

Au nom du sens et de l'altérité, la post-sécularisation
In the name of meaning and otherness: post-secularization
La post-secularización en el nombre del sentido y de la
alteridad

Jean-Marc Larouche

Number 26 (66), Fall 1991

Le sacré au coeur du social. L'incontournable facteur religieux

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033894ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033894ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Larouche, J.-M. (1991). Au nom du sens et de l'altérité, la post-sécularisation. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (26), 79–87. <https://doi.org/10.7202/1033894ar>

Article abstract

Concerned with tracing the religious factor as central to the social realm, the author became interested in the emergence and evolution of the new disciplines and new programs of university study represented by sexology and thanatology. What in fact happens when sexuality and death, still strongly encoded on a symbolic and ethical level by Catholic religion and morality, become the focus of scientific analysis and professional training? Have *Eros* and *Thanatos* found a new temple and new priests? The emergence and evolution of these disciplines appear to be a part of changes in the religious and ethical spheres within Quebec society, and indeed of changes in the *field of symbolic manipulation* associated with these two domains. And if we can agree with such a position, this must still be supported by an interpretation. Thus, changes in the field of symbolic manipulation as seen in the emergence and evolution of these disciplines are categorized within both the dynamics of secularization and that which lies beyond it, termed post-secularization.

Au nom du sens et de l'altérité, la post-sécularisation

Jean-Marc Larouche

S'agissant de traquer le facteur religieux au cœur du social, nous nous sommes intéressé dans une récente étude à l'émergence et au développement des nouvelles disciplines et des nouveaux programmes universitaires que sont la sexologie et la thanatologie (Larouche, 1991a). En effet, que se passe-t-il quand la sexualité et la mort, encore fortement codées aux plans symbolique et éthique par la religion et la morale catholique, deviennent l'objet d'un discours savant et d'une formation professionnelle ? Serait-ce qu'*Éros* et *Thanatos* aient trouvé un nouveau temple et de nouveaux clercs ? La réponse que nous avons développée, et dont nous reprenons ici les principaux éléments, est que l'émergence et le développement de ces disciplines sont partie prenante des transformations des champs religieux et

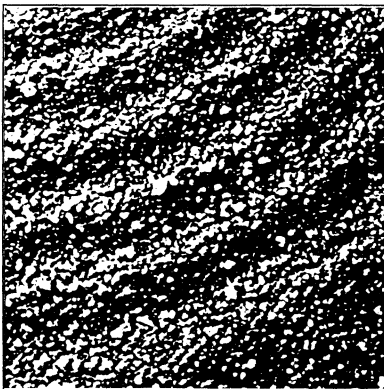
éthique dans la société québécoise, voire, plus précisément, des transformations du *champ de la manipulation symbolique* auquel nous renvoient ces deux champs. Si l'on peut convenir d'une telle réponse, encore faut-il la soutenir d'une interprétation. Ainsi, les transformations du champ de la manipulation symbolique que manifestent l'émergence et le développement de ces disciplines s'inscrivent tantôt dans la poussée de la sécularisation, tantôt dans ce qui s'en échappe et que nous appelons la post-sécularisation.

En affirmant, ci-dessus, que le champ de la manipulation symbolique combine les champs religieux et éthique, nous rappelons ainsi que la sociologie de la religion et la sociologie de l'éthique s'enracinent dans la constitution même de la sociologie. Ainsi, Durkheim cherchait par son projet

sociologique à définir comment la morale devait remplacer la religion (Hall, 1987) ; Weber cherchait pour sa part à comprendre le développement de leurs liens dans les grandes traditions religieuses et leur devenir dans la modernité occidentale (Ladrière, 1986) ; et Pareto, qui ne se faisait guère d'illusion sur le lieu anthropologique de la religion et de la morale, en a fait des objets majeurs de sa sociologie en raison de leur importance capitale pour l'étude de la société (Lapointe, 1988 ; Larouche, 1986). Objets constitutifs de la sociologie, la religion et l'éthique s'imposent donc constamment à l'intelligence du social.

Dans les pages qui suivent, nous préciserons d'abord ce que nous entendons par *champ de la manipulation symbolique* et par *post-sécularisation* ; ensuite nous illustrerons en quoi la sexologie et

la thanatologie participent aux transformations de ce champ. En conclusion, et suite à l'ensemble de notre étude, nous aborderons la question des rapports entre les sciences humaines et le facteur éthico-religieux.



Le champ de la manipulation symbolique. Dissolution des frontières du champ religieux

En sociologie, l'approche de la sécularisation a été largement tributaire d'une lecture diachronique de la multiplication des champs à partir du champ religieux. La sécularisation apparaît alors comme un processus d'autonomisation des nouveaux champs — scientifique, économique, politique, scolaire — par rapport au champ religieux : « Ainsi le champ religieux a-t-il pu contrôler de façon diffuse et relativement englobante des biens sociaux multiples qui, progressive-

ment, se sont affirmés comme autonomes, ce qui a permis l'émergence de nouveaux pouvoirs qui sont alors entrés en compétition. Se pose alors le problème de l'autonomisation et de la hiérarchie des champs » (Remy, Voyé et Servais, 1978 : 181).

Bien que Remy, Voyé et Servais présentent une systématisation fidèle de la théorie des champs à l'œuvre dans les travaux de P. Bourdieu, où ce dernier a effectivement analysé et illustré cette logique de l'autonomisation (Bourdieu, 1972) et permis ainsi une telle interprétation de la sécularisation, cette dernière peut aussi être entendue, toujours selon des analyses de Bourdieu, à partir de la redéfinition des frontières du champ religieux et de la dissolution de ce dernier dans un champ élargi, celui de la manipulation symbolique (Bourdieu, 1985).

