

Du périphérique au fondamental : comment faire face à l'incertitude

Grand entretien avec Raymond Lemieux

Jean-Philippe Perreault

Numéro 824, printemps 2024

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/104202ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre justice et foi

ISSN

0034-3781 (imprimé)

1929-3097 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Perreault, J.-P. (2024). Du périphérique au fondamental : comment faire face à l'incertitude : grand entretien avec Raymond Lemieux. *Relations*, (824), 56–61.



Photo : Jean-Sébastien Lemieux

Grand entretien avec RAYMOND LEMIEUX

DU PÉRIPHÉRIQUE AU FONDAMENTAL : COMMENT FAIRE FACE À L'INCERTITUDE

Professeur émérite de la Faculté de théologie et des sciences religieuses de l'Université Laval, pionnier des sciences de la religion au Québec, Raymond Lemieux a marqué, tant par son enseignement que par son œuvre, plusieurs générations d'étudiant-es et de chercheur-es. Affilié au Centre de recherche en sociologie religieuse et membre fondateur des Cahiers de recherche en sciences de la religion, il fut aussi le premier titulaire de la Chaire Religion, spiritualité et santé de l'Université Laval, entre 2001 et 2007. Dans cet entretien, Jean-Philippe Perreault témoigne de sa rencontre avec lui tout en lui rendant un hommage singulier et bien senti.

Raymond Lemieux nous lègue une œuvre. Nous sommes nombreux et nombreuses à en être héritier-es ou à nous en réclamer. De provenances et de destinations diverses, nous l'avons, à un moment ou l'autre, rencontré : parce que nous lisons et écoutons du Lemieux, parce que nos professeur-es s'y réfèrent en classe, parce qu'il nous a enseigné ou parce que nous avons été collègues, parce que nous sommes en relation; et, pour les plus privilégié-es, pour toutes ces raisons. On ne croise pas Raymond Lemieux : on le rencontre. Et de cette rencontre, on ressort toujours autre et autrement, meilleur-e et plus intelligent-e; à tout le moins, c'est ce qu'il nous fait croire. Et chez Lemieux, le *faire croire* et l'*illusion* relèvent de l'essentiel.

Si nous sommes nombreux-ses à lui être personnellement redevables, c'est aussi le cas de tout le champ d'étude du religieux au Québec. Il nous a appris et nous apprend encore et toujours à penser le religieux, le spirituel, le social, l'être humain et l'humanité. Sa production intellectuelle est imposante. Il a beaucoup écrit, tant dans les prestigieuses revues de sciences humaines et sociales que dans les publications destinées à un public large ou pointu, dès lors que le sujet l'interpellait et qu'il y voyait l'occasion de porter la complexité d'une question.

Il raconte qu'il fut placé, dès son enfance, à la jonction de différents mondes : entre le monde ouvrier dont il est issu et la petite bourgeoisie du Collège de Lévis, qu'il a fréquenté; entre les démonstrations de pouvoir de l'Église catholique et l'engagement fidèle et discret des religieux éducateurs (la maison familiale étant à mi-chemin entre les frères maristes et les frères de Saint-Vincent-de-Paul); entre un Canada français et un Québec révolutionnaire tranquille, dont la



Façade de l'Église Saint-Vincent-de-Paul de Québec avant sa démolition, autorisée en 2009. Photo : Robert Mager

noirceur prétendue du premier n'avait pour principale utilité que de faire briller davantage encore la Révolution de l'autre et, ce faisant, de légitimer la sécularisation des élites. Cette posture de la jonction — qui n'est en rien un écartèlement — est aussi celle de son œuvre : pionnier des sciences des religions, il refuse le titre de théologien, bien qu'il maintiendra toujours le dialogue avec la théologie, au point de devenir président de sa société savante canadienne. Formé en sciences politiques et enseignant l'histoire, il se présente comme sociologue. On lui doit aussi bien des analyses fines du religieux « confessant » que de la religion culturelle, ou encore des sécularités religieuses comme religiosités de marché ; il propose tout autant une anthropologie du croire dans la modernité avancée qu'une sociohistoire du catholicisme québécois, ou une réflexion épistémologique sur les sciences humaines et la théologie.

