurs chercheurs ». « La science, même positive, opère à plusieurs niveaux », dit-il, et un cours d'histoire des religions, par exemple, se devait de se présenter comme étant d'abord une « initiation<sup>54</sup> » (Rousseau, 1994a, p. 158).

Cette « initiation » prend la forme d'un « devoir » pour les premiers religiologues : « celui de susciter chez les élèves un intérêt envers le nouvel objet à circonscrire ». Le nouvel objet devait se distancer de la tradition théologique d'avant, associée à la perte d'intérêt des étudiants pour les cours de religions : « pour ne pas lasser le plus grand nombre de nos jeunes auditeurs », le département a opté pour une « vue rapide » de la totalité de l'histoire religieuse de l'humanité. L'« initiation » à l'approche religiologique adoptait ainsi une posture épistémologique « non confessionnelle » et « non théologique » (Rousseau, 1994a, p. 158-159).

La posture était non confessionnelle, car selon Rousseau, autant les professeurs que les étudiants devaient se distancer d'une foi personnelle pour rejoindre une foi commune, une « foi en l'homme et en ce qui dépasse l'homme<sup>55</sup> » : « autant nous ne cachions pas que nous étions croyants, autant

---

<sup>53</sup> L'appellation d'une « Fondation sans Pères » utilisée par Rousseau (1994b) est plus compréhensible ici : les premiers religiologues évitent de se rapporter à des auteurs phares, comme par exemple on pourrait le faire pour la sociologie avec Durkheim et Weber.

<sup>54</sup> La démarche, telle qu'elle est décrite dans plusieurs autres textes que nous aborderons subséquemment, se veut essentiellement « heuristique » (Nous y reviendrons plus en détail dans les prochaines sections). Les préoccupations relevées dans le corpus lui-même décriront ce qu'abordent les textes, les thèses qui y sont défendues, leurs destinataires ; elles dévoileront tout au long de ce chapitre ce qu'objective cette « initiation » (ce qui la définit).

<sup>55</sup> Le lecteur remarquera que nous employons les termes « homme » et « histoire » tantôt sans majuscule, tantôt avec une majuscule. La raison est que nous avons respecté la nomenclature du texte lorsqu'il est cité directement, mais

nous évitions d'étaler notre foi ou de la laisser interférer avec la science et la philosophie » (Rousseau, 1994a, p. 159). C'est ce qui « semblait être une condition indispensable à la compréhension des autres fois », dit Rousseau. Elle était également non théologique, car tous devaient également se distancer d'une « approche centrée sur Dieu » pour rejoindre un « idéal commun » visant à « transmettre un savoir universel qui engagerait autant les croyants que les savants<sup>56</sup> » (Rousseau, 1994a, p. 161).

Ce projet commun<sup>57</sup> voulant construire une discipline « englobante et non confessionnelle » initie la création du département à l'UQAM, en 1969. En 1970, Bourgault et Rousseau ont publié un cahier intitulé *Religiologiques* qui rassemble des articles écrits par les professeurs qui travaillaient « ensemble depuis quatre ans à la création du futur programme d'étude en religiologie ». Dans l'avant-propos de ce livre, ils affirment que la religiologie est « d'abord une discussion sur la distinction entre la théologie et les sciences religieuses<sup>58</sup> » et visent à montrer la place très grande occupée par la discussion dans les travaux effectués au sein de la première équipe de religiologues. Chaque contribution aux travaux répond à la réaction d'un autre professeur, parfois sous forme de

---

nous écrivons « Homme » ou « Histoire » lorsque nous paraphrasons, car même si cela ne permet pas d'éviter l'ambiguïté des deux termes, nous rappelons par cette pratique que le sens recherché renvoie à une catégorie ontologique (sans complément ou qualificatif). Nous précisons à quoi cette catégorie ontologique est rattachée dans le cinquième chapitre.

<sup>56</sup> Rousseau ne décrit pas dans ce texte le *contenu* du cours « Initiation à l'approche religiologique », mais plutôt ce à quoi il « initie » : axé sur « la science universelle » et « l'engagement personnel », il n'était fait ni « pour les savants spécialisés », ni pour des « croyants fanatisés » ; il traduisait le « rêve » des premiers religiologues « d'inspirer aux étudiants le désir de devenir savant en religiologie » sans renier plus tard « l'initiation » léguée. Le cours devait faire en sorte « qu'aucun savant ne nous ne prît en faute et qu'aucun croyant ne se sentît incompris et mésestimé » et que « des croyants de confessions diverses aient été encouragés chacun à demeurer fidèle à sa foi » (Rousseau, 1994a, p. 161).

<sup>57</sup> Si la posture épistémologique est surtout décrite avec Rousseau à partir d'une « initiation » à l'approche non confessionnelle et non théologique, avec Bourgault (1968), nous accédons à une définition plus spécifique d'un domaine d'étude. Après l'été 1966, en 1968, l'équipe du collège Sainte-Marie prépare une « définition de son domaine qui lui servirait de discours programmatique » ; nous pouvons lire Bourgault décrivant ce qu'il propose comme objectifs, définition et programmation pour la religiologie à la fondation de l'UQAM, qui avait été auparavant annoncée. Rousseau stipule dans un commentaire sur cet article que « tous les collègues ne sont pas forcément d'accord avec la pensée de Bourgault », mais qu'ils se retrouvent dans son orientation vers une discipline « englobante et non confessionnelle ». Ainsi, alors que Rousseau insiste beaucoup sur l'objectivation d'une perte de l'intérêt des étudiants pour l'étude de la religion, Bourgault insiste plutôt sur une « perte de l'objet religieux » : Bourgault cherche à se distancer d'une approche confessionnelle, certes, mais surtout à se distancer des sciences naturelles et des sciences humaines.

<sup>58</sup> Les sciences religieuses font référence ici à l'étude du phénomène religieux par les disciplines des sciences humaines (sociologie, psychologie, anthropologie).

désaccords sur des définitions de termes. *Religiologiques* (1970) montre surtout la volonté d'unité des recherches qui n'est fondée, selon leurs dires, « sur aucun dogme, mais sur une heuristique<sup>59</sup> ». C'est la recherche d'un « espace non pas d'une voix mitoyenne que d'un chemin parallèle qu'ils appelèrent religiologie » (Rousseau et Bourgault, 1970, p. 7-8).

Nous pouvons conclure, au sujet de ces premières préoccupations, que les premiers religiologues expriment une volonté commune : celle de définir une démarche, une forme, *avant* de définir les fondements d'une méthode scientifique positive et phénoménologique ; le savoir religiologique se fonde d'abord et avant tout sur une « initiation épistémologique », une « dialectique heuristique », un « espace » non confessionnel et non théologique « à côté de la tradition théologique et à côté des sciences religieuses ». Les premiers religiologues se représentent l'émergence de leur discipline comme un « cheminement et un avancement » dans une route « inédite » visant la « découverte » de l'objet et « de ses procédures de recherche » (Rousseau et Bourgault, 1970, p. 7-8).

### 2.2.1 Objectivation d'un *espace parallèle*

Dans le premier chapitre de *Religiologiques* (1970), intitulé « De la définition de l'homme en religiologie », se trouve une sous-section intitulée « L'indéfini de la relation homme-Dieu » qui éclaire sur l'idée que se fait Bourgault de cette quête d'un « espace parallèle ». Bourgault entame cette section avec l'origine du terme « religiologie », le situant comme l'équivalent français de l'allemand *Religionswissenschaft* et de l'anglais *religiology*, qui a commencé d'être employé aux États-Unis (1970). Le « sens » qu'il impliquait pour le travail religiologique aux yeux des premiers religiologues reste cependant ambigu, car il ne cite pour autant aucun auteur ni aucune définition qui inscrirait la religiologie dans une continuité avec ces traditions épistémologiques. Les préoccupations de Bourgault renvoient plutôt à se représenter deux distanciations rendant possible

---

<sup>59</sup> Comme mentionné auparavant avec la formule de Rousseau (1994b) présentant l'émergence de la religiologie comme étant une discipline « sans Pères », la démarche heuristique à laquelle les premiers religiologues souscrivent signifie que le statut de la religiologie ne s'est pas fondé sur une ou plusieurs méthodes précises et entendues de la définition de la religiologie, ni sur un auteur phare, ni même sur une définition communément acceptée reprise d'un auteur de l'objet religieux, mais sous la forme d'une « dialectique heuristique ».

« l'espace parallèle » recherché : la religiologie distancée, d'une part, des « philosophies » et des « gnosés » et, d'autre part, des « sciences religieuses ».

En effet, l'objet de la religiologie en tant que « science des religions », ce qui l'a définie, c'est avant tout « un qualificatif de l'homme » : « quelque chose en l'homme qui l'indéfinit [*sic*] et le divinise », selon Bourgault. On ne peut pas distinguer l'objet religieux de l'idée de « l'homme religieux authentique » :

[L]'homme religieux authentique, tel qu'il se comprend lui-même, se saisit et se sait saisi au cœur d'une relation vive dont les 2 termes ne sont pas véritablement des termes, mais d'abord des mots au moyen desquels il éprouve l'infinitude du mouvement de référence où il est entraîné et l'impossibilité où il est de lui assigner des limites. Les deux termes, s'ils étaient déterminables, s'appelleraient sans équivoque Dieu ou homme, chacun étant extérieur à l'autre et signifié par l'identité avec soi et la différence d'avec l'autre. (Bourgault, 1970, p. 11)

Autrement dit, pour Bourgault, la définition de l'essence de l'objet religieux se réfléchit dans la signification que l'on donne au « mystère » de la relation entre les termes Dieu et homme, telle une transcendance qui ne peut être décrite que par « analogie ». Le langage religieux a le rôle, en religiologie, d'interpénétrer leur définition et leur contenu ; il tente de saisir « la relation homme-Dieu ou Dieu-homme en tant que mystère, et chaque terme est aussi un mystère, le même, c'est-à-dire une image qui ouvre une fenêtre sur l'infini » (Bourgault, 1970, p. 12). L'espace « parallèle » repose, si nous comprenons bien Bourgault, sur l'idée que ce qui caractérise l'objet spécifique de la religiologie, c'est cette pensée de « l'homme religieux authentique » distancée de la pensée des « philosophies » et des « gnosés » qui prétendraient que Dieu et l'homme sont identiques<sup>60</sup>. La

---

<sup>60</sup> Bourgault (1970, p. 11-13) précise que l'Homme ne se définit pas sans l'infini ni l'infini sans l'Homme : « ils sont faits l'un pour l'autre et à l'image de l'un de l'autre ». Toutefois, ce qui distingue les deux termes n'est pas l'« infini » qu'ils ont en commun, mais leur relation de définition. Les définitions respectives de « Dieu » et de l'« Homme » seraient mutuellement exclusives et en même temps « impossibles » à déterminer ; elles seraient indéfinies chacune dans leurs attributs (Dieu en acte et Homme en puissance) et se rencontreraient « paradoxalement » dans le concept d'« infini », qui représente une définition adéquate des deux termes. Selon Bourgault, l'« indéterminable » de leur définition renvoie à « éprouver » la « finitude de leur infini » et se traduirait en « visées de transcendance », tandis que le caractère « transcendant » de leur définition renvoie à une « volonté d'immanence ». Autrement dit, les « visées de transcendance » seraient ainsi la manifestation de la relation entre l'Homme et Dieu qui rend possible l'étude du religieux dans l'esprit de Bourgault. Nous y reviendrons plus loin en abordant plus spécifiquement la place de la « métaphysique ».

manière « immanente » d'aborder les définitions apportées pose « les visées de transcendance » au centre de « la relation homme-Dieu ou Dieu-homme » et en fait un objet étudiable dans un cadre scientifique plutôt que théologique.

D'un autre côté, la religiologie est pour Bourgault une science irréductible à toute autre (en particulier la psychologie et la sociologie) ; elle est une « science positive » ayant son objet propre. La religion ne relève pas des « sciences religieuses » : « la religiologie est à *religion* ce que sociologie est à *société* et psychologie à *psyché* ». La psychologie et la sociologie ne peuvent saisir les faits religieux que comme des « produits », car elles ne les comprennent que dans la relation avec leur objet propre (social ou psychique) :

[les sciences religieuses] connaissent de la religion que c'est retentissement dans le psychisme et le milieu culturel [*sic*] : elles prennent les faits religieux comme des données et non comme des produits, et elles n'ont pas le moyen de rendre compte du principe de production. (Bourgault, 1970, p. 11)

Cet espace parallèle proposé par Bourgault a suscité de houleux débats dans les discussions portant sur la construction de l'objet religieux. Des perspectives dissidentes se sont exprimées et ont mis en évidence la représentation d'une démarche religiologique « heuristique » et « parallèle ».

### 2.3 Préoccupations secondes : objectivation d'un objet religieux

La construction de l'objet religieux est au cœur des discussions des premiers religiologues préoccupés par la définition de leur travail religiologique. Outre *Religiologiques* (1970), ces discussions se sont déroulées notamment dans différents colloques et conférences, que nous avons colligés à partir des actes de ceux-ci. Le rapport de la conférence qu'a donnée Bourgault lors du colloque « L'enseignement et la recherche dans le secteur des sciences humaines de la religion » (1969)<sup>61</sup> en est un d'importance. Sous forme de discussions et débats, des théologiens réagissent à

---

<sup>61</sup> Ce colloque est important pour la fondation de la religiologie à l'UQAM : il était organisé par le Ministère de l'Éducation dans ce but. Il est pertinent de contextualiser les préoccupations contenues dans ce colloque : elles représentent la suite d'une réflexion qui a été entamée dans d'autres congrès et conférences auparavant. Martucci décrit dans *Religiologiques* (1970) la contribution de l'ACÉBAC (Association catholique d'études bibliques au Canada, fondée en 1944) qui organisait annuellement des congrès dans lesquels les membres discutaient des questions bibliques « le plus souvent exégétiques ». Comme pour le colloque de 1969, la plupart des participants

plusieurs affirmations de Bourgault concernant l'objet religieux « religiologique » et expriment des préoccupations épistémologiques importantes : l'une d'elles concerne le passage d'une plurivocité vers une univocité du langage religieux ; une autre concerne l'objectivation d'une « saisissabilité [sic] » de l'objet religieux ; et une autre, enfin, concerne la méthode propre à la religiologie pour l'étude scientifique de l'objet religieux.

### 2.3.1 Objectivation d'une définition « fonctionnelle » du langage religieux

Dans ces actes de colloque intitulés « Religion et religiologie » (1969), Bourgault expose la définition religiologique qu'il entend donner à la religion à partir de la narration de l'évolution de trois points de vue<sup>62</sup> définitionnels de la religion : point de vue de la spiritualité, de la morale et de la science. Un ordre d'émergence ou d'accentuation s'observe, selon Bourgault. La spiritualité, la morale et la science se seraient succédé à travers les époques de l'histoire<sup>63</sup> :

[l]'*Antiquité* a vu dans la religion un sentiment profond, un dynamisme spirituel en partie inhibiteur et en partie créateur, qui précède et investit la conscience du fait de son appartenance à une réalité qui la dépasse, s'impose à elle et réclame qu'elle soit magnanime. Le *Moyen Âge* a fait de la religion une vertu et l'a rattaché, conformément du reste à la tradition biblique, à la première des vertus cardinales de Platon, la justice. La religion est ainsi une force de la raison, une habitude morale canalisant le flot des sentiments, des pensées et des actes et l'inclinant raisonnablement et librement à se

---

n'étaient pas des « religiologues » ; ils venaient de différents départements de théologie. L'orientation de l'ACÉBAC représente bien la perspective scientifique de la théologie de l'époque : elle n'est pas étatique ou financée par le Vatican ; elle n'est ni spirituelle, ni pastorale, ni apologétique ; elle est « surtout rigoureusement scientifique » ; elle vise à traiter les thèmes en fonction des textes (ecclésiastiques) interprétés à la lumière de l'étude critique (théologie systématique) et compte tenu de la Tradition (catholique) ; et elle dit distinguer les données des conclusions pour préserver sa liberté de recherche, tout en « espérant » que le travail accompli puisse être adapté par d'autres à la vie spirituelle et pastorale ou à la pensée théologique (Martucci, 1970, p. 171).

<sup>62</sup> Le point de vue spirituel définit la religion comme « une crainte, servile ou filiale, de puissance supérieure » : « la spiritualité jaillit du cœur de *l'homo religiosus* à qui il est donné d'éprouver vitalemment le bienfait d'une présence supérieure et de s'unir à elle ». Le deuxième, point de vue de la morale, définit la religion comme « une vertu morale qui incline à rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû » : la morale « normative » s'applique à distinguer « les rectitudes et les gauchissements », les « coutumes vénérables et les vétustes », et elle cherche à déterminer « le juste milieu entre l'excès et le défaut », entre « la superstition et l'impiété ». Le troisième, point de vue de la science, définit la religion comme un « ensemble de croyances, de rites et de règles » : « la science positive envisage la religion comme un objet et elle poursuit l'intelligibilité interne des sous-ensembles de croyances, de cérémonies et de lois » (Bourgault, 1969, p. 121).

<sup>63</sup> Nous pouvons ici mentionner que cette représentation ressemble beaucoup à l'ascension de la science positive dont parlait déjà Auguste Comte en 1852 (voir Comte, 1972).

soumettre à la seigneurie divine et à lui rendre, à l'instar d'un roi, l'hommage qui lui est dû. Les *modernes* se sont intéressés à la religion surtout comme un ensemble de faits distincts du reste et ainsi objet d'étude positive. Après bien des tentatives hasardeuses et réductrices, ils ont commencé à élucider le sens des légendes et des récits traditionnels, des rites et des gestes sacrés, même des tabous et des interdits apparemment irrationnels. (Bourgault, 1969, p. 121)

Bourgault défend l'idée que les trois définitions établies ne peuvent pas être directement conciliées, car elles appartiennent à des univers différents du discours : « irrationnel, rationnel et suprarationnel ». Leurs références propres étant conceptuellement étrangères les unes aux autres, « il n'est pas possible de réduire les trois définitions de la religion à l'une ou l'autre d'entre elles » pour la raison suivante :

[c]ar la définition positive, ayant pour objet le système entier des corrélats de la conscience qui ne sont pas empiriquement vérifiables, fait assez ordinairement entrer dans sa description et son essai d'explication, aussi bien la magie que la religion proprement dite. Mais selon la définition du moraliste, la magie était irrationnelle tandis que la religion est un acte de la raison, reconnaissant l'autorité d'un suzerain sur son vassal. D'un autre côté, tandis que, selon la 2e définition, la religion est un acte de la raison, selon la 3e c'est un acte suprarationnel, un effet des dons de crainte et de piété filiale. [...] Il a été donné aux Anciens de mettre en évidence l'élément spirituel fondamental, aux médiévaux d'analyser les éléments rationnels médians, et aux modernes de scruter les éléments observables terminaux. (Bourgault, 1969, p. 121-122)

Bourgault précise que « l'ethnologue, le moraliste ou le théoricien » choisissent nécessairement entre ces trois définitions celle qui convient à chaque type de recherche. Or, il propose un quatrième point de vue pour la définition de l'étude du religieux par la religiologie : elle ne doit pas choisir parmi ces définitions en silos — ancienne (spirituelle), médiévale (morale) et moderne (positive) ; elle doit les intégrer dans une définition « fonctionnelle » comme « des groupes dont les membres se sont progressivement rassemblés » ; elle doit représenter une interprétation d'un « ordre intelligible » et « progressif » qui « intègre » les « deux éléments » de la religion :

il y a dans la religion un élément social, institutionnel, culturel, systématique, objectif, extérieur, normatif et soumis à une mesure toute qualitative; et il y a un élément transcendant, spirituel, créateur, imprévisible et soumis à toute mesure humaine. (Bourgault, 1969, p. 122)

Une définition « fonctionnelle » intègre les différentes perspectives sur la religion, car son « ordre intelligible » est la « représentation concrète de la manière dont la religion fonctionne », selon Bourgault.

La religion comme système est un produit, comme vertu d'une puissance active de la production, comme spiritualité une source d'énergie productrice. On obtient ainsi la définition : « la religion est un dynamisme spirituel fait de crainte et d'amour, générateur et régénérateur de juste équilibre dans le choix et l'usage des symboles anciens et nouveaux, qui s'organisent localement et temporellement en système de récit, de rites et de règles plus ou moins cohérent et efficace ». (Bourgault, 1969, p. 123)

Dans l'esprit de Bourgault, « l'espace » que le travail religiologique cherche à occuper est une voix « univoque » et « englobante » pour l'étude du phénomène religieux. La définition « fonctionnelle » que propose Bourgault cherche à intégrer dans un même objet toutes les autres définitions dans une acception univoque centrée sur le fonctionnement de la religion. Cette définition « d'ordre synthétique » proposée par Bourgault au colloque de 1969 suscite des critiques et des « malaises » de la part de plusieurs panélistes qui assistaient à la conférence, notamment le Père J. Chwaluczyk, le Père L. Racine, M. Klimov, M.M. Despland, M.P. Duguay, M. Leibovici et le Père Nadeau. Les préoccupations portent sur la « saisissabilité » de l'objet religieux dans le cadre d'une « science positive » et sur les finalités d'un tel projet.

### 2.3.2 Objectivation d'une « saisissabilité » de l'objet

Le problème de la « saisissabilité » de l'objet religieux se décline en deux préoccupations critiques : celle de l'évacuation de la tradition théologique et celle de la mise au rancart de la métaphysique.

En effet, Chwaluczyk (dans Bourgault, 1969, p. 131) est le premier panéliste qui réagit à la définition proposée par Bourgault au colloque de 1969 en exprimant son malaise par rapport à l'évacuation de la tradition théologique ; cette préoccupation est ensuite récupérée par plusieurs autres intervenants. Chwaluczyk se dit le représentant de « diverses disciplines » (psychologie, sociologie, histoire). Selon lui, la distanciation à laquelle procède la religiologie par rapport à la

tradition théologique<sup>64</sup> est la source du « malaise » partagé par l'audience, car « la méthode propre à la religiologie n'en est pas une » ; elle cherche des outils scientifiques, mais semble en fin de compte plutôt chercher à évacuer la méthode et la tradition théologique.

Je pense que chaque discipline affirme qu'elle saisit, de la meilleure manière, le phénomène religieux. Elle a le droit de le dire parce qu'elle utilise une méthode propre à elle. Mais je pense que le problème qui a été soulevé dans le dernier exposé est beaucoup plus important parce que la question qui se pose, il faut le dire clairement, c'est que le phénomène religieux n'a pas, pour sa propre étude, d'instruments scientifiques propres. C'est dans tous les cas, partout dans le monde ; il faut constater ce fait. L'histoire utilise les méthodes de l'histoire, la psychologie, les méthodes de la psychologie, donc ce sont des approches. La théologie, c'est la même chose ; elle a utilisé une méthode qui s'appelait la philosophie de tel système bien déterminé. » (Chwaluczyk dans Bourgault, 1969, p. 131)

Selon Chwaluczyk, l'événement que représente Jésus est l'« exemple et la preuve » qu'il est possible, par la méthode philosophico-théologique, « de saisir un phénomène religieux qu'on peut appeler le sacré » et le « transmettre ». La religiologie, qui n'a pas de méthode propre, ne peut transmettre sa saisie du phénomène religieux : « comme un médecin dans les cas d'urgence, [elle utilise] un couteau de cuisine pour faire une opération<sup>65</sup> ».

Le père Racine ajoute qu'en caricaturant<sup>66</sup> la théologie et en tentant de distinguer les outils et la méthode religiologique de ceux de la théologie, Bourgault évacuerait les méthodes et la tradition philosophico-théologique et rendrait ainsi ces mêmes outils « sans définition opératoire ». La détermination des méthodes pour saisir le phénomène religieux « ne peut se faire sans comparaison avec la méthode théologique » : « la religiologie se forge des approches et des outils qui finalement ne s'appliquent rigoureusement à rien », affirme-t-il (Racine dans Bourgault, 1969, p. 132). En

---

<sup>64</sup> Selon lui, l'étude du religieux, dans la tradition théologique, serait basée sur l'évènement que représente Jésus.

<sup>65</sup> Par cette formule, Chwaluczyk (dans Bourgault, 1969, p. 131) critique le fait que la religiologie semble chercher à se distancer de la longue tradition philosophique chrétienne de la théologie, inscrite dans le socle de la matrice culturelle occidentale.

<sup>66</sup> Selon Racine et Klimov, le langage théologique ne cherche pas à construire un système méthodologique basé sur les dieux ou un langage qui parle des dieux, comme Bourgault le laisse entendre en peignant la théologie dans des schèmes « anciens et caricaturaux » ; selon eux, la théologie parle de l'Homme et le langage théologique a toujours été un « langage humain » à base philosophique.

cherchant à produire des connaissances sur l'objet religieux à partir d'un « espace parallèle » distancé de la méthode philosophico-théologique, la religiologie raterait sa finalité d'établir une recherche opératoire scientifique, car elle ne se donnerait pas de « réels » moyens pour y parvenir.

Klimov, un quatrième panéliste, ajoute qu'en se distançant de la tradition théologique, l'approche de la religiologie, dans le même geste, laisse tomber la perspective métaphysique très précieuse que la tradition philosophico-théologique utiliserait dans son approche. Chwaluczyk, Racine et Klimov partagent ainsi l'idée qu'il y aurait dans la préoccupation de Bourgault d'« insister avant tout sur le contexte relationnel » de la religiologie avec les autres disciplines des sciences positives, une « tentation globalisante ». La tentation « globalisante », définie comme la volonté d'établir une « univocité » du langage religieux dans un cadre scientifique positiviste, opèrerait cette mise au rancart de la métaphysique en fabriquant des approches qui ne feraient en somme que « fossoyer » l'objet religieux en l'éloignant « de sa réelle définition, celle d'un langage humain<sup>67</sup> ». Ils s'inquiètent ainsi que la « prétention<sup>68</sup> » de la religiologie déplace l'étude du religieux dans une définition fonctionnelle proprement religiologique et la déracine de l'horizon d'un « langage humain » pluridisciplinaire.

---

<sup>67</sup> La définition de l'objet religieux serait donc, selon Klimov et Racine, un « langage humain ». Nous croyons qu'ils font ici référence aux études sur le langage, communes aux différentes « sciences » (la linguistique, la sociologie, la philosophie, la psychologie, la théologie) et qui s'intéressent aux systèmes de communication et aux processus par lesquels la pensée humaine relie des signes particuliers à des significations. Le « langage humain » ici nommé comme définition du phénomène religieux fait penser à celle de Guy Ménard (1994) qui proposait l'analogie des « nœuds de paille » pour illustrer les liaisons sans cesse renouvelées des formes de symboles.

<sup>68</sup> C'est par la conversation personnelle avec Louis Rousseau (2021), déjà mentionnée plus haut, que cette « prétention » s'est clarifiée. Rousseau a expliqué que la religiologie naît de la « prétention » qu'ont les religiologues de savoir ce qu'est vraiment « la religiosité » : un « Nous » et un « Eux » se créent alors entre la religiologie d'un côté et toutes les autres disciplines de l'autre. Selon Rousseau, plusieurs ont critiqué cette prétention sur la base qu'il ne s'agissait pas de « science ». Au niveau des sciences humaines, la prétention du religiologue tient de l'idée que les sociologues et les psychologues partent de ce que tout le monde appelle religion : la sociologie, par exemple, n'étudie que la dimension sociale du phénomène religieux. Les religiologues veulent être ceux qui définissent le langage religieux à partir duquel on peut *étudier en tant que tel* le religieux ; ils veulent être ceux qui définissent ce qu'on entend par religieux, ce qui en est, ce qui n'en est pas ; ils veulent être ceux qui rassemblent plusieurs regards différents, de différentes disciplines, pour arriver à donner une définition convergente du religieux *ailleurs* que ce que tout le monde appelle du religieux. Au niveau de la théologie, Rousseau mentionne qu'elle était très vigoureuse dans les années 1960 ; elle se renouvelle de manière inouïe (elle forme 1100 professeurs de théologie scolastique de 1930 à 1965). La plupart des premiers religiologues étaient formés en histoire, en philosophie et en théologie et ils ont beaucoup d'estime pour la religion et la théologie, mais ils considèrent que la théologie ne peut pas répondre aux types de questions qu'ils veulent poser à la religion ; ils recherchent donc d'autres instruments, déplaçant ainsi les questions du savoir sur Dieu vers les questions du savoir sur le religieux.

Les panélistes se posent la question critique<sup>69</sup> suivante : « est-ce que le phénomène religieux comme tel est saisissable ou n'est pas saisissable ? ». La question évoque l'ordre des moyens et finalités que met en jeu le travail religiologique. L'objectif de n'importe quelle connaissance produite par les sciences, selon eux, n'est pas de construire une méthode, mais de saisir comme tel l'objet<sup>70</sup>. La définition proposée par Bourgault renonce d'une certaine manière à connaître l'objet religieux « pour lui-même » : l'intention est plutôt de forger des outils scientifiques et de produire des connaissances sur le phénomène religieux (moyens), dans le but de définir la méthode proprement religiologique (finalité), qui reste finalement indéfinie. Ils sont d'avis que Bourgault devrait plutôt utiliser comme point de comparaison l'épistémologie et le statut scientifique de la théologie<sup>71</sup> pour objectiver la méthode religiologique qui lui permettrait de « saisir l'objet religieux ». Bourgault refuserait ainsi de voir que le dialogue entre la théologie et sciences humaines qui se fait dans le renouvellement de la théologie n'est pas différent du langage qu'on dit « humain » sur la religion.

En conclusion, selon ces panélistes, la définition de la religion donnée par le Père Bourgault — dont Klimov résume le noyau ainsi : « la religion est un dynamisme spirituel de crainte et d'amour, etc. » — n'est « au fond pas du tout une définition ». En mettant au rancart la perspective métaphysique, elle réduit le travail sur l'étude de la religion « à ne faire que des approches »<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Ce questionnement critique est semblable à la réflexion de Karl Popper sur le critère de réfutabilité qui vise à évaluer si une théorie est « scientifique » ou non. Popper (1963) prenait l'exemple du marxisme et de la psychanalyse freudienne pour illustrer le très fort pouvoir explicatif de ces théories qui « semblaient aptes à rendre compte de la quasi-totalité des phénomènes qui se produisaient dans leurs domaines d'attribution respectifs. [...] Partout l'on apercevait des confirmations : l'univers abondait en vérifications de la théorie. » La critique des panélistes rejoint celle Popper dans l'optique que selon eux, au centre de la définition de l'objet religieux proposé par la religiologie, on retrouve un biais qui vise à confirmer les théories et les méthodes religiologiques à partir des connaissances établies, plutôt que le contraire.

<sup>70</sup> Le Père Chwaluczyk (dans Bourgault, 1969, p. 131) fait référence spécifiquement au concept développé par Rudolf Otto : « la méthode est le moyen utilisé pour saisir cet *objet numineux* ».

<sup>71</sup> Racine (dans Bourgault, 1969, p. 132) prend l'exemple de l'analyse du langage symbolique en théologie pour avancer que celui-ci pourrait aider à développer les instruments religiologiques : « le symbole n'est pas le monopole de la théologie ni le langage symbolique ; seulement, le symbole est rejoint par l'histoire ; sans doute aussi par d'autres approches humaines de la religion ». Autrement dit, les panélistes expriment le malaise qu'ils ressentent face à la prétention du religiologue d'instaurer une relation de « rupture » plutôt que de « continuité » avec les autres disciplines : ils créent un « Nous » (religiologues) et un « Eux » (sociologues, théologiens, psychologues).

<sup>72</sup> Selon Klimov, la théologie elle aussi rêve « d'une recherche opératoire [...] de trouver des instruments extrêmement précis qui vont nous permettre d'entamer une recherche très scientifique ». L'élaboration d'une multitude de méthodes et d'approches pour comprendre l'objet religieux amène le chercheur à se forger « de très

débouchant sur une « ouverture » métaphysique « stérile » à tentation globalisante. La définition « fonctionnelle » de Bourgault délimite un cadre dans lequel la possibilité et la faisabilité d'une définition scientifique du fait religieux ne sont possibles que dans l'approche religiologique. Le risque est que les religiologues deviennent eux-mêmes les « fossoyeurs » de l'objet religieux en éliminant certaines approches et certaines démarches (par exemple, en articulant toute la méthode autour de la phénoménologie) plutôt qu'en mettant l'accent sur la complémentarité avec les autres disciplines, comme la théologie par sa méthode philosophico-théologique.

Bourgault répond et précise sa pensée face à ces critiques sur sa définition de la religion en deux points : d'une part, le fondement « scientifique » de la construction de l'objet d'étude et d'autre part, la méthode « propre » à la religiologie, soit le « vivre soi-même » du chercheur qui étudie le fait religieux pour y accéder au niveau le plus profond.

### 2.3.3 Objectivation de la scientificité de l'objet religieux

Les critiques défendent ainsi l'idée que la définition proposée par Bourgault réduit la possibilité de « saisir » l'objet religieux au seul cadre « univoque » et « englobant » défini par la religiologie. Selon ces critiques, la revendication d'un statut « scientifique » pour la religiologie passerait, dans l'esprit de Bourgault, par la négation de ce même statut pour la théologie.

Concernant la prise de distance de la religiologie par rapport à la tradition théologique, la réponse de Bourgault (1969) est d'affirmer qu'il est faux de prétendre que la religiologie n'a pas de méthode propre pour saisir l'objet religieux. L'herméneutique, l'interprétation, est la méthode qui selon Bourgault doit être employée pour développer une production de connaissance du phénomène religieux : elle est très « définie » et se « différencie » de celle des autres disciplines. Il concède que son application est très difficile ; les religions sont des ensembles de signes et de ce fait, la méthode exige absolument et indispensablement de tenir compte de l'équation personnelle, du coefficient « subjectif » de la recherche.

---

beaux outils », à se « donner des clés admirables », mais finalement, « pour ces clés il n'y a pas de serrure et il n'y a pas de porte et au fond elles ne s'appliquent rigoureusement à rien » (Klimov dans Bourgault, 1969, p. 133).

La métaphysique « ouverte » dont parlaient les précédents panélistes serait ainsi l'assise de l'herméneutique. Bourgault croit que la personne qui « vit » le fait religieux est celle qui est capable de « connaître » le fait religieux : « ce sont ceux qui sont religieux, potentiellement catéchètes par conséquent, qui sont capables d'accéder au niveau le plus profond de la science des religions et non pas au niveau extérieur, superficiel, de la description et de l'explication des structures. » Ceci lui paraît être terminal dans l'étude du fait religieux : « si on veut comprendre le fait religieux, il faut le vivre soi-même », pense-t-il. Dans la méthode propre à la religiologie, il y aurait donc une part participative et subjective inhérente (Bourgault, 1969, p. 133). M. M. Despland intervient pour exemplifier l'application d'un principe de cette méthode dans ce qu'il a observé au Centre d'études islamiques de l'Université McGill :

tout le travail se fait à l'intérieur d'un corps professoral mixte, à la fois de musulmans et d'Occidentaux non musulmans [...] le corps étudiant est aussi mixte. Chaque phrase écrite par un non-musulman sur le sens de la foi ou de la réalité religieuse musulmane doit être soumise au jugement de quelqu'un qui vit l'islamisme. (Despland dans Bourgault, 1969, p. 134)

L'article précédemment présenté « De la définition de l'homme en religiologie » (1970) aide à mieux comprendre comment Bourgault se représente cette méthode herméneutique distancée dans un « espace parallèle » propre à la religiologie : elle permet à la religiologie de déplacer l'autorité d'une métaphysique traditionnellement philosophique et théologique « transcendante » dans une méthode herméneutique « immanente » équivalente aux autres sciences humaines. Le religiologue bouleverse les schèmes épistémologiques qu'avait établis la tradition théologique, car il traite les faits religieux comme des « visées de transcendance » « immanentes » et détermine à partir de celles-ci des « termes premiers »<sup>73</sup> (des axiomes). La solution que propose Bourgault pour dissiper ce « malaise » est de définir avec rigueur la scientificité de la religiologie, qui passe nécessairement

---

<sup>73</sup> Les « termes premiers », nous le verrons plus loin, sont pour Bourgault les concepts (sacré, profane, rituel, récit, etc.), que développent les religiologues pour parler, avec un langage religieux scientifiquement construit, du phénomène religieux. À noter que Bourgault ne donne jamais d'exemple spécifiquement officiel de ces termes premiers, probablement pour ne pas les « canoniser ». C'est à partir de ces « termes premiers » rendant manifestes « les visées de transcendance » que, selon Bourgault (1970), les religiologues peuvent tenter de « saisir » l'objet religieux, c'est-à-dire la « relation vive » de « l'homme religieux qui tend à un absolu » (le cœur de la définition donnée par Bourgault du phénomène religieux).

par sa capacité à définir l'objet religieux en tant que relation entre l'« homme » et les faits « religieux », et non entre l'homme et « Dieu », ou toute autre métaphysique :

[c]ontrairement à la pensée de l'homme religieux authentique, les philosophies et les gnosés ont prétendu que Dieu et l'homme sont identiques. Cependant il est vrai de dire que l'homme ne se définit pas sans l'infini ni l'infini sans l'homme: ils sont faits l'un pour l'autre et à l'image l'un de l'autre. Vue du côté du terme *interminable* qui éprouve la finitude de l'infini, la relation vive est une visée de transcendance ; du côté du terme qui est posé comme transcendante, elle est une volonté d'immanence. L'homme religieux tend à un absolu, il croit que l'absolu veut se manifester à lui et réclame d'être par lui présent au monde. (Bourgault, 1970, p. 12)

Ainsi, la définition de l'homme en tant qu'« homme religieux authentique » (*homo religiosus*) est le *sujet type* à partir duquel se manifestent les faits religieux, les « visées de transcendance », les « termes premiers », soit, le vocabulaire technique « univoque » qui rend possible l'étude scientifique du religieux et la « saisissabilité » de l'objet en tant que tel. La méthode herméneutique « immanente » exige donc d'ériger en « axiomes » les termes qui permettront de construire un « vocabulaire technique universellement reçu ». La reconnaissance du statut et de la rigueur scientifique de la religiologie dépend de cette exigence.