Cette interprétation a été précisée par Bourdieu lors de la clôture d'un colloque consacré à « l'analyse de la recomposition des rôles cléricaux [...] portant, cette fois, sur les redistributions qui s'opèrent, dans les sociétés avancées, en matière de réponse aux demandes de sens que font surgir les "situations limites de l'existence" » (Hervieu-Léger, 1987). Ce colloque sur les nouveaux clercs voulait donc explorer, à des fins heuristiques, l'usage analogique du terme clerc en dehors de son lieu d'origine, l'institution ecclésiastique. Pour Bourdieu,

la question qui s'est trouvée posée, à travers la comparaison entre anciens clercs définis par l'universalisation d'un cas historique et les nouveaux clercs, intuitivement perçus, était peut-être en fait la question de la différence entre deux états du champ religieux et de la lutte pour la définition des compétences qui s'y déroule [...] On passe ainsi aujourd'hui par gradations insensibles des clercs à l'ancienne (avec à l'intérieur tout un continuum) aux membres des sectes, aux psychanalystes, aux psychologues, aux médecins (médecine psychosomatique, médecine lente),

aux sexologues, aux professeurs de gymnastique, d'expression corporelle, de sports de combat asiatiques, aux conseillers de vie, aux travailleurs sociaux. Tous font partie d'un nouveau champ de luttes pour la manipulation symbolique de la conduite de la vie privée et l'orientation de la vision du monde (Bourdieu, 1985 : 256-257).

C'est cette manipulation de la structure de la perception du monde et des schèmes de conduite que nous entendons mettre au jour dans notre étude de la sexologie et de la thanatologie, afin de voir si les sexologues et thanatologues sont, pour leurs domaines respectifs, des *nouveaux clercs*. L'utilisation de cette expression pour désigner les sexologues et thanatologues comme agents de la manipulation symbolique est donc relative à la dissolution des frontières traditionnelles du champ religieux et, dès lors, à celle de l'identité du clerc à l'ancienne. Si le clerc à l'ancienne était le spécialiste de la cure des âmes, ainsi que le signale Bourdieu, le nouveau clerc devient celui de la cure des corps, auquel on impute aujourd'hui ce que l'on attribuait hier à l'âme. Le corps est à la modernité ce que l'âme fut pour la tradition, « le nouveau dépositaire de la vérité, porteur de sagesse, planche de salut, bref le grand révélateur de notre identité. Il a pris le relais de l'âme qui serait devenue, à son tour, la prison du corps. Le salut de l'âme passe maintenant par l'attention au corps » (Dostie, 1988 : 15). Pour la sexologie, l'attention au corps sexué se traduit notamment dans la pratique de l'éducation sexuelle, tandis que pour la thanatologie, l'attention au corps souffrant du mourant est à la base d'une autre pratique, les soins palliatifs.

Par cette première approximation, le champ de la manipulation symbolique est en quelque sorte la version sécularisée du champ religieux qui s'y est dissous. Avant

que la sécularisation atteigne les domaines de la sexualité et de la mort, c'étaient les agents de l'Église catholique qui définissaient le jeu et les enjeux et qui détenaient le monopole du pouvoir symbolique quant à l'imposition de la vision et des normes de conduite reliées à ces domaines. Cette double fonction du pouvoir symbolique, travail sur les représentations et les conduites, met donc en jeu ce qui est spécifique au champ religieux, les symboles, et ce qui est aussi spécifique au champ éthique, la normativité des pratiques.

Recomposition du champ éthique

Si Bourdieu a systématiquement développé l'étude du champ religieux, dont l'autonomisation s'accompagne « d'un processus de systématisation et de moralisation des pratiques et des représentations religieuses » (Bourdieu, 1971), il n'a pas élaboré la spécificité du champ éthique, sur lequel nous allons maintenant nous attarder. Il revient à Jean-Paul Terrenoire de l'avoir explicité :

Il s'agit en effet, à l'instar et à la place du *travail religieux* (l'expression est de P. Bourdieu) qui transfigure les rapports sociaux en rapports surnaturels, d'effectuer un *travail éthique* qui transfigure les rapports sociaux en rapports de volontés. Comme le *travail religieux*, le *travail éthique* ne peut être réalisé de façon durable, systématique et rationnelle, que par un corps de spécialistes investis du pouvoir, institutionnel ou non, de répondre par des pratiques et des discours appropriés aux besoins sociaux de groupes, de couches ou de classes sociales déterminées. L'autonomie du champ éthique s'affirme donc avec la tendance des spécialistes à se constituer comme tels dans un procès d'appropriation exclusive des moyens de production et de diffusion du savoir éthique et, corrélativement, de dépossession objective de ceux qui sont exclus de la production et qui sont ainsi constitués comme purs destinataires du savoir, donc comme laïcs (Terrenoire, 1980 : 65).

Il est fort intéressant de noter comment, face à la demande

sociale, se forme actuellement, dans les sociétés occidentales et notamment au Québec, un champ éthique où des spécialistes de divers horizons tentent de se faire reconnaître comme spécialistes dans le domaine de l'éthique. Le développement de l'éthique appliquée en témoigne éloquemment, en particulier dans les domaines de la bio-médecine, des affaires et de l'environnement. Les cours en éthique se multiplient non plus seulement en théologie, philosophie et sciences religieuses, mais surtout en sciences de la santé, de l'administration et de l'environnement. Des programmes de formation spécifique en éthique au niveau du premier cycle (éducation morale) ont été mis sur pied dans plusieurs universités québécoises, tout comme un programme interdisciplinaire de deuxième cycle à l'Université du Québec à Rimouski (Larouche, 1991b). Explicitement, la sexologie et la thanatologie n'échappent pas à ce mouvement, intégrant des cours en éthique, mais c'est surtout parce qu'elles veulent transformer les pratiques que ces disciplines participent au champ éthique. Que ce soit pour le corps sexué à éduquer ou pour le corps du mourant à soigner, l'action des sexologues et des thanatologues ne se veut pas que spéculative et limitée aux discours sur l'éducation sexuelle et les soins palliatifs, mais s'inscrit dans la praxis même de ces pratiques, dans un projet éthique.

