NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

104 Nº 4 1982

Orthodoxie. «Les jeux de la rationalité et de la régulation sociale» (Jean-Pierre Deconchy)

André GODIN (s.j.)

p. 555 - 576

https://www.nrt.be/es/articulos/orthodoxie-les-jeux-de-la-rationalite-et-de-la-regulation-sociale-jean-pierre-deconchy-951

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Orthodoxie

« Les jeux de la rationalité et de la régulation sociale »

(Jean-Pierre DECONCHY)

Il y a dix ans quelques travaux du psychologue social Jean-Pierre Deconchy ont retenu l'attention parce qu'ils dévoilaient des mécanismes psycho-sociaux sous-jacents à la situation d'orthodoxie, tantôt paisible, tantôt menacée [1]. Dans cette perspective, il donnait ainsi un statut épistémologique assez précis à une notion courante dans le vocabulaire chrétien, dépourvue pourtant d'une signification spéculativement ferme. La définition d'une pensée orthodoxe se glisse entre le caractère d'une « pensée juste » et celui d'une « pensée conforme » en accord avec un ensemble doctrinal proposé par l'Eglise. Ces recherches expérimentales en milieu naturel montraient que la portée contraignante de fragments du discours religieux (les « doxèmes ») relève de la régulation sociale. Ainsi, en cas de menace réelle ou supposée, la réaction orthodoxe appauvrit aussitôt le lexique religieux ou le rend rigide en renforçant, par exemple, le nombre des propositions considérées comme essentielles à l'appartenance au groupe-église, ou encore elle se sert de la relation au Corpus biblique davantage pour protéger des informations acquises que pour enrichir leur signification [2].

Une nouvelle série de recherches, impliquant huit dispositifs expérimentaux nouveaux, renouvelle l'intérêt que certains théologiens ont pu jadis y trouver. En renvoyant pour les discussions de fond à l'article précédemment cité, on s'efforcera d'en présenter ici le montage ingénieux, quelques-unes des observations recueillies et, avec certaines réserves, quelques conclusions sur les croyances religieuses, leur transmission ou leur reproduction en système orthodoxe [3].

---

1. J.-P. DECONCHY, *L'orthodoxie religieuse*. Essai de logique psycho-sociale, Paris, Ed. Ouvrières, 1971, 374 p.

2. Ces résultats, avec les méthodes expérimentales utilisées, ont été présentés dans cette revue : André GODIN, *Orthodoxie religieuse et psychologie sociale*, dans *NRT*, 1972, 620-637.

3. J.-P. DECONCHY, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines* — suivi de *(Religious) Orthodoxy, Rationality, and Scientific Knowledge*, coll. *Religion and Society*, 14, La Haye-Paris-New York, Mouton ; Berlin, W. de Gruyter, 1980, 339 p., 68 DM.

La notion d'orthodoxie : son lieu théorique

Une brève mais remarquable introduction (dix pages, 72 références commentées) situe la notion d'orthodoxie par rapport à des concepts voisins ayant servi de cadre à des recherches psychologiques classiques : dogmatisme de Rokeach, autoritarisme d'Adorno, et plusieurs autres. Pour étudier l'orthodoxie, un psychologue social doit-il chercher du côté des sujets ou du côté du groupe ? J.-P. D. sortira de ce faux dilemme en adoptant une « intuition de base » qu'il crédite généreusement à Rokeach : une croyance (adhésion cognitive) sera étudiée dans sa structure et non pas dans son contenu. Ainsi le processus de dogmatisation pourra-t-il faire l'objet d'une tentative de synthèse ou du moins d'une découverte de l'agencement dynamique de ses composantes structurales par la voie de l'expérimentation. La dogmatisation orthodoxe échappera au statut de variable indépendante : attitude préalable dont on mesure l'extension par exemple en composant des listes de propositions « orthodoxes » suscitant des réponses analysées dans des monographies descriptives. Elle sera étudiée comme variable dependante, comme composante partielle d'une idéologie religieuse, dans son fonctionnement stuctural.