Comme il l'écrivait lui-même à son propos et à celui de la sociologie, qui était pour lui plus qu'un simple travail d'analyse désincarné : « Ma pratique préférée, somme toute, est celle du sociologue. Celle-ci renvoie à une pratique du regard et de l'écoute qui suppose de faire crédit à l'autre d'une expérience, d'une cohérence, bref d'un savoir méritant d'être élucidé au bénéfice de chacun et à son propre bénéfice. À moins de tomber dans des pratiques odieuses

qui réduisent les êtres humains à des objets dont on tire profit — fût-ce en écrivant des livres à leur propos —, elle exige une attention bien avant d'autoriser un *dire*. C'est là sa discipline. Le point de vue du sociologue suppose l'absence d'une *empathie* : non pas la *sympathie* ni l'*antipathie* qui sont des positions préalables, préjugés faisant obstacle épistémologique, mais l'empathie, posture *construite* qu'aucune évidence ne peut imposer puisqu'elle consiste à créditer à l'*autre* du sens, c'est-à-dire la possibilité d'être entendu dans sa différence. Le sociologue, somme toute, est celui qui travaille à rendre possible, chez l'*autre*, l'élucidation de ses conditions sociales d'existence, dans les contraintes et selon le désir qui lui sont propres¹. »

Sciences sociales des religions, psychanalyse, histoire, épistémologie, discours théologiques : autant d'univers et d'outils qu'il mobilise et pour lesquels il demeure, ici aussi, à la jonction, refusant les écoles de pensée, les courants maître-disciple à la mode, l'enfermement dans les spécialités. Autant d'outils et d'univers, donc, pour comprendre l'être humain et l'humanité qui, en pleine traversée de sa huitième décennie, l'intéressent et l'engagent toujours autant.





Christ en croix réalisé par Jerzy Jarnuskiewicz sur fond de deux murales de Jordi Bonet. Chapelle du Centre de spiritualité des Ursulines de Loretteville. Photo : Robert Mager

Vous avez vécu, mais surtout étudié les transformations de la société québécoise des dernières décennies. Avec le recul, de quel mouvement est-il question ?

Raymond Lemieux : Un premier point qui, selon moi, a été important et qui l'est encore, est cette évolution et cette transformation de la société qui ne vient pas de la religion, mais de la culture. Le passage central est celui d'un Québec qui cesse d'être une société communautaire fondée sur la famille, le village et les relations interpersonnelles pour devenir une société réglée par le marché, la rationalité technicienne et l'importance de l'individu.

On pourrait penser qu'il s'agit d'un changement de régulation, mais contrairement à ce que proclament encore aujourd'hui les tenants de la Révolution tranquille, ce n'est pas un changement qui se passe d'abord sur le plan religieux. En premier lieu, c'est la communauté humaine qui est en cause. Et tout de suite, ça se transmet au religieux. Comme les communautés sont structurées et, surtout, légitimées par un discours religieux, au moment où elles disparaissent, ce religieux n'a plus de raison d'être, tout simplement. Il devient caduc. Il n'y a pas eu de guerre contre la religion, la religion est tout simplement devenue insignifiante. Un collègue en sociologie m'a déjà dit : « Qu'est-ce que tu fais à t'intéresser à la religion. Tu as pourtant l'air intelligent ! » Il était impensable, pour lui, que quelqu'un se préoccupe de quelque chose qui était en train de s'effondrer. Tu as là le *pattern* intellectuel de l'époque.