De la sécularisation à la post-sécularisation

De la société québécoise de type traditionnel à celle de la modernité, on assiste à une reconstitution du champ de la manipulation symbolique dans la poussée même de la sécularisation. En effet, les frontières traditionnelles du champ religieux s'estompent et celles du champ

éthique se balisent à nouveaux frais. D'une situation où domine une seule instance légitimatrice particulière, en l'occurrence l'Église catholique, on passe à une situation où plusieurs instances sont désormais en concurrence. Dans la foulée de la Révolution tranquille, le passage de *l'esprit religieux* à *l'esprit scientifique* est consacré par l'expansion du système universitaire et le développement conséquent de nouveaux champs du savoir. Au gré d'une division de plus en plus poussée du travail symbolique où chacune des dimensions de la vie — tant sociale qu'individuelle — devient l'objet de ces nouveaux savoirs, les détenteurs de ceux-ci se présentent comme nouvelles instances légitimatrices. Devancés à l'aube de la Révolution tranquille par les spécialistes des sciences sociales, qui ont pris le relais de l'Église dans la gestion symbolique du social, les praticiens des sciences humaines et du comportement investissent pour leur part des terrains jusque-là considérés comme « chasses gardées » de l'Église, la conscience morale et la sexualité pour les sexologues, et plus tard la mort pour les thanatologues.

Ainsi, dans cette société devenue moderne, la transformation du champ de la manipulation symbolique met en scène divers acteurs qui, loin de lutter les uns contre les autres, luttent tous ensemble contre ce qui représente la tradition. Ils ont en commun de souscrire à l'idéologie du progrès social et de l'épanouissement personnel. En ce qui concerne la sexualité, l'heure est à la libération des tabous de la tradition, et on associe à la démarche les nouveaux spécialistes que sont les sexologues :

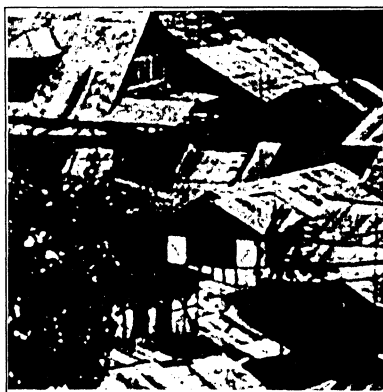
Le sexe accédait au statut de conversation sérieuse, même s'il a toujours continué de subsister (au grand dam de ses « libéra-

teurs ») sous sa forme grivoise et gaillarde. Il est devenu tellement sérieux ce sexe qu'il a fallu se mettre à former des experts en techniques d'une libération dont on se mettait à constater qu'elle n'en était pas une « vraie » : la sexologie est apparue dans les années 70 pour nous montrer enfin la voie des véritables joies de l'orgasme à quatre phases de Masters et Jonhson (Renaud, 1984 : 192).

Dans ce bouillonnement socio-culturel où culmine *l'idéologie de la vie*, c'est la mort qui devient tabou. Avec les personnes âgées qui la préfigurent aux yeux des jeunes générations, elle est refoulée à la marge du social, qui lui même se meurt au profit de l'exacerbation de l'individualisme égocentrique. Ayant à peine accédé à la modernité occidentale, la société québécoise n'échappe pas à ces effets pervers et à la critique qui s'ensuit. La dénonciation et l'analyse du processus qui ont généré cette situation s'entendent en effet comme une critique de la modernité et un appel à son dépassement, à une quête de sens et à une revitalisation du social. La critique de la modernité porte alors sur tous les fronts : écologie, économie, politique et épistémologie.

Si cette phase peut-être appelée *post-moderne* en référence à sa face critique qui porte en amont, elle peut aussi être appelée *post-séculière* par sa face d'interpellation qui porte en aval. Pour notre propos, nous préférons

parler de post-sécularisation plutôt que de post-modernité. De cette dernière, philosophes et sociologues nous proposent des définitions parfois si éloignées les unes des autres que son utilisation est problématique. Nous en retenons cependant l'aspect critique des idéaux de la modernité et, pour mieux marquer l'accent de l'alternative qui en découle, nous misons sur la notion de post-sécularisation.



L'utilisation de cette notion veut souligner les limites de la sécularisation ainsi que l'émergence d'un nouveau processus dont notre étude de la sexologie et de la thanatologie nous permet de relever les principaux vecteurs. La sécularisation ayant été généralement définie comme perte d'influence du référent religieux, on peut maintenant parler de post-sécularisation comme gain ou retour du référent religieux à l'intérieur d'une modernité qui colmate ainsi ses failles. Même si elle n'utilise pas le terme post-sécularisation, c'est ce que Danièle Hervieu-Léger propose comme nouvelle approche de la sécularisation suite à son analyse des rapports entre religion et modernité : « la sécularisation, ce n'est pas la disparition de la religion confrontée à la rationalité : c'est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société

structurellement impuissante à combler les attentes qu'il lui faut susciter pour exister comme telle » (Hervieu-Léger, 1986 : 227). Pour nous, comme pour Danièle Hervieu-Léger, ce travail de la religion n'est pas exclusivement le fait de ceux qui le soutiennent institutionnellement (religion organisée), mais aussi le fait de ceux qui se situent à l'extérieur des institutions religieuses et qui participent au redéploiement des représentations religieuses, que l'on peut entendre, avec D. Hervieu-Léger,

dans un sens très large (et de façon « idéal typique »), comme l'ensemble des constructions idéelles qui résorbent symboliquement la contradiction irréductible entre l'ordre des déterminations concrètes (biologiques, historiques, économiques, sociales et autres) et l'ordre des valeurs et des fins, en la rapportant à l'affrontement de deux mondes : celui, limité et contradictoire, du présent (le monde « profane »), celui, illimité et unifié, du futur (le monde « sacré ») (Hervieu-Léger, 1986 : 225-226).