Cette introduction dessine aussi, théoriquement, les relations complexes que, dans les recherches récentes, l'orthodoxie entretient avec l'idéologie, ainsi que les relations de ces deux dernières avec les effervescences messianiques (Desroche, Festinger et d'autres). Fidèle, au moins « provisoirement », à sa terminologie antérieure, J.-P. D. maintient que « le tenant de l'orthodoxie et le protestataire messianique restent, d'une certaine façon, à l'intérieur de la même idéologie ». Il s'agit dans les deux cas de maintenir ou de retrouver « la splendeur des origines » (p. 14). D'où la question bien introduite de la création idéologique.

Voici quelques définitions strictement opératoires de J.-P. D.

Une *idéologie* est un système de représentations et d'explications d'une réalité sociale qui, aux yeux d'un certain nombre d'individus, introduit une information qu'ils jugent potentiellement universelle en fonction de critères qui, pour eux, ne relèvent pas d'abord et avant tout d'un désir ou d'un mobile vérificateur.

Un *sujet* est orthodoxe dans la mesure où il accepte ou demande que sa pensée, son langage et son comportement soient régulés par le groupe idéologique dont il fait partie, notamment par les appareils du pouvoir de ce groupe. En fait, les expérimentations n'utiliseront que des propositions écrites ou « doxèmes » (petites unités informationnelles). L'orthopraxie n'y est pas ou pas encore articulée. Les doxèmes utilisés ne sollicitent que l'aspect cognitif des croyances du sujet.

Un *groupe* est orthodoxe dans la mesure où ce type de régulation y est effectivement assuré et où son bien-fondé fait lui-même partie de la doctrine attestée par le groupe. Par exemple, il s'agit d'une vérité « révélée », dépassant la raison. En fait, certains doxèmes utilisés n'ont qu'un rapport lointain avec les « dogmes »

au sens théologique, mais au cours des expérimentations ils seront affirmés comme nécessaires à, ou exclusifs de l'appartenance chrétienne. Ils se dogmatiseront.

Un *système* orthodoxe est l'ensemble des dispositifs sociaux et psychosociaux qui règlent l'activité du sujet orthodoxe dans le groupe orthodoxe.

Paramètres de l'orthodoxie : anciens et nouveaux

Dans son ouvrage précédent (1971), J.-P. D. avait montré la fécondité expérimentale de trois paramètres [4] « pour établir les jeux compensateurs de la rationalité et de la régulation sociale » (38).

Il désigne par *éR l'écart* que le sujet orthodoxe perçoit entre les normes de la *raison* et les significations qu'il croit déceler dans le doxème attesté ou refusé. En situation d'orthodoxie paisible, cet écart tend à ne pas être perçu : *éR* tend à rejoindre zéro, à être nul. Un deuxième paramètre, siglé *A*, se réfère à l'*appartenance* : le degré avec lequel, selon un sujet orthodoxe, un doxème règle l'appartenance à l'Eglise (on doit l'accepter absolument ou optativement) ou la non-appartenance (on ne peut le refuser sans s'exclure ou se distancer de l'Eglise). Mais, comme le doxème n'est jamais une proposition isolée, un troisième paramètre *éC* mesure l'*écart* que le sujet orthodoxe conçoit entre l'essentiel du *Corpus doctrinal* (globalement considéré) et la signification qu'il croit déceler dans le doxème qu'il atteste.

En toute rigueur. J.-P. D. remarque l'équivocité latente dans la mesure de ce paramètre *éC*, la double signification que cette mesure peut prendre chez un sujet et pour un doxème donné : tantôt le répondant porte en lui l'image d'un Corpus doctrinal unifié et cohérent, capable avec le temps de digérer des propositions apparues de prime abord comme déviantes ; tantôt la rationalité logique qui relie les éléments du Corpus doctrinal passe au second plan au profit de l'idée que l'appareil orthodoxe et ses régulations ne sauraient faillir en présentant des propositions reliées à un Corpus par une cohérence dont le caractère logique est beaucoup moins évident. Un sujet, très exigeant en affirmant que l'*éC* d'un doxème se rapproche de zéro, peut obéir ainsi à une régulation apparentée à *éR* (la cohérence logique et rationnelle du Corpus global) *ou* à une régulation apparentée à *A* (l'appartenance à une Eglise garante de cette information du doxème), idée proche de celle de la « tradition » en théologie (si je comprends bien).