En effet, selon Bourgault, ce qui expliquerait que le statut de « science rigoureuse » n'est pas reconnu à la religiologie relève du fait que « les religiologues emploient des mots aussi fondamentaux que mythe, magie, mana, esprit, religion, Dieu, sacré, profane, dans des acceptions très diverses » ; cette plurivocité d'acceptions est perçue par les autres disciplines scientifiques comme une « carence », car la religiologie n'a pas encore « accédé »<sup>74</sup> à un « registre langagier universel » :

---

<sup>74</sup> Il semble y avoir chez Bourgault, dans sa représentation du passage d'un vocabulaire plurivoque à un vocabulaire univoque, l'idée d'un passage à l'âge adulte. La plurivocité d'acceptions tiendrait de la « jeunesse » de la discipline, selon lui. Même si « la religion est plus ancienne que la réflexion conceptuellement équipée et que le savoir-faire spécialisé et méthodique [...] la religiologie est plus jeune que la philosophie et la science ». La construction d'un vocabulaire univoque semble être analogique à une maturation de la discipline, une prise d'autonomie. Cette idée reviendra sporadiquement dans le cours de notre analyse.

les traditions spirituelles sont diverses et diversement formulées, la compréhension d'une tradition par une autre passe obligatoirement par la délicate mise entre parenthèses par le chercheur de ses propres formulations, et par l'accès à un point de vue pour ainsi dire universel qui n'est point le fait du savant comme tel et qui exige la collaboration humble de longue suite de générations de savants. (Bourgault, 1970, p. 12)

La capacité à « définir, [...] ériger en axiomes et même formaliser, tous ces termes, principes, postulats et inférences » permettrait de singulariser l'objet spécifique de la religiologie et son approche par rapport aux « philosophies » et aux « gnoses » et ainsi délimiter la *nature scientifique* de l'objet religieux propre à la religiologie. Pour ce faire, selon Bourgault, la religiologie aurait intérêt à se référer à une comparaison entre les sciences naturelles et les sciences humaines pour faire reconnaître sa rigueur :

les nombres dont se servent les sciences de la nature sont univoques et les mots qu'utilisent les sciences humaines sont plurivoques, les images et les symboles, qui sont le langage des religions et la matière première des religiologues, sont toujours concrets et totivoques : chacun d'entre eux exprime tout le réel, et chacun est inséparable de l'indétermination profonde de la volonté finie qui ne s'autodétermine qu'en ajustant constamment ces représentations à l'infini. (Bourgault, 1970, p. 12)

La reconnaissance de la nature scientifique du travail religiologique se justifie dans la contribution qu'il apporte au processus scientifique général et aux travaux des sciences humaines en particulier ; sa capacité à définir l'Homme et à contribuer au « progrès de la définition des termes premiers »<sup>75</sup> vise un même but : accéder à un langage technique universellement reconnu. « La question de savoir si Dieu existe n'importe pas à notre propos », dit Bourgault.

Cette représentation de Bourgault de la nature scientifique de la religiologie a fait réagir au colloque de 1969, mais elle a également fait réagir Anita Caron, dans son article « Le mythe et son

---

<sup>75</sup> La démonstration que fait Bourgault pour appuyer cette « thèse générale » consiste à évoquer plusieurs religions « primitives » et à relever dans celles-ci l'étymologie des mots employés dans leurs traditions spirituelles respectives qui définissent l'Homme ou Dieu. L'approche comparative et analogique déployée par l'herméneutique de la religiologie ainsi analysée par Bourgault est un exemple de la façon dont la religiologie arriverait à une objectivation rigoureuse et scientifique des termes premiers, selon Bourgault (1970, p. 13) : « [par exemple] en montrant que le mot homme se définit, au moins aux yeux des Anciens, en fonction d'un champ de relation où Dieu est un autre terme ».

interprétation » paru dans *Religiologiques* (1970). En réponse à Bourgault, elle défend l'idée<sup>76</sup> que la construction d'un registre langagier universellement reconnu peut se faire dans une perspective de continuité plutôt que de rupture avec le travail théologique : la « rigueur » scientifique à laquelle la religiologie aspire devrait impliquer une *intégration* de la théologie plutôt qu'une distanciation ; cette dernière devrait participer à la construction des « termes premiers » « univoques » et au « vocabulaire technique universellement reconnu » sur l'objet religieux.

Son article fait la démonstration, avec le terme premier de « mythe », que de nombreux travaux en théologie ont tenté de « saisir les rapports existants entre le mythe, la révélation et la théologie »<sup>77</sup>. Cette démonstration permettrait de prendre position sur « les relations entre la théologie et les sciences des religions », selon elle, car une acception du terme « mythe » serait « universelle » à la théologie et à la philosophie ; la religiologie devrait ainsi en prendre compte (Caron, 1970, p. 39).

Tous ces travaux menés par des théologiens et présentés par Anita Caron montrent selon elle la « portée de la tâche herméneutique mise en valeur par la théologie chrétienne » : l'interprétation de la théologie a été en mesure de fournir au mythe sa « vraie » signification en révélant sa relation avec l'histoire de la « démythisation » opérée par le « kérygme chrétien » (Caron, 1970, p. 51). Pour Anita Caron, le discours théologique interprétatif de ces travaux précédemment cités est un discours « religiologique ». Les barrières entre la discipline de la théologie et celle de la religiologie devraient dans cette perspective tomber. Trois arguments amènent Caron à l'affirmer.

---

<sup>76</sup> Cette idée est liée aux critiques énoncées à l'endroit de la définition de la religion proposée par Bourgault, qui était accusé de caricaturer la théologie. L'hypothèse que faisait Racine était que le dialogue entre la théologie et les sciences humaines de la religion devait être préservé, car le langage théologique n'est pas différent d'un langage « humain » (linguistique et philosophique) pluridisciplinaire sur la religion.

<sup>77</sup> Anita Caron se réfère à un nombre impressionnant de recherches menées en théologie dans les années de 1960 pour montrer le programme de « démythisation » qui leur est commun. Par exemple, selon Anita Caron, elles « admettent » et « reconnaissent » que les récits bibliques emploient un langage mythique et s'emploient à « percer le sens des schèmes mythiques » des écrits bibliques. Les différentes conclusions de ce travail de démythisation ont amené les théologiens à comprendre la « vraie dimension du mythe » à travers « sa nature véritablement démythisée » : le « kérygme chrétien ». En tant qu'histoire de « la révélation judéo-chrétienne », le « kérygme chrétien » explique la démythisation (démystification de la nature, désacralisation du monde et valorisation de l'action humaine). La « Révélation » de ce « kérygme chrétien » aurait ainsi « été en mesure de fournir au mythe l'horizon à l'intérieur duquel il trouve sa vraie place et acquiert sa vraie signification ». (Caron, 1970, p. 41-43)

Un premier argument défendu par Caron est l'idée que le mythe est « une dimension essentielle de l'expression de la foi » qui est présente dans « toute expérience humaine de relation à une transcendance » ; l'effort de démythisation de ces théologiens invite à la lecture d'un « sens » qui autrement serait demeuré voilé. Un deuxième argument stipule que l'approche de ces travaux théologiques à l'égard du mythe et de la Révélation s'appuie sur la démarche mise en valeur par l'histoire et la philosophie de la religion. Un troisième argument vise à démontrer que la méthode d'interprétation du « sens » mobilisée dans ces travaux s'applique à tout discours religieux (autant des grandes religions que des expériences « sacrales » diverses) (Caron, 1970, p. 51). Ces arguments<sup>78</sup> devraient selon Caron contribuer à réduire l'antinomie qui oppose la théologie et les sciences de la religion.

Nous percevons ainsi très distinctement deux perspectives opposées de la relation entre la religiologie et la théologie et leur « statut scientifique ». D'un côté, celle de Caron défendant l'idée d'une relation de *continuité* : l'exemple des récents travaux de la théologie et de leur méthode herméneutique « révélant » le véritable sens du mythe montre que celle-ci peut contribuer positivement à construire un registre de langage universellement reconnu (Caron, 1970, p. 51). D'un autre côté, celle de Bourgault qui, dans un court texte intitulé « Réaction à l'article d'Anita Caron » du même recueil, *Religiologiques* (1970), (re)positionne la religiologie dans une perspective de *rupture* avec la théologie (Bourgault, 1970, p. 59). En effet, dans cet article, Bourgault reproche à Caron « son manque de clarté » et sa tentative de « se définir par rapport à notre démarche » en condensant une recherche d'ordre théologique. Sa réponse vise à la « recadrer » sur la définition qu'elle donne de la religiologie pour ensuite la « contester » sur l'usage qu'elle fait du mot « mythe ».

Bourgault réitère plus synthétiquement les conditions qu'il juge essentielles à « la nature de la science qui s'occupe de la religion » et qui déterminent la définition de la religiologie : elle doit être une « science positive », donc distincte de la philosophie et de la théologie; une science de

---

<sup>78</sup> Ces arguments rejoignent ceux des panélistes précédemment présentés, qui voulaient éviter d'évacuer le « langage humain » de la religion commun aux différentes disciplines et qui misaient ainsi sur une approche philosophico-théologique commune à l'étude du phénomène religieux, plutôt qu'une rupture avec la théologie.

l'« esprit et de l'interprétation », donc distincte des sciences de la nature et des sciences humaines comme la psychologie et la sociologie; et une science « qui s'attache à la signification d'une visée ou d'une manifestation de transcendance », donc distincte de la psychanalyse, de la critique littéraire, de l'esthétique et de l'histoire. Ces conditions établies l'amènent à défendre l'argument qu'en tant que science « positive », « interprétative » et s'attachant à « la signification d'une visée de transcendance », la religiologie ne peut se baser sur l'acceptation théologique du terme « mythe » employé et défini par Anita Caron, car cette acceptation exprime une contradiction<sup>79</sup> due au fait que dans la culture, le *mythos* et le *logos* seraient historiquement opposés. Il propose de « substituer » ce terme ambigu de « mythe » pour le remplacer par des termes comme « image », « symbole », ou « récit exemplaire ».

La représentation du « statut scientifique » de la religiologie s'est ainsi surtout *objectivée* en s'accrochant à la pensée de Bourgault, reconnu comme le « maître à penser<sup>80</sup> » de la discipline. Le texte suivant, écrit plus tard par Yvon Desrosiers (1980), clarifie l'achèvement de cette représentation du « statut scientifique » en s'inscrivant en continuité avec cette pensée.

#### 2.3.4 Objectivation du processus scientifique de l'objet de la religiologie

Le statut « scientifique » s'est surtout négocié dans les discussions entre religiologues autour de perspectives opposées mettant la religiologie en relation de rupture ou de continuité avec la théologie. La définition de l'objet religieux et la méthode herméneutique et scientifique proprement religiologique qui ont été proposées par Bourgault visaient à intégrer différentes perspectives,

---

<sup>79</sup> Autrement dit, selon Bourgault, affirmer la vérité ou la vraie « signification » d'un mythe est un non-sens, car les mythes sont composés de récits exemplaires, de « mélanges de mythes et de mystère », et sont soumis « au processus auto- et hétéro-correcteur de l'intelligence », qui « tend à se dépouiller de plus en plus de leurs mensonges et à promouvoir leur vérité ». Bourgault « préfère dire que les récits traditionnels ont toujours à être démythisés, mais que cette démythisation doit s'opérer avec discernement sous peine d'évacuer le contenu avec le contenant » (Bourgault, 1970, p. 60). Ce passage nous a laissé perplexe et confus : on peut se questionner à savoir si Bourgault a interprété de façon *juste* ce que voulait réellement dire Anita Caron par cette idée de « démythisation ». Par la fonction de « démythiser les mythes », il nous semble qu'Anita Caron ne faisait pas référence seulement au rôle du travail intellectuel de la philosophie, de la théologie ou de la science des religions, mais plutôt à la nature même du « kérygme chrétien » : « en Jésus Christ, le mythe a été brisé en tant que mythe... » (Caron, 1970, p. 40-51). Une certaine confusion semble entacher ce que voulaient vraiment dire ces deux auteurs sur la question : nous nous demandons si Bourgault, dans sa réponse définissant le rôle scientifique de la religiologie, prend bien en compte l'*épistémè* dont parle Anita Caron.

<sup>80</sup> Formule citée précédemment empruntée à Louis Rousseau (1996). Voir l'introduction de ce mémoire.

approches et méthodes. L'article (1980) d'Yvon Desrosiers<sup>81</sup> vient établir plus précisément et clairement les rapports épistémologiques de la religiologie avec les autres disciplines des sciences humaines.

Dans ce texte, l'intention d'Yvon Desrosiers est de définir l'unité et l'autonomie de la religiologie au sein des sciences humaines en explicitant les points de couture de sa démarche heuristique. Il cherche à répondre à la question suivante : une science de la religion est-elle possible ? En exposant certaines critiques<sup>82</sup> épistémologiques de la « science religieuse » postulant que la science de la religion est une chose qui n'existe pas et ne peut pas exister, l'article de Desrosiers vise à « proposer quelques réflexions allant en sens inverse » pour justifier le travail que fait la religiologie. Yvon Desrosiers présente ainsi une position qui fait office de « solution » à ces critiques :

[u]ne science de la religion est possible, mais elle ne peut être le résultat de l'ensemble existant des sciences de la religion, pas plus qu'elle ne constitue une science s'ajoutant à d'autres sciences de la religion ; nous soutenons simplement qu'il y a diverses sciences de l'homme et, parmi celles-ci, une science de la religion qu'on pourrait appeler religiologie. (Desrosiers, 1980, p. 62)

Yvon Desrosiers s'inscrit dans la continuité de la pensée Bourgault dans la mesure où cette position définit l'origine et l'avenir de l'objet religieux non pas à partir d'une *tradition* particulière par

---

<sup>81</sup> Yvon Desrosiers a été le premier directeur du département avec Bourgault. Rousseau souligne, par un commentaire de l'article, l'importance que ce texte a eue pour le travail épistémologique sur la méthode propre à la religiologie : Yvon Desrosiers « aura marqué fortement l'orientation de plusieurs vers l'étude du religieux invisible dans la culture » (Rousseau, 1994a).

<sup>82</sup> Desrosiers (1980, p. 61) présente ces critiques comme étant « connues » en se référant à un article de la revue *Studies in Religion / Sciences religieuses* écrit par Donald Wiebe (1980). Il y distingue « deux positions extrêmes possibles » face au problème de l'objet religieux étudié par plusieurs disciplines scientifiques. La première position propose l'existence d'une discipline autonome, qui serait la seule capable de dire ce qu'est véritablement la *religiosité* en elle-même (position que nous pourrions associer à Bourgault et Rousseau). La deuxième position propose que *les* sciences de la religion constituent un ensemble plus ou moins organisé ; elles peuvent ainsi être considérées comme une juxtaposition de disciplines sans communication, une démarche interdisciplinaire produisant une unité de connaissances.

rapport à la philosophie, la théologie, ou les sciences religieuses, sociales, ou humaines, mais plutôt à partir d'une épistémologie des sciences générales qu'il appelle « sciences de l'homme »<sup>83</sup>.

Le « fondement épistémologique » de cette position repose sur la distinction des types de faits à laquelle toute science se réfère pour justifier la formation de la connaissance scientifique : elle désigne d'un côté le « fait pris au sens courant selon le sens commun » ; et de l'autre, le « fait scientifique (un objet “ formel ” au sens de la philosophie scolastique) tel que posé par une science ». Cette distinction permet d'indiquer trois choses. Premièrement, c'est l'instrument dit scientifique (la méthode) qui donne un « statut scientifique » à l'objet du sens commun. Deuxièmement, la « métaphysique de l'objet », ce qu'est l'objet dans son essence, sans l'ignorer, la science s'en désintéresse. Et troisièmement, l'objet scientifique et l'objet religieux se distancient du sens commun par un *processus de désobjectivation* des faits de l'expérience humaine : les constantes des faits observés sont érigées en lois et en principes intégrés en théories et doivent être comprises comme des explications « logiques et non-réelles », donc d'une *autre nature* que celui du sens commun.

Pour Yvon Desrosiers, ce qui donne à la religiologie son « statut scientifique »<sup>84</sup>, c'est la distanciation par rapport au sens commun qu'elle est capable d'opérer par ce processus de désobjectivation ; celui-ci détermine le « statut scientifique » des connaissances, des lois et des théories produites. Desrosiers l'explique ainsi :

[u]ne science est constituée de faits reliés par des lois organisées en théories. Toute science emprunte son objet du sens commun, par exemple, pour la physique, la chaleur telle que vécue par tout le monde, mais elle lui donne un statut scientifique par le moyen d'un instrument ou d'une technique que l'on décrit : on appelle chaleur le nombre-mesure fourni par cet instrument qui est le thermomètre ; quant à savoir ce qu'est la chaleur, la science s'en désintéresse et une tout autre physique de la chaleur

---

<sup>83</sup> Les « sciences de l'homme » désignent pour Desrosiers l'ensemble de la démarche interdisciplinaire des différentes sciences qui s'intéressent à l'Homme et qui partagent le but de produire une « unité » de connaissances scientifiques (Desrosiers, 1980, p. 62, 67 et 68).

<sup>84</sup> Nous pourrions relever que le discours de Bourgault cherchait pour sa part à justifier le « statut scientifique » de l'objet religieux davantage sur la base de la distanciation par rapport à la tradition théologique et en comparaison avec les autres sciences humaines. Le propos de Desrosiers est ici différent.

peut être développée à partir d'un autre instrument de mesure fournissant une autre définition. Pareillement le rapport entre la mesure scientifique et la sensation de chaleur est nul : la science vise à « désubjectiver » ou « désanthropomorphiser » le plus possible les faits de l'expérience humaine. Les nombres-mesures fournis par la technique sont ensuite reliés entre eux par des relations algébriques indiquant des constantes. Les lois et principes ainsi obtenus sont à leur tour intégrés dans des théories. Ce qui nous intéresse réside dans ce fait capital que les théories sont des explications logiques et non réelles : la théorie atomique n'implique pas l'existence d'un atome comme objet concret. (Desrosiers, 1980, p. 62)

Dans l'esprit de Desrosiers, les points de couture de la démarche heuristique de la religiologie sont traversés par le caractère « idéaliste » de la « vision du monde du savant »<sup>85</sup> (de toutes disciplines confondues). Les définitions, les approches et les méthodes d'étude de l'objet religieux participent à une même visée scientifique cohérente :

le monde est construit par le savant à l'image de l'intelligence humaine et même à la limite à l'image d'une intelligence universelle, qui pourrait être celle de Dieu. [...] La science religieuse est une création de l'esprit et non pas une réalité ; la religion est une théorie explicative, un modèle abstrait et non pas une réalité. La science de la religion doit accepter de se couper du sens commun et en faire la critique. (Desrosiers, 1980, p. 63)

Desrosiers propose ainsi que l'on considère l'étude du phénomène religieux comme un calque du processus scientifique. Elle doit « se détacher de ce qu'on appelle *les sciences de la religion* », car ces sciences « épuisent complètement, chacune dans sa perspective, le fait religieux sur lequel elle se penche. [...] Elles réduisent le fait religieux à un fait psychique ou social ». En traitant l'objet religieux en tant que tel à partir du processus scientifique, la position proposée par Desrosiers défend l'idée que la « théorie explicative »<sup>86</sup> de *la science de la religion* empêche que les affirmations qui découlent des faits scientifiques (construits à partir des faits religieux du sens

---

<sup>85</sup> Il y a beaucoup à dire de la « vision du monde » du savant dont parle Desrosiers. Nous reviendrons plus en profondeur à celle-ci lorsque nous analyserons les représentations relatives à la portée du travail religiologique.

<sup>86</sup> Nous reviendrons en détail sur cette idée défendue par Desrosiers concernant l'évaluation de la validité d'une théorie dans les prochains chapitres.

commun) ne puissent être « infirmées ou confirmées » que par les spécialistes d'une même discipline.

#### 2.4 Conclusions d'analyse sur la fonction du savoir religiologique

Les préoccupations relevées et le processus d'objectivation déployé par l'analyse ont jusqu'ici servi à rendre compte de la façon dont les premiers religiologues se représentent le savoir religiologique. Dans une première partie, l'émergence de la religiologie s'est définie en tant qu'« initiation » à un « espace parallèle » sans Père ; la démarche heuristique non confessionnelle définie s'est distancée par rapport aux autres approches, soit la tradition philosophico-théologique chrétienne (associée aux « dogmes » et « gnoses ») et les traditions des sciences humaines en général. L'objet religieux proprement religiologique s'est alors objectivé en définissant plusieurs composantes conditionnelles à l'étude du religieux proprement religiologique : entre autres, une définition « fonctionnelle », « univoque » et « englobante » ; une méthode herméneutique « scientifique » ; un « fondement épistémologique » appuyé sur le « processus scientifique » ; et plusieurs autres<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Nous pourrions mentionner également la définition de nombreuses autres sous composantes conditionnelles que nous avons évoquées, comme la « science positive », le « vocabulaire scientifique universellement reconnu », etc.

## CHAPITRE III

### OBJECTIVATION DU TRAVAIL RELIGIOLOGIQUE SCIENTIFIQUE : UNE IDENTITÉ RELIGIOLOGIQUE

Au début du deuxième chapitre, deux fonctions de représentations avaient été présentées pour découper la représentation d'un travail scientifique religiologique. La dimension épistémologique liée à la fonction de *savoir* ayant été traitée, dans ce chapitre, nous poursuivons notre analyse du processus d'objectivation des préoccupations partir de la dimension sociopolitique, liée à la fonction d'*identité*. Les conclusions combinées du dernier chapitre avec celui-ci serviront à circonscrire le « noyau figuratif » à partir duquel une analyse du processus d'ancrage des représentations sociales pourra être déployée dans les prochaines étapes de la théorisation ancrée (chapitres IV et V).

#### 3.1 Deuxième catégorie : objectivation d'une identité religiologique

La fonction d'identité a servi à catégoriser, à partir du processus d'objectivation appliqué à notre corpus, des préoccupations institutionnelles et idéologiques portant sur les normes et les valeurs socialement établies. Ce chapitre abordera la manière dont les premiers religiologues se représentent le contexte sociopolitique à partir duquel les représentations de la compétence et du rôle du travail religiologique se forment et s'assemblent en une identité plus consensuelle et cohérente.

#### 3.2 Préoccupations premières : objectivation d'un contexte politique. Le problème de la perte de l'objet religieux

Pour situer la représentation du contexte sociopolitique, nous reviendrons à notre point de départ avec le premier texte présenté dans ce chapitre, celui de Rousseau (1994a) rédigé en 1968 et intitulé « Une expérience d'enseignement de la religion en douzième année ». Dans ce même texte, Rousseau (1994a) explique les motivations personnelles qui l'ont poussé à écrire son article deux

ans après l'année 1965-66 : il observait un « craquement symptomatique<sup>88</sup> » de l'intérêt des étudiants pour les cours à volet catéchiste chrétien et voulait ainsi expliquer comment, en 1963-1964, le corps professoral a jugé bon d'offrir un nouvel éventail de choix de cours de religion<sup>89</sup>, lequel a suscité un achalandage « inversement proportionnel au caractère proprement religieux des cours » :

ceux qui impliquaient un engagement de la foi étaient délaissés, et la masse des étudiants se résignait à s'inscrire à des cours dits de religion, mais où le surnaturel devait se déguiser en nature et en humanisme pour se faire accepter. L'équivoque devint rapidement intolérable. (Rousseau, 1994a, p. 158)

Les conditions sociopolitiques d'émergence de la religiologie sont attribuables selon Rousseau au « sentiment partagé » des étudiants d'une perte d'intérêt et d'engouement pour l'inclinaison catéchiste des cours et pour sa « superstructure » chrétienne : la génération qu'il décrit serait « rebutée » par ses contraintes ; elle ne laisserait pas de place à la « liberté spirituelle » (Rousseau, 1994a, p. 158). La naissance de la religiologie est ainsi conçue comme une prise de distance par rapport à cette « superstructure chrétienne », dans l'esprit de Rousseau et des collègues religiologues.

Cette « superstructure chrétienne » amène le département de religion du Collège Sainte-Marie à « redéfinir avec rigueur son objet et ses objectifs », notamment avec le texte de Bourgault<sup>90</sup> (1968). Dans ce texte, Bourgault explique que l'étude de la religion au Québec est affligée par un problème

---

<sup>88</sup> Rousseau explicite ce « craquement symptomatique » en expliquant que « les cours de religion n'étaient pas contestés » : « les professeurs, religieux et prêtres pour la plupart, étaient acceptés des étudiants, [mais ces derniers] [...] étaient *las* de l'approche catéchétique » ; « contrairement aux autres cours, ils apprenaient peu de choses qu'ils ne sussent déjà. Le christianisme commençait à leur faire l'effet d'une superstructure contraignante plus que d'une école de liberté spirituelle. Ils sentaient que l'Église était en état de siège et que des chevaliers pleins de cœur et d'inquiétude le défendaient avec des armes médiévales » (Rousseau, 1994a, p. 157).

<sup>89</sup> Rousseau (1994a, p. 158) donne des exemples des cours donnés : « Bible », « Théologie », « Morale », « Psychologie religieuse » et « Religion et culture ». Il explique qu'en février 1966, le collège Sainte-Marie a décidé « d'un commun accord » de n'offrir qu'un seul cours de religion en douzième année obligatoire pour tous les élèves de ce niveau : ce cours de science religieuse et d'histoire des religions deviendra le cours « Introduction à la religiologie » abordé au début de ce chapitre.

<sup>90</sup> Rappelons que le texte de Bourgault « Département de religiologie. Objectifs et programmes » est écrit « à la suite de l'été 1966 » dans le but d'offrir une définition du domaine d'étude de la religiologie et du « discours programmatique » qui sera présenté à la fondation de l'UQAM.

qu'il nomme l'« impérialisme de certaines tendances actuelles de la recherche scientifique » : dans l'esprit de Rousseau et de Bourgault, en contestant la « superstructure » chrétienne en particulier et les traditions spirituelles en général, les disciplines scientifiques ont créé un « impérialisme » dans la manière d'étudier le religieux, c'est-à-dire une « tendance » à évacuer l'étude de l'objet religieux en soi pour l'étudier à travers d'autres objets (social, psychique, etc.).

Toujours dans l'esprit de Rousseau et de Bourgault, le contexte sociopolitique ainsi décrit expliquerait la « contestation générale des traditions spirituelles » (Bourgault, 1968, p. 1) que manifeste la perte de l'intérêt des étudiants et de la population québécoise en générale pour la religion. La reconnaissance de la compétence et du rôle de la religiologie au sein de la société est donc inextricablement liée à la distanciation qu'elle entend opérer à la fois par rapport à cet « impérialisme » scientifique et par rapport cette « superstructure chrétienne ».

Au niveau de la compétence, les premiers religiologues cherchent à justifier le « maintien » de l'objet d'étude de la religion : la thèse défendue est qu'il « n'est pas réductible à ses composantes sociales, économiques, psychiques, artistiques, littéraires ou autres ; il se manifeste dans les autres domaines avec ses caractères propres » (Bourgault, 1968, p. 1). La compétence de la religiologie cherche ainsi à se définir proprement au sein des autres disciplines dites scientifiques et auprès de l'université pour que celles-ci reconnaissent son travail. Elle repose sur des préoccupations justificatrices de sa capacité à traiter des aspects de la réalité du religieux avec des outils scientifiques :

[I]es sciences de la nature ne retiennent du monde où l'homme évolue que les aspects non humains et non réflexifs, les sciences humaines s'attachent au produit de l'activité rationnelle ou irrationnelle des hommes de l'histoire. [...] Aucune autre science [que la religiologie] n'est compétente pour traiter de ces aspects de la réalité comme les autres sciences. (Bourgault, 1968, p. 1)

Au niveau de leur rôle, les premiers religiologues cherchent à définir l'*utilité* de la production de connaissances sur l'objet religieux. L'objectif de « rendre pensables » les « visées de transcendance » ailleurs que dans une « théologie dogmatique et normative » vise, selon les premiers religiologues, à apporter une plus-value à la fonction critique de l'université :

[c]e n'est pas parce qu'une part importante de notre société glisse vers ce qu'on est convenu d'appeler l'incroyance ou l'irréligion qu'il faudrait cesser d'étudier la religion. Au contraire [...] pour que le tri se fasse avec discernement de ce qui [...] doit être conservé ou éliminé, il est nécessaire que la pensée rigoureuse s'en empare. (Bougault, 1968, p. 1-2)

Nous pourrions par ailleurs stipuler, préalablement à l'analyse qui suivra, ceci : alors que la reconnaissance de la compétence est davantage tournée vers une légitimité épistémologique accordée par le regard des autres sciences humaines, la reconnaissance du rôle de la religiologie est davantage tournée vers une légitimité sociopolitique accordée par le regard des institutions politiques.

### 3.2.1 Mise en contexte des préoccupations institutionnelles : une compétence et un rôle religiologiques

Avant de procéder à l'analyse des préoccupations associées à la compétence et au rôle à l'intérieur d'une nouvelle catégorie, la fonction d'*identité*, il est opportun d'informer le lecteur sur les raisons qui motivent ce découpage pour l'analyse. C'est qu'un évènement important pour les religiologues survient au tournant de la fin des années 1970 ; on observe alors un changement important au niveau de la nature des objets de préoccupations analysés jusqu'ici<sup>91</sup>.

En effet, l'aspect significatif de cet évènement se matérialise dans le texte marquant intitulé « L'approche religiologique » (1981). Ce texte est présenté comme « marquant », car à travers les lectures et la sélection formant le corpus significatif des représentations des premiers religiologues, nous avons constaté que ce texte était imprimé en plusieurs exemplaires dans plusieurs ensembles de corpus différents. Par ailleurs, la formation de notre corpus est teintée du travail de Louis Rousseau, car les textes colligés ont en partie été rassemblés, conservés et transmis par lui. Rousseau s'était proposé, vers la fin des années 1970, de « chercher à comprendre pourquoi et comment la religiologie ne pouvait apparaître instituée au Québec que suite à une transformation culturelle globale déplaçant de l'Église vers l'état (provincial) la source de définition du sens » (Rousseau, 1994a). Le contexte d'écriture de ce texte met en forme des préoccupations plus

---

<sup>91</sup> Ceux-ci, pour rappel, portaient surtout sur l'idée d'une distanciation par rapport à la tradition philosophico-théologique chrétienne.

institutionnelles<sup>92</sup> par la démarche initiée par le département de sciences religieuses de l'époque (DSR) de présenter un projet demandant l'autorisation d'implanter un doctorat en religiologie<sup>93</sup> à l'automne 1979. Le texte en question se veut une réponse aux recommandations conditionnelles qu'avaient émises les experts mandatés par le Conseil des universités<sup>94</sup> à ce projet.

Nous pouvons préalablement situer que le Conseil des universités représente une autorité extérieure qui émet des « réticences » et des « exigences » à la reconnaissance de la compétence religiologique (l'implantation d'un doctorat en est la forme symboliquement significative<sup>95</sup>). Ils identifient trois « carences » au projet proposé : d'abord « l'ampleur de l'objet d'étude » que veut couvrir le doctorat en religiologie offre « peu d'indications » quant aux « principaux champs de recherche qui seraient privilégiés » ; ensuite, « l'étendue de l'objet d'étude » nécessite des « ressources professorales », des « formations » et des « compétences scientifiques » « fort diversifiées » que l'équipe actuellement en place n'a pas ; et finalement, le « nombre peu élevé de publications et d'études produites par l'équipe professorale en place en regard de l'objet d'étude » n'est pas suffisant (Conseil des universités, 1980, p. 12-15).

Autrement dit, partant de ce contexte, les préoccupations plus institutionnelles des religiologues relevées dans les textes qui suivent portent sur leur volonté de faire reconnaître la compétence et le rôle de la religiologie auprès du Conseil des universités ; ils devaient justifier leur projet à partir

---

<sup>92</sup> Ce texte est signé « Département de sciences religieuses de l'UQAM » (nommé comme tel à l'époque) : nous pouvons déduire qu'il représente l'évolution des préoccupations et des discussions des premiers religiologues en une représentation plus consensuelle de la discipline. Il cherche une cohérence, un consensus pour inscrire leur approche religiologique (contrairement à la structure des textes analysés précédemment, qui disaient procéder de manière « heuristique »). Ce caractère plus institutionnel des préoccupations s'observera dans les textes qui suivront, plus tardifs dans notre corpus.

<sup>93</sup> Il n'y avait à cette époque que la maîtrise en religiologie offerte à l'UQAM. Si le département porte le nom de « sciences religieuses » (DSR), le terme de « religiologie » est toujours employé pour désigner sa discipline ; le texte intitulé « L'approche religiologique » (1981) en témoigne.

<sup>94</sup> À la suite de la demande du département de sciences religieuses, un rapport de ces recommandations avait été publié, intitulé « Avis du Conseil des universités au Ministre de l'Éducation sur le projet de nouveaux programmes de doctorat en religiologie de l'Université du Québec à Montréal » (1980). Le DSR avait répondu à cet avis avec le texte en question « L'approche religiologique » (1981).

<sup>95</sup> Il est à noter que le programme de doctorat en sciences des religions a été inauguré en 1988 : il s'agissait, selon le site du département de sciences des religions de l'UQAM, d'un « seuil important de reconnaissance académique » qui a été franchi. Ce doctorat était offert conjointement avec l'Université Concordia depuis 1978 par la fondation du Regroupement interuniversitaire pour l'étude de la religion.

des recommandations conditionnelles en identifiant un champ de recherche privilégié et clair, en démontrant que la formation des professeurs était adéquate et en démontrant l'abondance d'études pertinentes produites par le département.

### 3.3 Préoccupation seconde : objectivation d'une spécificité de la compétence et du rôle religiologiques

On peut induire de ce qui a été présenté plus tôt que ces préoccupations plus institutionnelles relevées dans le texte « L'approche religiologique » (1981) mettent en perspective une relation entre, d'une part, l'enjeu de la reconnaissance de la compétence et du rôle de la religiologie, et d'autre part, le contexte historique sociopolitique problématisé par les premiers religiologues Rousseau et Bourgault. En effet, le DSR énonce que l'intention commune des religiologues dans ce texte est de justifier leur *spécificité* par rapport aux sciences humaines ; l'origine de cette intention remonte au colloque de 1969, spécifie le texte. Le projet a depuis été, sur le plan épistémologique de la compétence, de s'autonomiser en intégrant toutes les manifestations, formes et expressions religieuses dans une même définition du « nouvel objet religieux » ; et sur le plan sociopolitique du rôle, d'opérer une « ouverture sur le monde », de délier l'étude de l'objet religieux des biais à la fois confessionnels et idéologiques présents dans le paradigme actuel et ce, en faisant de la religiologie et son objet religieux une science à part entière au sein des sciences humaines. Nous aborderons dans cet ordre ces deux catégories de préoccupations.