Lorsque ces constructions idéelles sont ainsi produites en dehors d'une religion organisée et qu'elles renvoient moins à des personnifications qu'à des abstractions métaphysiques, à une quête de sens et à des préoccupations d'ordre éthique, nous sommes en présence d'une *religion savante* (Lapointe, 1988) dont les praticiens des sciences humaines peuvent être les nouveaux clercs. En effet, notre étude de la thanatologie et de la sexologie illustre ce fait paradoxal « que les sciences de l'homme, au stade avancé de leurs parcours, débouchent, non point sur des évidences objectives mais sur des décisions subjectives et sur des réponses qui, osons dire le mot, qu'elles soient religieuses ou non, sont des réponses métaphysiques » (Domenach, 198 : 208). Ainsi participent-elles pleinement à la mise en place d'une religion savante dont la croyance s'articule autour de deux piliers que l'analyse de nos dos-

siers nous a permis d'identifier : la *quête de sens* et *l'éthique de l'altérité*.

Dans un commentaire sur l'état de la culture religieuse au Québec, Raymond Lemieux situe justement la quête de sens comme un de ses éléments et pointe son arrimage à l'éthique :

Qu'est-ce qu'une quête de sens ? C'est d'abord, nous semble-t-il, une question (*quaerere* : quérir, quêter), c'est-à-dire un radical *non-savoir* qui se traduit sous forme d'interrogations concernant la vie, la mort, l'au-delà, le commencement et la fin de ce monde, la souffrance et le plaisir, la raison d'être de l'homme dans l'univers et la raison d'être de *mon* occurrence [sic] dans l'histoire des hommes, la rencontre des autres et de l'Autre, le développement et le progrès, bref tout ce qui fait de la conscience de l'homme une présence à son environnement et qui se résume à ce beau mot qui fut d'abord celui des géographes, l'*ækoumène*, c'est-à-dire l'espace habité, le *lieu du vivre ensemble* (Lemieux, 1988 : 234-235).

En procédant à un bref retour sur les dossiers de la sexologie et de la thanatologie, nous allons maintenant voir comment l'une et l'autre sont des lieux révélateurs de cette position.

La sexologie : de la modernité à son dépassement

En étudiant le développement de la sexologie à l'Université du Québec à Montréal, nous voulions donc vérifier si le titre de nouveaux clercs convenait aux sexologues qui y œuvrent. L'analyse du dossier de l'éducation sexuelle en milieu scolaire québécois, lieu test pour conclure à une effective manipulation symbolique, nous a cependant montré que les clercs de l'institution religieuse, notamment les théologiens moralistes, avaient eu plus d'influence que les sexologues. En effet, les débats qu'a suscités, au début des années quatre-vingt, l'élaboration des programmes d'éducation sexuelle scolaire ont été politiquement réglés en faveur des posi-

tions défendues par des théologiens et entérinées par la majorité des comités de parents.

Cela donne à penser que cette acceptation des valeurs éthico-religieuses catholiques dans les programmes d'éducation sexuelle permettait un *modus vivendi* entre les extrêmes d'un laïcisme pur et dur et ceux d'un catholicisme de type intégriste, promu notamment par l'Association des parents catholiques. Plutôt qu'à une communauté confessionnelle s'accommodant de la modernité, nous avons plutôt affaire à une société moderne qui, largement sécularisée, s'accommode de valeurs et références éthico-religieuses provenant de l'institution religieuse dominante. Tout se passe comme si l'éducation éthico-religieuse était perçue par les parents comme une meilleure voie de socialisation de leurs enfants même si, comme adultes, ils peuvent être désormais distants de l'Église, de son credo et de sa morale (Milot, 1991). Ce phénomène peut être mis au compte de la post-sécularisation.

D'autre part, nous avons observé une recomposition à l'intérieur même du champ sexologique. En effet, on a démontré que des sexologues de la deuxième génération opéraient une critique « post-moderne » de la modernité sexologique, qui, à leurs yeux, avait trop banalisé la sexualité. C'est cette banalisation de la sexualité qu'ils fustigent et à laquelle ils opposent en contrepoint une *quête de sens* :

On peut ainsi par exemple noter, à travers le témoignage de plus d'un « thérapeute de la sexualité » aussi bien que dans tant de confidences quotidiennes, que cette « banalisation » de l'expérience sexuelle est loin d'avoir fait disparaître un certain nombre de « questions fondamentales » au sujet de la sexualité — questions qui, plus encore qu'à celui de la morale (le « bien » et le « mal », le « permis » et le « défendu »), semblent bel et bien ressortir au domaine de la *signification*, et même de la *signification fondamentale* (Ménard, 1986 : 271).