Ces trois paramètres (*éR* ou écart-Raison, *A* ou liaison d'Appartenance, éC ou écart-Corpus) ont été largement utilisés dans les expérimentations déjà publiées (1971), d'où leur appellation de « paramètres de la première génération ». Ils le sont encore, avec raffinement, dans le premier chapitre de l'œuvre nouvelle. En outre, celle-ci introduira l'expérimentation sur un mode de défense du système orthodoxe qui consiste à recourir à des « ineffables psycho-

4. Techniquement, un *paramètre* est une expression mathématique du changement introduit dans une courbe (exemples : apprentissage, croissance) par un changement introduit dans des données contrôlables (exemples : la faim, une procédure expérimentale induisant la peur). Comme hypothèse non contingente, un paramètre permet à des hypothèses (au sens habituel : contingentes) de devenir opérationnelles. Au sens large, des paramètres sont des limites ou des dimensions à l'intérieur desquelles une recherche s'inscrit.

sociaux » : *l'utopisation, l'eschatologisation* et la *mysticisation* des croyances. D'où un paramètre « de deuxième génération » siglé *I* (Ineffables) devenant opératoire dans une triple direction dont le dispositif expérimental révélera l'importance relative. Nous y reviendrons.

Avant de les résumer, il convient de souligner la totale originalité des recherches ainsi menées en domaine religieux : elles sont *expérimentales,* au sens strict, *et en milieu naturel* (non en laboratoire). Il ne s'agit pas seulement de réactions observées ou provoquées, bien décrites. Il s'agit d'une double évaluation de ces réactions : *avant* et *après* une procédure de grande précision, destinée à modifier la variable sous contrôle par une intervention habituellement de type polémique. Il s'agit d'autre part d'un travail en milieu naturel, d'ordinaire dans des sessions de recyclage religieux comme on en offrait couramment en pays francophones (dans les années 1966-1972), des deux côtés de l'Atlantique nord, aux catéchètes, prêtres, religieux, laïcs, agents pastoraux. Ces participants représentent ainsi « la frange inférieure de l'appareil du pouvoir dans l'Eglise catholique », à la fois orthodoxes à titre individuel et par les fonctions enseignantes qu'ils exercent, désireux de le rester par les sessions où ils s'inscrivent, appartenant à une certaine élite au plan cognitif de leur pensée religieuse, mais en même temps soucieux de rester proches des objections, des doutes, des rejets de croyances fréquents chez ceux auxquels ils s'adressent.

La présence de l'expérimentateur-chercheur était d'autant plus naturelle que les organisateurs, dans la plupart des cas, désiraient offrir aux participants de ces sessions l'occasion de se familiariser avec les résultats (voire avec les méthodes) des sciences humaines des religions. J.-P. D., invité par les organisateurs, présenté comme psychologue destiné à jouer un rôle informatif, expert qualifié souhaitant rencontrer des groupes qui font l'objet de ses recherches, se voyait donc au point de croisement de deux désirs : le sien comme chercheur, celui des organisateurs (et de la plupart des participants) comme motivés par des informations à recevoir.

Les groupes peuvent paraître assez restreints : entre vingt et trente personnes dans la plupart des cas, jamais moins de dix-sept. Par leur homogénéité et surtout par la régularité des modifications obtenues par le dispositif expérimental (sauf quelques exceptions à relever), ils sont suffisants pour le but poursuivi : non la recherche des opinions ou des modifications individuelles, mais la mise en évidence de l'interjeu des paramètres qui sous-tendent ces modifications pour les « doxèmes » envisagés.