#### 3.3.1 Objectivation d'un objet « perdu » : la « reconquête » et le « nouvel » objet religieux « spécifique »

Au niveau de la justification de sa compétence religiologique, dans « L'approche religiologique » (1981), nous pouvons remarquer que ces préoccupations plus institutionnelles s'appuient moins sur une distanciation par rapport à la théologie et davantage sur une représentation d'une continuité épistémologique<sup>96</sup> de « l'étude non théologique du religieux ». Le DSR se distancie de la théologie

---

<sup>96</sup> La perspective d'une continuité épistémologique était une préoccupation marginale dans les premiers textes de notre corpus : la « tradition de la *Religionswissenschaft* » était nommée, mais les premiers religiologues insistaient avant tout sur la démarche « heuristique » « non théologique » et « sans Pères » pour définir leur étude du religieux. La représentation d'une continuité épistémologique prend de l'importance lorsque le DSR cherche à justifier sa compétence face aux autres institutions.

surtout pour faire reconnaître l'émergence de la religiologie comme « un nouveau modèle de savoir » qui n'a pas encore acquis un statut autonome. La préoccupation centrale est la reconnaissance de ce « statut autonome » :

[d]ans toutes les Facultés de théologie se donnent des cours d'histoire, de sociologie, de psychologie et de phénoménologie de la religion. À Laval, il existe même, depuis 1958, un centre de sociologie religieuse, très lié encore aux requêtes pastorales. [...] De plus, tous les départements des sciences humaines offrent des cours et dirigent des recherches portant sur la variable religieuse de leur objet. Mais nulle part encore au Québec l'étude non théologique de la religion a-t-elle acquis un statut autonome. (DSR, 1981, p. 9-10)

Le DSR dit avoir « conscience de ne pas inventer une nouvelle discipline ». Il situe l'émergence du terme « religiologie » à l'année 1968 et à l'équipe de professeurs du Collège Sainte-Marie. Or, contrairement aux textes plus près de cette époque (1968), le statut autonome à faire reconnaître en 1981 s'appuie de façon plus convaincue sur une tradition particulière, la *Religionswissenschaft* :

[le DSR] connaît l'histoire centenaire des études non théologiques de la religion en Europe ainsi que l'existence d'un certain nombre de travaux savants, au Québec, exécutés dans une perspective et par des méthodes qui ne ressortissent pas à l'auto-interprétation critique de la foi au sein de la communauté. (DSR, 1981, p. 9)

Ce que nous pouvons inférer pour la suite de l'analyse, c'est que, dans l'esprit du DSR, la manière de justifier la compétence de la religiologie change ; en regard à l'institution du Conseil des universités, l'« autonomie » de la religiologie se fonde moins sur des arguments épistémologiques visant à se distancer par rapport à la tradition théologique. Elle se fonde davantage, dans un premier temps, sur un discours faisant le récit de la « perte de l'objet religieux » et, dans un deuxième temps, de la « reconquête » de celui-ci par la religiologie et de sa capacité à étudier avec des outils scientifiques qui lui sont propres le « nouvel objet religieux ».

Le premier temps concerne les causes qui ont mené à la « perte de l'objet religieux » : le texte fait état de l'histoire de la « mutation »<sup>97</sup> sociopolitique qui s'opère dans la société québécoise « depuis 20 ans ». Cette mutation a, sur le plan épistémologique, dissolu, d'une part, « ce qui auparavant unissait langue, nation et foi », et d'autre part, l'« autorité » du discours savoir/pouvoir de l'Église catholique. Elle a eu, dans la représentation du DSR, l'effet de réduire « l'idéologie cléricale » et son appareil institutionnel à « l'espace d'un sous-ensemble ». La disparition de l'objet religieux sur le plan épistémologique a été causée par ce contexte sociopolitique, selon le texte :

le religieux n'avait toujours été construit que dans les limites du catholique, le déplacement fonctionnel de celui-ci semble équivaloir à la disparition pure et simple du religieux. Il contribue d'ailleurs à accréditer la théorie de la sécularisation populaire à l'époque. La pratique des sciences humaines reflète d'ailleurs assez près cette perte de l'objet social. [...] Les départements québécois de sociologie, de psychologie, d'anthropologie et la nouvelle génération d'historiens vont cesser abruptement de s'intéresser à la religion durant la décennie 1970. Le catholicisme n'est plus une variable dominante. Cela se reflète également dans la mise en place des nouveaux appareils de reproduction dont se dote l'État, les cégeps et l'Université du Québec : institutions non confessionnelles d'où tout pouvoir et idéologie cléricale est systématiquement absent. (DSR, 1981, p. 9-10)

Le deuxième temps concerne l'histoire de la reconquête de l'objet religieux par la religiologie. À partir de la description de ce contexte sociopolitique qualifié de « révolution scientifique », on relate comment la religiologie a pu réinscrire le « nouvel » objet religieux en « rupture » avec les « pratiques idéologiques antérieures » dans une « construction d'un univers empirique universelle et non-théologique » pour l'étude de l'objet religieux :

il n'est probablement pas exagéré de dire qu'à la fin des années 60, au Québec, toutes les conditions d'une véritable révolution scientifique dans le domaine de l'étude de la religion sont maintenant réunies. Il s'agit de réagir à la perte extrêmement rapide de

---

<sup>97</sup> Cette mutation s'est manifestée selon le DSR avec « l'exposition universelle de Montréal » (1967). Le DSR fait remonter son origine à deux causes historiques. La première est que le vieux nationalisme unissant langue et foi ne jouant plus aucun rôle, le discours nationaliste s'est articulé autour de la question de l'indépendance de l'État. Il en résulte que la disparition du discours religieux en tant que force symbolique englobante sur la scène québécoise est maintenant chose faite. La deuxième est que l'opinion publique n'accepte plus l'autorité suprême de l'Église catholique en matière de règles morales. Il en résulte que le discours catholique cesse de fonctionner comme lien unificateur fabriquant la société canadienne-française-catholique (DSR, 1981, p. 9).

l'objet religieux tel que découpé par les pratiques idéologiques antérieures qui l'assimilaient à l'évidence institutionnelle catholique. [...] Le milieu universitaire québécois opère alors la jonction avec la tradition euroaméricaine dont nous étions demeurés à peu près totalement isolés jusqu'ici. Une même décision épistémologique sous-tend les différentes tentatives : l'objet religieux n'appartiendrait plus au domaine des évidences confessionnelles. Il devra sortir au contraire d'une construction scientifique d'un univers empirique. (DSR, 1981, p. 10)

En somme, on peut entrevoir que les préoccupations introduites dans « L'approche religiologique » (1981) s'appuient peu sur des arguments épistémologiques, mais plutôt sur une lecture historiographique qui vise à faire reconnaître la « reconquête de l'objet religieux » comme le projet proprement religiologique. En narrant l'émergence du « nouvel » objet comme l'aboutissement d'un « processus historique », le DSR établit à la fois la continuité des méthodes non théologiques avec la tradition « comparatiste et phénoménologique » (la *Religionswissenschaft*) et la « rupture » d'une « révolution scientifique » qui s'organise avec les autres disciplines des sciences humaines. Le contexte sociopolitique ainsi décrit par le « processus historique » sert de base aux arguments épistémologiques ; en établissant les causes sociopolitiques et historiques de la perte de l'objet, la religiologie cherche à justifier la *légitimité* de sa compétence à s'approprier le cadre définissant les « nouvelles règles de production de connaissances » de ce « nouvel objet ».

Cette représentation de la légitimité de la compétence de la religiologie à faire reconnaître se négocie auprès du Conseil des universités au niveau des recommandations conditionnelles évoquées plus tôt, mais aussi auprès des autres disciplines des sciences humaines de différentes universités qui étudient l'objet religieux : les préoccupations épistémologiques des premiers religiologues portent en définitive sur la spécificité de la discipline religiologique, soit d'une part sur la reconnaissance des outils scientifiques qui lui sont propres, mais d'autre part, aussi et surtout sur la reconnaissance des fonctions sociopolitiques<sup>98</sup> de l'étude spécifiquement religiologique. La tradition comparatiste et phénoménologique dont elle se réclame la distingue des autres disciplines dans la mesure où elle n'a pas recours systématiquement à un « découpage religieux institutionnel »

---

<sup>98</sup> Nous avons élaboré, dans la première partie de ce chapitre, les préoccupations épistémologiques visant à définir le savoir religiologique ; les préoccupations portent ici sur les fonctions sociales de la reconnaissance de l'identité proprement religiologique. Le DSR interroge le Conseil des universités : « si l'histoire occidentale contemporaine, au sein de laquelle le Québec se trouvait subitement posé, liquidait toute trace du découpage religieux institutionnel, assisterait-on du coup à l'éradication du religieux en tant que tel ? » (DSR, 1981, p. 10-11).

(comme ce serait le cas avec les autres sciences humaines) ; elle rend pensable l'apparition de « la structure et [des] fonctions spécifiquement religieuses de l'objet » dans les productions culturelles :

la mise en place des procédures d'inscription des productions culturelles dans un modèle contemporain héritier de la tradition comparatiste et phénoménologique [fait] apparaître la structure et les fonctions spécifiquement religieuses des objets que nous nous donnions comme de nouvelles énigmes à résoudre. » (DSR, 1981, p. 11)

La représentation de la spécificité de l'objet religieux, la définition d'outils scientifiques propres et distinctifs pour penser le phénomène religieux dans la culture, débouchent progressivement sur des préoccupations sociopolitiques visant à définir le sens et la raison d'être du travail religiologique dans la société québécoise. En effet, dans le texte « L'approche religiologique » (1981), le DSR identifie et présente le rôle de la religiologie comme une « solution » aux besoins de l'État : former des « intellectuels » et des « agents socio-politiques » dans la science universitaire permettra de faire apparaître les structures religieuses dans la culture et ainsi d'occuper une fonction sociale : celle de rattraper un retard scientifique et de remplacer la fonction sociale qu'endossait la théologie.

### 3.3.2 Objectivation d'une fonction sociale scientifique

Les préoccupations concernant la compétence relevées dans le texte « L'approche religiologique » (1981) indiquent que les premiers religiologues cherchent à rattraper « un retard scientifique » au Québec en ce qui a trait à l'étude du religieux. Une « crise profonde » a lieu dans le monde universitaire, dans l'esprit du DSR : « pour un certain nombre d'universitaires québécois, il ne semble alors plus possible de trouver de solution en restant à l'intérieur des présupposés de ce savoir propre à une pensée réglée par la symbolique chrétienne » (DSR, 1981, p. 8).

Selon le DSR, l'histoire religieuse du Québec montre que la cause de ce retard est le « pouvoir » de l'« idéologie catholique » qui agirait sur les « modèles des sciences humaines » (histoires sociale et économique des mentalités)<sup>99</sup>. Ce retard scientifique attribué à l'idéologie catholique

---

<sup>99</sup> Ce retard serait ainsi attribuable à trois aspects historiques : « (1) la place de l'idéologie catholique comme fondement de la définition de la nation depuis le milieu du XIXe siècle ; (2) la fonction régulatrice de la hiérarchie cléricale dans l'ensemble social canadien-français et québécois ; (3) et le rôle spécifique de la théologie comme

aurait comme conséquence sociopolitique d'empêcher de voir « la présence des structures religieuses dans les produits de la culture populaire » en raison d'un paradigme de *sécularisation* et de *désinstitutionnalisation* de la religion.

Le projet de la religiologie d'implanter dans l'université la « tradition »<sup>100</sup> scientifique de la *Religionswissenschaft* et par extension une « construction scientifique d'un univers empirique universelle et non-théologique » présente la religiologie comme une « solution » épistémologique à un problème sociopolitique ; elle est la seule capable d'« élaborer une solution » à la « perte de la fonction sociale de la théologie ». Le DSR se donne deux rôles : désarticuler l'étude sur le phénomène religieux de l'idéologie catholique et opérer et encadrer les phases du déplacement de la source de *légitimité idéologique* dans la vision du monde canadienne-française (des repères théologiques vers des repères scientifiques) (DSR, 1981, p. 8). Les religiologues se représentent ainsi comme les « nouveaux intellectuels » *experts et compétents* pour endosser ce rôle :

(1) la confession de foi catholique devient une position possible dans le champ de la liberté de conscience du citoyen ; (2) l'évidence sociale du catholicisme est déconstruite pour être remplacée par celle du citoyen francophone ; (3) la légitimité idéologique passe très rapidement des théologiens (liés organiquement à la hiérarchie cléricale) vers les nouveaux intellectuels (la science universitaire) liés organiquement aux agents sociopolitiques réformateurs qui construisent l'État québécois. (DSR, 1981, p. 8)

Le texte « La religiologie : spécificité épistémologique et caractéristiques méthodologiques » (1985) écrit par Yvon Desrosiers illustre très bien les préoccupations épistémologiques qui ont servi à justifier cette expertise à partir de sa fonction sociale scientifique à légitimer. En effet, selon Desrosiers, la « précarité » de la situation du religiologue est attribuable à la tâche qu'il se donne de « parler au futur, avec une science en développement, d'une chose que plusieurs estiment être du passé, à savoir la religion ». Le texte de Desrosiers vise à faire comprendre que le rôle du travail des religiologues est d'opérer le déplacement de leur objet d'étude en faisant passer le sens de ce

---

instance justificatrice servant à intégrer tous les perturbateurs historiques à l'intérieur de son modèle normatif censément capable de résoudre toutes les nouvelles énigmes ». Le texte fait référence à et dit s'inspirer de l'article publié par Louis Rousseau (1980).

<sup>100</sup> À noter qu'ils appellent également cette tradition scientifique à l'occasion « études folkloriques », en référence à l'influence qu'ils accordent aux travaux de Marius Barbeau et de Arnold Van Gennep.

qu'on dit du religieux dans le sens commun (les préjugés, les opinions et même les connaissances philosophiques, théologiques ou scientifiques) vers un langage scientifique universel au sein des sciences humaines, qui permet de transformer ce sens commun. Deux phases poursuivant des buts différents organisent ce déplacement.

La première phase concerne la dimension épistémologique<sup>101</sup>. Le but est de légitimer la spécificité de la fonction scientifique de la religiologie : pour ce faire, il faut qu'elle puisse découvrir, à partir des différentes méthodes<sup>102</sup>, des constantes (lois) dans les faits humains et ainsi construire des théories de plus en plus « efficaces » (exhaustives et valides) synthétisant ces lois. En effet, dans l'esprit de Desrosiers, la spécificité de la fonction scientifique de la religiologie est une fonction *critique* qui l'élève au-dessus des autres ; elle vise à délimiter un nouveau cadre pour les autres disciplines étudiant la religion.

Desrosiers présente trois niveaux distincts de savoirs<sup>103</sup> qu'il nomme le « découpage traditionnel du savoir » pour justifier ce rôle qui revient à la religiologie : le niveau de l'« opinion », le niveau du « système fondé » et le niveau « phénoménologique ». Ce dernier niveau procède d'un « mode particulier de savoir », qui conférerait à la religiologie une fonction interprétative spécifique à sa fonction scientifique. Puisque toute science crée son objet, selon Desrosiers, si la religiologie veut être reconnue comme telle, elle a le rôle de s'approprier l'objet religieux comme un construit et un

---

<sup>101</sup> Desrosiers (1985) explique le processus de production de connaissances scientifiques consistant à éloigner les connaissances fondées scientifiquement des connaissances issues du sens commun, voire à les remplacer en contredisant le sens commun. La représentation scientifique du phénomène religieux dont les fondements épistémologiques et méthodologiques sont associés à la tradition de la *Religionswissenschaft* remplacerait ainsi progressivement les représentations du sens commun (représentations généralement admises) empreintes de « l'idéologie catholique ».

<sup>102</sup> Pour Desrosiers, l'épistémologie renvoie à l'analyse des axiomes, des hypothèses et des résultats d'une science, tandis que la méthodologie renvoie à une « science de la méthode de la suite programmée d'opérations visant à obtenir un résultat conforme aux exigences de la théorie ».

<sup>103</sup> Pour Desrosiers le premier niveau (opinion) concerne le sens commun. Ce sont des connaissances fondées scientifiquement ou non, permettant de fonctionner au plan *utilitaire*. Le religiologue considère généralement ces connaissances comme des « réalités religieuses ». Au deuxième niveau, le savoir est considéré dans un ensemble cohérent de connaissances, un système fondé par l'expérimentation de la « Science » (sciences naturelles *et* humaines) qui opère de façon différente la relation entre le sujet et l'objet. Le troisième niveau concerne la phénoménologie : une méthode à base philosophique qui, en mettant entre parenthèses tout jugement sur la réalité, part de l'expérience d'une subjectivité radicale pour viser des réalités métaphysiques ou métaphysiques (Desrosiers, 1985, p. 169).

produit de sa discipline et ainsi amener le savoir au niveau phénoménologique : sa fonction scientifique spécifique est d'*interpréter*<sup>104</sup> le comportement humain autant à partir de la réalité globale que du sens commun, des faits, des lois, des théories scientifiques, philosophiques ou théologiques.

La fonction scientifique spécifique à la religiologie consiste ainsi à « rendre possible » l'« idéal » d'« englober » les réalités religieuses issues du sens commun dans des théories interprétatives plus larges et toujours plus « efficaces » en reformulant les diverses théories de la religion produites par les autres sciences humaines. Le rôle de la religiologie, son « mode particulier » de savoir phénoménologique, est d'interpréter l'« efficacité » de l'empirisme des théories des sciences humaines en se positionnant au-dessus. Sa légitimité tient du fait que l'objet religieux est inscrit en lui-même dans le processus scientifique universel de production de connaissances ; elle est donc à même de formaliser un matériel empirique propre à l'objet religieux. L'évaluation de « l'efficacité » des diverses théories proposées amène, selon Desrosiers, un réaménagement des contenus spécifiques à la psychologie et la sociologie, pour permettre une découverte plus riche des faits et une meilleure généralisation en lois et synthèses (Desrosiers, 1985, p. 172).

Concernant la deuxième phase, sur le plan sociopolitique, le but est de transformer le sens commun : pour ce faire, la reconnaissance des théories produites doit permettre de donner une légitimité, une crédibilité, une notoriété à l'expertise (à la parole) des religiologues. La reconnaissance de l'expertise du religiologue se mesure, dans l'esprit de Desrosiers, par la performance de cette « efficacité scientifique » à solutionner « la problématique de la sécularisation ou de la désinstitutionnalisation de la religion ».

Peut-on penser qu'on assiste à un déplacement du religieux, comme si celui-ci pouvait avoir une quelconque existence hors de tout cadre institutionnel ? Jusqu'à maintenant

---

<sup>104</sup> Desrosiers affirme qu'il n'y a pas de « théorie unique du religieux ». Le champ de savoir spécifique de la religiologie est composé de plusieurs méthodes, théories et définitions de la religion qui cohabitent ensemble. L'interprétation du comportement humain à partir de l'objet religieux peut se faire à partir de « théories diverses de la religion ». Selon Desrosiers, peu importe que la définition ou la théorie proposées soient scientifiques, politiques, artistiques, « aucune ne sera contraignante et pourtant on sera toujours [...] dans le cadre d'une même discipline » (Desrosiers, 1985, p. 173).

on considère comme religion un ensemble insoluble comportant croyances, sentiment et institution ; se peut-il qu'une forme nouvelle de religieux soit vécue aujourd'hui, ne comportant pas cet élément institutionnel ? [...] La discipline qui nous intéresse n'étudie pas seulement les religions institutionnalisées, mais le religieux hypothétiquement présent dans d'autres formes et même dans d'autres « institutions », à première vue, non religieuses (v.g. l'art, le politique...). (Desrosiers, 1985, p. 171)

En effet, pour Desrosiers (1985) et le DSR (1981), la fonction sociale et scientifique qui caractérise le rôle du travail religiologique consiste à non seulement rendre plus « efficaces » les outils scientifiques pour comprendre ce qu'il advient du religieux, mais également à rendre opérable, dans la vision du monde canadienne-française, une distanciation par rapport à l'idéologie catholique. C'est en ce sens critique que la figure du religiologue acquière de la légitimité : l'identité de cette figure se lie organiquement aux agents sociopolitiques réformateurs qui construisent l'État québécois ; la fonction sociale qu'elle propose pour la société québécoise vise à répondre à des besoins politiques et sociétaux en refondant l'objet religieux dans une vision scientifique du monde (à laquelle les Canadiens-Français s'identifieront), d'une part, et en construisant des théories scientifiques englobantes qui fournissent une expertise et une notoriété à la religiologie (en lesquelles l'État pourra avoir confiance et se fier avec certitude), d'autre part.

### 3.4 Conclusions d'analyse sur la fonction identitaire de la religiologie

En conclusion, tout comme c'était le cas pour la fonction de savoir, les premiers religiologues se sont représenté leur identité à partir d'un processus d'objectivation complexe. Dans une première partie, la compétence s'est objectivée par la narration d'un cadre épistémologique proprement religiologique émergeant d'un contexte sociopolitique et historique rendu possible par la « reconquête »<sup>105</sup> de l'objet religieux. Dans une deuxième partie, le rôle s'est objectivé par la justification d'une fonction scientifique et sociale spécifique à la religiologie, rendant possible le rattrapage d'un retard scientifique par la distanciation des biais idéologiques et la reconnaissance

---

<sup>105</sup> « Reconquête », terme employé dans le texte « L'approche religiologique » (1981), résume la représentation que se font les religiologues de leur identité : ils sont ceux qui ont *reconquis* l'objet religieux qui avait été « perdu ». Notons que cette représentation n'était pas partagée par Anita Caron et plusieurs autres commentateurs dans le deuxième chapitre.

de l'expertise religiologique à produire des théories interprétatives plus « efficaces », englobantes, explicatives, exhaustives et valides des faits religieux.

Par ailleurs, il faut mentionner que cette représentation de la spécificité de la fonction scientifique et sociale de la religiologie a suscité des discussions et des dissensions importantes au sein des sciences humaines. Un recueil de textes rassemblés par Rousseau présente la contribution de Gilles Martel<sup>106</sup> qui offre, d'un regard extérieur, une synthèse intéressante des positions<sup>107</sup> qui se sont fait entendre sur la place du travail religiologique au sein des sciences humaines à l'époque. À partir du projet de définition<sup>108</sup> de Bourgault aux débuts de la religiologie et de trois événements historiques analysés<sup>109</sup>, Martel tente de cerner les intentions sous-jacentes aux finalités sous-tendues dans le projet des premiers religiologues.

La première finalité<sup>110</sup> qu'identifie Martel dans le projet religiologique est de synthétiser dans une même théorie explicative tous les faits humains religieux (du sens commun ou scientifique), c'est-à-dire d'utiliser « toutes les manifestations historiques d'un phénomène religieux pour découvrir ce que “ veut dire ” un tel phénomène [...] i.e. pour déchiffrer ce qu'un fait religieux

---

<sup>106</sup> Dans son recueil de texte « La religiologie à l'UQAM : naissance et premiers débats, 1968-1980 » (1997), Rousseau présente l'article de Gilles Martel, alors professeur de sciences humaines des religions à l'Université de Sherbrooke, comme une vision qui « représente bien la tendance en *sciences humaines* des religions telle qu'elle s'incarnait à l'époque dans le programme de maîtrise en sciences humaines des religions de la faculté de théologie de Sherbrooke ». Louis Rousseau situe cette représentation originellement dans le « débat qui se tenait entre l'UQAM et ses collègues de l'Université de Sherbrooke » (Rousseau, 1997).

<sup>107</sup> Deux positions se seraient affrontées dès le colloque de 1969, selon Martel : d'un côté, il y aurait eu les protagonistes rassemblant « historiens alliés à des sociologues et à des psychologues [qui] partageaient l'idée que les religions doivent être analysées comme n'importe quel autre fait humain et avec le même outillage intellectuel » ; de l'autre côté, « phénoménologues et religiologues revendiquaient l'idée d'une approche globalisante et autonome du religieux, c'est-à-dire une science religieuse du religieux, selon l'expression de G. Tissot. R. Bourgault ». (Martel, 1985, p. 120)

<sup>108</sup> Martel fait référence explicitement à la définition proposée par Bourgault (la définition fonctionnelle exposée dans le deuxième chapitre) distinguant plusieurs « niveaux » du religieux intégrés dans l'objet proprement religiologique.

<sup>109</sup> Martel appuie son analyse sur trois repères : le colloque de 1969 organisé par le ministère de l'Éducation et portant sur « L'enseignement et la recherche dans le secteur des sciences humaines de la religion » ; la conférence de Charles Davis à la Société canadienne pour l'étude des religions en 1974, « The Reconvergence of Theology and Religious Studies » ; et la conférence de Louis Rousseau à la même société, en 1978, intitulée « La religiologie québécoise : un temps d'arrêt critique ».

<sup>110</sup> Martel déduit l'origine de cette finalité à partir de citations de Bourgault et de Tissot lors du colloque de 1969 : les religiologues se donnent comme tâche de « prendre au sérieux toute l'histoire religieuse de l'humanité » et « il faut une science *religieuse* pour étudier la religion ».

révèle de *transhistorique* à travers l'historique » (Martel, 1985, p. 121). Tout comme Eliade<sup>111</sup>, les religiologues chercheraient à rendre compte scientifiquement de l'« expression » du religieux pour ce qu'il révèle de « spécifique » et ce, en se distançant de l'« expérience » religieuse associée à l'herméneutique « théologique » et « empathique ». Ils se donnent la « triple tâche » d'accumuler les faits religieux historiques, d'en rechercher « les lois générales, ainsi que de fonder de façon critique la spécificité et l'irréductibilité de l'expérience religieuse » (Martel, 1985, p. 125).

L'intention derrière ce projet aurait suscité des critiques, selon Martel, car il impose un redécoupage des caractéristiques épistémologiques essentielles des différentes disciplines des sciences humaines ; les spécialistes de la religion des *autres* disciplines défendaient la position que ces trois tâches devraient être confiées à trois sciences distinctes<sup>112</sup>.

Une deuxième finalité décelée par Martel dans le projet religiologique est d'« épauler la vertu et rendre possible un renouveau de la spiritualité<sup>113</sup> » (Martel, 1985, p. 120). Elle concerne cependant la dimension de la *portée* du travail religiologique que nous aborderons dans les prochains chapitres. Le processus d'objectivation analysé à partir des fonctions de savoir et d'identité a jusqu'ici servi

---

<sup>111</sup> La position d'Eliade serait que le « phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à la condition d'être appréhendé dans sa propre modalité, i.e. d'être étudié à l'échelle religieuse. Vouloir cerner ce phénomène par la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'économique, la linguistique, l'art, etc., c'est le trahir ; c'est laisser échapper justement ce qu'il y a d'unique et d'irréductible en lui, nous voulons dire son caractère sacré. [...] C'est à l'historien des religions (i.e. au religiologue) qu'il incombe, en dernière instance, de synthétiser toutes les recherches particulières sur le chamanisme (i.e. celle des psychologues, des sociologues, des ethnologues, etc.) » (Martel, 1985, p. 121)

<sup>112</sup> Martel (1984) élabore longuement sur les différents découpages épistémologiques des différentes disciplines qui s'intéressent au religieux en insistant sur leurs champs d'études qui s'entrecoupent : il fait notamment référence à la théologie et ses différentes branches disciplinaires (historique, systématique, fondamentale, critique, scientifique et philosophique), ainsi qu'à la philosophie et l'histoire des religions. Son exposé débouche sur le découpage épistémologique proposé par Davis lors de sa conférence sur le sujet en 1974. Selon Davis, la science de la religion ou la religiologie étudie l'expérience humaine spécifiquement et irréductiblement religieuse en décrivant, classifiant et expliquant par des lois générales ce qu'il y a de récurrent dans l'expérience et l'expression religieuse de l'humanité. Dans cette perspective, elle se distingue de la compétence de l'histoire des religions, d'une part, qui cueille et ordonne chronologiquement le religieux particulier et, d'autre part, des autres sciences humaines, qui étudient les religions en tant que variables indépendantes selon leurs fonctions sociales ou psychiques ; elles abordent certains aspects de la « nature » des religions, mais ne pourront jamais atteindre la nature spécifiquement religieuse des religions.

<sup>113</sup> Cette citation est tirée des écritures de Bourgault. Martel qualifie cette visée du travail religiologique de « pré-catéchète », car elle ajoute une aptitude religiologique qui excède son travail scientifique. Nous y reviendrons dans les prochains chapitres pour aborder le volet de la portée du travail religiologique.

à cerner le *noyau figuratif* des représentations sociales que se font les premiers religiologues de leur travail scientifique. La mise en relation entre les conclusions qui suivent et la dimension de la représentation de la portée du travail scientifique sera explicité au début du prochain chapitre.

### 3.5 Conclusions sur le noyau figuratif émergeant du processus d'objectivation

Le chapitre précédent et celui-ci ont exposé le processus d'objectivation par lequel les premiers religiologues se sont formé une représentation commune du savoir et de l'identité de leur travail. Dans l'optique de poursuivre notre démarche réflexive mobilisée par la théorisation ancrée dans les prochains chapitres, nous pouvons identifier préliminairement un noyau figuratif à cette représentation commune, cernable par l'observation de deux préoccupations convergentes et transversales à toutes les préoccupations épistémologiques et sociopolitiques analysées jusqu'ici : l'objectivation d'un processus scientifique définissant le savoir religiologique et l'objectivation d'un processus historique légitimant l'identité religiologique. Les représentations des premiers religiologues sont traversées par ces deux catégories de représentations : elles ont progressivement donné une cohérence et une cohésion à leur travail en formant une représentation commune au travail scientifique religiologique et en justifiant la fonction sociale et scientifique de ce travail dans la société québécoise.

À partir de l'observation de ces catégories de préoccupations transversales à deux dimensions, en nous inspirant des travaux de Warren (2003 et 2017), nous voulons mettre en perspective les jugements de *faits* et les jugements de *valeur/prescription* qui ont émergé des sous-préoccupations analysées. Le chapitre « Entre jugement de fait et jugement de valeur du livre » *L'Engagement sociologique* (2003) et l'article sur le passage de la sociologie le playsienne à la sociologie « doctrinale » (2017) sont pour ce faire sollicités. Rappelons par ailleurs que notre intention n'est nullement d'inférer ici un quelconque rapport d'influence entre les conclusions d'analyse de Warren pour la sociologie et les nôtres pour la religiologie. Les types de jugements analysés n'ont qu'une valeur méthodologique : c'est le dualisme auquel fait référence Warren dans ses travaux, en distinguant les dimensions *constative* et *performative* de la recherche scientifique, qui nous intéresse pour la religiologie, c'est-à-dire la relation entre l'objectivation des faits et l'objectivation de valeurs morales prescriptives. À partir des préoccupations des premiers religiologues, notre but

est ainsi d'exposer les relations entre l'objectivation d'un savoir et d'une identité et l'objectivation d'un *devoir être* et d'un *devoir faire*.

À l'instar de l'analyse de Warren, qui visait à décrire « l'idéal scientifique » que porte l'héritage sociologique québécois, nous avons identifié, dans le processus d'objectivation et de distanciation analysé jusqu'ici, des jugements de *devoir être* et de *devoir faire*. Ainsi, l'objet religieux qui émerge *est* une posture initiatique et une démarche heuristique sans Pères : il *doit être* un objet scientifique saisissable, une méthode scientifique non confessionnelle et une science positive ; un « espace parallèle » entre les sciences humaines et la perspective philosophico-théologique et une définition fonctionnelle de la religion. L'objet religieux *doit être* distancé des définitions du sens commun de la religion (spirituelle, morale et scientifique), de la tradition théologique chrétienne et des dogmes philosophiques et théologiques ainsi que de l'approche métaphysique visant à définir l'essence des choses. L'analyse de ces jugements amène à conclure préliminairement pour nos prochains chapitres la chose suivante : la représentation sociale du travail scientifique des premiers religiologues vise à s'acquérir des *pouvoirs*. Ces pouvoirs se justifient à partir de préoccupations institutionnelles, épistémologiques et sociopolitiques et visent ultimement à faire reconnaître la légitimité de leur compétence et de leur rôle. Notamment, le savoir religiologique *doit pouvoir* offrir une compréhension des autres fois, montrer la structure des « visées de transcendance » du phénomène religieux dans la culture, produire des connaissances dans un vocabulaire scientifique universel reconnu, englobant et équivalant aux autres traditions scientifiques, et établir les faits de l'expérience humaine authentiquement religieuse par un processus scientifique de désobjectivation du sens commun.

En outre, les religiologues *doivent être* reconnus par leur compétence et leur rôle comme des agents intellectuels qui construisent l'État québécois. La spécificité de leur tradition (comparatiste, phénoménologique, scientifique et non théologique) *doit* se relier comme un processus scientifique et historique expliquant les causes de la perte de l'objet religieux et la reconquête de celui-ci. La religiologie *doit être* non dogmatique : elle doit être ouverte sur le monde en intégrant toutes les manifestations religieuses dans un même objet religieux. Sa compétence spécifique *doit pouvoir* expliquer la transformation culturelle et la mutation sociétale qui déplace la source de sens que représentait la « superstructure chrétienne » et sa théologie (son autorité sur la foi, la langue et la nation). Elle *doit offrir* une solution à l'étude du religieux par rapport aux biais idéologiques qui

se sont incrustés dans le modèle des sciences humaines et des institutions. Elle *doit combler* un retard scientifique qu'a créé l'idéologie catholique en définissant de nouvelles règles de connaissance de l'objet religieux et en étant capable de déchiffrer ce qu'un fait religieux révèle de transhistorique à travers l'historique. Elle *doit inscrire* les savoirs sur le phénomène religieux dans le processus de production de connaissances universelles des sciences : remplacer les connaissances du sens commun par des connaissances scientifiques issues de théories « efficaces » par leur capacité à « englober » dans des théories plus larges les réalités religieuses. Enfin, la religiologie *doit pouvoir* désarticuler le phénomène religieux et l'idéologie catholique en montrant la présence des structures religieuses dans les produits de la culture populaire ; elle *doit pouvoir* former des agents sociopolitiques réformateurs qui opèreront le déplacement de la perte de la fonction sociale théologique dans la vision du monde canadienne-française vers une fonction sociale scientifique proprement religiologique capable d'« épauler la vertu et rendre possible un renouveau de la spiritualité » (Martel, 1985, p. 120).

La question de la portée du travail scientifique et de ses pouvoirs occupera notre prochain chapitre, faisant un pas de plus dans l'analyse, progressivement plus explicative, des représentations des premiers religiologues.

## CHAPITRE IV

### ANCRAGE D'UNE PORTÉE SCIENTIFIQUE RELIGIOLOGIQUE : UNE JUSTIFICATION IDÉO-LOGIQUE

Dans les précédents chapitres, la description des préoccupations à partir des fonctions de savoir et d'identité visait à rendre compte du processus d'objectivation. Le *noyau figuratif* a émergé progressivement des objets de représentations que projetait le groupe des premiers religiologues (l'émergence de sa discipline, son objet d'étude, sa compétence et son rôle, etc.) et ces objets se sont progressivement généralisés à l'ensemble des religiologues. Avec les termes de la théorie des représentations sociales, nous dirons que le processus d'objectivation des objets de représentation est une « substitution de la réalité » ; il schématise et intègre des représentations progressivement plus cohérentes et concrètes (Valence, 2010, p. 37). Nous avons conclu que la représentation d'un processus scientifique de production de connaissance et d'une fonction sociale et scientifique proprement religiologique constituaient les catégories principales de la représentation du travail scientifique des premiers religiologues. Elles sont les catégories principales du noyau figuratif, qui est la représentation commune et cohérente des premiers religiologues de leur travail scientifique, à partir duquel nous continuons notre analyse.