On en appelle en effet à une quête de sens et à une éthique de l'altérité ainsi qu'à une relativisation du discours scientifique sur la sexualité, à laquelle on veut désormais reconnaître son caractère énigmatique, voire, pour certains, de lieu de l'expérience du sacré. En resituant pleinement la sexualité du côté du « non-logique », c'est-à-dire de ce qui échappe à la rationalité logico-empirique ou strictement instrumentale, on donne désormais le champ libre aux discours « croyants », y compris celui de l'éthique, bien que certains puissent encore se parer du titre de science. Cette reconnaissance de la sexualité comme lieu du « croire » et du « pourquoi faire » participe ainsi de ce dépassement des avancées premières de la modernité sexologique, qui avait trop mis l'accent sur la sexualité comme lieu du « savoir » et du « comment faire ». Parce que ce dépassement ne se fait pas à la faveur d'un refoulement du référent éthico-religieux mais plutôt à la faveur de son retour, en l'occurrence par la croyance propre à la religion savante, nous pouvons le considérer comme un autre indice de ce que nous nommons post-sécularisation.

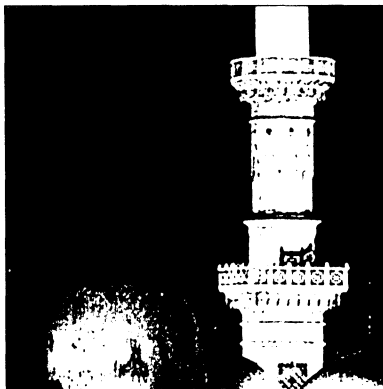
Le dossier de l'éducation sexuelle et la recomposition du champ sexologique ont mis en perspective les limites de cette sécularisation par le retour en force des valeurs religieuses (religion organisée) et de la quête de sens (religion savante). Dans ce contexte, les pionniers de la sexologie universitaire se sont vus dépassés sur leur gauche comme sur leur droite. Comme nouveaux clercs prétendant à la manipulation symbolique, leur auréole a pâli face à des concurrents (théologiens moralistes et sexologues de deuxième génération) qui, à partir de légitimations différentes, se rejoignent pour libérer des con-

traintes nouvelles suscitées par la libération du tabou de la sexualité.

Tant dans l'enceinte universitaire qu'à l'extérieur de celle-ci, les sexologues ont eu beaucoup de difficultés à se faire reconnaître. Dans la poussée de la sécularisation, ils croyaient fermement l'heure arrivée pour un grand changement dont ils seraient les éclaireurs, les guides et les inter-prètes autorisés et légitimes. Leur conviction les a d'abord faits passer pour des « prophètes », devenus *ad intra* des « martyrs », et *ad extra* les « prêtres » d'une secte que la religion dominante réussit à marginaliser. Cette analogie des fonctions propres au champ religieux signale le fait que cette pratique universitaire participe d'autant plus à la manipulation symbolique que le « bien » concerné a été l'objet traditionnel du discours des agents de l'institution religieuse.

Victimes de leur modernité, les sexologues de la première génération sont écartés par une socioculture qui, aussitôt la modernité déclarée, appelle à son dépassement. En nous tournant maintenant du côté de la mort et de la thanatologie, nous verrons comment le rapport des thanatologues à la mort éclaire *contrario* ce qui a fait défaut aux sexologues. Disant cela, nous ne voulons pas signifier qu'ils auraient pu faire

autrement, mais plutôt mieux saisir ce qu'ils ont effectivement fait.



La thanatologie : agent de la post-sécularisation

Un des clichés de la littérature thanatologique est de pointer le tabou que la modernité a créé autour et au sujet de la mort. En se détournant du problème de la mort, les modernes se détournent en même temps du référent religieux par qui la mort prenait sens. De la perte du sens de la mort à la perte du sens de la vie, il n'y a qu'un pas qu'illustre ce texte de Max Weber :

Abraham ou les paysans d'autrefois sont morts « vieux et comblés par la vie », parce que celle-ci leur avait apporté au déclin de leurs jours tout le sens qu'elle pouvait leur offrir et parce qu'il ne subsistait aucune énigme qu'ils auraient encore voulu résoudre. Ils pouvaient donc se dire « satisfaits » de la vie. L'homme civilisé, au contraire, placé dans le mouvement d'une civilisation qui s'enrichit continuellement de pensées, de savoirs et de problèmes, peut se sentir « las » de la vie et non pas « comblé » par elle. En effet il ne peut jamais saisir qu'une infime partie de tout ce que la vie de l'esprit produit sans cesse de nouveau, il ne peut saisir que du provisoire et jamais du définitif. C'est pourquoi la mort est à ses yeux un événement qui n'a pas de sens. Et parce que la mort n'a pas de sens, la vie du civilisé comme telle n'en a pas non plus, puisque du fait de sa « progressivité » dénuée de signification elle fait également de la vie un événement sans signification (Weber, 1959 : 79-80).

En voulant défier la mort, la modernité a fait perdre à cette dernière toute signification symboli-

que, perte qui, selon Baudrillard, n'est pas tant l'indice d'une absence de la mort dans la culture que la syntaxe même d'une culture mortifère (Baudrillard, 1976). Le tabou de la mort est en fait moins une défense d'approcher une puissance sacrée que la banalisation, voire la profanisation de celle-ci, par son intégration dans l'économie moderne, où tout se calcule selon la règle du rendement. D'où cette thanatocratie, ce pouvoir qu'exerce la société marchande sur la mort et qui se répercute jusque dans l'idéologie et la pratique médicales. Le rejet ou l'évacuation de la mort se fait par sa banalisation, par son évacuation du circuit de l'échange symbolique, et c'est cela qui est jugé scandaleux dans le procès de la modernité auquel participe la thanatologie naissante. Le respect de la vie et des vivants passe par le respect de la mort et des mourants. Tel est le programme du mouvement thanatologique et de son fer de lance, le mouvement palliatif (Larouche, 1990).