Quant aux précautions méthodologiques et déontologiques de ces « manipulations », elles font l'objet de la plus grande attention. La démystification soigneuse, non seulement dans le groupe mais dans les conversations informelles que le chercheur entretient, après l'expérimentation, avec les participants, permet à J.-P. D. de montrer au lecteur de son ouvrage comment il a travaillé « avec des groupes intacts avant, pendant et après l'intervention expérimentale » (p. 23 et plusieurs notes à ce propos).

Les nouveaux résultats, présentons-les d'abord selon les trois chapitres de cet ouvrage. Des commentaires occasionnels seront repris dans nos conclusions.

I. — LA FRAGILITÉ RATIONNELLE ET SES COMPENSATIONS DIRECTES

Dans ce premier chapitre, une polémique rationnelle, expérimentalement induite à propos de quelques doxèmes, produit non seulement une « perception accrue » de l'écart ($éR$) qui sépare ces propositions de leurs justifications rationnelles mais aussi un resserrement des exigences sociales (il faut « la tenir absolument » ou « la rejeter nécessairement » selon le cas) qui lient ces propositions à l'appartenance (A) au groupe chrétien. La fragilité rationnelle de l'information idéologique est donc en partie compensée par la vigueur de la régulation : effet de dogmatisation renforcée qui est ici confirmé pour sept des huit doxèmes, mais seulement chez la moitié des sujets (13 sur 27)

De plus, constatation nouvelle : les sujets pour lesquels la polémique rationnelle ne renforce guère (ou pas du tout) le lien avec l'appartenance (A) sont aussi ceux qui accordent à l'argumentation polémique proposée une plus réelle pertinence dans l'ordre de la rationalité. Et vice versa : ceux qui recourent davantage à la régulation sociale ont aussi tendance à nier ou à réduire la valeur de l'argumentation rationnelle présentée. Paradoxe à première vue, où J.-P. D. n'a pas tort de trouver une confirmation de ses paramètres de base. A mon avis, ce n'est là un paradoxe que si l'on néglige (systématiquement et délibérément chez J.-P. D.) de distinguer des effets *inconscients* de la polémique introduite (l'augmentation de A, expérimentalement et statistiquement évalué, en est un) et la parade *consciente* que J.-P. D. provoque et mesure ici en la désignant comme Pr (évaluation directe par chaque sujet de la « portée rationnelle » du document ayant servi dans la polémique expérimentale).

En parfait expérimentateur, J.-P. D. fait alors travailler ses deux paramètres ($éR$ et A) *dans l'autre sens*. Il renforce le libéralisme qui permettrait plus de souplesse dans l'appartenance (A artificiellement diminué) avec des doxèmes moins rigoureusement tenus ou exclus. Et il vérifie ensuite que les sujets (treize sur dix-sept, en l'occurrence) acceptent mieux un écart agrandi ($éR$ en augmentation) avec les exigences de la raison. L'interjeu des paramètres est donc vérifié lorsque A, régulation sociale des

doxèmes, est variable dépendante aussi bien que lorsqu'elle devient variable indépendante ou « manipulée » [5].

Deux nouvelles expérimentations terminent le chapitre. L'une établit qu'une polémique rationnelle (*Pr*), accroissant l'écart-Raison (*éR*) pour quatre doxèmes incontestés (exemple : « Le pécheur qui se repent sera pardonné »), entraîne corrélativement un resserrement (*éC* plus petit) du lien entretenu par chacun de ces doxèmes avec chaque proposition d'un Corpus doctrinal, réduit pour l'expérimentation à douze doxèmes. La liste de ces douze propositions (« mini-corpus de référence », p. 78 et p. 263), à la fois acceptées, considérées comme importantes et balayant divers secteurs du Corpus doctrinal, retient l'attention du lecteur puisqu'elle revient dans plusieurs expérimentations de ce volume. Je relève, pour ma part, que neuf mentionnent Dieu et deux seulement Jésus-Christ. Six propositions sont religieuses, sans être spécifiquement chrétiennes. Non seulement la polémique rationnelle accroît l'impression que la plupart de ces propositions ont un rapport étroit avec le noyau du Corpus (*éC* diminue), mais elle entraîne chez les sujets qui subissent cet effet une oblitération *déniant la valeur* d'une polémique qui pourtant l'a produit. On parlerait volontiers ici de refoulement cognitif.