Cela explique sans doute pourquoi, dans nos disciplines qui étudient le religieux, nous nous sommes tant intéressés aux institutions religieuses et à leur transformation et si peu à l'imaginaire religieux. Or, il y aurait encore un recentrement à faire sur ce plan : s'intéresser aux croyances qui ne sont pas nécessairement libellées comme religieuses, mais qui sont là et qui jouent exactement le rôle que l'on attribue à la religion. C'est bien ce que Durkheim appelait les formes élémentaires : il y a des formes élémentaires du religieux qui fonctionnent sans nécessairement avoir besoin d'être identifiées comme religieuses et sans être contrôlées par les institutions religieuses.

Si le recul des institutions religieuses est l'indicateur du désenchantement, comme on le prétend souvent, un désenchantement n'est possible que par la force d'un autre enchantement, non ?

R. L. : Oui, et quand l'autre enchantement s'effondre, ça crée des crises. À tout point de vue.

Un religieux m'a déjà dit, parlant des novices de sa communauté à qui je donnais une formation en Europe : « Ils sont assez conservateurs. Ils ont connu la vie. Ils sont désenchantés. On lutte contre ça. Ce n'est pas ce que nous voulons que d'avoir des gens qui viennent chez nous pour trouver la sécurité, mais c'est ça... » En fait, ils trouvaient un lieu qui offrait une apparence de sens à laquelle ils s'accrochaient. Un semblant de sens. Et il ne faut pas l'entendre comme étant dévalorisant ce *semblant de sens*. Qu'est-ce que le sens, sinon du *semblant* ?

Il faudrait en fait parler d'un *effet de sens*, quelque chose que l'être humain peut reconnaître ou inventer de toutes pièces. Et nous voilà face à une épistémologie fondamentale, c'est-à-dire qui ne porte pas seulement sur les phénomènes périphériques à la religion. Les transformations des institutions, leur situation actuelle, leurs effectifs, etc., c'est du périphérique. Je ne dis pas que ce n'est pas important, mais cela demeure du périphérique, littéralement... On ne travaille que sur les symptômes.

Qu'est-ce que le fondamental alors, selon vous ?

R. L. : Pour le dire d'une façon rapide, c'est le fait que l'être humain ne soit pas programmé. La condition humaine, c'est l'incertitude. Je le dis d'une façon malhabile, mais cette condition consiste à être face à un monde où il faut inventer le sens pour qu'il existe. Si on regarde l'évolution des civilisations, dès lors que du langage articulé apparaît, des communautés se créent autour de la reconnaissance de ce langage, autour de la mémoire qu'il engage. On commence alors à parler d'*homo sapiens*, l'espèce qui maîtrise, par le langage, un monde que d'autres ne maîtrisaient pas. Ce monde est celui — je vais dire le grand mot — du spirituel : de ce qui n'existe pas et que l'humain invente pour vivre.

Ce rapport au langage, qui était programmé par le rapport aux communautés locales qui le contrôlaient plus ou moins bien, est maintenant éclaté. Que va-t-il arriver dans une société ultramoderne, comme l'écrivent les sociologues Jean-Paul Willaime et Anthony Giddens, où il n'y a plus de contrôle communautaire de ces dimensions, où il revient à l'individu de créer son rapport au monde ?

Oui, mais l'individu qui se crée lui-même, n'est-ce pas aussi une chimère ? Il se crée dans une autre régulation...

R. L. : Oui, absolument. Alors là, il y a une autre articulation de l'individu et de la collectivité qui est en train de se bâtir. Et je pense que nous n'avons encore rien vu, dans le sens où nous n'en percevons encore que les symptômes : tous ces passages à l'acte destructifs, psychotiques ne sont rien d'autre que des ruptures du lien social, des formes d'anomie, c'est-à-dire que les individus sont devant la quête de ce qui ressemblerait à du sens, mais ils ne trouvent pas. Ils sont renvoyés au bouillonnement de leur propre existence.