La création d'un programme de formation universitaire en thanatologie à l'Université du Québec à Montréal s'inscrit donc dans ce mouvement et cherche plus particulièrement à répondre aux besoins de formation que suscitent les nouvelles pratiques d'accompagnement des mourants. Contrairement à celle de la sexologie, l'institutionnalisation universitaire de la thanatologie n'a soulevé aucune polémique ni à l'intérieur ni à l'extérieur de l'université. En effet, ce qui a fait la pertinence sociale de la thanatologie universitaire à l'UQAM et la légitimité de ceux qui y participent, c'est qu'ils ont saisi et établi dès le départ que ce contre quoi ils engageaient leur lutte était un tout, qu'ils opposaient une vision du monde à une autre, en ce que leur lutte visait à recréer l'échange

symbolique à partir de la mort. Ce faisant, ils ont pleinement reconnu que la mort ne pouvait pas n'être qu'un « objet d'étude » et eux que des « scientifiques ». En effet, parce que la mort est pour eux moins un objet d'étude qu'un prétexte à changer la vie, à transformer les conditions du caractère mortifère de la société moderne, ils en ont appelé moins à la science qu'à la militance qui, elle, devient l'objet même de leur réflexion et leur principale raison d'être. En découle alors une praxéologie à partir de laquelle sont explorés les référents symboliques que traduisent les deux piliers de la croyance éthico-religieuse post-séculière, la quête de sens et l'éthique de l'altérité. En plus, on retrouve chez les thanatologues de l'UQAM une perception que leur pratique participe explicitement au champ de la manipulation symbolique :

Il faut mythologiser pour ne pas pathologiser. La sagesse traditionnelle l'avait compris, en entourant la mort d'un ensemble de rites qui permettaient et encadraient l'expression de la douleur et de l'anxiété, jusque dans leurs aspects indicibles et intolérables. [...] Or la vision religieuse du monde qui animait les rites traditionnels a, elle aussi, perdu de son attrait dans les sociétés modernes. Il est toutefois frappant de constater que la dimension spirituelle est une composante importante du discours et des pratiques thanatologiques [...] cette importance donne à penser que le mouvement thanatologique pourra peut-être contribuer, non seulement à la création de nouveaux rites, mais au renouvellement d'une vision spirituelle de l'existence (Miron, Mongeau et Savard, 1989 : 9-10).

Par leur souci de générer des attitudes et pratiques qui réintègrent la mort et le deuil au cœur de la vie, les thanatologues renvoient non seulement au questionnement sur le sens de la vie mais aussi à un « travail » menant à l'accouchement du sens de la vie. La thanatologie est ainsi une *maïeutique*, un art de faire accoucher du sens à partir de l'expé-

rience de la perte, du manque, de l'absence. Par là, elle est « travail religieux » et témoigne que, par delà la tradition et la modernité, émerge une nouvelle configuration socio-culturelle où les thanatologues font figure de nouveaux clercs, la post-sécularisation.

La référence éthico-religieuse et les sciences humaines

L'étude que nous avons faite nous a permis d'illustrer le double processus auquel renvoie le concept de champ de la manipulation symbolique : d'une part, la dissolution des frontières traditionnelles du champ religieux, d'autre part, la recomposition du champ éthique. Si une première vague de changements s'inscrit dans la poussée de la sécularisation, une deuxième oblige à penser la post-sécularisation. Celle-ci se caractérise par le retour en force de la référence éthico-religieuse, notamment la quête de sens et l'éthique de l'altérité. Ici, la quête de sens est moins un *travail de la religion* que le *travail religieux*, ce en quoi « une vie humaine intègre, en tant qu'histoire personnelle, une histoire plus vaste [...] ». Sur les terrains d'aujourd'hui, dans l'affaissement des grands récits qui étaient autrefois capables de structurer l'imaginaire collectif, la *quête* du sens se reconstitue de bien des façons » (Lemieux, 1990 : 30). Ainsi, dans cette croyance post-séculière, l'*autre* remplace l'*être* comme source du sens et, dans la quête de celui-ci, on se méfie des symboles religieux prétendant le donner en une quelconque origine mythique ou en une fin utopique. Nous inspirant ici d'un propos du philosophe Abel Jeannière, nous pouvons dire que ce qui est en jeu est la recherche d'un nouvel humanisme dont ni la personne (anthropo-centrisme), ni la techno-science (techno-scien-

tisme) ni la nature (naturalisme) ne constitueraient le centre, mais où tous trois interagissent en mode synergique (Jeannière, 1986).

Dans une société où le rôle des référents religieux traditionnels s'est estompé, où on ne leur accorde crédit que s'ils ne prétendent pas reprendre ce rôle et où, en plus, les promesses de la modernité se sont transformées en illusions, la post-sécularisation renvoie donc à cette quête de sens d'un sujet éthique. Ce sujet éthique est le « croyant » type de la post-sécularisation, en ce que sa quête de sens n'est pas le fruit d'un sujet pensant insulaire mais qu'elle est bien appuyée sur l'autre, le prochain. Cette éthique de l'altérité se présente comme une « philosophie première » (Simon, 1986), que partagent de plus en plus tant ceux qui adhèrent à une religion organisée (par exemple les théologiens moralistes) que ceux qui se situent à l'extérieur d'une telle religion, et dont de nombreux praticiens des sciences humaines se réclament.