La dernière expérimentation a mesuré les effets d'une polémique dite théologique (*Pt*) sur la perception de la fragilité rationnelle (*éR*).

Cette polémique, en fait biblique, utilise au départ quatre doxèmes, deux en forme biblique (avec guillemets et références) et deux en forme doctrinale, que vingt-huit sujets allaient attester spontanément en un premier temps. Exemple : « La justice se réalise dans la paix par ceux qui pratiquent la paix » (*Jc 3*, 18). Après mesure de « la possibilité de leur trouver un sens et un fondement *rationnels* », on suggérait que chacune de ces propositions semblait contredite par un certain nombre de citaions bibliques. Ainsi, pour l'exemple donné, on citait quatre passages du Nouveau Testament tels que « Je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive » (*Mt 10*, 34) et « Malheur à celles qui seront enceintes... » (*Mc 14*, 17). Ce petit jeu à saveur fondamentaliste, du reste fort bien construit

5. Par quels artifices de pédagogie et de compérage J.-P. D. parvint-il à modifier le réglage de l'appartenance (*A*), donc à desserrer les contraintes de la dogmatisation spontanément exprimée ? Pour ne pas allonger outre mesure cet article, c'est une surprise que je laisse aux lecteurs tentés par la découverte du livre (64-70) ... A remarquer qu'en tant que psychologue social, J.-P. D. a cru devoir exclure pour des raisons déontologiques certains plans expérimentaux qui auraient comporté de sa part (ou de la part d'un enseignant agissant comme « compère ») des interventions apparentées à une pédagogie apologétique, théologique, morale ou disciplinaire en vue de *renforcer A*. C'est tout à son honneur : la fonction de la psychologie comme science est de servir la compréhension des énoncés d'un langage, non la conformité sociale dans l'attestation de ces énoncés. Bien entendu, toutes les procédures ont été ensuite démystifiées ; elles ont constitué, en somme, un excellent cours expérimental de psychologie sociale.

(lire la page 92), obtient entièrement le résultat prévu : la prise de conscience de failles à l'intérieur d'un Corpus en son fonds biblique entraîne une nette augmentation de l'écart-Raison. Et, précision intéressante, *éR* a grandi en proportion beaucoup plus sensible pour les deux doxèmes qui n'étaient pas présentés sur base de citation biblique. « L'anarchie du fonds biblique » (95), dans ses énoncés littéraux hors contexte, est donc assumée plus facilement (avec moindre glissement de *éR*) que lorsqu'on polémique sur la jonction d'énoncés doctrinaux avec des propositions en forme biblique. Dans ce dernier cas, c'est l'utopie d'un Corpus « dont tous les éléments concourraient en convergence dans une parfaite cohérence de significations » (84-85) qui semblerait bel et bien ébranlée. J.-P. D. prend soin d'ajouter que d'autres travaux seraient nécessaires pour confirmer cette constatation empirique et l'amener au rang d'une sous-hypothèse bien expérimentée.

Par ailleurs, on relève aussi que le jeu fondamentaliste avec propositions bibliques (polémique de type *Pt*) a beaucoup moins impressionné ces vingt-huit répondantes (d'un institut de formation catéchétique) que la polémique scientifique (*Pr*) à propos de huit doxèmes doctrinaux ne l'avait fait pour les vingt-cinq sujets de l'expérimentation précédemment rapportée. On en trouve la preuve dans le fait que, cette fois-ci, la valeur *consciemment reconnue* à la polémique théologico-biblique (*Pt*) a été beaucoup plus élevée que celle reconnue à la polémique scentifico-doctrinale (*Pr*). Ce que j'ai désigné comme « refoulement cognitif » n'a pas joué ici comme compensation inconsciente, du moins pas au même degré. L'écart-Raison (*éR* augmenté) fut le seul effet constaté après cette polémique biblique dont la valeur était davantage acceptée. Selon toute probabilité, à mon avis, les participantes de cette session y étaient déjà beaucoup plus habituées et entraînées à y faire face.