« La névrose est une stratégie de contournement du non-sens. Dans la névrose religieuse, le sujet se constitue de sa considération, fiction qui a pour lui effet de vérité, d'un cosmos sacré qui a comme effet de lui donner un lieu. Dès lors, il n'a plus besoin d'inventer pour lui-même puisque la culture, l'institution culturelle de la religion, garantit pour lui ce dont il a besoin. [...] Le pervers quant à lui, [...] met en place de l'absence une loi naturelle qui sert ses intérêts². »

C'est là que le marché joue un rôle pervers, et le mot pervers, ici, n'est pas trop fort : nous sommes dans une société à régulation perverse, et non pas à régulation simplement névrotique. Je parle de régulation perverse, au sens où le marché crée des besoins pour pouvoir ensuite y répondre et en tirer des profits. Dès que l'on entre dans un magasin, n'importe lequel, voilà ce que l'on nous dit : « Venez chez nous, nous avons ce qui peut vous satisfaire... » Autrement dit, nous avons l'objet de votre désir. On est en pleine régulation perverse, notamment dans la prétention à satisfaire le désir, alors que, par définition, ce dernier est de l'ordre de l'impossible à satisfaire.

Cette dynamique du sens dans les sociétés de marché, voilà ce qui fait pour moi l'objet des sciences de la religion et qu'il faudrait arriver à cerner d'une façon attrayante pour les étudiantes et étudiants, pour nos contemporains aussi : qu'ils et elles se rendent compte qu'il y a là quelque chose d'important pour eux personnellement et pour les sociétés. Or, on s'intéresse trop au périphérique, marqués que nous sommes par les bouleversements du paysage socioreligieux des années 1960 et 1970.

«[L]e problème du rapport au croyable est aussi celui des sociétés globales. Une formation sociale peut-elle faire l'économie d'une représentation d'elle-même qui ne soit pas fondée dans des mythes, des croyances et des rites d'intégration? A fortiori quand ils se prétendent à la dimension du monde – selon l'idée de globalisation –, ces mythes, croyances et rites, quoique non dénommés "religieux", ne possèdent-ils pas toutes les caractéristiques d'une "religion"? [...] Le marché met en place une appropriation culturelle du sens qui s'avère être d'un type particulier. Cette appropriation ne dépend plus de la reconnaissance d'un mythe d'origine qui s'imposerait d'une Révélation, tel celui de la création dans les traditions abrahamiques. Elle propose, à la place, la multitude des sens possibles, avec, chacun, leurs mythes et leur cohérence propres. Cette multiplicité fonde sa légitimité propre, justifiant le fonctionnement social réglé sur la seule loi du marché, cette loi devenant elle-même incontournable dans l'imaginaire qui en rend compte. Ainsi entre-t-on dans un véritable cycle d'enchantement³.»

**Quel est le rôle du catholicisme dans ce contexte ?
Qu'est-ce qu'on perd dans cette implosion et ce retrait à
la fois de l'Église catholique et du catholicisme culturel
que vous avez été le premier à définir ?**

R. L. : Actuellement, l'Église est peut-être en train de couper dans le périphérique! Il ne faut pas se scandaliser de ça à mon sens. C'est un effritement qui va nous obliger à revenir aux questions centrales et fondamentales, mais à quel coût? Je n'en sais rien. Une chose est sûre, on perd beaucoup d'illusions. Ce qui n'est jamais une mauvaise chose. Cela entraîne des quêtes de sens qui empruntent des itinéraires baroques, difficilement codifiables. Il n'y a plus de chemins tracés. Pour l'institution, sa capacité à tenir ensemble quelque chose de cohérent – ce que l'on attend normalement d'une institution – s'effrite. Que voulez-vous qu'elle fasse, l'institution? Il y a quelque chose qui est complètement ailleurs. Comme société, la conséquence est l'absence de repères. « Les jeunes n'ont plus de repères », dit-on; mais d'une certaine façon, on pourrait aussi dire qu'ils en ont trop, parce qu'on leur donne tellement d'imaginaires à consommer qu'il n'y a plus de sens, finalement.