Si certains avaient cru enterrer le sentiment religieux et l'éthique, il semble qu'au tournant de la dernière décennie de ce siècle tous deux « ressuscitent » et que le champ des sciences humaines constitue un lieu privilégié de ce déploiement. En effet, au nom d'un savoir au service de l'humain, de nombreuses pratiques universitaires s'inscrivent dans ce paradigme porteur de la référence éthico-religieuse post-séculière. Au nom du sens et de l'altérité, certaines pratiques en sciences humaines retrouvent ainsi la vieille étiquette de *sciences morales* et, pourquoi pas également, de *sciences religieuses* ! Elles méritent ces titres non pas par leur attention à des objets, en l'occurrence la morale et la religion, mais par leur intention et leur impact dans le champ de la manipulation symbolique.

lique. Ceux qui les mettent en œuvre, tout comme ceux qui les partagent, nous rappellent que

l'intellectuel cherche par des voies diverses, dont la casuistique s'étend à l'infini, à conférer de bout en bout un « sens » à sa façon de vivre, il cherche l'« unité » avec lui-même, avec les autres hommes et avec le cosmos. C'est lui, l'intellectuel, qui conçoit le « monde » comme un problème de « sens ». Du fait que l'intellectualisme repousse la croyance à la magie, les processus de ce monde se « désenchantent », perdent leur sens magique, ils « sont » et « se passent » seulement, mais ils ne signifient plus rien. D'où un accroissement pressant de l'exigence pour que le monde et la « façon de vivre » ne fassent qu'un tout soumis à un ordre ayant une « signification » (Weber, 1971 : 524).

Avec cette actualisation de la quête de sens dans les sciences humaines, conjuguée à une ouverture du système universitaire aux diverses couches sociales, « les chances pour que voie le jour une religion de communauté émotionnelle vraiment sérieuse et qui aurait pour agents des intellectuels » (Weber, 1971 : 533) sont plus grandes aujourd'hui qu'elles ne l'étaient dans le contexte où Weber écrivait ces lignes. Non point en secte et encore moins en église, les pratiques universitaires en sciences humaines suscitent des réseaux qui, nous l'avons vu avec les sexologues de la deuxième génération et les thanatologues, illustrent un tel type de religiosité. Par ces deux piliers, quête de sens et éthique de l'alté-

rité, celui-ci résiste à la sécularisation.

Jean-Marc Larouche
Faculté de théologie
Université Saint-Paul, Ottawa

Bibliographie

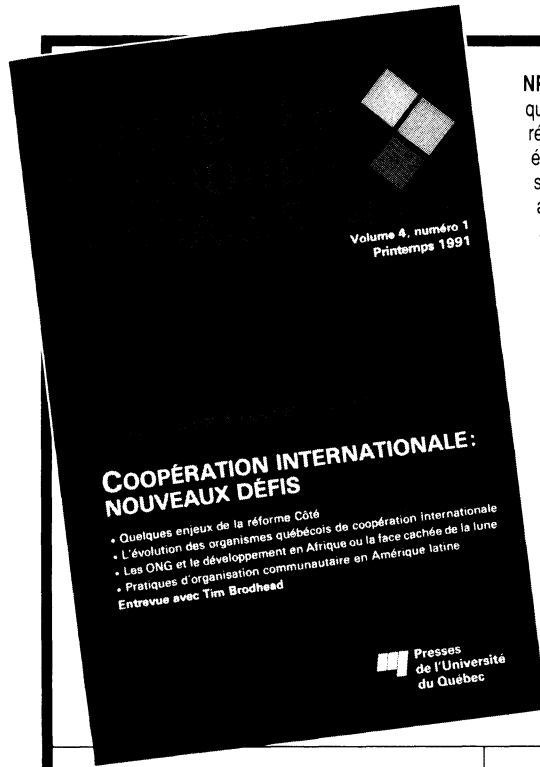
- BAUDRILLARD, Jean. 1976. *L'Échange symbolique et la mort*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 347 p.
- BOURDIEU, Pierre. 1971. « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12, 3 : 295-334.
- BOURDIEU, Pierre. 1972. « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, 22 : 49-126.
- BOURDIEU, Pierre. 1985. « Le champ religieux dans le champ de la manipulation symbolique », dans *Les Nouveaux Clercs : prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*. Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », 6 : 255-261.
- DOMENACH, Jean-Marie. 1986. *Approches de la modernité*. Paris, École polytechnique, 208 p.
- DOSTIE, Michel. 1988. *Les Corps investis. Éléments pour une compréhension socio-politique du corps*. Montréal, Éditions Saint-Martin, 228 p.
- HALL, Robert T. 1987. *Emile Durkheim. Ethics and the Sociology of Morals*. Greenwood Press, « Contributions in Sociology », 69, 234 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1986. *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, Cerf, 355 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1987. « Compte rendu de *Les Nouveaux Clercs* [...] », *Archives des sciences sociales des religions*, 63/2 : 308.
- ISAMBERT, François-André. 1987. « Le retour de l'éthique : fait de post-sécularisation ? », dans *Sécularisation et religion : la persistance des tensions. Actes de la XIXe Conférence internationale de sociologie des religions*, Lausanne : 13-22.
- JEANNERIE, Abel. 1986. « Une modernité désabusée », *Projet*, 197 : 82-93.
- LADRIÈRE, Paul. 1986. « La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité », *Archives des sciences sociales des religions*, 61/1 : 105-125.
- LAPOINTE, Roger. 1988. *Socio-anthropologie du religieux*, tome 1. *La religion populaire au péril de la modernité*. Genève, Droz, 258 p.
- LAROUCHE, Jean-Marc. 1986. « La sociologie de l'éthique selon Vilfredo Pareto », *Les Cahiers éthnologiques de l'UQAR*, 12 : 121-151.
- LAROUCHE, Jean-Marc. 1990. « Religion, éthique et spiritualité dans les soins palliatifs », *Frontières*, 3, 2 : 45-47.
- LAROUCHE, Jean-Marc. 1991a. *Éros et Thanatos sous l'œil des nouveaux clercs. Essai socio-historique sur la sexologie et la thanatologie dans la société québécoise*. Montréal, VLB éditeur, coll. « Études québécoises ».
- LAROUCHE, Jean-Marc. 1991b. « Expérience éthique et pratiques universitaires en contexte québécois », *Réseaux. Revue de philosophie et de sciences morales* (à paraître).
- LEMIEUX, Raymond. 1988. « Les défis contemporains de l'enseignement religieux », dans Marcel AUBERT, Micheline MILOT et Réginald RICHARD, éd. *Le Défi de l'enseignement religieux. Problématiques et perspectives*. Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, « Les Cahiers de recherches en sciences de la religion », 9 : 234-235.
- LEMIEUX, Raymond. 1990. « Vieillir : une question de sens », *Revue internationale d'action communautaire*, 23/63 : 25-33.
- MÉNARD, Guy. 1986. « Damnée religion, sacré sexe. Une lecture de la sexualité et de ses rapports au sacré dans la culture actuelle », dans Yvon DESROSIERS, éd. *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*. Montréal, Fides : 265-291.
- MILOT, Micheline. 1991. *Une religion à transmettre ? Le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*. Presses de l'Université Laval, 165 p.
- MIRON, Thérèse, Suzanne MONGEAU et Denis SAVARD. 1989. *Entre le déni et l'engouement, un espace à maintenir*. Communication présentée au colloque « S'éduquer à la mort... l'intégrale de la vie », Congrès de l'ACFAS, Université du Québec à Montréal, 18 mai 1989, texte ronéotypé, 11 p.
- REMY, Jean, Liliane VOYÉ et Émile SERVAIS. 1978. *Produire ou reproduire ? Une sociologie de la vie quotidienne*, tome 1. *Conflits et transaction sociale*. Bruxelles, Éditions ouvrières, 383 p.
- RENAUD, Gilbert. 1984. *À l'ombre du rationalisme. La société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*. Montréal, Éditions Saint-Martin, coll. « Recherches et documents », 278 p.