Au terme de ce premier chapitre, J.-P. D. résume en quelques matrices théoriques l'ensemble des résultats obtenus au terme des expérimentations (présentées dans son précédent volume, dans celui-ci et dans quelques autres publications récentes évoquées plus sommairement). Grâce à des plans expérimentaux où les paramètres adoptés (rationalité, appartenance au groupe-église, cohérence interne du Corpus, tantôt sous forme de propositions doctrinales, tantôt sous forme de citations bibliques) entrent en mouvement dans leur interaction, il peut avec une fierté légitime présenter « une théorisation extensive de la logique du doxème attesté » (p. 99 ss) rigoureusement basée sur les résultats observés *en situation d'orthodoxie* tantôt *paisible* tantôt *pacifiée*, en situation d'orthodoxie *menacée* (par des polémiques expérimentales sur lesquelles le lecteur a trouvé ici quelques détails) et en situation d'orthodoxie *renforcée* ou *enseignée*.

Au total, les quatorze plans expérimentaux ont démontré, sans aucune exception dans les situations d'orthodoxie *pacifiée*, que l'orthodoxie se maintient par un système de tensions entre différents pôles d'équilibre. « En termes imagés, on pourrait dire que les pôles relevant de la régulation sociale sont perpétuellement sur le qui-vive pour endiguer l'émergence possible d'une perception de **l'irrationalité (d'un doxème), cependant que l'appétit rationnel est**

comme à l'affût d'une défaillance de la régulation sociale pour détecter la fragilité rationnelle (de ce doxème) » (102) [6].

Dans les situations d'orthodoxie *menacée* ou *enseignée*, toutes les hypothèses relatives à *éR*, à *éC* et à *A* (dans leurs six interjeux logiquement possibles) sont confirmées pour les doxèmes *attestés*, mais quelques-unes seulement pour les propositions refusées d'emblée. Il est clair que le statut d'une proposition refusée est équivoque, tantôt considérée comme déviante par rapport au Corpus ou illogique (« Dieu est un être transitoire ») *ou* librement rejetée (« La Vierge est apparue à Lourdes ») *ou* trop ambiguë dans sa signification (« Dieu est créateur »). Encore fallait-il découvrir que, dans ces situations d'orthodoxie menacée ou enseignée, les déplacements constatés dans les paramètres pour les propositions refusées sont régulièrement en sens inverse de ce qui se passe pour les doxèmes acceptés, même si le mode de fonctionnement demeure équivoque dans sa signification.

L'œuvre ainsi accomplie, à l'interjeu des paramètres « de la première génération », J.-P.D. sait, mieux que beaucoup d'autres, qu'il est loin d'avoir épuisé la gamme des parades que le discours religieux utilise pour fonder ou maintenir ce qu'il présente lui-même comme vérités dépassant la raison.

II. — DISCOURS RELIGIEUX ET « INEFFABLES » PSYCHO-SOCIAUX

Trois expérimentations vont cerner le fonctionnement de certains supports que des doxèmes utilisent pour garantir ou restaurer des informations éventuellement ébranlées par l'apport des sciences : *l'utopie, l'eschatologie, la mystique*. Les procédures expérimentales seront ici plus simples, pour qui a compris le jeu des paramètres précédemment étudiés. Ce résumé tentera donc de les présenter ensemble, au niveau de « la facticité » du discours religieux (celui où les prend J.-P.D. [7]) même si, en psychologie individuelle, ces trois types de discours en appellent à des instances psychiquement très mêlées : l'imaginaire, l'affectivité, le symbolisme.