Ce présent chapitre propose de tenter de *comprendre le sens* dans lequel s'ancre ce noyau figuratif. Les prochaines étapes de la théorisation ancrée<sup>114</sup> amènent à analyser le processus d'*ancrage*, c'est-à-dire le produit de la relation entre l'objectivation et la *reconstruction du réel*<sup>115</sup> ; il s'agit de mettre en relation les éléments significatifs du noyau figuratif pour comprendre comment ils s'intègrent à

---

<sup>114</sup> Alors qu'aux étapes précédentes nous tentions d'identifier des catégories de préoccupations (les éléments significatifs des représentations sociales des premiers religiologues), nous cherchons ici à comprendre, à partir des étapes trois et quatre de la théorisation ancrée, la *nature* des liens entre ces catégories.

<sup>115</sup> La reconstruction du réel, concept développé par Moscovici (1961) et explicité par Jodelet (1984, p. 362), est le processus par lequel s'établit la relation entre la « partie subjective » de l'objet et la partie « objective » du sujet, soit le tout final qui *fait* sens pour le groupe et qui lui permet de maîtriser son environnement en construisant la réalité sociale et en partageant des connaissances qui orientent ses pratiques (Valence, 2010, p. 27-43).

un réseau de connaissances et de valeurs formant un *tout final*, un ensemble de sens cohérent pour le groupe des premiers religiologues.

#### 4.1 Troisième catégorie : ancrage d'une justification idéo-logique

À l'instar de la fonction de savoir du chapitre II et la fonction d'identité du chapitre III, c'est la fonction de *justification*, définie comme le processus de légitimation des actions, des décisions et des conduites s'intégrant dans un ensemble de représentations, qui structurera l'analyse des préoccupations relevées dans le corpus en les catégorisant et en examinant leur logique d'« itinéraire ». Cette tâche amène à adapter le cadre théorique vers une conception plus anthropologique<sup>116</sup> de la théorie des représentations sociales, inspiré de Marc Augé (1974) et de son concept d'« idéo-logie<sup>117</sup> ». L'idéo-logie se définit pour Augé comme une « structure d'ordre syntaxique » ; elle est la « syntaxe du discours théorique de la société sur elle-même », la « logique syntaxique » et la « grammaire sociale » des rapports de pouvoir, des rapports de sens et des accords et interdictions « de tous les discours dénonçables et de toutes pratiques affectables » (Turmel, 1980, p. 138). Le concept d'idéo-logie proposé par Augé se distingue de celui de Jodelet dans l'optique où chez Jodelet, la notion de la réalité n'apparaît pas comme une donnée naturelle, mais bien comme une construction humaine. L'idéo-logie de Marc Augé (1974) amène à se distancer d'une théorie de l'individu et de ses croyances ou positions idéologiques pour observer, à travers trois ordres de considérations, ce que livre la société québécoise à travers la *logique des idées* des premiers religiologues (le sens qu'ils donnent à la nature de la relation entre l'individu et la société, entre le phénomène religieux et l'histoire, et entre l'Homme et le monde).

---

<sup>116</sup> La définition du concept d'idéologie que Jodelet (1991) a introduit dans la théorie des représentations sociales semblait orienter l'interprétation des représentations sociales et les manières de penser la réalité quotidienne vers une analyse de la *psyché* des sujets. Notre démarche réflexive s'est progressivement distancée des approches plus « psychologisantes » (chez Jodelet et d'autres auteurs précédemment cités) et parfois même « psychanalytiques » (chez Bastide, 1968), pour trouver une approche plus « anthropologisante », que nous reconnaissons dans l'approche de Marc Augé et dans l'appareillage théorique de Stoczkowski (voir prochain chapitre).

<sup>117</sup> Si cet ensemble de sens cohérent peut porter plusieurs noms (« ordre social », « ordre idéologique », « réel fondé en nature », « conception du monde », « imaginaire social », « logique ou système de représentation »), nous privilégierons l'appellation « idéo-logique », car ce terme renvoie spécifiquement au résultat d'une *réaction d'idées logiques*. Ces réactions d'idées logiques s'analysent par les jeux de « protestation symbolique » et d'« efficacité symbolique » qui les mettent en forme ; elles doivent être conçues comme une « production locale reconstituable » (Augé, 1974, p. 5-7).

L'anthropologie « idéo-logique » de Marc Augé, en rendant compte d'un ordre social, ou d'un ordre idéologique, plutôt que de le faire à partir d'une « théorie de l'idéologie », cherche à mettre en évidence la logique d'ensemble des représentations d'une société donnée en s'attardant à la cohérence du fonctionnement des croyances. Augé écrit : « cette logique elle-même (ses règles ou, si l'on veut, sa syntaxe) parle du *fonctionnement réel* de la société, de ses privilèges et de ses masques ». L'ordre (« social » ou « idéo-logique ») est représentation de lui-même : c'est-à-dire que l'objet et l'expression de la représentation donnent lieu à des « règles de l'héritage et de transmission du pouvoir » qui tendent à justifier leur existence (Augé, 1974, p. 5-7). Les représentations de *transmission* sont ainsi pour Augé au centre de la reconstitution du réel et donc, elles sont au centre de notre objet d'étude, la portée du travail scientifique. Par ailleurs, les représentations de transmission montrent comment fonctionne l'idéo-logie, comment celle-ci privilégie des lignes de force et confond systématiquement problèmes individuels et problématiques sociales.

L'anthropologie idéo-logique de Marc Augé propose ainsi de partir des *conditions* et des *contraintes* qui lient certaines préoccupations ensemble et qui rejettent celles différentes ou antagonistes pour circonscrire un système de représentation qui *fait* sens. Trois représentations<sup>118</sup> de transmission s'arrimeront à l'analyse de la fonction de justification. Il s'agira de tenter de saisir l'« itinéraire »<sup>119</sup> idéo-logique de trois objets de transmission et de comprendre comment ils se schématisent en une représentation commune plus large, formant un ensemble de sens cohérent de la portée du travail scientifique religio-logique :

---

<sup>118</sup> La notion de « représentation » chez Augé diffère par ailleurs radicalement de celle de Durkheim par son caractère « opératoire et agissant » : « ce sont ces représentations qui justifient, signifient et interprètent l'ordre social et économique et non l'inverse » (Turmel, 1980, p. 143).

<sup>119</sup> La mise en relation des « itinéraires » des représentations de transmission est entre autres élaborée par Augé par le concept de « filiation lignagère ». L'application de ce concept à notre corpus semble renvoyer essentiellement à mettre en lien les éléments significatifs décrits dans les précédents chapitres en les interprétant au regard du sens cohérent et concret de la logique de transmission. L'analyse de la représentation d'un « itinéraire », soit la réaction d'idées logiques et de filiations lignagères, permet d'interpréter le sens cohérent et concret des identités, des pouvoirs et des idéaux à transmettre et ainsi comprendre et expliquer la logique d'ensemble des représentations sociales de transmission à léguer à la société.

les représentations [...] se combinent en outre les unes aux autres de façon cohérente et systématique. La nature et la culture, l'individuel et le social, se réfèrent à un ordre toujours déjà donné qui inscrit les aléas de la vie individuelle dans les contraintes de l'ordre social et celle-ci dans la nécessité d'un ordre naturel. (Augé, 1974, p. 5)

Les trois objets de transmission seront ainsi analysés à partir d'un « ordre de considération »<sup>120</sup> différent : la transmission d'un *savoir initiatique*, répondant à des considérations individuelles et sociétales et analysée à partir de l'élément significatif du processus de production de connaissance dans lequel s'inscrit le religiologue ; la transmission d'un *pouvoir de légitimation*, répondant à des considérations fonctionnelles et analysées à partir de l'élément significatif de la fonction sociale dans laquelle s'inscrit l'objet religieux ; et la transmission d'un *ordre de sens*, répondant à des considérations de sens (idéal) et analysées à partir de l'élément significatif de la fonction scientifique dans laquelle s'inscrit la religiologie.

#### 4.2 Transmission d'un savoir initiatique — une foi en l'Homme et en ce qui dépasse l'Homme à transmettre

Avec le chapitre II, nous avons conclu que le savoir religiologique<sup>121</sup> s'inscrit dans la représentation commune et partagée d'un processus de production de connaissance scientifique religiologique. Nous tenterons ici de saisir le « fil narratif » de la logique des préoccupations

---

<sup>120</sup> Ces « ordres de considération » sont pour Augé un effort de « liaison » et de « reconstitution » des différentes représentations pour arriver à les comprendre « ensemble ». Nous pouvons les considérer comme des « règles de structuration de l'idéologie » (Turmel, 1980, p. 140-141). Le premier ordre de considération s'intéresse à la relation entre la personne et la société à l'égard de l'identité (Augé, 1974, p. 17-18). L'analyse de la mise en relation des représentations se penche sur le rapport entre le religiologue et la société, « autant le rapport de soi à soi que le rapport de soi à l'Autre » pour signifier comment les agents se représentent les rapports sociaux qui construisent leur identité. Le deuxième ordre de considération s'intéresse à la relation entre le politique et le sacré à l'égard des pouvoirs (Augé, 1974, p. 14-15). L'analyse de la métonymie des représentations du pouvoir se penche sur le rapport entre l'objet religiologique et le pouvoir pour signifier comment les agents se représentent la hiérarchie sociale de leurs rapports sociaux. Le troisième ordre de considération s'intéresse à la relation entre le monde et la société à l'égard des croyances qui font sens (Augé, 1974, p. 10-11). L'analyse de l'inversion des représentations du *même* et de l'*autre* se penche sur le rapport entre la religiologie et le monde pour signifier comment les agents se représentent circonscrire l'ensemble, le tout des figures de renversement des rapports sociaux.

<sup>121</sup> Nous avons décrit dans le chapitre II les préoccupations à partir desquelles le savoir religiologique s'était objectivé en représentation commune. Remarquons que le processus d'objectivation dont il était question a tous les traits d'un rite de passage : l'étudiant en religiologie acquiert un statut social ou spirituel plus élevé par l'acquisition de connaissances religiologiques et par l'admission aux activités scientifiques particulières de la discipline religiologique. Le processus d'ancrage à analyser tentera implicitement de comprendre les étapes initiatiques du religiologue qui s'ancre et s'engage dans la représentation d'un processus de production de connaissances scientifique et religiologique.

justificatrices des premiers religiologues qui *fait* sens des *conditions* données à la transmission du savoir religiologique. Au fondement de la représentation du processus scientifique de production de connaissances religiologiques, il y a la préoccupation formulée par Rousseau d'une condition première qui semble structurer un sens donné à la portée de leur travail religiologique : une « foi en l'homme et en ce qui dépasse l'homme » (Rousseau, 1968, p. 159). Reconstituer l'ancrage réel de cette foi à transmettre amène à considérer l'itinéraire de deux préoccupations justificatrices. La première est celle du religiologue s'ancrant dans une « vision d'un pluralisme spirituel » transformant les représentations sociales de l'Homme. La seconde est celle du religiologue s'ancrant dans une finalité d'« ouverture des horizons de la culture et de l'histoire » transformant les représentations sociales de la société québécoise. Cette foi en l'Homme et en ce qui dépasse l'Homme fait ainsi sens de la relation naturelle qui se crée entre, d'une part, l'individu s'initiant au savoir religiologique, et d'autre part, la société québécoise s'orientant vers un objectif commun cohérent, celui de rendre possible un renouveau de la spiritualité.

#### 4.2.1 Ancrage de l'individu : une vision d'un pluralisme spirituel

Une « vision d'un pluralisme spirituel » est au fondement des cours développés entre 1966 et 1967 définissant l'approche religiologique, selon Rousseau. Elle avait permis aux premiers religiologues de s'ouvrir sur le monde : ainsi, par le biais de la démarche de construction des cours, Rousseau explique qu'ils ont pu observer « l'expansion du bouddhisme et du christianisme » dans un « monde déserté par le rationalisme de l'âge antérieur », la « montée de l'islam », la « chrétienté ardente » et la « modernité de leurs expériences ». Les cours ont permis de développer de « la sympathie pour tout ce qui est humain » (Rousseau, 1968, p. 159). La vision d'un pluralisme spirituel est « apprise » et transmise par l'initiation au savoir religiologique et aurait comme « défi » et projet de « transformer » le chercheur lui-même, les traditions de la discipline et les étudiants futurs :

[la nouvelle approche] visait à acquérir et assimiler une somme importante de connaissance positive, les interpréter en fonction de l'histoire mondiale, éviter d'infléchir l'explication sous l'effet de nos croyances, inventer des méthodes d'exposition et de dialogue, ajuster notre enseignement aux réactions des étudiants, et d'abord nous rompre nous-mêmes à *la dure ascèse qu'exige la science* et au *respect absolu des voies spirituelles* autres que celle dont vivait traditionnellement notre milieu (Rousseau, 1994a, p. 159).

D'ailleurs, Bourgault accordait explicitement une *vertu* au savoir religiologique, celle de « rendre possible un renouveau de la spiritualité ». Plusieurs critiques<sup>122</sup> formulées par ses homologues théologiens ont été exposées dans le second chapitre. On lui reprochait de chercher à rencontrer « autre chose » qu'une méthode scientifique.

[P]ar quel moyen cette connaissance objective ou cette religiologie peut-elle se donner comme objectif, par après, d'épauler la vertu et de rendre possible un renouveau de la spiritualité puisque vous-même dites que la science ne peut donner des hommes religieux. [...] Est-ce que la religiologie ne sort pas de sa visée scientifique pour devenir une visée humanisante, plus morale au sens noble du mot, plus culturelle ? (Duguay dans Bourgault, 1969, p. 134)

[La conférence de Bourgault est] l'affirmation d'une croyance personnelle, d'une expérience religieuse qui s'explique en texte-témoignage et n'a pas de valeur au niveau méthodologique. [Bourgault] mélange la philosophie, la théologie et les sciences positives pour en faire un texte de philosophie religieuse [...]. C'est un texte apologétique. (Nadeau dans Bourgault, 1969, p. 137)

La réponse de Bourgault cristallise la démarche du religiologue : « la science est horizontalement autonome dans son ordre propre », « elle n'a pas à emprunter ses schèmes d'explication de la philosophie et de la théologie. La philosophie est totalement autonome dans son ordre propre, également la théologie ». Or, la religiologie a une « exigence scientifique particulière » qui la distingue des autres disciplines par son *engagement* spirituel particulier :

[m]ais verticalement considéré, l'homme est toujours quelqu'un qui a affaire à une décision fondamentale sur son existence et sur sa mort. Il a constamment à se servir de sa raison, donc d'une certaine philosophie critique pour se diriger. Alors, dans l'enseignement religieux concret, bien que, objectivement, le plus soumis aux données avec les méthodes d'approche propre, je crois que celui qui veut la science religieuse

---

<sup>122</sup> Les critiques reprochaient à Bourgault de chercher des moyens épistémologiques pour rencontrer une finalité sociopolitique. La dimension épistémologique qui inscrit la nouvelle démarche « heuristique » « sans Pères » et sans « modèles » dans « une matrice ou un ensemble de science incluant à la fois les sciences humaines, la phénoménologie, la philosophie de la religion, enfin tout ce qui concerne les différentes approches du religieux » viserait à produire des connaissances (Duguay dans Bourgault, 1969, p. 134) ; mais la *réelle* finalité serait à dimension sociopolitique et viserait à faire progresser un renouveau de la spiritualité.

ne peut le faire que dans son sens profond, ne peut le faire que s'il est lui-même engagé et conscient de son attachement au spirituel. (Bourgault, 1969, p. 135)

Dans l'esprit de Bourgault, la production de connaissance scientifique religiologique fait évoluer spirituellement ceux qui ont suivi l'enseignement en leur faisant « découvrir le mystère ou le fond de l'existence du phénomène religieux ». Deux assertions de faits servent à justifier et expliquer ce jugement de prescription dans le raisonnement de Bourgault. La première assertion affirme la distinction de la place de la science par rapport à celles de la philosophie et de la théologie ; « immanente à la science, il y a de la philosophie ; immanente à la philosophie, comme le dit Heidegger, il y a la philologie. ». La deuxième assertion affirme que « l'Occident est malade ». Selon Bourgault, ce que l'Orient islamique ou bouddhiste peut nous apprendre, c'est nous « réapprendre » une spiritualité, à nous-mêmes catholiques qui avons fait consister l'essentiel de la religion dans un enseignement de croyances ou de dogmes : « ce qu'eux ont compris et ce que nous avons cessé de comprendre en pensant que dans un système public dans lequel il y a une formation religieuse on est capable de faire des hommes religieux [*sic*]. Tout ce qu'on peut faire, c'est préparer le terrain » (Bourgault, 1969, p. 135). Puisque l'enseignement de la religiologie est distinct de la philosophie et de la théologie, qu'ils ont tous des schèmes explicatifs horizontalement autonomes, « par conséquent, il ne faut pas tenir compte, sur un premier plan d'approche, de ces composantes-là et il faut dans le contexte actuel les éviter. »

La définition « fonctionnelle »<sup>123</sup> de la religion proposée par Bourgault engage le religiologue à ancrer son expérience spirituelle dans une compréhension *subjective* du phénomène religieux. L'évolution spirituelle, le « renouveau de la spiritualité » du religiologue, est une « science du moi » qui touche l'individu d'abord, affirme Bourgault (1969, p. 135) :

[c]e sont ceux qui sont religieux, potentiellement catéchètes par conséquent, qui sont capables d'accéder au niveau le plus profond de la science des religions et non pas au niveau extérieur, superficiel, de la description et de l'explication des structures. Ceci

---

<sup>123</sup> Rappelons que la définition de Bourgault (1969), qui avait comme noyau le passage suivant : « la religion est un dynamisme spirituel de crainte et d'amour », etc., avait essuyé la critique stipulant qu'il ne s'agissait « au fond pas du tout une définition » ; on reprochait aux religiologues de rechercher des outils opératoires « très scientifiques », tout en concluant que « finalement nous en sommes réduits à ne faire que des approches ».

me paraît être terminal dans l'étude du fait religieux. Si on veut comprendre le fait religieux, il faut le vivre soi-même. (Bourgault, 1969, p. 133-134)

Une première dimension au processus d'ancrage de la « foi en l'homme et en ce qui dépasse l'homme » peut ainsi être interprétée : la transmission et l'intégration de la vision d'un pluralisme spirituel *transforment spirituellement* l'individu s'initiant au savoir religiologique en l'engageant dans un « renouveau de sa spiritualité ».

#### 4.2.2 Ancrage de l'individu : une finalité d'ouverture des horizons de la culture et de l'histoire

Un deuxième processus d'ancrage peut être interprété et concerne ce même renouveau de la spiritualité, mais à l'échelle sociétale<sup>124</sup>. Selon Rousseau, la tâche du religiologue est de « comprendre » et d'« expliquer » le « rôle de la religion » dans « l'histoire mondiale » pour « discerner les événements et les mouvements qui étaient significatifs pour l'histoire collective de l'humanité et qui la faisaient avancer » (Rousseau, 1994a, p. 160). L'initiation au savoir religiologique transforme ainsi les représentations de l'individu, mais aussi celles de la collectivité ; elle ancre une représentation commune du sens de l'histoire des sociétés, explique Rousseau : « le passé » était vécu comme « un moment de notre histoire commune », qui donne une « mémoire », une « âme fraternelle pour toutes les spiritualités, tous les produits de l'esprit par lequel l'Humanité travaille à se faire ». Les étudiants et les premiers religiologues « sentaient viscéralement » le « tournant que prenait le monde, l'Église et notre pays ».

L'individu initié et ancré dans le savoir religiologique entre en relation avec un sens, un but, une tâche primordiale, qu'il s'engage à *transmettre* à la collectivité : celle de « résoudre dans la dialectique même de [la] recherche et [l'] enseignement le problème de la brusque accession du Québec à la cité séculière » (Rousseau, 1994a, p. 159). L'ouverture des « horizons de la culture et de l'histoire » devient selon Rousseau la finalité de l'engagement social du religiologue : au niveau épistémologique, cette finalité « rompt » le religiologue à l'« ascèse qu'exige la science »,

---

<sup>124</sup> Rousseau explique que le cadre dans lequel étaient construits les cours suscitait chez les étudiants qui s'y engageaient de l'« enthousiasme », du « respect » pour les différentes spiritualités, et un engouement pour la postérité de l'étude du religieux. Il insiste beaucoup sur l'effet que cette postérité suscitait chez les étudiants : « la religion leur était révélée comme ayant été dans le passé un facteur de culture de toute première importance et comme capable de jouer encore un rôle de premier plan dans notre civilisation présente. » (Rousseau, 1994a, p. 161)

l'amenant à « dire ce qui se vivait » (soit à émettre des jugements de fait) ; et au niveau sociopolitique, elle « rompt » le religiologue au « respect absolu des voies spirituelles », l'amenant à « dire ce qui devait se vivre » (soit à émettre des jugements de valeur). L'ancrage se produit au plus profond de l'individualité du religiologue, tel un effet de miroir avec le phénomène religieux « authentique » : « c'est en [son] âme et conscience » que le religiologue développe cette ouverture. (Rousseau, 1994a, p. 159)

Transmettre la vision d'un pluralisme spirituel à la société passe ainsi par la tâche de reconfigurer l'image de l'Homme et de l'Humanité, en se représentant l'espèce humaine comme « un seul homme » qui « apprendrait toujours pour aller plus avant » (Rousseau, 1994a, p. 160). Celui qui s'initie au savoir religiologique doit « se souvenir, regretter et redresser les écarts du passé comme les siens propres, et promouvoir ses réussites ». « Libératrice » et « pacificatrice », la transmission de la « foi en l'homme et en ce qui le dépasse » prend ici une forme très explicite chez Rousseau : « nous récupérons une enfance bien des fois millénaire, nous revivons la crise d'adolescence de l'espèce tout entière, et nous nous trouvons confrontés aux tâches d'une difficile maturité ». Des vertus libératrices et pacificatrices émanant du travail religiologique lient ainsi en une représentation commune l'Homme, la société québécoise, et le sens de l'histoire collective des sociétés :

[t]out se passe comme si un juste équilibre de savoir positif, philosophique et transcendant était par soi libérateur, et que, un peu plus libéré et pacifié nous-mêmes, nous contribuons à pacifier les autres et à libérer des énergies utiles pour notre petit pays et pour le vaste monde en gésine. Il existe peu, actuellement, dans les programmes officiels, de cours qui ouvrent ainsi les horizons de la culture et de l'histoire. Aussi, la poursuite de pareille expérience s'impose-t-elle au niveau collégial, afin d'accentuer la preuve que cet enseignement est utile et bienfaisant et peut être moralement nécessaire, et de susciter d'autres équipes, dûment formées et engagées dans des voies analogues, au service de l'homme d'ici. (Rousseau, 1994a, p. 161-162)

Une logique apparente fait ainsi sens et structure une première portée au travail religiologique : en émettant une condition première à la transmission du savoir religiologique, une « foi en l'homme et en ce qui dépasse l'homme », et en diffusant une vision d'un pluralisme spirituel, l'individu initié se transforme lui-même et transforme les représentations sociales des individus ; il est habilité à « dire ce qui se vit » à partir du processus de production de connaissance religiologique. La

transmission du savoir religiologique devient le *moyen* par lequel le religiologue et la société peuvent poursuivre une finalité, celle d'ouvrir les « horizons de la culture et de l'histoire » ; le religiologue dit ce qui fait « avancer l'histoire » et « ce qui devait se vivre », transformant ainsi les représentations sociales de la société. La transmission d'un savoir initiatique débouche ainsi sur une fonction sociale, le *pouvoir* qui opère cette transformation dans les représentations des premiers religiologues.

#### 4.3 Transmission d'un pouvoir de « révélation » — un objet religieux fonctionnel à légitimer

Le deuxième objet de transmission considéré, le *pouvoir de révélation*, a été identifié à partir des justifications des premiers religiologues tirées du troisième chapitre et qui visaient à faire reconnaître la fonction sociale propre à l'objet religieux autonome à l'intérieur des sciences humaines. Nous reconstituerons l'itinéraire de ce pouvoir à légitimer en tentant de comprendre comment les premiers religiologues font sens, dans un système idéo-logique de représentations plus large, de leurs rapports sociaux hiérarchiques avec les différentes disciplines. L'ordre de considération dont il est ici question amène à constater que l'objet religieux représente un canal par lequel se négocient des rapports de pouvoir (de légitimation, du symbolique, et du politique). La justification de l'ancrage de l'objet religieux dans les institutions scientifiques et sociopolitiques passe par la reconnaissance de la légitimité de sa fonction sociale particulière et de son *efficacité symbolique* ; l'objet religieux vise à rétablir l'ordre intérieur et extérieur de la représentation sociale et scientifique du religieux au Québec.

La fonction sociale de l'objet religieux est représentée d'ailleurs, dans le système idéo-logique des religiologues, comme un pouvoir permettant de reconfigurer la hiérarchie des visées de l'étude du phénomène religieux. Ce pouvoir se décline en trois « types ». Le premier type est « tout entier » dans l'objet religieux : la reconnaissance du statut autonome de l'objet religieux fait sens d'une fonction sociale particulière, visant à révéler le sens de l'Homme et le sens de l'Histoire. Il se transpose de la sorte dans deux autres types de pouvoir : l'un concerne la figure du religiologue en tant que nouvelle autorité spirituelle détenant ce pouvoir de révélation et l'autre concerne la figure de la discipline de la religiologie en tant que nouveau cadre épistémologique scientifique.

#### 4.3.1 Ancrage d'un pouvoir dans la fonction sociale de l'objet religieux

Nous pouvons remarquer en effet que, dans l'esprit des premiers religiologues, une fonction sociale attribuable à l'objet religieux se justifie par un « pouvoir » qui lui serait propre. Ce premier type de pouvoir, « tout entier dans l'objet, réceptacle et instrument du pouvoir », est décrit par Augé comme étant inscrit dans une lutte pour le pouvoir, se déroulant généralement entre certains individus et certaines familles idéologiques postulantes. « Celui qui détient l'objet détient le pouvoir » (Augé, 1974, p. 15). Le pouvoir propre à l'objet religieux synthétise, à partir d'un cadre d'abord épistémologique défini par le nouvel objet religieux et de rapports de pouvoirs hiérarchiques, un objectif, une tâche particulière : rendre plus « univoque » la recherche de « sens », autant dans les productions de connaissances produites par les traditions théologique et philosophique que dans celles des sciences humaines.

Rappelons que Bourgault définit l'objet religieux scientifique comme étant ancré dans un « espace parallèle », une démarche heuristique *sans Pères* ayant pour fond, d'une part, une « science positive », donc distincte de la philosophie et de la théologie ; d'autre part, une science de l'« esprit et de l'interprétation », donc distincte des sciences de la nature et des sciences humaines comme la psychologie et la sociologie ; enfin, une science « qui s'attache à la signification d'une visée ou d'une manifestation de transcendance », donc distincte de la psychanalyse, de la critique littéraire, de l'esthétique et de l'histoire. Toutefois, même si, selon Caron (1970, p. 51), ces disciplines demeureront toujours des démarches autonomes, elles sont appelées, par leur objectif commun qui consiste à « libérer le fond symbolique sous-jacent aux mythes pour en faire ressortir la puissance révélatrice » et d'en dégager le « sens », à se rencontrer inévitablement dans le nouvel objet religieux religiologique.

Autant pour Bourgault que pour Caron (1970), la fonction de la démarche herméneutique<sup>125</sup> commune à la religiologie, à la théologie et à la philosophie est de « saisir le sens » de « l'expérience de la foi ». L'objet religieux n'est dans cette perspective ni « au-dessus ni en

---

<sup>125</sup> Bourgault définit l'activité herméneutique ainsi : « le nom que nous donnons à l'activité infiniment complexe d'un être spirituel confronté à des expressions traditionnelles de la foi susceptibles de lui en faire saisir le sens et de le rendre lui-même plus spirituel. ». Pour Bourgault (1970, p. 61), rendre « plus spirituel » l'être « spirituel » qui s'adonne à « démythiser » les expressions traditionnelles de la foi est un effet, une conséquence de cette activité.

dehors » de ces autres disciplines (Bourgault, 1970, p. 61) : c'est le « niveau d'interprétation »<sup>126</sup> qui l'inscrit dans une fonction sociale particulière et qui reconfigure par le fait même le « problème-frontière » entre le travail religiologique, théologique, philosophique et celui des sciences religieuses. Des rapports de pouvoir et de devoir s'organisent entre, d'un côté, le *pouvoir* de l'objet religieux de révéler le réel sens des faits religieux ancré dans un fond herméneutique théologique et philosophique ; et de l'autre côté, le *devoir* de l'objet religieux ancré dans la visée des « sciences positives » d'englober ce sens dans de grandes théories explicatives. Le pouvoir et le devoir de la religiologie se mêlent pour Bourgault dans une même visée de rendre propice un « renouveau de la spiritualité ». L'interprétation spécifiquement religiologique est « métanomique » et « transrégulatrice » ; elle saisit le sens d'un fait religieux en le « démythisant » (avec « discernement ») et en transformant en produits « vérifiables<sup>127</sup> » les objets produits par les autres disciplines.

La fonction sociale proprement religiologique déborde de son cadre épistémologique, car outre la justification de moyen de production des connaissances « positives » plus « univoques » et « englobantes », le pouvoir est justifié et l'objet religieux est fabriqué pour une *autre* finalité, celle de « comprendre », d'« interpréter » et de « dégager » le *vrai* « sens de l'homme » et le *vrai* « sens de l'histoire » « par lequel l'homme de tous les temps et de toutes les croyances exprime le lien qu'il entretient avec le sacré » (Caron, 1970, p. 57). En cherchant à faire reconnaître le statut autonome de l'objet religieux, les premiers religiologues négocient, au fond, la légitimité du pouvoir particulier de l'objet religieux à influencer les représentations sociales sur le sens du passé et sur l'avenir.

---

<sup>126</sup> Bourgault (1970, p. 61) distingue trois niveaux d'interprétation : le premier concerne « l'esprit par l'esprit, sentiment de l'origine externe et même transcendante de cette expérience » ; le deuxième concerne l'« expression de ce sentiment par l'idée de *révélation*, effort d'intelligence de cette *révélation* par les croyants et qui est la théologie » ; le troisième concerne finalement l'« interprétation des théologies par les religiologues ».

<sup>127</sup> Selon Caron (1970), l'objet religieux transforme en « produits vérifiables de la visée et de l'accueil de transcendance » ce qu'étudient la philosophie (les « structures transcendantales de l'esprit ») et la théologie (les « manifestations transcendantales »). Les visées de transcendance produites visent à « rendre compte du langage par lequel le croyant témoigne de sa foi en une certaine transcendance, à un Transcendant ou en des affirmations déterminées concernant le Transcendant ».

#### 4.3.2 Ancrage du pouvoir de la figure du religiologue et de la discipline de la religiologie

Ce pouvoir de révélation du sens de l'Homme et du sens de l'Histoire propre à l'objet religieux se transpose dans un deuxième et un troisième types de pouvoir : celui dit « incarné<sup>128</sup> » dans la figure du religiologue, s'exerçant par celle-ci sur les individus et les objets de représentations ; et celui dit « symbolique ou symbolisé<sup>129</sup> » par l'image de la discipline de la religiologie, s'exerçant sur les autres disciplines des sciences humaines et les faits religieux.

En effet, d'un côté, en tant que nouvelle autorité spirituelle, le religiologue interprète les illusions et le sens des faits religieux<sup>130</sup> que l'Homme moderne crée ; il révèle leurs significations sous-jacentes pour les faire connaître, rendre manifeste et faire prendre conscience à la société du sens réel du langage religieux, du réel sens de la relation de l'Homme avec le Transcendant. Il transforme ainsi les représentations sociales que portent les individus sur les faits religieux.

De l'autre côté, bien que la religiologie partage des méthodes communes avec les autres sciences humaines, par le niveau d'interprétation « métanomique » et « transrégulateur » qui justifie sa fonction sociale particulière, elle se représente entretenir un lien symbolique privilégié avec le phénomène religieux. C'est ce lien symbolique privilégié qu'entreprendrait la religiologie avec l'objet religieux qui confère à l'objet religieux l'autorité de son statut autonome et au religiologue l'autorité de faire connaître le réel sens de la relation entre l'Homme avec le Transcendant.

---

<sup>128</sup> Il est qualifié par Augé d'« incarné », car c'est la figure du « chef » (l'homme influent) ou du « sorcier » (l'homme redouté) qui peut utiliser l'objet et les techniques ; son pouvoir est *en lui*. La sphère d'action de ce type de pouvoir déborde celle du politique, elle se projette dans l'imaginaire collectif (Augé, 1974, p. 14).

<sup>129</sup> Il renvoie pour Augé à une relation « symbolique », dans la mesure où il est représenté comme intérieur à un objet, comme un lien de partage qui unit deux parties. L'hérédité garantit généralement le droit et l'aptitude à détenir l'objet et instaure des « conditions d'efficacité » (Augé, 1974, p. 14-15). Nous avons par ailleurs analysé dans le troisième chapitre comment la religiologie cherche à justement « objectiver » son identité par rapport aux autres disciplines.

<sup>130</sup> Les faits religieux peuvent prendre plusieurs formes et orientations épistémologiques selon les différentes approches mobilisées et les intérêts de recherche. Notons au passage les études sur le religieux invisible dans la culture (Desrosiers, 1978), les études sur la « démythologisation » et les « nouveaux mythes » (le mythe de la Technique, le mythe de la nouvelle religion du cosmos, le mythe de la sécularisation), ou les études féministes et critiques qu'a développées Anita Caron tout au long de sa carrière universitaire.

La pensée de Bourgault et de Caron se rencontre précisément sur cette idée de fonction sociale de l'objet religieux. Pour Bourgault (1970, p. 61), la fonction sociale de l'objet religieux est de faire saisir le sens réel de la relation entre l'Homme et les visées de transcendance et ainsi de rendre plus susceptibles l'être et la société qui s'adonnent à « démythiser » les expressions traditionnelles de la foi de s'engager dans des voies plus « spirituelles ». Pour Caron (1970, p. 54), nous l'avons vu, la fonction sociale de l'objet religieux est une « démythologisation » qui lui permet d'interpréter les « transformations constantes apportées au sens des mots, à leur portée et leur intelligibilité ». La fonction de « démythologisation » que déploie la religiologie, issue de la tradition théologique et philosophique, permet d'« assimiler [...] le contenu intelligible et vivifiant des représentations qui manifeste la conscience d'une révélation » pour « faire apparaître le sens vrai, fondé » du langage religieux. Dans l'esprit de Bourgault et de Caron, cette fonction sociale particulière ancrée dans la tâche du religiologue et de la religiologie confère à cette dernière un statut particulier par rapport aux autres travaux des sciences religieuses. La religiologie a ainsi le pouvoir d'unifier les études sur le religieux disant ce qu'*est* le religieux et en instaurant des conditions d'efficacité pour le définir.

Ces conditions d'efficacité instaurées par la religiologie sont reliées à la fonction sociale particulière de l'objet religieux et à l'autorité du religiologue de « révéler » le réel sens de la relation de l'Homme avec le transcendant. Elles posent comme « nécessité », dans le cadre des « sciences positives », de rechercher l'« unité du sens de l'homme » :

sans doute l'historien, le psychologue, le sociologue ou le philosophe peuvent-ils aborder le *religieux* en s'en tenant aux limites imposées par leur science et atteindre par là à la Vérité que leur livre une observation extérieure du *phénomène*. Mais à celui qui veut atteindre à la vérité du « sens » plein, originaire, projectif, il faut une approche qui soit à la fois démystificatrice et instauratrice et qui permette, tout en respectant l'énigme originelle des symboles véhiculés par les mythes, de se laisser « enseigner par elle », pour en promouvoir le « sens » dans la pleine responsabilité d'une « pensée autonome ». Or, une telle démarche, tout entière centrée sur une recherche de « l'unité du sens de l'homme » [...] [cherche] à comprendre non seulement l'homme, mais la réalité totale qui s'y dévoile. (Caron, 1970, p. 56)

La fonction sociale de l'objet religieux consistant à révéler le réel sens des faits religieux (et non religieux) est ainsi ancrée dans la figure du religiologue et dans la figure de la discipline religiologique ; la reconnaissance du statut autonome de l'objet religieux (son pouvoir de révélation)

et la légitimité particulière de sa compétence et de son rôle à évaluer l'efficacité des méthodes et des études sur le phénomène religieux au sein des sciences humaines se justifient par cet enchaînement d'idées logiques.