SIMON, René. 1986. « L'éthique, philosophie première ou le statut de l'éthique chez Lévinas », *Les Cahiers éthicologiques de l'UQAR*, 12 : 111-117.

TERRENOIRE, Jean-Paul. 1980. « Approche théorique du champ éthique », *L'Année sociologique*, 30 : 57-75.

WEBER, Max. 1959. *Le Savant et le politique*. Paris, Plon, 184 p.

WEBER, Max. 1971. *Économie et société*, tome 1. Paris, Plon, 650 p.



NPS est une revue semestrielle qui s'adresse aux praticiens du réseau des Affaires sociales, aux étudiants engagés en intervention sociale au cégep et à l'université, aux militants des organismes syndicaux, communautaires et bénévoles, aux professeurs et aux chercheurs.

Déjà parus

- Vol. 1 n° 1 – Les CLSC à la croisée des chemins
- Vol. 2, n° 1 – Quinze mois après le rapport Rochon
- Vol. 2, n° 2 – Chômage et travail
- Vol. 3, n° 1 – Mouvements sociaux
- Vol. 3, n° 2 – Pratiques féministes
- Vol. 4, n° 1 – Coopération internationale nouveaux défis

À paraître

- Vol. 4, n° 2 – La réforme, vingt ans après
- Vol. 5, n° 1 – La santé mentale
- Vol. 5, n° 2 – Les groupes ethniques

<p>Je m'abonne à la revue Nouvelles pratiques sociales à partir du Volume _____, numéro _____</p> <p style="text-align: center;">3 ans (6 n°) 2 ans (4 n°) 1 an (2 n°)</p> <p>Individu : <input type="checkbox"/> 43 \$ <input type="checkbox"/> 33 \$ <input type="checkbox"/> 20 \$</p> <p>Étudiant : <input type="checkbox"/> 30 \$ <input type="checkbox"/> 22 \$ <input type="checkbox"/> 13 \$</p> <p>Institution : <input type="checkbox"/> 64 \$ <input type="checkbox"/> 46 \$ <input type="checkbox"/> 27 \$</p> <p>À l'étranger : <input type="checkbox"/> 72 \$ <input type="checkbox"/> 52 \$ <input type="checkbox"/> 30 \$</p>	<p>Je désire recevoir le(s) numéro(s) suivant(s) de Nouvelles pratiques sociales au prix de 16 \$ l'unité :</p> <p>Volume _____, numéro _____</p> <p>Volume _____, numéro _____</p> <p>Volume _____, numéro _____</p> <p>Volume _____, numéro _____</p>
<p><small>Les prix incluent les taxes</small></p>	
<p>Nom : _____</p> <p>Adresse : _____</p> <p>Ville : _____</p> <p>Province : _____ Pays : _____ Code postal : _____</p>	
<p>Chèque ou mandat postal conjoint <input type="checkbox"/> Visa <input type="checkbox"/> Mastercard</p> <p>N° de carte : _____</p> <p>Date d'expiration : _____</p> <p>Signature : _____</p>	<p>Libellez votre chèque ou mandat postal en dollars canadien à :</p> <p>Nouvelles pratiques sociales Presses de l'Université du Québec C.P. 250, Sillery, Qué., Canada, G1T 2R1 Tél. : (418) 657-3551, poste 2860 Télécopieur : (418) 657-2096</p>