Et qu'en est-il de l'identité religieuse québécoise dans tout cela? On peut lire historiquement la présence du catholicisme comme un rempart pour l'identité, d'abord canadienne-française, et ensuite québécoise, avec le catholicisme culturel. On dit souvent que la religion fut un moyen de résister aux colonisations : britannique et, plus récemment, étasunienne ou mondialisante, mais je ne suis pas certain qu'elle le soit toujours, particulièrement dans la période récente. Cependant, il y a quelque chose de vrai dans le catholicisme – et là je m'inspire de Lacan, qui en parle comme de la seule vraie religion, faut le faire! Le catholicisme pourrait être une « vraie religion », c'est-à-dire être capable de poser le problème du sens et du non-sens. On pourrait penser qu'il y a dans le catholicisme, et même dans ses formes traditionnelles, un rapport à l'« autre », dans tous les sens du terme, qui se structure et qui pourrait soutenir l'expérience de non-sens faite par ailleurs. Je dis ça sous toute réserve : je ne serais pas capable de défendre cette proposition, car elle joue trop sur la limite. Elle accorde au catholicisme une capacité qui reste à démontrer. Mais pourquoi pas !

Une des raisons qui pourrait justifier cette capacité du catholicisme à soutenir l'expérience contemporaine du non-sens est, précisément, son aspect « catholique », c'est-à-dire qui se veut universel, au-delà de tous les particularismes. C'est tout un défi : être capable de rassembler les expériences les plus diverses, pour peu qu'elles interrogent ce rapport à l'altérité. Je ne crois pas que nous soyons rendus là au sein des institutions telles que je les vois, y compris les institutions catholiques, si de telles choses existent encore. Mais il y a un besoin : besoin de lieux où quelque chose puisse tenir, un *semblant de sens* et de cohérence. Et probablement que le catholicisme serait en mesure, non pas de l'assurer, mais d'offrir des propositions qui vont dans cette direction; ce qui paradoxalement en ferait une forme de religiosité institutionnelle plus résistante que d'autres.

Ce n'est pas la première fois que le catholicisme affronte la diversité et qu'il l'assume, d'une certaine façon. Plus précisément, cette religion peut avoir la capacité d'intégrer des différences. À ce moment, si le catholicisme ou n'importe quelle confession religieuse développe cette capacité d'intégrer des différences, elle devient congruente avec la mondialité – et non la mondialisation! La mondialité – au sens du rapport au monde, au mondial et à sa diversité – est précisément cette possibilité de reconnaître la différence et de l'intégrer comme partie prenante du jeu social; ce qui, je pense, devient un impératif, sans quoi il n'y a plus de cohésion sociale nulle part. Je m'aventure sur quelque chose qui n'est pas encore là, mais qui deviendra incontournable dans les prochaines années et pour les prochaines générations. Ce n'est pas évident d'intégrer la différence... sur quelles bases faire communauté? Il y a toujours moyen de se donner des projets communs, des lieux et des mécanismes de cohésion.

Les projets communs peuvent aussi être des moyens de diversion. Ce que vous évoquez n'est pas n'importe quel projet commun, non ? On n'est pas très loin de la transcendance, ou à tout le moins, d'un projet commun à la verticale, que personne ne peut s'approprier...

R. L. : Oui, une capacité d'épouser des idéaux communs, une recherche de cohésion dans l'action, toujours tenir compte de l'autre, du compagnon. Ce faisant, tout ça crée une nouvelle identité, au-delà des différences. On est au cœur de l'être humain dans ces affaires-là.