#### 4.4 Transmission d'un nouvel ordre de sens — une représentation sociale et scientifique du monde à instaurer

Le système idéo-logique des représentations des premiers religiologues a jusqu'ici été circonscrit à partir de deux éléments significatifs tirés des chapitres II et III : celui de l'initiation de l'individu à la religiologie par la transmission de leur savoir ; et celui du pouvoir incarné dans l'objet religieux et qui se transmet à la société par les figures du religiologue et de la religiologie. En reconstituant l'itinéraire de la représentation du processus de production de connaissances scientifiques religiologiques, nous avons ainsi constaté que l'individu qui s'initie à ce processus s'engage personnellement et collectivement dans une finalité visant la vertu d'un renouveau spirituel pour lui-même et pour la société. Cet engagement est représenté comme une condition nécessaire pour saisir l'objet religieux. En reconstituant l'itinéraire de la représentation d'une fonction sociale particulière pour l'objet religieux, nous avons identifié un pouvoir qui serait incarné dans la figure du religiologue et de la religiologie et qui viserait à révéler le sens de l'Homme et de l'Histoire et ainsi à transformer les objets de représentations de la société. Ces deux éléments significatifs dépendent toutefois de la légitimité que les différentes institutions accorderont aux justifications formulées par les premiers religiologues. Cette troisième partie de chapitre élaborera cet enjeu précisément.

Le troisième objet de transmission considéré est un ordre de sens à transmettre et qui scelle, dans la logique d'une fonction sociale et scientifique spécifique à la religiologie, la représentation d'une reconfiguration du cadre de la « vision du monde<sup>131</sup> » du *savant* et de la *science* en général. Cet ordre de sens à transmettre s'intéresse à la relation entre le monde et la société, soit, la conception

---

<sup>131</sup> Cette formulation avait été introduite dans le troisième chapitre avec Desrosiers qui décrivait l'« idéalisme » de la « vision du monde du savant » comme la même visée scientifique cohérente et commune aux disciplines de se couper du sens commun pour forger de « grandes théories explicatives » et d'expliquer, construire et critiquer le monde à partir de modèles abstraits à l'image d'une intelligence humaine et universelle « qui pourrait être celle de Dieu » (Desrosiers, 1978, p. 63).

du monde et de la société. En ce sens, le système de représentation de la religiologie est un effort pour comprendre le monde et tend à se donner les moyens d'agir sur les autres systèmes de représentation dans lesquels il s'ancre (Augé, 1974, p. 11). En s'ancrant dans la fonction scientifique des sciences humaines, la religiologie vise à reconfigurer un nouvel « ordre de science » : ce nouvel ordre de science relie des « croyances » qui font sens à un ensemble plus vaste, une représentation sociale et scientifique du monde, ayant sa logique propre et qui justifie les activités intellectuelles et les comportements « idéaux » (Augé, 1974, p. 10) de la société québécoise.

En effet, le troisième chapitre concluait sur la représentation d'un « idéal de scientificité » que se représentaient les premiers religiologues. Nous avons seulement évoqué le terme de l'« idéal de scientificité » (terme emprunté à Warren, 2003) sans l'approfondir, mais rappelons, avant de continuer, l'itinéraire des préoccupations qui le rendaient intelligible. Bourgault (1968) décrivait le « contexte présent de contestation générale des traditions spirituelles » qui amenait le « Département de religion [*sic*] » à redéfinir « avec rigueur son objet et ses objectifs ». Sur le plan sociopolitique, il observait qu'une « part importante de la société » glissait vers l'incroyance et l'irréligion et il déplorait, sur le plan épistémologique, l'« impérialisme de certaines tendances actuelles de la recherche scientifique » (Bourgault, 1968, p. 1-2). Selon Bourgault, la religion « n'est pas réductible à ses composantes sociales, économiques, psychiques, artistiques, littéraires ou autres, mais elle se manifeste dans les autres domaines avec ses caractères propres » (Bourgault, 1968, p. 1). Elle doit donc avoir sa propre finalité, celle de « rendre pensables » les visées de transcendance et ainsi produire des connaissances sur l'objet religieux.

Desrosiers (1980, p. 168) décrivait pour sa part la « précarité » de la situation du religiologue pour ensuite justifier la nécessité de « parler au futur, avec une science en développement, d'une chose que plusieurs estiment être du passé, à savoir la religion ». Pour assumer son autonomie, la religiologie devait selon Desrosiers (1978) rejoindre la « vision du monde » du savant en participant à édifier des théories « explicatives » et ainsi rendre possible le fait d'« englober dans des théories plus larges » la diversité des théories de la religion. De grandes théories explicatives ont la portée d'être « appliquées aux faits humains », d'être « efficaces », d'être plus « exhaustives » ; elles permettent de *valider* les théories mobilisées et appliquées. La meilleure théorie parmi les grandes théories « englobantes » est celle permettant de recueillir le plus grand

nombre de faits et d'inclure les hypothèses vérifiées des autres théories, affirmait Desrosiers. La religiologie a le rôle de créer son objet en désubjectivant et désanthropomorphisant le plus possible les faits d'expérience humaine et en le faisant passer du sens commun vers un langage scientifique cohérent au sein des sciences humaines (Desrosiers, 1980, p. 172). Pour Desrosiers, il était à espérer que les religiologues produisent des recherches qui puissent être utilisées dans la lecture des religions institutionnalisées et du vécu humain en général (Desrosiers, 1980, p. 178).

En reconstituant son itinéraire à rebours, nous observons que cette représentation d'un idéal de scientificité englobe toutes les préoccupations épistémologiques et sociopolitiques des premiers religiologues dans un système de représentation commun, un *tout* : partant d'un savoir religiologique édifiant des théories explicatives englobantes à un objet religieux révélant le « sens de l'Homme » et le « sens de l'Histoire », les objets de transmission des premiers religiologues visent, au fond, à travers cet « idéal de scientificité », à *reconfigurer l'ordre de sens de la représentation sociale et scientifique du monde* en justifiant l'intégration d'une nouvelle catégorie de science particulière, la religiologie.

#### 4.4.1 Ancrage d'une reconfiguration du sens de l'Homme

Cette nouvelle catégorie de science se justifie dans une première mesure par une représentation *ontologique*<sup>132</sup> de l'Homme transmise à partir des préoccupations de Bourgault (1970) de synthétiser, à partir d'une multitude de définitions tirées de traditions religieuses et philosophiques, une définition commune de l'essence de la relation entre l'Homme et le Transcendant. Bourgault affirme que « toutes les sciences partent d'un certain état de l'homme dans le monde » : alors que les *autres* sciences humaines « s'attachent au produit rationnel ou irrationnel des hommes de l'histoire », la religiologie serait la seule science qui a pour objet « les sens et non-sens ». Par son objet du « sens », la religiologie appartient à une « autre catégorie de science », celle de la « sémiologie », de la « symbolique » et de « l'esprit conçu comme liberté créatrice » :

---

<sup>132</sup> L'emploi de ce terme précis sera explicité dans le prochain chapitre.

la religiologie s'évertue à rendre pensables les expressions historiquement attestées et culturellement influentes de la visée de transcendance ou intention de totalité qui travaille en sous-œuvre dans toutes les activités humaines. (Bourgault, 1968, p. 2)

La religiologie appelle à synthétiser « une interprétation, une critique, une appréciation, un discernement, un jugement de valeur, une décision, un rejet, un remploi » (Bourgault, 1968, p. 2) qui reconfigure le « sens de l'homme » au sein des différentes sciences. « La synthèse doit être faite autrement », résume Desrosiers (1978, p. 65) ; elle doit être faite au « niveau d'une expérience subjective apparentée à celle étudiée ou au niveau d'une connaissance *supérieure*, une forme de sagesse ou de connaissance intuitive fort différente de la connaissance scientifique et de ses démarches ». Le sens « est reconnu aux choses du monde et aux produits de l'homme comme le fait de libertés en devenir », dit Bourgault (1968, p. 2). L'interprétation du sens par la religiologie n'a en ce sens pas de limites épistémologiques, elle se projette sur les œuvres d'art, la littérature, les rites, la magie, la cérémonie, les fêtes, les rêves, les névroses, les idéologies, les philosophies, les théologies, les mythologies, les démythologisations. La religiologie décèle le sens de ces objets en recherchant « les symboles communs qui rallient tous les hommes » à une visée de transcendance ; elle peut être une transcendance verticale (si la totalité est visée comme absolue), ou horizontale (si la totalité est restreinte à l'actuellement connaissable). Rappelons que la religiologie prend dans ce cadre les systèmes philosophiques, théologiques, idéologiques et scientifiques comme des données et des objets étudiables et les transforme en produits vérifiables de visées de transcendance pour édifier de grandes théories explicatives sur la relation entre l'Homme et le Transcendant.

Sans cette synthèse, selon Bourgault, « nous pourrions devenir incapables de rendre compte de notre animalité<sup>133</sup> même et de perdre le goût de chercher à la connaître davantage » :

ce qui intéresse les sciences de la nature et une bonne partie de la recherche courante en sciences humaines, c'est ce que l'homme a de commun avec les animaux ou avec la nature en général, et non pas ce qu'il l'en différencie [...], mais il se pourrait que

---

<sup>133</sup> La religiologie doit définir l'Homme comme un animal raisonnable dont « la raison est infinie », qui est « transi de langage » et qui « se connaît » et « connaît l'univers comme pouvant être autrement », selon Bourgault (1970, p. 31).

bientôt cette manière d'approcher notre essence ne nous suffise plus : dans un monde qui aura cessé de pouvoir compter sur les assurances qui ont été établies durant des millénaires par les religions [...] il deviendra nécessaire de faire émerger à la conscience la spiritualité et la piété qui sont au soubassement de notre savoir et de notre pouvoir. (Bourgault, 1968, p. 30-31)

Le scientifique qui s'applique à comprendre les religions, les spiritualités, les philosophies et les réflexions des sciences sur leurs fondements doit, selon Bourgault, intégrer cette perspective qui provient des sciences de l'esprit. Bourgault le dit clairement : la religiologie est une tentative « d'édifier en un ordre distinct de science » les recherches en prenant en compte « l'homme en son principe, son cœur et sa fin ». La religiologie cherche à transmettre à la recherche scientifique une manière de se représenter l'Homme et la science comme « la nature de la relation entre l'homme et l'infini », en tant qu'« exercice spirituel » orienté à « dépasser le monde ». Ainsi, selon Bourgault,

[si] l'on prend les traditions comme des données à soumettre à la recherche scientifique, l'alternative suivante se présente : ou bien on traite les données de façon objective, et sans réfléchir sur soi ni se mettre en question, on contribue simplement au progrès de la recherche dans la détermination des essences, des constantes, des lois, des séquences, des dialectiques ; ou bien, on prend aussi les données comme la matière d'un exercice spirituel où l'esprit dans le monde s'éprouve comme ayant à dépasser le monde par sa recherche même et ses applications : le savant, qui est aussi un homme, réfléchit sur ce qu'est l'homme et l'humanité au sein de laquelle il fait œuvre de science. C'est là un point de vue vers lequel peut orienter la religiologie, non en tant que science au sens de savoir établi, mais en tant qu'habitus ou aptitude à participer à l'affectation de l'homme en son infinitude. (Bourgault, 1970, p. 32)

La définition de l'Homme et la démarche particulière proposée par la religiologie instaurent ainsi un choix qui oriente la science et le savant en général dans une représentation sociale et scientifique du monde reconfiguré ; pour que « la science reparte de plus belle », pour qu'elle puisse s'ouvrir à « des horizons insoupçonnés » et puisse « déclencher dans l'étoffe consciente et inconsciente de notre espèce des énergies dont nous n'avons pas encore idée », il faut voir « l'histoire intelligible et admirable de l'homme » pris en charge par la science comme une invitation « à poser l'existence comme un projet sur l'homme » ; l'Homme fait ce projet « à la ressemblance de son infini » (Bourgault, 1970, p. 33). Dans la représentation commune des premiers religiologues, la représentation sociale et scientifique doit intégrer l'ordre de sens de la religiologie ; elle doit

orienter l'« idéal scientifique » vers l'horizon d'un « dépassement du monde » qui reconfigure le « sens de l'homme ».

#### 4.4.2 Ancrage d'une reconfiguration du sens de l'Histoire

De la même manière, il y a dans la « catégorie scientifique » particulière de la religiologie une représentation ontologique de l'Histoire qui, en s'ancrant dans la fonction scientifique des sciences humaines, reconfigure l'ordre de sens de la représentation sociale et scientifique du monde. Celle-ci se projette dans la fonction critique que justifiait Bourgault<sup>134</sup> comme étant inhérente à la définition de la religion ; elle appelle à évaluer l'équilibre présupposé de l'objet religieux et à faire le tri de ce qui doit être conservé et/ou éliminé :

la religiologie recense, classe, décrit, analyse, interprète les symboles et les systèmes de symboles, mesure leur équilibre et déséquilibre, leur rectitude et leur déviation, leur sclérose et leur capacité de renouvellement, elle explique les séquences historiques où les systèmes se suivent, s'enchaînent et se conditionnent, et elle apprécie leur attitude à modifier pour le mieux ou le pire le comportement des fidèles et de leurs adversaires. (Bourgault, 1968, p. 2)

Dû au fait que son objet particulier est une « immense et omniprésente matière » qui est « toujours là dans les coutumes, les textes, les attitudes mentales, les monuments », la « spécialité<sup>135</sup> » de la religiologie est de « mesurer l'équilibre et le déséquilibre » des symboles créés par l'Histoire. Elle est le « point de ralliement » évaluant le sens des résultats de recherche des autres méthodes et écoles ; elle fait « le tri avec discernement de ce qui [...] doit être conservé ou éliminé » (Bourgault, 1968, p. 2). La religiologie « veut ainsi contribuer à former surtout des spécialistes capables de collaborer à une critique constructive de nos traditions spirituelles » : « une certaine connaissance scientifique des sources et des tournants majeurs de la matrice de toute vie religieuse d'autrefois et

---

<sup>134</sup> La fonction critique de la religiologie (décrite dans le troisième chapitre) se lie dans un sens cohérent à la définition que Bourgault donne de la religion : « un dynamisme spirituel générateur de juste équilibre en même temps que de créativité dans le choix et l'usage des symboles ligaturés anciens et nouveaux » (Bourgault, 1968, p. 2).

<sup>135</sup> Sur la figure du « spécialiste », nous pourrions ici élaborer une interprétation comparable à celle de Larouche, dans son essai *Éros et Thanatos sous l'œil des nouveaux clercs* (1991). Larouche observe l'apparition d'une croyance à partir de laquelle les professeurs en sexologie et en thanatologie en sciences humaines se représentent leur rôle comme les nouveaux clercs aptes à remplir plusieurs fonctions délaissées par l'Église.

de nos mises en question actuelles [...] qui se déploie elle-même sur l'arrière-fond d'une longue histoire commune à presque toutes les traditions spirituelles » (Bourgault, 1968, p. 2). Les spécialistes, par leur enseignement portant sur l'histoire générale des religions, la pensée judéo-chrétienne et la religion au Canada français, visent à évaluer et mesurer l'équilibre et le déséquilibre du phénomène religieux en lui-même de façon « pratique » et à saisir comment cette évaluation s'« empreint » sur le milieu universitaire.

Desrosiers (1980) traduisait pour sa part cette finalité évaluative comme une finalité *normative* pour la fonction scientifique générale de la « science de l'homme ». Ce qui importe selon lui, c'est qu'à l'intérieur de la « science de l'homme », la religiologie soit autonome dans sa manière de « synthétiser » les faits religieux en « lois » pour leur donner une valeur « normative ». Desrosiers (1978) formule en effet une préoccupation concordante à celle exprimée par Bourgault, mais avec des termes différents. Rappelons que pour Desrosiers, la reconnaissance de l'autonomie de la religiologie est liée à la reconnaissance d'une interdépendance de la religiologie avec les sciences humaines. Ce qui est à faire valoir pour la portée de la science, c'est l'ancrage de l'objet religieux dans une représentation d'une « science de l'homme » qui est autre que celle du « sens commun » par son processus de production de connaissance particulier et sa fonction sociale particulière. La particularité de l'objet religieux et le pouvoir de distanciation qu'il opère du sens commun, en établissant la création dans l'esprit des savants d'une théorie « explicative », donne un sens à la place de la religiologie au sein des sciences humaines et à la représentation d'une « science de l'homme » englobante. Cette représentation est centrale pour Desrosiers : « le monde est construit par le savant à l'image de l'intelligence humaine et même à la limite à l'image d'une intelligence universelle, qui pourrait être celle de Dieu. » Le savant ne crée cependant pas la « réalité », mais bien son objet, composante d'une représentation d'une « science de l'homme » (Desrosiers, 1978, p. 63). Le modèle explicatif religiologique doit montrer comment les théories (la théorie sacré-profane ou expérience-limite, par exemple) « se retrouvent dans le christianisme ou le bouddhisme, comment les mythes et symboles sacrés se retrouvent dans telle croyance ou telle pratique », et comment elles permettent ensuite d'éclairer aussi bien des faits *non religieux* comme une production culturelle, un modèle politique ou économique, ou toute autre expérience humaine. (Desrosiers, 1978, p. 64-65) Ainsi, pour Desrosiers comme pour Bourgault, la fonction scientifique particulière à la religiologie a une valeur autre que seulement épistémologique au sein de la

« science de l'homme ». Sans quoi, dit Bourgault (1968, p. 2), « ce qui est *impensé* se fraye un chemin dans l'inconscient individuel ou collectif et, empruntant des voies détournées, finit souvent par exploser de façon violente ».

Encore une fois ici, la participation et l'intégration de la dimension évaluative et normative de la religiologie vise à critiquer, reconfigurer et réorienter l'ordre de sens de l'Histoire en faisant sens d'une foi en le dépassement de l'Homme et du monde ancré dans la logique d'une représentation sociale et scientifique englobante et unifiée.

#### 4.5 Conclusions d'analyse

En somme, la logique d'itinéraire du système de représentations sociales de la religiologie fait sens de la portée du travail des religiologues en s'ancrant dans une représentation sociale et scientifique du monde plus englobante et unifiée : le savoir religiologique à transmettre, les pouvoirs de révélation de l'objet religieux à légitimer et l'ordre de sens de la « science de l'homme » à reconfigurer sont représentés comme des moyens poursuivant une finalité plus large : celle de dépasser/transformer les représentations sociales des individus et des sociétés.

L'ordre des moyens et finalités présenté peut sembler complexe, mais si nous résumons l'itinéraire des préoccupations de justifications, nous remarquons qu'il fait sens lorsque les préoccupations se jettent dans la représentation sociale du monde global d'une « science de l'homme ». D'un côté, la justification d'un processus de production de connaissance scientifique religiologique particulière se mêle à la justification d'une fonction sociale particulière, formant un ensemble de sens cohérent : l'initiation au savoir religiologique opère un « renouveau de la spiritualité », justifié comme une condition nécessaire pour déployer le pouvoir de l'objet religieux, celui de comprendre, d'interpréter et de révéler, en exposant les visées de transcendance à l'œuvre dans les faits humains, la vraie signification des produits culturels et sociaux ; le vrai sens de l'Homme et de l'Histoire. D'un autre côté, la justification du caractère particulier de l'objet religieux et de son savoir se mêle à la justification d'une fonction scientifique globale des sciences humaines à reconfigurer : en inscrivant l'objet du « sens » et par l'interprétation mobilisée et les connaissances positives produites, la science et les savants forment des spécialistes qui ouvrent les horizons de la culture et

de l'histoire, qui « démythologisent » les consciences, qui désubjectivent le sens commun, qui construisent un terreau susceptible d'opérer un renouveau de la spiritualité (etc.).

En dernière analyse, la portée du travail religiologique semble ainsi s'inscrire dans une représentation scientifique du monde ayant une finalité en deux dimensions : l'une, épistémologique, employée à produire des connaissances rendant pensables les visées de transcendance de l'expérience humaine et à englober les faits religieux et non religieux dans une théorie-synthèse interprétative englobante ; et l'autre, sociopolitique, employée à critiquer/dépasser/transformer les représentations sociales des individus et des sociétés en évaluant le sens de l'Homme et de l'Histoire et en établissant des normes pour l'interpréter, à partir de cette théorie-synthèse interprétative et globale.

En conclusion, la représentation commune des premiers religiologues de la portée de leur travail religiologique se traduit par la volonté de rejoindre, de réorienter et de reconfigurer une représentation englobante et unifiée de la portée du travail *des sciences humaines*. Nos prochaines réflexions d'analyse porteront ainsi sur la représentation que se font les premiers religiologues de l'orientation des finalités épistémologiques et sociopolitiques d'une telle représentation scientifique du monde, plus précisément la représentation d'une quête de sens unificatrice et englobante qui serait au cœur du projet des sciences humaines en général. La représentation sociale et scientifique du monde sera abordée explicitement dans le prochain chapitre sous l'angle d'une dernière fonction, l'orientation. Nous creusons ainsi plus explicitement comment les premiers religiologues se représentent la portée de leur quête consistant à unifier, en un idéal de sens englobant, la représentation sociale et scientifique du monde.

## CHAPITRE V

### ANCRAGE DE LA PORTÉE DU TRAVAIL RELIGIOLOGIQUE : UNE ORIENTATION SOTÉRIOLOGIQUE

Dans le précédent chapitre, la mise en relation des éléments significatifs du noyau figuratif des représentations sociales des premiers religiologues a permis de circonscrire un ensemble de sens cohérent et concret : un système de représentation idéo-logique, un thème unificateur compréhensif des catégories analysées, que nous avons nommé *représentation sociale et scientifique du monde des premiers religiologues*. Nous avons vu que le système de représentations des religiologues visait sommairement à justifier la transmission et l'ancrage des éléments significatifs particuliers de leur travail scientifique dans une représentation sociale et scientifique unifiée et englobante de la science en général. L'anthropologie idéo-logique mobilisée avec Augé (1974, p. 7-9) permet deux choses : d'abord, de concevoir les premiers religiologues comme des êtres historiques, comme les sujets de notre corpus qui affirment un engagement, celui de justifier la « nécessité sociale » d'inscrire l'objet religieux dans les sciences humaines et la société québécoise ; et par ailleurs, de constater le « déchirement du monde ancien » et le « renversement inachevé des évidences naturelles » (Augé, *ibid*). C'est l'idée que ce chapitre tente d'éclairer : en cherchant à s'intégrer dans une représentation sociale et scientifique du monde plus large, en l'interprétant et en la transformant par la transmission et l'ancrage d'un nouvel ordre de sens, ce sens guide les premiers religiologues dans la façon de nommer et de définir la réalité quotidienne et (re)définit les relations d'ordre naturel et culturel en transformant les représentations sociales des individus et de la société. Dire ce qui se vit (Rousseau) sert à produire des connaissances positives évaluatives (Bourgault) et normatives (Desrosiers) sur ce qu'*est* le sens du monde. La « protestation symbolique » et l'« efficacité symbolique » de la production de connaissance scientifique religiologique sont un moyen pour dire (scientifiquement) ce qui est naturel en vue d'une fin, celle de dire *ce qui devrait déterminer la culture et son horizon de sens*, le dépassement et la transformation des représentations sociales des individus et de la société.

Suivant les prochaines étapes de notre démarche réflexive de théorisation ancrée<sup>136</sup>, ce chapitre-ci « formalisera » l'objet de recherche, « les représentations des premiers religiologues de la portée de leur travail scientifique », en analysant et en évaluant les composantes de cette représentation sociale et scientifique du monde<sup>137</sup>.

### 5.1 Quatrième catégorie : ancrage d'une orientation cosmologique

La fonction d'orientation structurera cette dernière strate analytique plus explicative en modélisant comment le système de représentations de la portée du travail scientifique religiologique ancrée et substituée dans un sens donné à la représentation sociale et scientifique du monde fonctionne « comme un filtrage d'informations qui s'exerce sur la réalité » (Abric, 1994, p. 15-16). La fonction d'orientation de la représentation sociale et scientifique du monde a pour rôle d'« anticiper les attentes » des premiers religiologues ; elle précède leurs actions et détermine une « prescription » à leurs comportements et conduites en définissant ce qui est « toléré, licite ou inacceptable en fonction du contexte social ». Elle révélerait ainsi des « valeurs prescriptives ». Une jonction analytique entre les précédentes fonctions de représentations (savoir, identité, justification) prend son sens dans la fonction d'orientation et les termes de distanciation et d'engagement empruntés à Warren (2003). Le jeu de distanciation et d'engagement présent dans les représentations des premiers religiologues vise ultimement à donner une valeur à la portée de leur travail scientifique ;

---

<sup>136</sup> Il s'agit de la cinquième et de la sixième étapes, la modélisation et la théorisation (voir Chapitre I). Le modèle de la représentation sociale et scientifique du monde sera explicité, renforcé et révisé à la fois à partir des catégories de représentations des premiers religiologues et à partir d'une théorie de son ensemble, de ses caractéristiques, de son processus et de ses conséquences.

<sup>137</sup> Comme nous l'avons évoqué entre autres dans l'état de la question, la circonscription de ce système de représentation a été l'objet de bien d'autres travaux : Warren (2003) le nomme « l'idéal scientifique », Trigano (2004) le nomme la « transcendance épistémologique », Desrosiers (1984, p. 62) le nomme la « vision du monde du *savant* » ; l'idée reste la même, c'est que les définitions, les approches et les méthodes d'étude des objets en sciences humaines participent à une même visée scientifique cohérente, une intelligence universelle, un modèle abstrait qui se coupe du sens commun et qui en fait la critique. Nous aurions très bien pu entamer notre recherche à partir de ce système tracé par ces autres théories (Trigano, Robillard-Lamont, Warren), mais il semble que nous aurions abstrait le sens des pratiques, des représentations et des justifications des premiers religiologues. Comme l'écrit Augé (1974, p. 11), « la cohérence d'une théorie explicitement formulée par quelques spécialistes n'est pas celle des différentes théories partielles formulées par [les sujets] que l'observateur reconstitue ». À partir de ce principe, la représentation sociale et scientifique du monde qui sera traitée dans ce chapitre n'est formulée « en tant que telle que par les sujets » : elle forme un tout final qui *fait* sens pour les premiers religiologues, qui permet à la religiologie de maîtriser son environnement en partageant des connaissances, en construisant la réalité sociale et en orientant ses pratiques (Valence, 2010, p. 27-43).

elle se justifie à partir de la valeur que les institutions et les sciences humaines accordent à leur savoir et leur identité et c'est dans la représentation sociale et scientifique du monde qu'ils trouvent la source référentielle des valeurs prescriptives vers lesquelles ils s'engagent et s'orientent : transmettre un savoir religiologique pour transformer les représentations sociales des individus et de la société ; faire reconnaître le pouvoir particulier que l'objet religieux, la figure du religiologue et la figure de la religiologie proposent pour la société ; et promouvoir une reconfiguration de l'ordre de sens de la « science de l'homme ». La valeur de la portée du travail scientifique a jusqu'ici été abordée de façon implicite. Elle sera abordée de façon plus explicite avec la fonction d'orientation.

Comme pour le chapitre précédent, les préoccupations des premiers religiologues seront mises en dialogue avec un appareillage théorique plus « anthropologique », ici nommé la « cosmologie scientifique » ; cet appareillage a paru, lors de nos lectures, avoir une forte acuité explicative pour comprendre, en une théorie intelligible, la complexité du fonctionnement de l'orientation d'un ensemble aussi large que la représentation sociale et scientifique du monde. L'analyse des valeurs prescriptives fera donc appel au concept de « cosmologie », que nous définirons plus largement avec Suzanne Lallemand et que nous théoriserons dans un appareillage plus circonscrit à notre objet d'étude avec Wiktor Stoczkowski.

En effet, la fonction d'orientation de la représentation sociale et scientifique du monde modélisée à partir des représentations sociales des premiers religiologues s'accorde très bien avec la définition théorique que donne Lallemand (1974, p. 20-22) d'une cosmologie : par sa structure<sup>138</sup> synthétique, « réductrice » et « explicative », elle désigne « un ensemble de croyances et de connaissances, un savoir composite, une rencontre de l'univers naturel et humain ». Là où cette théorie d'ensemble « cosmologique » est intéressante pour notre objet de recherche, c'est lorsque

---

<sup>138</sup> Cette structure est essentiellement « réductrice, puisqu'elle dégage et privilégie certains éléments perçus comme constitutifs de l'univers, et elle est aussi explicative, car elle ordonne et met en rapport le milieu naturel et les traits culturels du groupe qui l'a produite » (Lallemand, 1974, p. 20-22). La réduction opérée par le concept de cosmologie est d'ailleurs double : d'un côté, la cosmologie est une « exigence de synthèse », que nous avons préalablement modélisée en la catégorie principale d'une représentation sociale et scientifique du monde ; et de l'autre, elle demande au chercheur de lui-même synthétiser les représentations étudiées dans un univers théorique cohérent, ce qui représente un autre acte réducteur : nous grossirons ou diminuerons ainsi nécessairement certains traits de notre objet de recherche avec l'étape finale de la théorisation.

nous l'appliquons, à la manière de Stoczkowski (2011, p. 139), au projet des sciences humaines : une « cosmologie scientifique » peut être selon lui synthétisée, réduite et expliquée comme la « représentation que se font les spécialistes des diverses disciplines de leur collaboration à concourir à l'objectif commun de construire une représentation unifiée, synthétique, interdisciplinaire et globale de la réalité ». Avec la définition du comportement de la cosmologie de L'Allemand et les concepts théoriques de Stoczkowski, l'objectif plus large de ce chapitre consiste à mieux comprendre les « recours aux récits relatifs à l'état des techniques des sciences humaines et aux représentations d'un système social à l'origine de la formation des disciplines des sciences humaines ». Nous cherchons ainsi à synthétiser un appareillage théorique, dans le « dynamisme » et les « aspects statiques » de la production de visions cosmologiques des représentations sociales que produisent les sciences humaines (L'Allemand, 1974, p. 22).

En outre, Stoczkowski (2011) suggère un appareillage conceptuel fort intéressant pour mieux comprendre les représentations sociales de la religiologie à l'intérieur d'une structure cosmologique, qu'il appelle la « vision du monde scientifique » des sciences humaines. L'auteur part d'un constat historique pour avancer que c'est la représentation de l'« interdisciplinarité » qui scellerait l'idéal de la représentation de la portée du travail scientifique. Semblablement à la catégorie principale du précédent chapitre d'une représentation sociale et scientifique du monde construite par les premiers religiologues, la catégorie particulière d'une « vision du monde scientifique » qui émerge des constructions conceptuelles proposées par les sciences sociales est pour l'auteur les « grandes théories », « constructions interdisciplinaires par excellence », car elles s'offriraient comme des synthèses théoriques interdisciplinaires visant à « expliquer globalement la chose humaine » (Stoczkowski, 2011, p. 140).

Ce chapitre entend ainsi analyser et évaluer conjointement, d'une part, les composantes formant l'« univers systématique » de la représentation sociale et scientifique du monde modélisé par les représentations des premiers religiologues qui donnent une orientation à la portée de leur travail, et d'autre part, l'ensemble synthétique de la « cosmologie scientifique » des sciences humaines en général dans laquelle elle s'intégrerait. Ces composantes de la cosmologie sont observables, selon Lallemand (1974, p. 25-31), dans la mesure où elles s'orientent avec les « symboliques » qui donnent un sens au monde par des modes de « protection », de « perpétuation » et de « correspondance ». Une première partie s'attardera ainsi à analyser deux concepts structurants de

la « vision du monde scientifique » théorisée par Stoczkowski (2011), l'*étiologie* et l'*ontologie*, pour comprendre ces modes de protection et de perpétuation présents dans la représentation sociale et scientifique du monde modélisée par les premiers religiologues. Une deuxième partie se penchera sur un troisième concept, la *sotériologie*, pour synthétiser la correspondance entre la vision cosmologique des premiers religiologues — le sens unifié et englobant de la portée de leur travail scientifique — et celle d'une « cosmologie scientifique » telle que la décrit Stoczkowski.

## 5.2 Modélisation d'une représentation sociale et scientifique du monde : processus étiologique et caractéristiques ontologiques

Nous partons ici de l'idée maîtresse empruntée à Stoczkowski selon laquelle des représentations de transformations mélioratives formalisent une cosmologie scientifique générique du projet des sciences humaines. Celui-ci, appliqué à notre modèle, précèderait, déterminerait et orienterait la représentation prescriptive que se font les premiers religiologues de la portée de leur travail scientifique. Selon Stoczkowski, ces représentations mélioratives sont essentielles pour que les théories scientifiques produites puissent s'ancrer dans la culture :

les théories académiques, même quand elles sont construites en accord avec toutes les règles de la science, ne tirent pas leur autorité uniquement de leur valeur objective ; il ne suffit pas qu'elles soient vraies ou fondées pour être crues ; elles ont également besoin de se trouver en consonance avec les opinions et représentations qui ont cours dans la société à laquelle elles s'adressent. (Stoczkowski, 2011, p. 141)

Stoczkowski traduit ce phénomène par le concept de l'étiologie, désignant le « récit » mettant en forme l'étude des causes et des maux de la société. L'étiologie est autrement dit pour Stoczkowski le « fil narratif » qui met en forme « comment les propriétés hypothétiquement accidentelles du monde humain sont progressivement venues à s'ajouter aux propriétés *ontologiques* du monde, pour y introduire des distorsions néfastes qu'il est souhaitable d'abroger » (Stoczkowski, 2011, p. 141). Le récit des sciences humaines formalise un double « objectif idéal », selon Stoczkowski (2011, p. 139) : « la connaissance de l'homme et de la société devait être un moyen ; la transformation de l'Homme et de la société en était la fin. » C'est ce que nous avons souvent distingué dans les chapitres II et III comme la dimension épistémologique et la dimension sociopolitique et dans le chapitre IV, comme une logique de représentation de moyens et de fins.

Nous pourrions par ailleurs avancer que les conclusions du précédent chapitre sur le concept d'idéo-logie, déployé pour comprendre la logique des représentations des premiers religiologues, ont implicitement jeté les bases à partir desquelles on peut penser l'étiologie de leur représentation sociale et scientifique du monde : la logique étiologique religiologique vise à orienter les représentations sociales des individus et de la société par un ordre logique de moyens et de fins, soit de savoirs ontologiques épistémologiques et de valeurs ontologiques sociopolitiques. À partir d'une axiomatique de moyens épistémologiques et d'une axiologie de finalités sociopolitiques concourant à une représentation de l'Homme et de l'Histoire, ainsi que de leurs *maux* à abroger, nous verrons comment le concept d'une étiologie religiologique peut éclairer notre objet d'étude, la portée du travail scientifique. À partir des caractéristiques ontologiques<sup>139</sup> de son récit étiologique, nous tenterons de synthétiser l'ancrage de ces représentations mélioratrices inhérentes au projet des sciences humaines dans la représentation sociale et scientifique du monde des premiers religiologues. Autrement dit, il s'agira ainsi de modéliser une analyse des catégories de la représentation sociale et scientifique du monde des premiers religiologues en tentant de comprendre comment elles s'ancrent et s'orientent dans une représentation (cosmologique) unifiée et globale de la réalité comme la vision du monde scientifique de Stoczkowski (2011).

Stoczkowski distingue deux dimensions à ces caractéristiques ontologiques : l'une « axiomatique » et l'autre « axiologique ». Les observations de Stoczkowski (2011, p. 141) sont que les ontologies, axiologies et étiologies qui composent le projet des sciences humaines ne s'appuient pas exclusivement sur une assise empirique, elles sont souvent adoptées *a priori*. Il nomme *axiomatique* les représentations « qui ne peuvent que difficilement être ancrées dans les données

---

<sup>139</sup> Stoczkowski n'élabore pas beaucoup sur la manière d'envisager cette notion. Si l'on se fie aux travaux de Foucault (1966, p. 351) sur l'émergence des sciences humaines, il faudrait voir les savoirs ontologiques comme une formalisation de la figure moderne de l'Homme : l'Homme comme sujet et objet de connaissance (Foucault, 1966). Foucault explique en effet que les sciences humaines ont émergé à partir de savoirs interstices entre les sciences dites « empiriques » et la philosophie. La figure de l'Homme, engendrée par les sciences humaines, se donne à la fois comme l'objet de la connaissance empirique et comme son sujet philosophique, situé au fondement de toute connaissance. La pensée moderne est ainsi caractérisée par le mouvement de transfert des concepts ontologiques de la philosophie vers les sciences empiriques déployées par les sciences humaines et positionne l'Homme au centre, à partir duquel tous les savoirs devraient être ordonnés (Hulak, 2013, p. 103-120). L'ontologie, telle qu'interprétée dans l'analyse du processus d'ancrage déployé au chapitre III, se rapporte à la formalisation des représentations sociales des premiers religiologues en une représentation d'une science de l'Homme. Nous pourrions ici décliner en deux pôles ontologiques — épistémologique et sociopolitique — toutes les préoccupations soulevées et tous les objets de représentations se rapportant à la « science de l'Homme ».

factuelles » : « les disciplines du savoir qui visent à bâtir une représentation empiriquement fondée du monde humain, lorsqu'elles cherchent parallèlement à établir des projets de transformation radicale de ce monde, sont amenées à adopter » ces représentations et à construire leurs assises empiriques à partir d'elles. Pour l'axiomatique, nous analyserons les catégories de représentations contenues dans la dimension d'objectivation et de distanciation, fonctionnant par un mode de protection et révélant des valeurs négatives à partir desquelles les premiers religiologues définissent « les maux dont il conviendrait d'affranchir le monde humain ». L'*axiologie* désigne, pour Stoczkowski, la théorie des valeurs qui organise les valeurs négatives et les valeurs positives des représentations mélioratives du projet des sciences humaines. Par exemple, l'anomie, la lutte des classes, les rapports de domination, la surpopulation, la destruction du milieu naturel, etc. sont des *maux* qui, dans l'étiologie de la vision du monde scientifique, sont expliqués comme des propriétés ontologiques du monde à résoudre, soigner, abolir. Pour l'axiologie, nous analyserons de la même manière la dimension d'ancrage et d'engagement, fonctionnant par un mode de perpétuation, révélant des valeurs positives « employées pour concevoir l'état vers lequel il faudrait tendre » (Stoczkowski, 2011, p. 141).

Nous synthétiserons de cette façon deux formes de catégories utilisées dans les chapitres II et III pour analyser les préoccupations d'objectivations en leur attribuant des caractéristiques ontologiques de natures différentes : la dimension épistémologique a comme attribut une axiomatique aboutissant à des valeurs négatives ; et la dimension sociopolitique a comme attribut une axiologie aboutissant à des valeurs positives.

### 5.2.1 Ancrage d'une ontologie axiomatique à valeur négative

La première caractéristique ontologique à analyser dans la représentation sociale et scientifique des premiers religiologues est ainsi une axiomatique : elle a été substantiellement décrite dans le second chapitre par les préoccupations portant sur la construction de l'objet religieux. Dans les troisième et quatrième chapitres, nous concluons que l'engagement épistémologique des premiers religiologues visait à légitimer l'intégration et la contribution de l'objet religieux à un même ensemble épistémologique cohérent, soit un cadre épistémologique unifié et englobant représenté en la « science de l'homme ».

Rappelons à cet égard les préoccupations que partageaient Bourgault et Caron concernant l'objectivation des termes premiers pour la saisie de l'objet religieux : ces termes se construisaient en se distançant d'une approche métaphysique qui chercherait à saisir l'essence du phénomène religieux. L'objet religieux, en tant que relation entre l'Homme et le Transcendant, reste pourtant ontologique dans la mesure où il est un construit *a priori*. Desrosiers stipulait d'ailleurs qu'à la base de l'épistémologie religiologique, la religion est un construit, une interprétation du sens commun à partir de laquelle la religiologie en tant que science crée l'objet que les religiologues objectivent en théories : « la science crée son objet. Ce qui existe est une *réalité* humaine globale que chaque science découpe pour en tirer son objet et produire l'ensemble des faits, des lois et des théories » (Desrosiers, 1985, p. 172). Dans cette optique, il est important pour les religiologues que les concepts premiers de la religiologie constituent une « axiomatique », soit des savoirs ontologiques sur lesquels leur travail empirique peut se fonder<sup>140</sup>. L'ancrage de l'objet religieux dans la science de l'Homme formalise donc l'axiomatique de la religiologie dans la mesure où cette relation est conçue à la fois comme objet et sujet de connaissance ; elle préserve, protège et révèle le sens de l'Homme et le sens de l'Histoire en reconfigurant la représentation sociale et scientifique du monde.

En effet, l'objet religieux en tant que relation entre l'Homme et le Transcendant est au cœur de l'axiomatique de la religiologie, car il vise essentiellement à objectiver le *mal* qui se manifeste de cette relation, celui de la perte de sens, et à fournir des interprétations pour s'en distancer. Bourgault (1969) explicite l'origine ontologique de ce mal : il serait attribuable à la liberté de l'Homme en elle-même. D'un côté, l'Homme est défini par « sa propre liberté à s'épanouir et à se libérer » ; de l'autre, l'Homme est affligé par une « impuissance morale » qui se manifeste par son incapacité à « produire pour lui-même et pour les autres des symboles ligateurs et libérateurs » (Bourgault, 1969, p. 127). Ainsi, l'axiomatique, ou l'objectivation du fonctionnement de l'objet religieux, est destinée à fournir des interprétations et à produire des connaissances sur les conséquences (maux) de cette réalité ontologique, qu'il nomme « le problème de l'homme ». La légitimité de la

---

<sup>140</sup> L'approche développée par Jacques Pierre pousse cette réflexion à son paroxysme, notamment dans un article de la revue *Religiologiques* (1991), « L'impasse de la définition de la religion, analyse et dépassement ».

religiologie dépend de sa capacité à instruire, dans la science de l'Homme, les valeurs négatives de ce mal, la perte de sens, duquel le monde humain devrait s'affranchir.

Bourgault explicite les manifestations de ce problème en les attribuant à la « fin d'une époque » (qu'il relie aux phases à travers lesquelles le phénomène religieux s'est mû, « spiritualité », « philosophique » et « scientifique », voir Chapitre II). Les symboles sont source de sens pour l'Homme, car ils sont ligateurs et libérateurs. Or, les symboles qui sont produits aujourd'hui par l'Homme ne sont plus assez puissants moralement, car il n'y a plus de système symbolique capable de générer une puissance ligatrice et libératrice féconde. Alors que la perte de sens est formulée par Bourgault à partir d'une définition de l'Homme et de la nature philosophique de l'Homme religieux, soit de l'intérieur d'une pensée axée sur le langage, avec Rousseau (voir les chapitres II et III), elle est formulée à partir d'une perspective plus historiographique, soit d'un agencement de causes, de conséquences et de conditions sociopolitiques qui expliquent l'origine contextuelle de la perte de sens et l'émergence du cadre épistémologique religiologique pour l'objectiver.

Toutefois, l'émergence de l'objet religieux et de la religiologie représente, autant pour Rousseau que pour Bourgault, une *rupture* événementielle historique, épistémologique et sociopolitique, et cette représentation est récupérée par le DSR (1981, p. 14). Elle est reliée au problème de la « profonde aliénation de l'homme » causée, comme nous l'avons vu, par le « retard scientifique » de l'État. La construction de l'objet religieux scientifique est ainsi née, d'une part, du contexte historique caractérisé par l'inefficacité et l'insuffisance de la théologie, de la philosophie et des sciences humaines à « libérer l'homme de son aliénation », et d'autre part, du « bouleversement culturel »<sup>141</sup>, défini comme « l'importance qu'ont prise dans la culture et la conscience

---

<sup>141</sup> Le « bouleversement culturel » auquel fait référence le DSR (1981) est appuyé par une multitude de références pour raconter comment l'objet religieux est apparu « à la fin du dix-neuvième siècle » au moment où les « autres » religions ont été considérées au même titre que le christianisme, comme « devant faire partie de l'objet de l'étude de la religion ». Notamment : « Though there is no consensus on this point among scholars, it is not unreasonable to hold that the frontier between traditional religious and modern ideologies represents one part of the field to be studied » (N. Smart, « Study of Religion », *The New Encyclopaedia Britannica*, 1978, vol. 15, p. 613). Le texte fait également référence aux sources suivantes : R.A. McDermott, « Religion as an Academic Discipline », *Cross Currents*, 18, 1968, p. 11-35; M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, 197ss et *La nostalgie des*

contemporaine les grandes idéologies séculières ». La nécessaire construction de l'objet religieux émerge de l'« élargissement » et de l'« éclatement » du champ de l'étude du phénomène religieux qui, avec d'autres objets scientifiques, vise à dénoncer « la profonde aliénation de l'homme » en fournissant « des interprétations de cette aliénation » et en proposant « aux hommes des projets de libération fondamentale ». La finalité épistémologique d'une telle démarche est clairement énoncée dans le texte du DSR : « nous croyons qu'il faut inclure dans notre champ d'études les idéologies séculières et les perspectives développées par ceux qui travaillent à libérer les hommes de leur servitude. » (DSR, 1981, p. 15)<sup>142</sup>. L'axiomatique de la représentation sociale et scientifique du monde partagée et transmise par les premiers religiologues se formalise ainsi autour de ces interprétations de l'origine de la perte de sens et de la profonde aliénation de l'Homme, interprétations rendues possible par la distanciation et l'objectivation de l'évènement que représente la « crise du modèle théologique » (Martel, 1980).

D'autre part, la façon dont cette axiomatique pénètre dans la culture peut s'expliquer, avec le texte de Gilles Martel (1985), par le fonctionnement du phénomène religieux en lui-même — comme un effet miroir performatif, notamment à partir de la définition de l'opération hiérophanique qu'il emprunte à Mircea Eliade, désignant « quelque chose de sacré [qui] se montre à nous » :

[l]'homme prend connaissance du sacré, parce que celui-ci se manifeste, se montre comme quelque chose de tout à fait différent du profane [...] c'est la manifestation de quelque chose de « tout autre », d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde « naturel », « profane ». (Martel, 1985, p. 126)

Ce qui importe pour les premiers religiologues, selon Martel, ce n'est pas de définir l'essence du sacré, mais bien de postuler et de légitimer l'« universalité » et la « spécificité » de l'expérience religieuse au sein de la « science de l'homme », soit de reconfigurer le cadre épistémologique dans lequel les symboles sont objectivés. Les interprétations produites par la religiologie définissent la

---

*origines*, p. 222-248; F.J. Streng, C.L. Llyod et J.T. Allen, *Ways of Being Religious*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc., p. 333-358; P. Tillich, *Le christianisme et les religions*, Paris, Aubier, 1968, p. 66.

« source de sens » de la culture québécoise à partir de l'axiome de l'objet religieux ontologique *a priori* : l'expérience religieuse est postulée comme une « expérience humaine spécifique, universelle et irréductible » ; il « faut donc une science spécifique pour l'étudier » ; « et les autres sciences humaines, i.e. psychologie, sociologie, etc., ne peuvent atteindre l'expérience profonde spécifiquement religieuse » (Martel résume la pensée de Rousseau, 1980, p. 126-128). Le cadre épistémologique religiologique intégré dans la science de l'Homme fonctionne ainsi en lui-même comme une *opération hiérophanique* : il rend manifeste la structure de l'objet religieux en montrant qu'elle fonctionne comme un ensemble symbolique ligateur et libérateur. En faisant cela, d'une part, il se distancie par rapport au cadre traditionnel (théologico-philosophique) qui ne représente plus un ensemble symbolique ligateur et libérateur et qui a perdu cette fonction sociale, et d'autre part, il produit des interprétations et des théories scientifiques englobantes, ancrées dans une représentation sociale et scientifique du monde, qui font office de symboles ligateurs et libérateurs et orientent plus efficacement les représentations des individus et de la société sur le « vrai » sens de l'Homme et le sens de l'Histoire.

### 5.2.2 Ancrage d'une ontologie axiologique

Ainsi, nous pouvons résumer, à propos de l'axiomatique religiologique et sa dimension de distanciation, qu'elle oriente les actions des premiers religiologues dans une visée de dépassement : la structure fonctionnelle de l'objet religieux porte en définitive, d'une part, sur la perte de sens que crée le « problème de l'homme » et sa « profonde aliénation » ; et d'autre part, sur les symboles structurants de « l'universalité du religieux et de l'espace-temps humain » et ses « fonctions spécifiquement religieuses » qui, en s'intégrant dans un ensemble symbolique épistémologique (la science de l'Homme), doivent être capables de produire des interprétations et des connaissances scientifiques qui font office de symboles ligateurs et libérateurs puissants moralement. La religiologie en tant que nouveau cadre épistémologique fonctionnerait ainsi en elle-même comme une « opération hiérophanique » (Martel, 1980, p. 126) pour les représentations sociales des individus et des sociétés, et l'objet religieux intégré dans la visée de la science de l'Homme formaliserait une nouvelle dimension à la nature ontologique<sup>143</sup> de l'Homme par ses relations avec

---

<sup>143</sup> Avec Trigano (2001), qui expliquait avec la sociologie de la religion que l'objet de la Transcendance fonctionnait comme une théologie négative et analogique, nous pouvons faire sens des valeurs négatives que produit la relation

les symboles, participant ainsi à projeter une vision scientifique du monde globale plus unifiée et univoque de la réalité humaine. Rappelons que chaque science découpe, à partir de son axiomatique, une définition ontologique de l'Homme qui détermine les termes empiriques qui lui permettent de tirer son objet et de produire l'ensemble des faits et des lois et de ses théories englobantes : « de même que la sociologie étudie l'Homme en tant qu'être en relation avec d'autres Hommes, que l'histoire l'étudie en tant qu'être en relation avec un passé, un présent et un avenir et la psychologie en tant que être doué d'un psychisme complexe, créateur d'idées, d'émotion et d'action... ». Dans une même orientation, ces axiomatiques concourent au même idéal d'interdisciplinarité de la vision cosmologique scientifique des sciences humaines, qui consiste à expliquer dans une même représentation unificatrice et univoque, la réalité humaine globale (Stoczkowski, 2011, p. 140).

Cette réalité humaine à projeter peut être abordée à partir d'une deuxième caractéristique ontologique, l'axiologie, qui permet de réfléchir plus profondément dans un deuxième temps comment l'axiomatique religiologique, qui se veut ligatrice et libératrice par son cadre épistémologique produisant des interprétations et des connaissances scientifiques censées libérer l'Homme de son aliénation (DSR, 1981), pénètre et s'ancre dans la culture. La volonté des premiers religiologues de construire une nouvelle axiologie scientifique dévoile des valeurs positives qui sont vouées à perpétuer une conception de l'état vers lequel l'Homme et la société devraient tendre. Cet état, c'est l'horizon du dépassement que projette la représentation sociale et scientifique du monde, observable principalement par deux valeurs positives : la liberté et l'ouverture spirituelle (décrites dans le chapitre IV).

L'ouverture et la libération spirituelle que rendent possibles les interprétations produites par la religiologie sont ainsi en quelque sorte ancrées dans l'ensemble empirique et scientifique de la science de l'Homme, car elles visent une plus grande objectivité non pas à partir des questions de

---

*a priori* entre l'Homme et le Transcendant en stipulant qu'elle se définit par la religiologie à partir du principe qu'on ne peut définir sa nature ontologique qu'à partir des qualités dont on ne peut la priver. Ceci revient à dire que les symboles et symboliques qui se manifestent et se montrent par la production d'interprétations de la structure religieuse de la culture québécoise ne peuvent être pensés que comme allégorie/métaphore, ou comme formes de langages. En tant que telles, ces interprétations viseraient non pas à définir l'essence du phénomène religieux, mais à confirmer, par la logique du même, sa nature ontologique inconnaissable, totale, tautologique, hors d'elle-même et substituable à d'autres natures ontologiques analogiques telles que Dieu, le social, la culture et le politique (Trigano, 2001, p. 286).

vérité, associées au discours d'ordre philosophico-théologique et aux idéologies particulières, mais bien à partir de la compétence religiologique à faire prendre conscience à l'Homme et à la société des causes profondes de leur aliénation. Ainsi, ce qui distingue la religiologie de la philosophie de la religion, selon le DSR (1981), c'est son délitement des questions de vérité pour adhérer à l'idée que « toute entreprise scientifique repose sur des présupposés ou des postulats et la plus haute objectivité consiste à en prendre conscience et à les déclarer ». Autrement dit, le DSR se représente les discours d'ordre philosophique, théologique et idéologique portés sur la vérité comme étant inefficaces ou insuffisants à libérer l'Homme de sa condition d'aliénation ; les interprétations produites par la religiologie sont les plus aptes à rendre manifestes les causes de l'aliénation de l'Homme en montrant et en faisant prendre conscience à l'Homme et à la société des structures religieuses des visées de transcendance.

L'horizon du dépassement figure ainsi l'état vers lequel l'Homme et la société doivent tendre ; il se formalise par l'axiomatique religiologique en tant qu'activité symbolique de l'Homme orienté à libérer l'Homme et la société de leur aliénation et à s'ouvrir aux horizons de la culture et de l'histoire. Elle rend manifeste le « défi énorme que pose à la conscience contemporaine la pluralité des visions du monde » (DSR, 1981, p. 13-14) et montre le chemin vers « l'accession du Québec à la cité séculière » (Rousseau, 1968, p. 159) ; cet état est accessible par le processus de transformation culturelle appelé à dépasser le monde actuel.

En conclusion, nous pouvons effectivement modéliser, à partir de la représentation sociale et scientifique du monde des premiers religiologues et ses caractéristiques ontologiques, un récit étiologique qui l'oriente. Comme une vision cosmologique, l'objet religieux aux yeux des premiers religiologues forme un « univers autonome ayant ses lois et ses structures propres<sup>144</sup> » ; et comme un microcosme intégré au projet de la « science de l'homme », il fonctionne comme une

---

<sup>144</sup> Cette formulation du DSR (1981) se réfère à Charles Davis qui paraphrase précisément un passage de l'œuvre de Eliade, *La nostalgie des origines* : « religious experience, expression, and activity form a sufficiently distinctive area of human life to become the object of a distinct science to study religion in its specificity. Because of its social nature and function, sociologists are much concerned with religion in their study of society and so there is the sociology of religion. Psychologists meet religion in their study of the human mind and human behaviour, and there is the useful, although so far underdeveloped, psychology of religion. Religion, however, is a distinctive aspect of human meaning. Religious phenomena, therefore, call for a direct investigation to analyse their common elements as religious and formulate explanatory laws and theories ».

hiérophanie, manifestant et montrant, comme les autres sciences humaines, les maux de l'Homme et de la société à abroger et l'état vers lequel il faut tendre. Ainsi, la vision cosmologique de la religiologie concourt, par la production d'interprétations et de théories, à une orientation globale des sciences humaines : par sa dimension axiomatique, elle vise à définir la nature ontologique de l'Homme en rendant manifeste son état d'aliénation ; et par sa dimension axiologique, elle vise à *montrer* par elle l'horizon du dépassement rendant possible sa libération.

### 5.3 Théorisation d'une vision du monde scientifique : correspondances sotériologiques

Nous pouvons ainsi, comme nous venons de le voir, modéliser la représentation sociale et scientifique du monde mise en forme par les premiers religiologues à partir de leur récit étiologique ; celui-ci oriente leurs actions vers l'identification de certaines valeurs négatives et la poursuite de certaines valeurs positives prescrites. Comme pour les autres sciences humaines ancrées dans le projet général des sciences humaines, ces valeurs produites par la vision cosmologique de la religiologie s'ancrent dans la culture par les visées et idéaux politiques et spirituels. Cette deuxième partie se penchera sur un troisième concept, la sotériologie : il permettra de synthétiser la correspondance entre les visées politiques et spirituelles de cet horizon du dépassement et celles d'une « cosmologie scientifique » théorisée par Stoczkowski.

La « sotériologie » désigne pour Stoczkowski l'ambition de la vision du monde scientifique de produire des visions cosmologiques :

*salus*, dont dérive le substantif français salut, et le mot grec *saos* ou *sôs*, dont dérive l'adjectif *sôtêr* [...] englobait initialement la préservation de la santé du corps, le maintien de l'équilibre mental, la conservation des routes, des habitations ou des lois qui assuraient la bonne marche de la cité. Le sens de ce concept pouvait donc être aussi bien spirituel que matériel, individuel ou collectif, transcendant ou immanent. (Stoczkowski, 2011, p. 144).

L'ambition sotériologique des théories des sciences sociales, peu importe qu'elles soient « matérialistes, laïques et antispiritualistes », fonctionne ainsi comme « une interrogation sur la possibilité d'une mise en dehors du mal de la vie humaine, à la fois collective et individuelle » (Stoczkowski, *Ibid*).

La sotériologie de la vision cosmologique de la religiologie désigne ainsi l'ambition placée en l'objet religieux de donner au phénomène religieux une définition fonctionnelle ayant un sens unifié et englobant qui permet de dépasser les autres définitions réductrices. Rappelons à ce sujet que Bourgault (1969, p. 121-122) présentait trois définitions de la religion selon trois points de vue<sup>145</sup> différents : le point de vue de la science, le point de vue de la morale et le point de vue de la spiritualité. Le quatrième point de vue qu'il présentait, celui de la religiologie, visait à « intégrer » et interpréter ces définitions à partir des structures religieuses fonctionnelles ligatrices et libératrices qui les caractérisent, c'est-à-dire à partir d'une seule et même définition « fonctionnelle ». L'objet religieux, par l'horizon de dépassement qu'il met en forme et projette, cherche ainsi à lier les symboles et valeurs présents dans la société à des connaissances positives, en les transformant en produits de visées de transcendance associées à des visions différentes du monde, qu'elles soient religieuses, théologiques, philosophiques, ou scientifiques ; l'intégration de celles-ci dans une même vision scientifique du monde rend apte celle-ci à libérer les représentations sociales des individus et de la société de leurs déséquilibres symboliques. La définition fonctionnelle de l'objet religieux donnée par Bourgault rend ainsi manifestes les fonctions ligatrices et libératrices et montre en même temps, de l'intérieur de la vision scientifique du monde générique aux sciences humaines, comment s'opèrent ces fonctions :

La religion comme système est un produit, comme vertu une puissance active de la production, comme spiritualité une source d'énergie productrice. On obtient ainsi la définition : la religion est un dynamisme spirituel fait de crainte et d'amour, générateur et régénérateur de juste équilibre dans le choix et l'usage des symboles anciens et nouveaux, qui s'organisent localement et temporellement en système de récit, de rites et de règles plus ou moins cohérent et efficace. (Bourgault, 1969, p. 123)

Autrement dit, l'objet religieux intégré à la vision du monde scientifique lie la « technique à la mystique [...] pour que la technique reste humaine », comme le dit Rousseau (1968, p. 61) ; pour

---

<sup>145</sup> Rappelons que pour Stoczkowski, la « vision scientifique du monde » est l'idée d'une collaboration interdisciplinaire à construire des Grandes théories expliquant la *chose humaine*.

que la science puisse déployer sur le monde, par ses fonctions<sup>146</sup> positives, une *poussée* ligatrice et libératrice normative et spirituelle. Dans un premier temps, nous verrons que cette poussée, c'est la figure d'un horizon du dépassement qui la met en forme ; et dans un deuxième temps, qu'elle se synthétise par l'ambition de la vision scientifique du monde placé en l'idée d'une collaboration interdisciplinaire à la réalisation progressive de l'idée de l'Homme.

### 5.3.1 Ancrage de la fonction « ligatrice » et « libératrice » de la vision scientifique du monde

La poussée ligatrice et libératrice de la vision scientifique du monde rendue manifeste par l'objet religieux fonctionnel est explicite lorsque Bourgault s'attache à raconter, sous forme de récit, l'histoire de la progression de l'étude de la religion à partir de laquelle a émergé la formalisation de la définition fonctionnelle de l'objet religieux. La « structure intentionnelle » propre à l'*homo religiosus*, théorisée par Bourgault, constitue le cœur de la vision cosmologique et sotériologique des premiers religiologues. Progressivement, l'étude des « temps » de l'histoire amènerait à constater que « les activités proprement religieuses apparaissent et, avec elles, la liaison au Créateur, d'*ontique* qu'elle était, devient de plus en plus nettement *ontologique*, au sens heideggerien de ces mots, et elle est psychologiquement éprouvée et consentie comme telle » au fil des interprétations et connaissances positives produites (Bourgault, 1969, p. 123). Cette structure intentionnelle incarne les fonctions de la « poussée ligatrice » et « libératrice » inhérentes à l'activité d'étudier le phénomène religieux, dans l'esprit de Bourgault.

Tel que théorisé par les religiologues et par le pouvoir qu'ils attribuent à l'objet religieux et à la connaissance scientifique, la fonction de la poussée ligatrice de l'objet religieux fonctionnel est double ; il dit ce qu'il fait et fait ce qu'il dit<sup>147</sup>. D'abord, il dit ce qu'il fait en rendant manifeste, par l'étude des « temps » de l'histoire, la « structure intentionnelle » de l'*homo religiosus* orientée à « progresser » inexorablement vers la finalité d'établir un ordre intelligible normatif. Celui-ci viendrait lier les institutions (famille, tribu, fédération, ligue, royaume nation), les principes

---

<sup>146</sup> Par fonctions positives, nous entendons la définition fonctionnelle de Bourgault de l'objet de la religiologie qui est celle visant à « intégrer » les trois points de vue traditionnels en un même « ordre intelligible » objectivé, soit en une même « représentation concrète de la manière dont la religion fonctionne » (Bourgault, 1969, p. 122).

<sup>147</sup> Nous pouvons ici référer au concept de « performativité du langage » développé par J. L. Austin dans son ouvrage *Quand dire, c'est faire* (1970).

(principes de vie, de changement, d'inertie et d'automatisme), l'autorité, le pouvoir des « masses » et leur influence sur les liens dans la communauté, et les sentiments et réactions qui en découlent (frustrations, jalousie, désir de purification, etc.) (Bourgault, 1969, p. 124). En même temps, l'objet religieux, par le biais de la religiologie, fait ce qu'il dit par l'activité même d'étudier le phénomène religieux qui, *en soi*, représente un ordre intelligible normatif et remplit cette même fonction.

La fonction de « libération » de l'objet religieux est aussi double par le fait qu'elle fonctionne comme une analogie à deux figures : la société et le Dieu créateur et sauveur. Le pouvoir de l'objet religieux théorisé par la religiologie montre que les sociétés contemporaines *homines religiosi* se sont progressivement formalisées par une suite d'évènements orientés par des valeurs et idéaux de justice, de paix et de pardon ; elles se sont progressivement liées à Dieu par les symboles produits par cette quête de valeurs, ce qui représente, selon Bourgault, un avancement libérateur : l'« homme lié à Dieu que Dieu avait lié à soi pour le bien de tous et qui, sûr de la vie de Dieu et de la vie en Dieu, donne leur [*sic*] vie pour que la vie continue » (Bourgault, 1969, p. 124). La religiologie, par l'objet religieux, rend manifeste comment la société peut avancer vers un horizon libérateur et en même temps, elle libère la société en montrant et en relatant le fonctionnement inhérent des sociétés.

La sotériologie de la vision cosmologique des premiers religiologues se compose ainsi de ces fonctions ligatrices et libératrices inhérentes à l'objet religieux, dans la mesure où la religiologie se donne le rôle de tenir à l'écart les « maux » des sociétés en évaluant l'équilibre des « énergies » religieuses des individus et des collectivités. Le Salut des individus et des sociétés s'étudie et s'évalue par l'objet religieux : il rend manifeste que les sociétés sont bénéficiaires de la spiritualité initiée par les groupes d'avant. En effet, les sociétés imitent et réfléchissent les expériences fondatrices de la religion ; elles se donnent des institutions, des normes, des coutumes pour se former à leur image et induire peu à peu la spiritualité originelle ; et en même temps, l'étude de l'objet religieux montre que ces sociétés sont « plus que jamais sujettes aux vicissitudes de l'Histoire » et que le travail scientifique peut offrir des interprétations libératrices offrant une protection contre ces « vicissitudes ».

L'ambition religiologique se dépose dans les interprétations ligatrices et libératrices à produire, qui sont en fait des prises de conscience que l'étude de l'objet religieux permet de faire. Celles-ci

rendent manifeste ce que représente l'état du salut vers lequel il faudrait tendre en étudiant : l'« équilibre<sup>148</sup> » des systèmes de croyances, des rites et des règles ; la quantité et la qualité des actes de la vertu de religion qui utilisent ces systèmes de symboles ; le nombre et l'intensité des expériences mystiques et prophétiques qui renforcent ou manquent à renforcer la vertu de la religion. D'autre part, elles montrent comment le problème de l'altération des rapports sociaux et politiques « évolue » en représentant les maux à écarter du monde humain. Cette ambition est clairement énoncée par Bourgault :

Par un effet propre de tout le système socioreligieux qui, rassemblant plus de personnes libres, libère davantage d'énergie productrice, les rapports économiques, sociaux, politiques s'altèrent profondément. Le volume des productions et des échanges semble devoir continuer sans qu'on ait à se soucier du moteur ni du fait que c'est le principe d'inertie surtout qui règle le cours du mobile. Il y a ainsi de moins en moins de gens vertueux capables de se mettre en question et le système avec eux, et il y a de moins en moins de prophètes et de mystiques qui ont chance d'être écoutés d'un nombre suffisant de disciples et de fidèles pour constituer ou réformer des communautés héroïques de nouveau créatrices de lien et de plus vaste communauté. Alors, la société se fragmente en groupes rivaux et devient la proie des ennemis du dehors et du dedans. (Bourgault, 1969, p. 125)

Autrement dit, les maux sont des produits inhérents à la « structure intentionnelle » propre à l'*homo religiosus* : ils s'étudient par l'« énergie productrice » des structures religieuses mettant en forme des « fragmentations » et des « inerties » qui, progressivement, déséquilibrent les sociétés si elles ne sont pas objectivées par une *science* et conscientisées par les individus et les sociétés. Le point de salut consiste à rendre manifeste cette structure religieuse par l'étude scientifique et à montrer un horizon de dépassement de ces maux, un au-delà de la « religion sociologique », que Bourgault appelle la « religion transhistorique et absolue » (Bourgault, 1969, p. 125).

Ainsi, l'étiologie religiologique visant à étudier les maux causés par le « problème de l'homme » et le problème de la fragmentation et de l'inertie des sociétés peut se synthétiser à partir d'un point de liaison, une vision scientifique et sotériologique du monde. Cette vision, décrite ci-haut par

---

<sup>148</sup> Bourgault conceptualise cet équilibre en termes d'« énergie », de « syntropie » et d'« entropie » (Bourgault, 1969, p. 124-125).

Bourgault, explique l'Histoire par le récit de l'avènement d'une « religion transhistorique et absolue » appelée à dépasser la société contemporaine et la « religion sociologique » soumises aux vicissitudes de l'Histoire. Bourgault place en cette vision scientifique et sotériologique du monde l'ambition que les prises de conscience qu'elle permet de faire auront le potentiel de faire émerger cette représentation unifiée et englobante ; Bourgault le dit clairement : la « religion transhistorique et absolue » est la « planche de salut » des « temps de malheurs », car elle englobe et unifie la « réalisation [progressive] de l'universelle concrète *Idée d'homme* » (Bourgault, 1969, p. 125).

Précisons que la religion étant « en soi essentiellement ouverte », selon Bourgault, elle s'ouvre et se ferme lorsqu'il y a des temps de « malheur ». L'objet religieux intégré à la vision scientifique du monde, en faisant prendre conscience des lois de cette dynamique d'ouverture/fermeture, ouvre à un horizon du dépassement et à l'idée d'une religion transhistorique permettant de créer de nouveaux héros, symboles et lois, selon Bourgault (1969, p. 125) : « l'heure des ténèbres et le temps des siècles obscurs durent aussi longtemps que l'injustice n'a pas creusé assez de ravages pour susciter de nouveaux créateurs héroïques, de symbole et de lien. »

En somme, l'horizon du dépassement figuré par l'accession à l'idée de cette « religion transhistorique » permet de s'extirper des jeux d'« ouverture et de fermeture » de l'Histoire en rejoignant une représentation ontologique, globale et unifiée de l'Homme, de l'Histoire, du social, du politique et de la psyché. L'Histoire peut être expliquée par une structure en soi religieuse et par sa nature, sa « structure intentionnelle » inhérente, sa « volonté de liaison » à partir de laquelle tout le dynamisme ligateur et libérateur du monde se déploie. La représentation de l'Histoire de Bourgault semble en effet marquée par l'idée d'un progrès fonctionnel (processus) et positif (science positive). Selon lui, la « volonté de liaison » inhérente à la religion serait immuable et déterminante pour ce jeu d'ouverture et de fermeture : « l'histoire est ainsi faite, non de recommencement absurde à la Gisyphé [*sic*], mais de dépôts successifs et de structurations de plus en plus élevées des ensembles déjà noués » (Bourgault, 1969, p. 125). Il explique que « la volonté de liaison » est au cœur de la production des symboles et des groupes et qu'elle fait le parcours de l'Histoire.

La prise de conscience de cette réalité *est* la planche de salut des sociétés contemporaines, car elle permet de dépasser les sociétés d'avant, soumises aux « vicissitudes de l'histoire » (Bourgault,

1969, p. 125). La vision sotériologique et scientifique du monde incarne cette représentation permettant d'intégrer et d'opérer dans un ordre intelligible plus vaste ce dynamisme ligateur et libérateur :

[la volonté de liaison] a fait le couple, et le couple a fait la famille, puis la religion du foyer a fait la grande famille, qui s'est dépassée dans la tribu, puis dans la fédération de tribus, et la fédération de tribus s'est sublimée dans le royaume ou la nation, et les nations dans la fédération des peuples. Chaque fois, le dynamisme vertical ligateur a produit les symboles et les groupes de ferveur qui forçaient les sociétés closes, déposées avec une apparente négligence sur le parcours de l'histoire, à s'intégrer dans des ensembles plus vastes. (Bourgault, 1969, p. 125)

Nous pourrions ainsi finalement conclure, dans la section suivante, à partir de cette représentation d'une vision scientifique et sotériologique du monde ontologique, globale et unifiée de l'idée de l'Homme, comment les premiers religiologues se représentent la portée du travail scientifique.

### 5.3.2 Ancrage de la portée du travail scientifique religiologique

Nous pouvons affirmer d'emblée que les préoccupations des premiers religiologues pour leur objet fonctionnel colligées dans ce mémoire tendent essentiellement à rendre compte du sens du « processus » dans lequel l'histoire se meut. La représentation qu'ils se font de leur travail scientifique lie, en une même visée, à la fois la production de connaissances scientifiques sur la religion et la transformation du monde par elles ; cette visée, dans un certain sens, prend une forme représentative d'un dessein spirituel de l'Histoire. Pour Bourgault d'ailleurs, la représentation de l'Histoire et la définition de la religion ne font qu'un :

ainsi, la religion, coextensive à l'histoire, est la suite des liaisons de plus en plus compréhensives par lesquelles Dieu travaille à allier avec lui-même et entre elles les personnes, les sociétés, les nations, les générations, afin de réaliser peu à peu *l'Idée d'homme*. (Bourgault, 1969, p. 125)

La réalisation progressive de l'« *idée d'homme* » est l'aboutissement, la portée de cette visée, le point d'horizon des connaissances produites sur la « religion ou liaison absolue » des individus et des sociétés. Cette idée de l'homme est par analogie une extension de l'idée de l'Histoire et de

l'idée de Dieu ; sa réalisation engage les savants œuvrant en sciences humaines dans une quête spirituelle sotériologique, selon Bourgault :

mais Dieu fait l'histoire par les hommes, en leur donnant de savoir qu'ils la font et de savoir de mieux en mieux, quand elle se défait, comment la refaire. Car le sens, déposé comme une exigence dans le cœur de chacun est comme un témoignage dans ce qui est accompli, est toujours récupérable. Comme entéléchie prospective, il pointe en direction d'une religion ou liaison absolue en laquelle chaque religion devrait apparaître comme une forme singulière, un moment particulier, une contribution unique à la réalisation progressive de l'Idée. (Bourgault, 1969, p. 125-126)

Pour Bourgault, ce qui ne concourt pas, dans ce qui a été fait avant, à cette réalisation de l'universelle concrète idée de l'homme, sera voué à être dépassé pour l'avancement de l'histoire. La définition fonctionnelle de la religion donnée par Bourgault est ainsi « essentiellement » orientée, en tant que moyen (formalisé par son récit étiologique), à faire « progresser la connaissance objective des religions » ; et d'autre part, elle est « existentiellement » orientée, en tant que finalité (formalisée par sa structure sotériologique), à « épauler la vertu et à rendre possible un renouveau de la spiritualité ». Par l'orientation inhérente à sa définition fonctionnelle, la religiologie est « naturellement ouverte » à la recherche interdisciplinaire (Bourgault, 1969, p. 126).