Et qu'est-ce que la spiritualité? Se trouve-t-elle dans ce rapport à l'altérité? Le terme a été galvaudé au cours de la dernière décennie. Il a été perçu comme quelque chose qui va au-delà du religieux; ce qui est vrai, mais qui est un peu court. Pour moi, la spiritualité est cette capacité d'engager ses énergies face à des objets qui sont inventés par l'esprit, créés de toutes pièces par l'être humain, et qui le mènent ailleurs. Et ce ne sont pas nécessairement des objets dits religieux. Prenons simplement l'expérience de la beauté : qu'est-ce que c'est? C'est ce sentiment qu'un objet, qu'une représentation quelconque, permet un dépassement des limites vécues par celui ou celle qui le perçoit. Et c'est vrai dans l'art — la beauté de la musique, par exemple —, c'est vrai dans le sport — une belle passe au hockey! Nous sommes dans du protoreligieux, ici. Moi, je n'appellerais pas ça du religieux. Je ne veux pas tout baptiser de religieux; nous avons été accusés de ça à une certaine époque, de voir du religieux partout. Mais il y a quand même quelque chose de cela dans la beauté, dans l'expérience du dépassement de soi, du sport... L'expérience spirituelle dans le sport, ce n'est pas rien! Quand des individus se donnent littéralement à quelque chose de plus grand, même s'ils ne savent pas toujours nommer cette expérience, ils se positionnent dans un univers social. Savoir nommer permet de faire de cette expérience un objet social, mais ultimement, c'est le fait de la vivre qui fait son originalité.

Pourquoi nos contemporains opposent-ils religion et spiritualité?

R. L. : L'opposition tient à l'idée que le spirituel est plus large que le religieux, qu'il ouvre un monde que le religieux referme. Il y a opposition, bien sûr, parce que le religieux institutionnalise ce monde-là, lui donne des formes repérables dans la société, le rend opérable et donc, forcément, le ferme. Mais la spiritualité, à l'extérieur des religions, n'est-elle pas soumise à d'autres forces ou d'autres instances institutantes?

Il y a une question intéressante qui est plus profonde qu'un simple enjeu d'adaptation au monde et qui concerne, juste-



Raymond Lemieux recevant le titre de professeur émérite à l'Université Laval en 2010.
Photo : Marc Robitaille

ment, la dynamique fondamentale : le désir de l'être humain, qui est un désir d'être au monde. Mais le désir d'être au monde, c'est le désir d'être avec d'autres, et être avec d'autres, ça veut aussi dire de renoncer à la toute-puissance et d'accepter de se mettre dans une position de vulnérabilité.

Encore une fois, la dynamique du religieux actuel est intéressante à ce propos. Une chose qui me frappe dans le catholicisme d'aujourd'hui, c'est cette capacité qu'il a de reconnaître sa vulnérabilité. Ce n'est pas rien. Quand le pape demande pardon, ça peut sembler superficiel. Mais il y a là quelque chose de fondamental qui nous fait penser que cette formation culturelle de l'expérience humaine qu'est le religieux a peut-être une chance pour l'avenir. Une chance qui n'est pas dans la démonstration de sa puissance. Comme plusieurs spirituels contemporains (ou mystiques) l'ont abordée, une chance qui est, au contraire, de trouver dans la vulnérabilité le fondement d'une expérience qui mène ailleurs. Et ce n'est pas neuf! Ce n'est pas neuf dans le christianisme, mais c'est quand même significatif. Cette situation pour l'Église est carrément la fin d'un monde. Et pour les personnes qui y œuvrent, elle oblige de renoncer au savoir et au pouvoir pour faire un acte de foi. ■

Entrevue réalisée par Jean-Philippe Perreault

- 1 — R. Lemieux, « Penser l'autre, enjeu des sociétés contemporaines », dans Anne Fortin et François Naud (dir.), *Dire l'impensable, l'autre. Pérégrinations avec Raymond Lemieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 14.
- 2 — R. Lemieux, « Le loup dans la bergerie. Théologie et psychanalyse exposées au champ de l'Autre », *Théologiques*, volume 10, n° 2, automne 2002, p. 41.
- 3 — R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, 2000, p. 25 et 35.