C'est ce que les représentations sociales des premiers religiologues font voir : à l'instar de ce qu'avancait Stoczkowski, la religiologie, en tant que discipline des sciences humaines, concourt comme les autres disciplines à l'idée d'une collaboration interdisciplinaire orientée par la volonté commune de construire de grandes théories explicatives formant une représentation synthétique et globale de la chose humaine. Selon Bourgault, la religiologie contribue à ce projet en cherchant, comme les autres disciplines, à donner un sens à l'« origine symbolique » de la société. Le point d'horizon sotériologique de la réalisation de l'Idée de l'homme portée par le projet de l'interdisciplinarité des sciences humaines peut être traduit avec Stoczkowski comme une volonté d'opérer une conjonction entre *le* métaphysique (dimension ontologique) et *le* factuel (dimension empirique), l'un et l'autre jugés nécessaires pour rendre ces théories à la fois crédibles et pertinentes aux yeux de nos contemporains (Stoczkowski, 2011, p. 143). Il est possible de penser qu'une représentation cosmologique unifiée et globale de la réalité se compose de cette conjonction métaphysique et factuelle : elle forme un cadre, un ordre intelligible, à partir duquel les problèmes métaphysiques et éthiques de la société sont abordés.

La religiologie se donne le rôle, au sein de la vision du monde des sciences humaines, de rendre l'Histoire « pensable » et d'orienter les visions scientifiques du monde vers l'« ouverture » à un « horizon au-delà des limites », seul réel salut de l'Homme et de la société dans l'esprit des premiers religiologues (Bourgault, 1969, p. 127). Cet horizon « au-delà des limites », ou « ouverture métaphysique », est nécessaire au dépassement des limites des horizons et des ordres intelligibles des autres visions du monde (religieuses, philosophiques, scientifiques), pour que la vision scientifique du monde puisse accéder à la vraie définition fonctionnelle de la religion et de l'Histoire, soit celle d'un « étonnement devant son existence même » et « son étrangeté ». En effet, comme nous l'avons vu, l'ouverture métaphysique inhérente à l'approche religiologique et à l'objet religieux fonctionnel permet de dépasser les limites épistémologiques de la pluralité des visions du monde et des autres disciplines scientifiques en faisant prendre conscience de la nécessité de la conjonction entre le métaphysique et le factuel. Les autres disciplines ne sont pas aptes à remplir ce rôle, car elles ne peuvent expliquer le fonctionnement *en soi* de la structure de la religion. Selon Bourgault (1969, p. 127), les prises de conscience qui peuvent être faites de ce qu'est la structure religieuse passent par des phases de « spiritualité » qui dominent la pensée, par des phases critiques et philosophiques qui pensent la religion exclusivement en tant que vertu et par des phases scientifiques et techniques qui rationalisent la religion et la rendent inopérante pour le grand monde. L'ouverture métaphysique de la religiologie permet de dépasser ces phases en rendant opérantes la *vertu* et la *quête spirituelle* de la vision du monde scientifique, soit en « liant la technique à la mystique », comme l'écrivait Rousseau (1968, p. 61).

La volonté d'intégrer l'objet religieux au projet interdisciplinaire des sciences humaines porte en elle l'ambition de cet horizon au de-là des limites ; elle vise à reconfigurer la synthèse<sup>149</sup> que construit la vision du monde scientifique pour projeter une représentation globale et unifiée de la réalité humaine intégrant une « étude objective des systèmes et des institutions » qui, au fond,

---

<sup>149</sup> Comme nous l'avons vu, la solution qui se présente à la religiologie est d'intégrer l'objet religieux au projet des sciences humaines, soit au sein d'une vision scientifique commune et interdisciplinaire du monde reconfigurée qui, contrairement à la philosophie, à la spiritualité et à la théologie, aura un ascendant positif sur le champ savoir-pouvoir.

« s'oriente vers une découverte de la philosophie et de la théologie, de la vertu et de la spiritualité » (Bourgault, 1969, p. 127).

En définitive, selon Bourgault, cette volonté d'ouvrir la synthèse scientifique et positive se rapporte à une *foi*. Il nomme « science théologie » l'idée que cette foi serait ancrée dans l'activité générale de la science ; elle serait « transcendante et immanente » à la vertu et aux institutions du projet des sciences humaines. Elle fait voir la vraie finalité de la science, selon Bourgault, qui ne serait pas seulement de synthétiser une représentation globale et unifiée de la réalité humaine, mais bien de faire en sorte que celle-ci soit également transcendante en donnant forme, sens et significations à toutes choses.

Mais justement à cause de cette présence intentionnelle des puissances supérieures et de l'esprit dans les formes de la pensée scientifique et technique, il est alors de bonne pédagogie de surseoir aux affirmations dogmatiques, prématurées ou intempestives de l'âme et de Dieu, et de laisser le corps et le monde dévoiler peu à peu à l'intelligence et la liberté ce qui donne forme, sens et significations à toutes choses. S'il est vrai que notre société se trouve en fin d'époque, et que le cycle de la civilisation occidentale commencé au Moyen Âge est en train de s'achever, on voit quelle conclusion on peut tirer de la religiologie théorique. (Bourgault, 1969, p. 128)

Ainsi, selon Bourgault, la science, orientée dans ses fondements à remplacer la foi chrétienne, porte en elle une foi qui s'y substitue ou se montre comme l'extension au projet sotériologique de l'Église en la figure de Jésus le Christ. Là réside la vraie finalité du projet scientifique.

Car c'est la spiritualité même et la vertu qui doivent aujourd'hui incliner les hommes vers la science pour ceux qui croient en Jésus et en son Église, il y a lieu de se rappeler que le dernier concile a loué la science et la recherche et que l'Esprit du Christ qui a fait le christianisme méditerranéen et la chrétienté européenne, peut encore créer une forme nouvelle de vie selon le Christ, dont l'une des tâches devrait être de convertir la science et la technique et les faire servir à cette foi opérante par la charité effective dont parle Saint Paul. (Bourgault, 1969, p. 128)

La « vraie » science est donc pour Bourgault celle qui *transporte* et *transmet* cette « foi opérante ». Si pour certains, la science « dessèche » et « enfle les esprits », selon Bourgault, c'est parce que l'humanité actuelle est moins « humide » et « perméable » aux eaux du ciel et des arrière-mondes platoniciens. Selon lui, le savoir tel que les modernes le pratiquent incline plusieurs à l'humilité

devant la condition spirituelle de la plupart des hommes de notre temps face au « sentiment du néant et de la nuit, du vide effroyable silencieux des espaces infinis, du non-sens d'une humanité confinée à l'écorce terrestre et recluse dans une biosphère périssable ». Cette foi que transporte et transmet la vision scientifique du monde porte la promesse de retrouver un sens.

Nous avons perdu, ou nous allons bientôt perdre, notre naïveté première, et nombreux sont ceux qui s'en désolent. Mais une naïveté reste possible ; seulement, pour l'obtenir, il faudra aux hommes désormais de plus en plus de réflexion, de critique et de science. Ce ne serait être en faisant fi des découvertes de la psychanalyse, de l'exégèse et de la sociologie que nous retrouverons le chemin de Dieu : il nous faut le chercher à tâtons parmi une forêt de symboles dont un grand nombre sont fâcheusement déviés. C'est ainsi que nous redeviendrons sensibles au langage des signes et que nous accéderons au symbole profond, qui est la synergie de la volonté divine signifiante et de la volonté humaine répondant par un signe au signe efficace de Celui-là qui en toute chose se signifie. La nuit, l'aridité, la science nous purifieront des symboles superficiels et nous disposeront à la lumière, aux eaux vives et à la suprême connaissance que saint Thomas qualifiait de savoureuses. (Bourgault, 1969, p. 129)

Toute la sotériologie de la religiologie, si nous pouvons la comprendre par ce texte de Bourgault, se trouve dans ce passage ci-haut : la vraie science, la vraie portée scientifique et la vraie finalité, c'est un « chemin vers la foi, l'espérance et la charité ». La transmission des concepts est un moyen pour « regarder en avant et préparer le futur » de cette foi.

En conséquence, ce qui importe, ce n'est pas d'abord que nous communiquions aux jeunes d'aujourd'hui les concepts sûrs établis et formulés lors des phases antérieures de la religiologie et de l'histoire, c'est plutôt que nous leur fassions connaître et admirer les conditions d'émergence des consciences lucide et héroïque des époques créatrices. Ce n'est pas que nous leur transmettions un dépôt infructifable d'idées toutes faites, mais que nous rendions probables l'émergence d'idées-forces du monde à venir en éveillant en eux ces images effectivement chargées que sont les vrais symboles et qui dynamogénisent l'esprit vers un inconnu à explorer et à maîtriser. Ce n'est pas nous qui avons la vérité, c'est elle qui nous a. (Bourgault, 1969, p. 129)

Selon Bourgault, la « phase de planétisation » dans laquelle le monde est entré amène la structure supérieure de la science, la vraie science, à dépasser la « connaissance notionnelle » pour rejoindre la « connaissance réelle » et à faire apparaître les autres structures « comme le terme et le produit d'un ensemble d'expériences exemplaires et de création de symboles ligateurs et libérateurs ».

Ainsi, la vraie vision scientifique et sotériologique du monde s'oriente selon Bourgault par cet horizon du dépassement qui ouvre sur une foi, une « certitude » : celle que la « certitude subjective et intersubjective de la valeur des actes de pensée » prime sur la « certitude objective des contenus », dit Bourgault (1969, p. 129-130). C'est elle qui donne une forme, un sens et des significations au projet des sciences humaines et à sa *double quête* d'expliquer le monde et de le transformer ; il faut dépasser le monde en allant toujours plus avant dans la formalisation d'une synthèse unifiée et englobante de la réalité humaine.

La représentation des premiers religiologues de la portée de leur travail scientifique est fondée sur cette foi, cette certitude pensée par Bourgault qui, ancrée dans la culture, dispose les futurs religiologues et ceux qui seront mis en contact avec les connaissances religiologiques aux formes de pensée et d'action qui « vont préparer la formation d'une société planétaire » ; ce n'est pas dans « les formes les plus hautes que la religion a produites dans le passé, ni les formules dogmatiques les plus sûres et les plus précises » que la « société planétaire » pourra advenir, mais plutôt en se rendant « personnellement compte que les religions fondamentales et leurs refontes successives y sont reprises et, périodiquement délestées de leurs scories, accomplies et dépassées ». Il s'agit du « chemin le plus court vers la foi, l'espérance et la charité », dit Bourgault (1969, p. 130).

#### 5.4 Conclusions d'analyse

Ce chapitre entendait modéliser la représentation commune que se font les premiers religiologues de la portée de leur travail scientifique en théorisant la structure cosmologique scientifique (étiologique; axiomatique; axiologie; sotériologie) dans laquelle elle s'ancrait. Le lecteur pourrait trouver surprenant que le chapitre se close sur autant de nouvelles données issues de la représentation particulièrement « sotériologique » que propose Bourgault et se demander si celle-ci est partagée par les autres premiers religiologues ou même portée par les générations ultérieures de religiologues. N'y aurait-il pas, de Bourgault à Desrosiers et aux suivants, un processus de déspiritualisation, de déchristianisation, ou de rationalisation de cette représentation ?

La réponse préliminaire à cette question, que nous développerons dans le prochain chapitre, est que la théorisation ancrée de la portée du travail scientifique ne s'achève pas sur la visée sotériologique décrite à partir des représentations de Bourgault ; nous ne pouvons pas conjecturer, avec nos outils

méthodologiques, qu'elle continue à se déployer dans le travail scientifique par ceux qui manipulent l'objet religieux ; nous pouvons seulement stipuler que la visée sotériologique de la portée du travail scientifique des premiers religiologues est substituable ou symétrique à la représentation qu'ils se font d'un *processus* scientifique et historique. C'est en théorisant la représentation de ce *processus*, profondément ancrée dans la vision scientifique et sotériologique du monde, que nous tenterons de creuser pour jeter les bases d'une réflexion sur son fondement, sa condition d'existence, sa foi en un horizon du dépassement, sa « certitude ». Les racines de son déploiement sont bien antérieures à la religiologie uqamienne.

## CHAPITRE VI

### DISCUSSION ET OUVERTURE SUR LA THÉORISATION D'UNE CULTURE SCIENTIFIQUE

Avec la théorisation ancrée, nous avons suivi un itinéraire. Le noyau significatif des représentations des premiers religiologues s'est progressivement formalisé en une représentation commune d'un processus scientifique et historique (Chapitre II et III). L'idéo-logie de la représentation de ce processus fait sens pour les premiers religiologues (Chapitre IV), car elle s'ancre dans une structure cosmologique partageant les caractéristiques sotériologiques d'une vision du monde scientifique plus large (Chapitre V). Ce chapitre entend ouvrir notre démarche réflexive en dehors du corpus analysé en creusant la théorisation de cette représentation qui semble commune à toutes sciences sociales, celle d'un « processus scientifique et historique ». Cette réflexion pourrait possiblement inspirer une autre recherche à venir.

#### 6.1 La notion de culture scientifique comme synthèse des représentations des conditions d'existence des sciences humaines

D'abord, nous proposerions par exemple de réfléchir à la théorisation d'une vision du monde scientifique qui pourrait aider à comprendre comment les savants et la société définissent les conditions d'existence des sciences sociales<sup>150</sup>, celles qui donnent un sens à leur avenir. Pour Stoczkowski (2011) par exemple, la légitimité que le public accorde aux visions du monde produites par les « cosmologies des sciences sociales » conditionnent l'existence des sciences humaines. Il a envisagé trois scénarios d'avenir possibles. Dans le premier, qualifié de « *statu quo* », les sciences sociales maintiendraient leur « démarche traditionnelle », resteraient soumises au rythme des changements de paradigme et aux promesses éphémères de leurs « discours » et « récits », et continueraient de fournir des « visions du monde adaptées au goût du jour » qui sont vouées à se succéder. Dans le deuxième, les sciences sociales, concurrencées par des conceptions provenant de la culture non académique et populaire (par exemple les mouvances New Age,

---

<sup>150</sup> À noter que nous utilisons indistinctement, pour les besoins de notre propos, les termes sciences humaines et sciences sociales.

écologistes, etc.), finiraient par perdre leur quasi-monopole, acquis depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, de production de visions cosmologiques reconnues comme « légitimes ». Enfin, dans le troisième, les sciences sociales perdraient leur « monopole cosmologique », mais « elles s'avèreraient incapables d'offrir aux sociétés qui les financent un savoir fondé et utile que celles-ci sont en droit d'attendre des chercheurs » (Stoczkowski, 2011, p. 152-153).

Pour Stoczkowski, l'hypothèse « optimiste » voudrait que l'État en vienne à ne financer que la production des savoirs « opératoires et vérifiables » et que les sciences sociales abandonnent « progressivement leurs ambitions cosmologiques » (qu'elles présentaient comme des « théories »), pour se soumettre entièrement aux « contraintes d'un modeste travail empirique » (Stoczkowski, 2011, p. 152). L'hypothèse « pessimiste » voudrait que les sociétés établissent un bilan lucide des acquis et des échecs des sciences sociales depuis leur émergence jusqu'à aujourd'hui, et que les sciences sociales en viennent à disparaître « pour s'en passer fort bien par la suite », selon l'opinion de Stoczkowski. Michel Campbell proposait d'ailleurs, un peu dans le même sens, deux états possibles pour le futur savant religiologue : « le premier, c'est celui du gourou, du directeur de conscience, du nouveau sage, qui, insatisfait du savoir d'*ici*, va chercher un savoir ailleurs, un savoir qui s'affirme toujours comme autant fondamental ; le second, c'est celui du chercheur qui fait preuve d'une pudeur extrême, pour viser au désintéressement, à l'objectivité » (Campbell, s.d., p. 181).

Ensuite, il faut mentionner que ces catégories sont artificielles (la légitimité accordée au travail scientifique d'un savant est toujours un mélange infiniment complexe d'ambitions « fondamentales » et « empiriques »), mais à partir d'elles, nous pourrions tenter de synthétiser, dans la continuité de notre théorisation ancrée, ces conditions d'existence que se représentent les sociologues, religiologues, anthropologues, psychologues et autres en se questionnant sur le sens de l'avenir des sciences sociales. La notion de culture scientifique<sup>151</sup> pourrait servir à débrouiller

---

<sup>151</sup> La définition de cette notion reste ambiguë, rapportent Raza et Singh (2017, p. 76), car elle varie toujours selon les représentations différentes des « savants » et du « public ». Plusieurs chercheurs ont tenté de définir la notion de culture scientifique depuis l'introduction de cette notion à la fin des années 1950, mais il n'y a toujours pas de consensus (les auteurs citent plusieurs tentatives de définitions : Hurd, 1958 ; McCurdy, 1958 ; Rockefeller Brothers Fund, 1958). Il est largement admis qu'elle constitue un « résultat » de l'éducation scientifique, mais l'objectif de l'éducation scientifique soulève des désaccords : d'un côté, plusieurs affirment que la connaissance

cette théorisation, car elle synthétise d'une certaine manière les termes (vision du monde, cosmologie, idéal scientifique, conception scientifique du monde, etc.) qui auront servi à définir la représentation d'un processus scientifique et historique tout au long de ce mémoire : elle désigne essentiellement la représentation commune résultante d'un projet scientifique *éducatif* qui, pour exister, doit se maintenir<sup>152</sup> et négocier sa légitimité parmi les diverses représentations sociales qui ont cours dans une société donnée. Elle implique donc toujours les représentations du public autant que celles des savants. À défaut de n'avoir ici que des données issues du corpus analysé, cette notion permet toutefois de mieux circonscrire le « problème » évoqué dans l'état de la question au début de ce mémoire.

Par exemple, dans le cadre de notre mémoire, il y aurait une différence marquée à faire entre la représentation que projettent les religiologues de la portée de leur travail scientifique, la « signification culturelle » que leur discipline a réellement pour la société québécoise, et la représentation qu'a en réalité le public de l'émergence de la religiologie, de sa contribution à une « culture scientifique » québécoise, de son « lègue » et des « solutions » qu'elle apporte. Cette distinction s'est manifestée clairement lorsque nous avons pu discuter de ces questions lors d'une conversation personnelle avec Louis Rousseau en 2021, à laquelle nous nous sommes déjà référé au deuxième chapitre. Nous nous permettons ainsi de le paraphraser. Concernant l'expertise scientifique religiologique, Rousseau a développé l'idée qu'elle réside dans sa capacité à participer à résoudre « l'énigme » que représentent les religions dans leur historicité ainsi que dans la dynamique de nos sociétés contemporaines. Une société est selon lui capable de respirer et de

---

est chose publique et que la communauté scientifique représente un idéal de société *ouverte* ; de l'autre, les profanes, eux, « n'expérimentent » pas la falsifiabilité de la connaissance scientifique ou son supposé caractère démocratique : « ce qui percole surtout dans le grand public, ce sont les informations scientifiques, ainsi que les choses à faire et à ne pas faire déterminées par la communauté d'experts, soit les jugements de valeur que l'on peut tirer de la science » (Raza et Singh, 2017, p. 77-78). Pour la majorité des individus, la science et la technologie sont plutôt perçus comme des sources de solutions, ou une production de connaissances prédictives ou prescriptives : « [...] le scientifique apporte son expertise, et le décideur prend une décision et applique les mesures » (Raza et Singh, 2017, p. 76). Pour les savants, nous pourrions dire que la science est perçue comme la *nature* (au sens de savoirs naturalisés) des savoirs mobilisés par la culture scientifique, impliquant un engagement social et civique et comportant des finalités socio-éducatives (Albe, 2011, p. 122).

<sup>152</sup> Voir Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979) (ouvrage par ailleurs commandé par le gouvernement du Québec). Lyotard s'intéresse à la « marchandise informationnelle » à laquelle la production du savoir est confrontée et relie cet enjeu aux grands récits qui légitimaient le projet des sciences modernes, à la question du progrès scientifique, à l'émancipation du sujet rationnel et à l'Histoire de l'Esprit universel.

réfléchir mieux si elle peut profiter de la spécialité conceptuelle d'experts qui se prononcent sur un sujet. Selon lui, l'expertise se décline à partir d'un noyau conceptuel de base, une culture de base. Le phénomène religieux en forme un ; les experts en religiologie peuvent donner un peu d'intelligence à la conversation sur le réel sur plusieurs sujets à travers les médias, l'éducation, la publication. L'expertise est une fonction « d'interprète », explique Rousseau, qui se déploie à partir de méthodes pour donner une structure à l'objet religieux et ainsi distinguer l'objet matériel (sens commun) et l'objet formel (angle théorique à partir duquel on dit ce qu'*est* le religieux sur lequel s'accrochent les conceptions de la religion). C'est ce qui permet de parler avec intelligence de phénomènes sociaux, culturels, historiques qui sont autour de nous dans la société et de pouvoir les éclairer par une connaissance des données et une connaissance des catégories d'interprétation : les lier ensemble dans une même tentative de compréhension. Quand la société est bloquée, sécularisée, quand les gens ne se sont pas approprié le religieux au niveau d'une expérience personnelle, alors la religiologie offre cette perspective d'interprétation.

Concernant l'éducation scientifique à la religiologie, il y a également chez Rousseau la préoccupation envers la reconnaissance de la fonction sociale de la religiologie : la religiologie doit trouver des moyens de parler (avec ses outils) et de se faire entendre pour pouvoir éclairer par ses interprétations les phénomènes sociaux et culturels. Elle est en compétition avec les autres sciences (sociologie, anthropologie, histoire, philosophie, etc.) pour que la société reconnaisse sa compétence et qu'elle puisse exécuter sa fonction sociale. Si l'enseignement de la culture religieuse (à l'école) se referme, ce sera un coup très dur, selon lui. La religion est toujours aujourd'hui un sujet suspicieux, les domaines scientifiques sont des chapelles fermées et le public reconnaît une autorité selon la chapelle derrière l'expert. Il est plus difficile, selon Rousseau, pour les diplômés en sciences des religions de se trouver du travail que ce ne l'est pour ceux en histoire, par exemple. L'expertise de la religiologie est par ailleurs un lègue de production de connaissance qui s'insère dans des domaines d'application utiles à la société. Selon Rousseau, par leur expertise et leur culture de fond des expressions et symboles signifiants, les religiologues peuvent par exemple former les travailleurs sociaux ou les animateurs à la vie spirituelle pour remplacer les aumôniers, qui jadis aidaient les gens qui le souhaitaient à avoir une conversation sur les questions existentielles signifiantes pour eux. La société en général et les organismes ont intérêt à intégrer, dans une culture générale, les outils de la religiologie, et ils ont également intérêt à pouvoir

consulter des experts qui seront en mesure d'offrir des formations et répondre à des questions importantes. La religiologie représente selon Rousseau la diffusion de connaissances permettant la coexistence positive des différentes visions du monde ; elle peut ainsi contribuer à gérer la diversité des différentes visions du monde dans les institutions (travail, immigration) et à développer les aptitudes de la société à vivre, à prendre en compte et à profiter de la diversité des traditions religieuses, qui font la complexité de l'identité québécoise qui se compose et se recompose continuellement.

Nous pourrions en outre proposer de réfléchir aux fonctions de représentations « éducatives » d'une telle culture scientifique en définissant le « problème » comme l'objectivation du réel par une vision scientifique du monde et l'ancrage de celle-ci dans la réalité passant dans la culture. En effet, si les conditions d'existence des sciences humaines dépendent de leur capacité à transmettre leurs représentations sociales dans la culture, il faudrait s'attarder à comprendre comment l'idéologie d'une « *morale scientifique* » des sciences humaines se fonde dans la culture scientifique et donne un sens à ce projet de transmission. Warren (2017, p. 308) définit la « morale scientifique » comme le projet des sciences humaines cherchant, d'une part, à objectiver des prescriptions morales à partir des « faits » objectifs et positifs des phénomènes sociaux et, d'autre part, à ancrer ces prescriptions morales dans les représentations sociales du public pour ainsi légitimer le bien-fondé du projet scientifique. Il problématise celle-ci en l'associant à l'« idéal scientifique » qu'aurait légué Durkheim<sup>153</sup> à la sociologie québécoise (2003). Cet « idéal » consiste à affirmer le caractère déterminé de la vie sociale et le caractère universel des lois scientifiques non seulement comme une possibilité, mais également comme une nécessité. Viennent avec cette affirmation des préoccupations normatives « évidentes », car les sciences sociales, en tant que sciences de la morale, ou morale de la science, se donneraient le rôle de devenir une science des mœurs afin « d'édifier, dans les arcanes du savoir scientifique et sur les ruines d'une morale traditionnelle défailante et irrémédiablement ébranlée par les progrès de la modernité, une morale rationnelle » (Warren, 2003, p. 311). Si la morale philosophique et théologique définissait traditionnellement un

---

<sup>153</sup> Stoczkowski (2019) s'étant penché lui aussi sur l'œuvre fondatrice de Durkheim, il conclut parallèlement, avec une méthode différente et en ses propres termes, une analyse de même nature que celle de Warren. La vision du monde sotériologique des sciences sociales décrite dans le précédent chapitre fonctionne par cette même logique.

dualisme entre prescription de ce qui doit être et description de ce qui est, le projet des sciences humaines aurait comme idéal de remplacer à terme la raison et la tradition : la science des mœurs suppose des axiomes qui relèvent apparemment d'une philosophie ou d'une éthique supérieure et l'ordre des finalités morales, de même que l'ordre des faits scientifiques des phénomènes sociaux, sont ainsi dissous dans un même projet (Warren, 2003, p. 313). L'évènement religiologique analysé dans ce mémoire pourrait servir de point de départ pour évaluer cette hypothèse en s'intéressant à la portée de la culture scientifique pour elle-même, définie comme le projet d'une représentation scientifique unifiée, synthétique, interdisciplinaire et globale de la réalité cherchant à pénétrer la culture et à transformer et dépasser le sens commun.

Enfin, nous pourrions proposer d'étudier les représentations associées à la théorisation de la culture scientifique et son fond de « morale scientifique » comme nous l'avons fait avec l'émergence de la religiologie uqamienne, c'est-à-dire à partir d'un évènement en soi pensable à partir de son propre noyau de représentation. Michel Campbell proposait (s.d., p. 182), en commentant un texte de Desrosiers (1980) sur la spécificité de la religiologie, de réfléchir « sur le discours, le pouvoir du discours et en même temps réfléchir sur un discours d'un type particulier, dans la mesure où il s'agit d'un discours fondateur » — autrement dit, réfléchir à la culture scientifique et aux représentations qui font les sciences sociales en tant que discours particulier, mais qui est toujours ancré de manière insécable dans une multitude de discours-pouvoir composant les strates de la culture québécoise. Par exemple, la religiologie est un évènement d'abord pensable par les préoccupations institutionnelles et sociopolitiques des premiers religiologues empreintes de leur volonté de s'affranchir du discours « totalitaire » de la théologie cléricale au Québec, tout en renouant *sentimentalement* avec la chose religieuse (pour ne pas ressentir la *perte*), mais dans le domaine séculier. Dans cette optique, les religiologues avaient tout intérêt, selon Campbell, à construire un contre-discours qui se pose comme un pouvoir allié à l'État dans le domaine séculier, considérant le statut précaire de certains professeurs de théologie dans les universités et la difficulté de sauvegarder l'existence même des cours de science de la religion au collégial et au secondaire. La « culture du religioniste » face à la culture contemporaine met en perspective le fait que le religiologue est empreint d'ambivalence : il « aime » cette « chose religieuse », mais cette affection comporte une « mélancolie face au confort existentiel que procure la symbolique religieuse d'antan, au temps où elle était à l'intérieur de l'Église ». Un malaise vient avec le rôle qu'il doit prendre à

son endroit, soit celui de se demander : qu'est-ce qui se passe lorsqu'on fait de la religiologie ; qu'est-ce que ce phénomène des discours créateurs et fondateurs toujours lié à la question du pouvoir ; « qu'est-ce qu'on a le droit de dire et qu'est-ce qu'on n'a pas le droit de dire » ? (Campbell, s.d., p. 182). Comme Campbell, nous croyons que les religiologues, les philosophes et les théologiens et autres personnes en sciences humaines doivent réfléchir sur ces questions dans une perspective plus large pour comprendre l'ordre politique dans lequel les fonctions éducatives de la culture scientifique d'une société se déploient.

Les préoccupations respectives de Michel Campbell sur le pouvoir du discours et de Stoczkowski sur les conditions d'existence des sciences humaines rejoignent celles de Robillard-Lamont (2019), qui proposait que les sciences des religions renouent avec la théologie pour « créer de nouveaux mondes ». Si les visions du monde séculières produites par les sciences humaines ont cette volonté de remplacer les référents moraux d'un arrière-monde par des référents scientifiques dont ils ont le contrôle, l'enjeu reste ainsi le pouvoir qu'elles ont à se faire reconnaître comme un discours commun légitime. Selon Michel Campbell, l'exode des religiologues de la théologie vers les sciences humaines arrive à un moment de l'Histoire où l'on découvre que les sciences risquent de devenir de nouvelles cléricatures. Le pouvoir du discours religiologique prend source essentiellement dans le déplacement de la représentation structurante d'un Créateur qui provient d'un monde axial à celle d'une vision du monde immanente que construit le savant : « on avait le discours théologique qui prétendait s'inspirer d'un Dieu créateur, d'un Dieu qui nous révélait son savoir sur la construction du monde et on passe ailleurs : un monde du savant qui se pose comme créateur dont on dit que sa méthode crée l'objet » (Campbell, s.d., p. 182). Stoczkowski (2011) conclut par ailleurs lui aussi ses recherches sur l'idée que les chercheurs ont investi le champ laissé libre par un affaiblissement des doctrines religieuses et par l'incapacité des théories philosophiques à s'y substituer. La question à se poser serait ainsi la suivante : dans quelle mesure les sciences humaines se font déjà « théologie » ? Le projet sotériologique des sciences humaines est au moins une dimension du discours fondateur de la culture scientifique dont la portée peut être réfléchie dans les mêmes paramètres que l'approche théologique, soit à partir des conditions discursives (savoir-pouvoir) qui lui permettent ou non d'atteindre sa finalité : transformer les représentations sociales du public en transformant les « faits » objectifs et positifs des phénomènes sociaux en

prescriptions morales grâce à la légitimité accordée à l'*autorité morale* des savants au sein de la culture politique d'une société donnée.

## 6.2 La représentation du « processus » comme synthèse du problème de la désobjectivation de la Tradition

Comment définir finalement ce discours-pouvoir fondateur au soubassement de la culture scientifique ? Certaines lectures ont fait écho à la représentation commune des premiers religiologues d'un processus scientifique et historique et ont inspiré deux nouvelles catégories, deux logiques discursives qui remodelisent les finalités composant la vision scientifique du monde. Ces nouvelles catégories confondent systématiquement les dimensions épistémologiques et sociopolitiques que nous nous sommes employé artificiellement à distinguer : la première entend remplacer l'objectivation du processus scientifique par le concept de *fonctionnarisation* des sciences humaines pour penser la finalité cherchant à décrire le monde tel qu'il *est* afin de le *dépasser* ; et la deuxième entend remplacer l'ancrage du processus historique par la *désobjectivation* des phénomènes sociaux pour penser la finalité cherchant à décrire le monde tel qu'il *devrait être* afin de le *transformer*. Ces catégories conceptuelles seraient enfin une synthèse finale remaniée de plusieurs hypothèses et approches analysées dans ce mémoire pour tenter de comprendre comment le projet des sciences humaines *fait culture*.

D'un côté, le concept de *fonctionnarisation* du projet des sciences humaines confond sciemment la dimension épistémologique (scientifique) et sociopolitique (historique) en un même noyau figuratif de représentation d'un « processus » (faisant référence à Arendt, 1970). L'explication de ce concept pourrait être renvoyée à l'« épistémè » d'une « matrice culturelle occidentale », ou « kérygme chrétien » (voir les travaux de Pierre Lucier, 2010). La représentation d'un « processus », pensé comme le moteur du récit *autoportant* de la modernité, peut aider à comprendre comment les savants scientifiques se représentent dépasser les objets qu'ils étudient en les objectivant, car la représentation d'un dépassement est alors vue elle-même comme le produit des paramètres épistémiques de la pensée moderne, c'est-à-dire le produit de la représentation de ce même « processus ». En d'autres mots, le « paradoxe tautologique » dont parle Trigano (2001) décrit sensiblement le même phénomène : la représentation du processus de « déconstruction » de la réalité (inhérent à la matrice culturelle chrétienne) déplace la transcendance à l'œuvre dans les sociétés « traditionnelles » dans le *réel* que façonnent les théories

des sciences humaines. Réciproquement, l'ambition sotériologique des premiers religiologues visant à dégager le « sens de l'Homme » et le « sens de l'Histoire » universel en édifiant de grandes théories explicatives à base positiviste, philosophico-théologique, herméneutique, etc., ne concorde-t-elle pas avec la fonctionnarisation du projet des sciences humaines telle que décrite par le noyau figuratif du « processus » ?

D'un autre côté, le concept de *désubjectivation* est un attribut du noyau de représentation figuré dans le « processus » et fait référence à l'ancrage d'une « morale scientifique » présentée plus haut, expliquant les faits et prescriptions tirées des phénomènes sociaux. Nous pourrions comparer l'ancrage d'une morale scientifique avec le concept de performativité. Les sciences humaines, au fil des paradigmes qui se succèdent et qui se partagent entre savants, transforment par la perpétuation de leurs discours les représentations composant les cultures et les sociétés. La performativité du discours des sciences humaines est inexorablement liée à la représentation du « processus » aux bases métaphysiques inhérentes à toutes sciences (Lemieux, 1994, p. 165) ; aux vertus humanistes des sciences sociales (Campbell, 1994, p. 206) ; ou à tous autres sens affiliés au travail scientifique visant à guider l'interprétation des phénomènes sociaux, ou à susciter des prises de conscience qui « profite[nt] à l'intelligence de la culture et des rapports entre les humains » (Paquette, 2003, p. 29-30). Nous suggérons ainsi que les jeux de représentations (objectivation et ancrage) d'une vision scientifique du monde linéaire sont formatés par la représentation profonde d'un « processus » qui peut être pensé en lui-même à partir de l'évènement qui l'a mis en forme, c'est-à-dire l'espace qui s'est formé entre la représentation de la portée du travail scientifique (espoir) et la représentation de ce qui appartient à la « tradition » (mémoire collective, patrimoine, manière d'agir ou de penser transmise depuis des générations à l'intérieur d'un groupe). Le concept de désubjectivation pourrait servir à comprendre les conditions à partir desquelles cette représentation d'un processus opère la transformation des représentations sociales sur le monde.

Cette hypothèse de recherche brouillonne viserait en somme à remettre les travaux de plusieurs penseurs du 20<sup>e</sup> siècle en vitrine, comme ceux d'Hannah Arendt (1968) et de Jürgen Habermas (1990), pour resituer en premier lieu le sens des concepts d'objectivation et d'ancrage pour l'objet de recherche dont ce mémoire faisait état, la portée du travail scientifique des sciences humaines, et poser une autre question à ce même objet : comment penser l'idée de la pénétration de la vision scientifique du monde dans la culture ? La culture scientifique, paramétrée par la représentation

sociale d'un « processus », conçue comme le résultat inévitable de l'action humaine fabriquant l'Histoire par la recherche scientifique, est-elle par définition opposée au concept de « tradition » ?

Cette réflexion soutenant que la pensée moderne serait opposée à la « tradition » est inspirée des travaux de Hannah Arendt, qui invite à réfléchir aux fondements du travail d'objectivation des objets d'études par les sciences humaines en revisitant d'où vient le sens du terme « objectivité » : dans les sociétés prémodernes, pour les Grecs, les œuvres, les actions et les mots des hommes sont périssables, contaminés par la mortalité des hommes et distingués de la nature « immortelle ». Par le travail de la mémoire (*mnémosyne*), on peut doter les œuvres humaines d'un caractère quelque peu permanent et enlever le caractère périssable de l'œuvre en question. Ces œuvres humaines particulières deviennent des cas singuliers, elles sont un mouvement vers la nature immortelle (Arendt, 1968, p. 58). Dans le monde hellénistique, le savant avait ainsi l'habitude de prendre une attitude de « contemplation passive » et de définir l'objectivité comme l'apprentissage à « comprendre » le monde à travers les perspectives communes des Grecs et par le principe de l'impartialité homérique (Arendt, 1968, p. 68). Dans la pensée moderne paramétrée par le christianisme, il s'est opéré un renversement de ces rapports : l'immortalité ne se retrouve plus dans la nature permanente d'une œuvre conservée par le travail de mémoire (transmission traditionnelle du savoir) ; elle se retrouve dans le cœur des hommes, un domicile incertain, car les hommes sont mortels. Tout est périssable, sauf le cœur des hommes, où l'immortalité a trouvé refuge. La relation moderne entre la vie et le monde est l'exact opposé de celle de l'antiquité grecque et latine ; ni le monde ni le cycle éternel de la vie ne sont immortels ; seulement l'individu vivant singulier l'est. Le monde doit *passer* ; les hommes, eux, vivront éternellement.

Dans cette perspective, l'objectivité est comprise comme une « conviction intime du sacré de la vie » atteignable par l'« expérience », l'empirisme et le « désintéressement » comme vertu religieuse ou morale, et non plus comme vertu politique, comme c'était le cas dans le monde hellénistique. Séparée de sa vie réelle (politique), l'objectivité perd sa valeur, car elle devient cette affaire académique « sans vie », selon Arendt (1968, p. 71-76). Dans la culture scientifique moderne, les choses périssent dès lors qu'elles viennent à exister, du fait que la science a cessé de s'intéresser au « quoi », aux *choses*, pour s'intéresser au « comment », aux *processus* (Arendt, 1968, p. 77). Les sciences humaines, construites sur le modèle des sciences naturelles et des technologies, ont remplacé le terme « processus mécaniques » par les termes « activités humaines ».

La science explique le processus de l'Histoire fait par l'Homme : l'Homme fait la nature (technique) aussi bien qu'il fait l'Histoire ; les technologies déclenchent des processus naturels (sans l'intervention des êtres humains), comme l'Homme déclenche quelque chose dans les affaires humaines (Arendt, 1968, p. 80). Les sciences humaines sont devenues pour l'Histoire ce que la technologie avait été pour la physique ; elles prescrivent des conditions à la conduite humaine. Si dans la culture traditionnelle du monde prémoderne, le dénominateur commun entre la nature et l'Histoire était l'immortalité, dans la culture moderne, le dénominateur commun entre la nature et l'Histoire est le « processus » en tant que capacité d'action de l'activité humaine et moteur du développement et du progrès.

La réflexion soutenant que la fonctionnarisation de la culture scientifique peut être comprise essentiellement comme un processus désubjectivant de rationalisation et de « scientification de la politique » est inspiré des travaux de Jürgen Habermas (1990), qui invite à réfléchir aux fondements du travail d'ancrage de l'expertise des savants en revisitant d'où vient le sens du terme « théorie » : pour les Grecs, la *theoria* impliquait une participation au cosmos, une dimension sacrée et globalisante intrinsèquement liée à des valeurs ; dans la pensée moderne positiviste, l'attitude théorique veut que l'on « se garde de tout jugement de valeur » (Habermas, 1990, p. 137-138). Le processus de théorisation est ainsi « idéologie » dans la mesure où il établit une coupure entre connaissance et intérêt ; il « dissimule les véritables intérêts que la théorie représente » (Habermas, 1990, p. 143). Étant liée à des buts fixés et des situations données par « une forme déterminée de domination politique inavouée », la finalité de ce processus de rationalité est d'exercer un contrôle sur la réalité « au nom de la rationalité » et « en vertu de sa structure même » (Fourez, 1974, p. 624).

Ainsi, si nous suivons Habermas, la validité des hypothèses de l'« idéologie » qui sous-tend la culture scientifique ne dépendrait pas de leur ensemble d'idées raisonnées (systèmes de vérités) révélant la raison et le sens ; elle dépendrait de leur fonctionnement par rapport aux grandes théories à construire. C'est la fonction « pédagogique » du processus de théorisation en question qui projette et transmet dans la culture l'« illusion ontologique de la théorie pure » et « l'illusion objectiviste » remplissant le rôle de sécuriser les méthodologies que construisent les scientifiques. Nous pourrions ainsi avancer avec Habermas que la culture scientifique fonctionne comme une « idéologie dépolitisante » : elle favorise la substitution de la technique à l'action rationnelle et éclairée, plutôt que l'inverse, car la décision morale et politique est vécue dans le domaine de

l'activité instrumentale : « la dimension au sein de laquelle les sujets agissants pourraient s'entendre de façon rationnelle sur leurs objectifs et leurs finalités est abandonnée à l'obscurité de la pure et simple décision à prendre entre des échelles de valeurs réifiées et les puissances troubles de la croyance » (Fourez, 1974, p. 622). L'« idéologie dépolitisante » se divise pour Habermas en trois catégories « transcendantales » d'intérêts scientifiques (technique, moral et émancipatoire), lesquelles sont chargées, dans ce système, de « fournir des légitimations à cette domination de la rationalité, en apprenant notamment à traiter la société et la communication comme la nature » et à dépolitiser les masses qui n'auront plus besoin de se poser de questions, car « le politique est moins conçu comme une recherche des finalités des actions humaines, mais de plus en plus comme la recherche de solutions à des questions d'ordre technique » (Fourez, 1974, p. 624).

Une telle représentation d'un « processus » est ainsi structurante, car elle paramètre une vision unifiée, synthétique, interdisciplinaire et globale de la réalité, et elle est désubjectivante, car elle cadre avec les objectifs éducatifs (utilitaristes) que les sociétés se donnent et avec l'espoir de solutions que les savants et le public entretiennent envers les différentes disciplines scientifiques. Ce qu'espèrent les premiers religiologues par la *signification culturelle* qu'ils donnent à leur discipline pourrait être analysé à partir de la thèse de Arendt et celle d'Habermas ; si nous pensions les représentations de « rupture » et de « continuité » qui composent l'évènement religiologique à l'intérieur de cette représentation d'un « processus », arriverions-nous à la conclusion que la portée du travail scientifique religiologique s'explique par le phénomène de désubjectivation du fond transcendant et des objets traditionnels étudiés par la religiologie ? Arriverions-nous à la conclusion que les représentations d'ouverture à une vision scientifique du monde vouée à dépasser le fondement culturel traditionnel des sociétés pour *libérer* l'Homme moderne, portées par les premiers religiologues, racontent au fond le déplacement d'une épistémologie transcendante chrétienne, dont le Salut est normé par le socle traditionnel chrétien, réinvestie dans un nouvel objet d'étude scientifique, dont le Salut est normé par la portée d'une vision scientifique du monde ? Cette analyse hypothétique conclurait probablement que l'évènement de la religiologie est au fond le résultat de ce déplacement, qui inscrit la discipline de la religiologie dans le *processus* moteur de la modernité par la puissante transmission de la croyance que la science ne connaîtra plus de

limites que celles qu'elle voudra dépasser par « l'enchaînement [continu] des expérimentations et des nouvelles techniques<sup>154</sup> » (Hentsch, 2007 [1993], p. 94).

La portée du travail scientifique telle que se la représentent les premiers religiologues met par ailleurs en perspective le « problème » d'une vision scientifique de monde symétriquement opposée aux conditions de possibilité du maintien d'un socle traditionnel particulier, car l'épithète de « science » représente la source du caractère transcendant de ce déplacement qui donne sens à la portée du travail scientifique. La portée du travail scientifique religiologique n'est pas réductible à une ou des méthodes, à l'objet religieux en soi, ou aux connaissances produites ; son caractère transcendant réside dans la formalisation d'une représentation partagée d'un « processus » scientifique et historique objectivant des « théories » et connaissances vouées à dépasser le monde tel qu'il *est* en ancrant par elles, dans les représentations sociales qui ont cours dans la société, la possibilité d'une ouverture aux limites de nos horizons et la possibilité d'une libération spirituelle de l'Homme moderne vouée à transformer monde tel qu'il *devrait être*.

Si nous ne pouvons étudier ici l'impact de la culture scientifique sur les représentations sociales, ces conclusions hypothétiques d'analyse invitent au moins, pour le seul plaisir d'une expérience de pensée, à imaginer comment la portée de la culture scientifique et le phénomène de désobjectivation des objets de transcendance traditionnelle et de dépolitisation des sujets politiques pourraient être *autre*. Ce qu'on retiendrait, à la suite d'un hypothétique bilan du projet des sciences sociales, estimait Stoczkowski, ce sont les promesses, la séduction, la rhétorique et la surenchère des théories qui annoncent les grandes ruptures, les refondations, les changements de paradigmes, les innovations, qui s'attaquent au mal radical dans l'objectif de purifier le monde humain : « il n'est pas certain que le chemin de la connaissance soit nécessairement pavé de bonnes intentions et que l'espérance reste toujours la meilleure compagne de la compréhension [...], le public escompte du chercheur qu'il adopte une telle posture messianique » (Stoczkowski, 2011, p. 154). La mission première qui incombe au chercheur est selon lui de « décrire et de comprendre le monde

---

<sup>154</sup> Cette citation est en même temps un clin d'œil au mémoire de Frédéric Cassiani-Laurin déposé en 2018, « La singularité transhumaniste comme mythe eschatologique contemporain : l'utopie technologique en tant qu'achèvement du projet moderne » (Montréal, Université du Québec à Montréal).

tel qu'il est, au lieu de le critiquer et d'imaginer des arrières mondes possibles, en s'obstinant à voir les problèmes du présent comme manifestations d'un mal radical, dont l'existence appelle un renouvellement rédempteur » (Stoczkowski, 2011, p. 154). Notre propre hypothèse est que cette mission isolée est impossible, car elle est toujours d'une manière ou d'une autre inscrite dans la représentation d'un processus moteur de la modernité indépassable qui dicte les paramètres dans lesquels se formaliseront les objectifs de la culture scientifique et de l'éducation scientifique au fil des représentations sociales qui ont cours dans la société. Autrement dit, la portée du travail scientifique sera toujours liée par définition à des ambitions sotériologiques plus ou moins explicites, car elle se construit de représentations d'espoir et de mémoire collective.

Finalement, ces hypothèses de recherche pourraient cependant s'ouvrir sur une étude des conditions de transmission des objectifs d'une culture scientifique donnée. Nous pourrions proposer de faire un bilan analytique des rapports<sup>155</sup> entre expertise scientifique, démocraties libérales et participation citoyenne sur un sujet circonscrit, par exemple, les représentations de la portée des sciences de l'éducation depuis leur création au Québec jusqu'à aujourd'hui. Notre hypothèse est que les représentations venant des savants qui y travaillent ou venant du public qui les perçoivent seront autant chargées d'ambitions sotériologiques que le corpus que nous avons analysé dans ce mémoire. Les ambitions sotériologiques font partie intégrante de la culture scientifique dans laquelle elles s'inscrivent. Elles définissent la portée du travail scientifique en même temps d'être inséparables des représentations qui formalisent la discipline. Le découpage des objets par la science est artificiel, les objets sont érigés comme des clochers d'églises à défendre contre l'altérité du sens commun au sein de l'englobante vision du monde scientifique. Admettre cet état des lieux revient au fond à revisiter la nature de ce qui faisait autrefois l'errance du voyage philosophique<sup>156</sup>, beaucoup plus près de ce qui se fait aujourd'hui dans la plupart des essais publiés

---

<sup>155</sup> L'article de Laurence Monnoyer-Smith (1997, p. 137-155) propose un exemple de réflexion semblable sur ces questions : est-ce que le recours aux scientifiques et aux experts comme mode de légitimation constitue une forme d'entrave à la participation politique du public profane ?

<sup>156</sup> Michel Despland, qui a malheureusement été éclipsé de ce mémoire, écrivait : « c'est, je crois, ce que l'on peut souhaiter de mieux, à vues humaines, à ceux qui entreprennent d'étudier les religions. Le voyage, le vrai voyage, comme la vraie étude, n'assouvit pas un besoin de totalisation ; il ouvre à l'infini. Depuis que l'on sait que la terre est ronde, on ne voyage plus, écrit Victor Segalen : on ne fait que du tourisme ; quelle que soit la direction que l'on prenne, on finit toujours par revenir au point de départ. Nos sciences seraient-elles l'occasion pour les universitaires

à l'extérieur de l'Université, c'est-à-dire une réflexion contemplative *sans ambition* (si c'est même possible), distancée de la contrainte de l'objectivité neutre (Weber) ou participative (Bourdieu) des sciences sociales. Ayant pour seul engagement la participation au « dialogue » dans la cité (comme au temps hellénistique), cette démarche réflexive se préoccuperait naturellement beaucoup plus de définir des questions et principes que de penser un cadre théorique général<sup>157</sup> interdisciplinaire et englobant de la réalité.

Penser les théories comme des œuvres intellectuelles ayant une valeur en soi, comme des matériaux issus d'une culture (toute empreinte de subjectivités, mélangeant des jugements de faits, de valeurs et de prescriptions), rappelle qu'elles sont inexorablement le produit de représentations enracinées dans des préoccupations épistémologiques et sociopolitiques organisant une logique de moyens et de fins utilitaristes faisant *culture*. Pour Michel Freitag d'ailleurs, cette réflexion sur les sciences sociales devrait se déployer à partir de questions d'ordre ontologique plutôt qu'épistémologique :

[c]ar d'où viennent-elles [les sciences sociales] en tant que sciences, sinon de la science, d'où viennent-elles en tant que discours, sinon elles-mêmes de la société qui est leur objet ? D'où vient la science, d'où vient son objet ? D'où vient la société et son monde, en autant qu'il n'est pas le monde de la science, le « monde objectif » ? [...] « La » réalité n'est pas le mode univoque de tout ce qui est présenté aux hommes comme terme d'un rapport effectif. « Être » a une histoire. La « réalité » est le produit d'une genèse historique. (Freitag, 1983, p. 107)

---

de se rappeler qu'il y a un ailleurs et que nous ne sommes pas voués à toujours tourner en rond ? » (Despland dans Larouche et Ménard, 2001, p. 490).

<sup>157</sup> L'ouvrage *Pour une nouvelle sociologie classique* (2016) d'Alain Caillé et Frédéric Vandenberghe est un bel exemple du propos de cette conclusion. Les auteurs formulent remarquablement le problème du dogme de la « neutralité axiologique » et du « négativisme utilitariste, scientiste et nihiliste » que nous avons tenté de dessiner. Or, en proposant d'offrir une « alternative pratique » « positive et reconstructive » échappant au positivisme, la nouvelle sociologie qu'ils se représentent semble chercher le même « nouveau consensus moral, pratique et politique » que les premiers reliologues proposaient. Tel un « éternel retour », la vision scientifique du monde semble s'autoréaliser dans les mêmes représentations qui l'ont fondée. Les auteurs proposent « un dépassement possible », d'une part, des théories qui ont dominé l'ensemble du champ de la science sociale (épistémologique) et d'autre part, du contexte « utilitariste » (sociopolitique) actuel en « renouant » avec la préoccupation « classique » première, l'ambition à partir de laquelle les sciences sociales ont été fondées, celle de dégager les bases et les conditions d'une théorie sociale, de « la théorie sociale ». Celle-ci, basée sur la théorie du *don* maussien, serait en soi anti-utilitariste, selon les auteurs. On pourrait déceler après la lecture de ce mémoire une ambition sotériologique liée à la représentation que ces deux auteurs se font de la vision scientifique du monde. Ce retour aux fondements serait-il « bénéfique » ?

Cela permet de se rappeler que la culture scientifique est une sculpture d'œuvres humaines qui n'est pas nécessairement désincarnée du sens commun ; par le travail et l'action, comme tout autre domaine de connaissance, elle objective notre conscience dans le monde pour faire du monde le miroir de nous-même dans lequel nous nous enracinons. En mobilisant la pensée de Arendt et Habermas, à partir d'une démarche réflexive *contemplative* et sans *ambition* analysant les constructions produites par le projet des sciences sociales, nous pourrions ainsi nous demander si les théories des sciences humaines ne s'enfermeraient pas dans un cercle dialectique fermé<sup>158</sup> en s'ancrant dans des ensembles de représentations solipsistes construites autour de leurs objets d'études, témoignant de leurs compétences et rôles à légitimer et à transmettre, occultant, voire entravant un mouvement dialectique plus large qui mènerait peut-être à des réflexions sur le monde, le tissu social de la culture et sur la vie politique pour elle-même.

---

<sup>158</sup> Cette idée a été inspirée par Trigano (2001), selon qui le fond « nihiliste » du mystère de l'origine est réinscrit au fondement épistémologique de la théorie et devient la projection de l'identité collective de la société. La théorie fonctionne sur une tautologie : idéation collective ; élément (la représentation) renvoyant systématiquement à l'autre (le substrat social ou religieux) dans un renvoi infini.

## CONCLUSION

Comment les premiers religiologues se représentent-ils la portée de leur travail scientifique ? La méthodologie et le cadre théorique mobilisés pour répondre à cette question auront servi à progressivement clarifier l'objet de recherche initialement posé : les premiers religiologues donnent à l'émergence de leur discipline une « signification culturelle » et leurs représentations sociales significatives analysées figurent un *évènement*<sup>159</sup> qui permet de penser l'objet. Dès l'introduction, nous cherchions à comprendre la « signification culturelle » que les premiers religiologues se représentaient (Rousseau, 1994) avec l'émergence de la religiologie. Tout au long de ce mémoire, nous avons réfléchi à la portée qu'ils attribuaient à leur travail scientifique à partir du processus de formalisation (objectivation et ancrage) de leurs représentations communes et partagées ; leur savoir, leur identité, leurs justifications et leurs orientations se définissaient et s'intégraient progressivement en une même représentation commune d'une vision scientifique du monde (épistémologique) et par rapport aux représentations qui ont cours dans la société, au sens commun et dans la culture (sociopolitique). Jusqu'au dernier chapitre, nous avons ainsi modélisé et synthétisé, par les correspondances observables entre les représentations des premiers religiologues, la « signification culturelle » qu'elles mettaient en forme au regard du projet des sciences humaines, théorisé avec entre autres Stoczkowski (2011, p. 139). Nous avons finalement expliqué et réduit notre question de recherche à un objet synthétique : une « cosmologie scientifique » comme la « représentation que se font les spécialistes des diverses disciplines de leur collaboration en vue d'un objectif commun », soit une représentation « unifiée, synthétique, interdisciplinaire et globale de la réalité ». Celle-ci a été définie et réfléchie en filigrane à partir d'un *problème*, qui peut être résumé comme « la pénétration de la vision scientifique du monde dans la culture ».

Ce problème avait été formulé avec Moscovici au début du mémoire et discuté dans la section « état de la question » (avec les angles d'analyse de Trigano, Robillard-Lamont, Paquette et Warren

---

<sup>159</sup> La posture de départ cherchait à éviter d'inscrire cet évènement dans une explication de l'émergence de la religiologie à partir de causes et conséquences historiques. Influencé par Hannah Arendt (1968), nous avons voulu penser la portée du travail scientifique comme une « brèche dans l'Histoire ».

notamment). Nous pouvons énoncer de prime abord une première limite à notre propre recherche en concluant qu'il n'est pas possible de confirmer, infirmer ou corroborer les conclusions des autres recherches ; si leur objet est semblable, le nôtre ne permet pas, par exemple, de rendre manifeste comment les fonctions religieuses des traditions religieuses étudiées sont reconduites dans les démarches « scientifiques », de comprendre le déplacement des fonctions religieuses dans les approches scientifiques, de montrer les similitudes qu'elles partagent avec les structures religieuses cosmologiques, ni d'expliquer comment celles-ci engendreraient une transformation des représentations du sens commun.

Une seconde limite est que la méthodologie et la théorisation mobilisées ne permettent pas de répondre clairement au problème de la pénétration de la vision scientifique du monde dans la culture. Dans le meilleur des cas, notre recherche permet de mieux comprendre, avec le cas des religiologues uqamiens, comment se forme une représentation sociale de la portée du travail scientifique. Le fonctionnement de celle-ci, la pénétration de celle-ci dans la culture, échappe aux intentions de ce mémoire. Une troisième limite est que puisque l'intention n'était pas de dire comment fonctionnent les représentations sociales de la portée du travail scientifique, mais bien de comprendre la formation de la représentation des premiers religiologues de la portée de leur travail scientifique, nous adoptons tel quel l'appareillage théorique de Stoczkowski comme un outil permettant de construire une réponse à la question, sans approfondir suffisamment la recherche pour confirmer ou infirmer les hypothèses théoriques de Stoczkowski. Nous ne pouvons ainsi affirmer ou infirmer les *a priori* qu'il avance, ni la validité de la structure des visions scientifiques du monde produites par les sciences sociales qu'il postule, ni leur pénétration dans la culture ; nous ne pouvons qu'analyser comment les sujets de l'étude, les religiologues, se représentent la portée de leur travail scientifique et comment ils conçoivent que leur travail pénètre dans la culture et le sens commun.

Autrement dit, on ne peut déduire de ce mémoire que le travail scientifique religiologique pénètre réellement la culture québécoise, on ne peut que le conjecturer en référant à d'autres études comme celle de Stoczkowski, ou celles présentées dans l'état de la question. Or, il est possible de conclure que la représentation commune des premiers religiologues de la portée du travail scientifique vise, par son projet d'étude de l'objet religieux, à réconcilier, d'une certaine manière, le métaphysique et le factuel par l'intégration des différentes représentations sociales en une même représentation

scientifique du monde, propice à développer et stimuler une spiritualité personnelle et collective, à fonder du sens et ainsi atteindre une forme de salut ou de bénéfice spirituel. Dans le cadre des limites de recherche qu'expose ce « problème », nous avons proposé dans le chapitre VI une hypothèse pour une possible recherche future élargissant l'étape de la théorisation ancrée menée dans ce mémoire et réfléchissant sur les représentations sociales profondes qui sous-tendent les sciences humaines au sens large.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abric, Jean-Claude. (1984). « L'artisan et l'artisanat : analyse du contenu et de la structure d'une représentation sociale ». *Bulletin de psychologie*, no 366, p. 861-876.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Pratiques sociales et représentations*. Paris : Presses universitaires de France.
- Albe, Virginie. (2011). « Finalités socio-éducatives de la culture scientifique ». *Revue française de pédagogie*, no 174, p. 119-138.
- Arendt, Hannah. (1989) [1968]. *La crise de la culture*. Paris : Folio Essais.
- Augé, Marc. (1974). *La construction du monde*. Paris : François Maspero.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Symbole, fonction et histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. Paris : Hachette.
- Austin, John Langshaw. (1970). *Quand dire, c'est faire*. Traduit de l'anglais par G. Lane. Paris : Éditions du Seuil.
- Campbell, Michel. (1994). « Guerre de religions ou œcuménisme culturel ? Notes sur les rapports de la religiologie et de la théologie ». *Religiologiques*, « Construire l'objet religieux », no 9, p. 199-207.
- \_\_\_\_\_. (s.d.). « La spécificité de la religiologie (commentaire sur la communication d'Yvon Desrosiers) ». Dans Louis Rousseau (dir.), « La religiologie à l'UQAM : naissance et premiers débats 1968-1980 ». Document non publié. Montréal : Département des sciences religieuses, Université du Québec à Montréal, 1997, p. 179-182.
- Cassiani-Laurin, Frédéric. (2018). « La singularité transhumaniste comme mythe eschatologique contemporain : l'utopie technologique en tant qu'achèvement du projet moderne ». Mémoire de maîtrise. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- DSR (Département des sciences religieuses). (1981). « L'approche religiologique ». Document broché non publié. Montréal : Département de sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal, 18 p.
- Bastide, Roger. (1997). *Le sacré sauvage*. Paris : Stock.
- Bourgault, Raymond. (1968). « Département de religiologie. Objectifs et programmes ». Texte non publié soumis à l'assemblée du département du Collège Sainte-Marie en vue de la création à venir de l'Université du Québec. 2 p.

- \_\_\_\_\_. (1969). « Religion et religiologie ». Dans Normand Ryan (dir.), *L'enseignement et la recherche dans le secteur des sciences humaines de la religion. Rapport du colloque du 14-15 février 1969*. Québec : Ministère de l'Éducation, p. 121-137.
- Bourgault, Raymond, Louis Rousseau, Anita Caron *et al.* (1970). *Religiologiques*. Montréal : Presses de l'Imprimerie Jacques-Cartier.
- Comte, Auguste. (1972) [1852]. *La science sociale*. Paris : Éditions Gallimard.
- Davis, Charles. (1985). « Project for the expansion of the Ph.D. in Religion (Concordia) into a joint-degree with the Université du Québec à Montréal by the addition of two new areas of concentration ». Working-paper discussed, revised and approved by the Department of Religion. Document non publié. Montréal : Université Concordia. 7 p.
- Desormeaux, Louise. (1984). « L'approche religiologique au module des sciences religieuses ». Texte non publié soumis comme compte rendu d'une soirée organisée dans le cadre d'un projet P.V.M à l'assemblée du département de sciences religieuses.
- Despland, Michel et Louis Rousseau. (1988). *Les sciences religieuses au Québec depuis 1972*. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- Desrosiers, Yvon (dir.). (1980). « Notes épistémologiques sur la religiologie ». Dans Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau (dir.), *Sciences sociales et Églises*. Montréal : Bellarmin, p. 61-68.
- \_\_\_\_\_. (1985). « La religiologie : spécificité épistémologique et caractéristiques méthodologiques ». Dans Claude Lizotte et Yvon Thérout (dir.), *Religion, sciences humaines et théologie : perspectives pluridisciplinaires*. Montréal : Bellarmin, p. 167-178.
- \_\_\_\_\_. (dir.). (1986). *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*. Montréal : Fides.
- Durkheim, Émile. (1898). « Représentations individuelles et représentations collectives ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, p. 274-296.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/Socio\\_et\\_philo/ch\\_1\\_representations/representations.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_1_representations/representations.pdf)
- Foucault, Michel. (1990) [1966]. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- Fourez, Gérard. (1974). « Jürgen Habermas, *La technique et la science comme "Idéologie"*. Traduit et préfacé par J.R. Ladmiral ». Compte rendu. *Revue Philosophique de Louvain*, tome 72, no 15, p. 621-624.

- Freitag, Michel. (1983). « Ontologie et sciences humaines. (*Réflexions sur la violence de la méthode et le respect de la société*) ». *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 1, p. 103-127.
- Gagnon, Éric. (2003). « Compte rendu de Jean-Philippe Warren, L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955) ». *Anthropologie et Sociétés*, no 3, p. 207-208.
- Gagnon, Serge. (2005). « Le paradigme de la mort de Dieu dans les sciences humaines de la religion ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 71, p. 65–88.
- Gisel, Pierre. (2013). « Des mots, de leurs histoires et de quelques enjeux. Sciences religieuses, sciences des religions, religiologie et autres ». *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 26, no 2, p. 13-28.
- Goldmann, Lucien. (1978). *Sciences humaines et philosophie*. Paris : Denoël.
- Habermas, Jürgen. (1990) [1968]. *La technique et la science comme « Idéologie »*. Traduit et préfacé par J.R. Ladmiral. Gallimard : Montréal.
- Hentsch, Thierry. (2007) [1993]. *Introduction aux fondements du politique*. Montréal : Les Presses de l'Université du Québec.
- Heyndels, Ralph. (1977). « Étude du concept de *vision du monde* : sa portée en théorie de la littérature ». *L'Homme et la société*, no 43-44, p. 133-140.
- Hulak, Florence. (2013). « Michel Foucault, la philosophie et les sciences humaines : jusqu'où l'histoire peut-elle être foucauldienne ? ». *Tracés. Revue de Sciences humaines*, no 13, p. 103-120.
- Jodelet, Denise. (1991). « L'idéologie dans l'étude des Représentations Sociales ». Dans Verena Aebischer, Jean-Pierre Deconchy et E. Marc Lipianski (dir.), *Idéologies et représentations sociales*. Fribourg : DelVal, p. 15-33.
- \_\_\_\_\_. (2003). « Représentations sociales : un domaine en expansion ». Dans Denise Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*. Paris : Presses universitaires de France, p. 45-78.
- Kuhn, Thomas. (2018) [1962]. *La structure des révolutions scientifiques*. Traduit de l'anglais par Laure Meyer. Paris : Flammarion.
- Ladrière, Jean, Jacques Lecarme et Christiane Moatti. (s.d.). « Engagement ». Dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 12 octobre 2021. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/engagement/>

- Larouche, Jean-Marc et Guy Ménard (dir.). (2001). *L'étude de la religion au Québec : bilan et prospective*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Larouche, Jean-Marc. (1991). *Éros et Thanatos sous l'œil des nouveaux clercs*. Montréal : VLB éditeur.
- Lassave, Pierre. (2016). « Le Groupe de sociologie des religions (1954-1995) : éléments de parcours d'un microcosme fondateur ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 174, p. 1-10.
- Lemieux, Raymond. (1994). « Cherchez l'objet ou la question de l'éthique dans le champ religieux ». *Religiologiques*, no 9, p. 157-173.
- Lucier, Pierre. (2010). « La Révolution tranquille : quelle sortie de religion? sortie de quelle religion ? ». Dans Serge Cantin et Robert Mager (dir.), *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous ?* Québec : Presses de l'Université Laval, p. 11-26.
- Lyotard, Jean-François. (1979). *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Martel, Gilles. (1985). « Statut épistémologique de la religiologie et des sciences humaines des religions ». Dans Claude Lizotte et Yvon Thérout (dir.), *Religion, sciences humaines et théologie : perspectives pluridisciplinaires*, Montréal : Bellarmin, p. 117-150.
- Ménard, Guy. (1994). « Le nœud de paille et la statue équestre. Considérations sur l'obscur objet du regard religiologique ». *Religiologiques*, no 9, p. 81-72.
- Ministère de l'Éducation. (1980). « Avis du conseil des universités au ministre de l'Éducation sur le projet de nouveau programme de doctorat en religiologie de l'Université du Québec à Montréal ». Québec : Ministère de l'Éducation.
- Monnoyer-Smith, Laurence. (1997). « La légitimation par la science : un défi pour la démocratie. L'exemple du discours politique sur les essais nucléaires ». *Hermès, Sciences et médias*, no 21, p. 137-155.
- Moscovici, Serge et Pascal Dibie (réal.). (2002). *Retour à la nature*. Entretien cinémascope. La Tour-d'Aigues : Éditions De L'aube, 35 minutes.
- Moscovici, Serge. (1989). « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire ». Dans Denise Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*. Paris : Presses universitaires de France, p. 79-103.
- \_\_\_\_\_. (2004). « La représentation sociale : un concept perdu ». Dans Serge Moscovici (dir.), *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : Presses universitaires de France, p. 37-79.

- Paillé, Pierre. (2012). « L'analyse par questionnement analytique ». Dans Pierre Paillé et Alex Mucchielli (dir.), *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin, p. 207-230.
- Paquette, Eve. (2003). « Malaise dans la communauté universitaire – que transmet-on lorsqu'on enseigne les sciences des religions ? ». *Religiologiques*, no 27, p. 15-32.
- \_\_\_\_\_. (2004). « Les enjeux actuels de la légitimation du savoir en sciences des religions ». Thèse de doctorat. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Pierre, Jacques. (1994). « L'impasse de la définition de la religion, analyse et dépassement ». *Religiologiques*, no 9, p. 15-29.
- Popper, Karl. (1963) [2006]. *Conjectures et Réfutations*. Traduit de l'anglais par M.-I. B. de Launay et M. B. de Launay. Paris : Payot.
- Prades A., José. (1983). « Les paradigmes dans l'étude de la religion ». Texte non publié soumis pour la réunion départementale du 22 mars 1983. Montréal : Département de sciences religieuses, Université du Québec à Montréal.
- Pummer, Reinhard. (1972). « Religionswissenschaft or Religiology ? ». *Numen*, vol. 19, no 2-3, p. 91-127.
- Raza, Gauhar et Surjit Singh. (2017). « Distance culturelle entre public et science ». Dans Joëlle Le Marec et Bernard Schiele (dir.), *Cultures de sciences*. Dossier accompagnant les Journées internationales de la culture scientifique - Science & You, tenues à Montréal, les 4, 5 et 5 mai 2017. ACFAS. [https://www.acfas.ca/sites/default/files/documents\\_utiles/CULTURES-DE-SCIENCE.pdf](https://www.acfas.ca/sites/default/files/documents_utiles/CULTURES-DE-SCIENCE.pdf)
- Robillard-Lamont, Emmanuel. (2019). « Nietzsche et le problème du fondement en science des religions ». Mémoire de maîtrise. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Rousseau, Louis. (1980). « La religiologie à l'UQAM : genèse sociale et direction épistémologique ». Dans Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau (dir.), *Sciences sociales et Églises*. Montréal : Bellarmin, p. 73-95.
- \_\_\_\_\_. (1994a) [1968]. « Une expérience d'enseignement de la religion en douzième année ». Dans Raymond Bourgault (dir.), *Ma question c'était l'histoire*. Montréal : Bellarmin, p. 157-162.
- \_\_\_\_\_. (1994b). « Présentation ». *Religiologiques*, no 9, p. 7-14.
- \_\_\_\_\_. (1996). « Raymond Bourgault, Ma question c'était l'histoire, Introduction et choix de textes par Pierre Robert (coll. Écrits choisis), Montréal, Bellarmin, 1994, 339 p. 30 \$ ». Compte rendu. *Études d'histoire religieuse*, vol. 62, p. 127-128.

- \_\_\_\_\_. (1997). « La religiologie à l'UQAM : naissance et premiers débats, 1968-1980 ». Textes non publiés colligés par Louis Rousseau. Montréal : Département des sciences religieuses, Université du Québec à Montréal.
- \_\_\_\_\_. (2013). « La religiologie : une connaissance interdisciplinaire du religieux ». *Histoire, monde et cultures religieuses*, no 26, p. 109-120.
- Schiele, Bernard et Louise Boucher. (2003). « L'exposition scientifique : une manière de représenter la science ». Dans Denise Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*. Paris : Presses universitaires de France, p. 429-447.
- Stoczkowski, Wiktor. (2011). « La double quête : un essai sur la dimension cosmologique de synthèses interdisciplinaires en sciences sociales ». *Nouvelles perspectives en sciences humaines*, vol. 7, no 1, p. 137-155.
- \_\_\_\_\_. (2019). *La science sociale comme vision du monde. Émile Durkheim et le mirage du salut*. Paris : Gallimard.
- Trigano, Schmuël. (2001). *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*. Paris : Flammarion.
- Turmel, André. (1980). « L'idéologique comme logique syntaxique : au sujet de Marc Augé ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 4, no 3, p. 137-148.
- Valence, Aline. (2010). *Les représentations sociales*. Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur.
- Wagner, Patrick. (2003). « La notion d'intellectuel engagé chez Sartre ». *Le Portique [en ligne], Archives des Cahiers de la recherche*, cahier 1, p. 1-11. <http://journals.openedition.org/leportique/381>
- Walsh, Isabelle. (2015). *Découvrir de nouvelles théories. Une approche mixte et enracinée dans les données*. Caen : EMS Éditions.
- Warren, Jean-Philippe. (2003). *L'engagement sociologique : la tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*. Montréal : Boréal.
- \_\_\_\_\_. (2017). « L'effacement de la sociologie le playsienne au profit de la sociologie doctrinale. Sociologie et catholicisme au Canada français ». *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 179, no 3, p. 89-110.