Utilisant des doxèmes différents de ceux qui ont servi à établir les « paramètres de la première génération », chaque expérimentation commencera par évaluer pour les nouveaux groupes le réglage

6. Entre les parenthèses du texte cité, j'ai écrit « doxèmes » là où J.-P. D. écrit « croyance » pour rappeler les limites, qu'il reconnaît du reste plusieurs fois, de ses définitions rendues opérationnelles par ses dispositifs expérimentaux.

7. *Facticité*, selon mon Petit Larousse, a deux sens : caractère de ce qui est artificiellement produit (ou) de ce qui est un fait comme contingent, gratuit. Voilà qui ne facilitera pas certaines discussions sur l'œuvre que cet article résume.

de l'appartenance (A) attribué à chaque doxème, la mesure de l'écart de chacun par rapport au Corpus doctrinal ($éC$) et une première mesure du paramètre « ineffable » (I) sous la triple forme qui confie au temps le soin de garantir la vérité du doxème : l'*utopisation,* l'*eschatologisation* et la *mysticisation.*

Comment ce paramètre (I) est-il présenté aux répondants sous sa triple forme ?

a) *Utopisation.* « Pensez-vous que, *peu à peu et au fil des temps,* ceux qui auront la Foi auront *une meilleure compréhension* que nous de ces propositions ? » (Suit la liste des doxèmes et une échelle à sept échelons permettant de nuancer cette... espérance pour chacun d'eux).

b) *Eschatologisation.* « *La fin des temps* révélera à plein, à ceux qui la vivront, ce que veulent véritablement dire les certitudes de Foi sur lesquelles ils vivent et sur lesquelles l'Eglise a vécu. Pour chacune des propositions, vous vous demanderez dans quelle mesure la fin des temps transformera la compréhension que nous en avons. Si vous estimez qu'elle la transformera *intégralement et jusque dans son fond,* vous mettrez une croix dans la case 7... » (etc.).

c) *Mysticisation.* « *Le temps aidant,* les croyants auront sans doute une meilleure compréhension de ces propositions... Plusieurs instances religieuses contribueront probablement à ce progrès dans l'ordre de la compréhension : le *magistère* (c'est-à-dire l'appareil de pouvoir ecclésiastique, notamment perçu sous son aspect enseignant et régulateur des dogmes ou des croyances), les *théologiens* (spécialistes d'une rationalisation au service d'un systématisation interne du corpus de croyances), les *mystiques* (individus qui ne font pas obligatoirement partie du magistère ou de l'élite théologienne mais qui font appel à une expérience affective et directe du « sacré » ou du « religieux » pour émettre une information elle-même difficile à formuler, relevant du témoignage existentiel)... Ainsi, peu à peu et au fil des temps, ceux qui auront la Foi auront une meilleure compréhension que nous de ces propositions. Les efforts du Magistère, des Théologiens et des Mystiques contribueront à ce progrès, avec des réussites sans doute inégales... Pour chacune des propositions (les doxèmes), vous partagerez le cercle qui l'accompagne en trois parties correspondant à la « part » respective que, selon vous, le Magistère, les Théologiens, les Mystiques joueront dans ce progrès. »

Comme on le voit, la triple modalité du paramètre « ineffable » (I) introduit l'idée du temps. La « mysticisation » est elle-même une modalité qui précise l'utopisation, l'attente du futur pour une meilleure compréhension des doxèmes, mais cette fois mise en rapport évaluable avec la mystique plutôt qu'avec deux autres instances (magistère et théologie) très liées à deux paramètres déjà étudiés (A : régulation sociale ; $éR$: écart par rapport aux normes de la raison).

L'intervention expérimentale consiste alors, après mesure de trois paramètres déjà mentionnés (A, $éC$, et I), à donner un ou plusieurs cours sur un mode serein, non polémique, injectant des informations sur l'histoire de la psychologie de la religion, sa méthodologie, soit descriptive soit expérimentale et, à titre d'exemple, les résultats obtenus dans le fonctionnement particulier du

système orthodoxe tels que ceux obtenus avec les paramètre de la première génération (*éR*, *éC* et *A*) par l'auteur lui-même.

Les résultats obtenus par ces trois nouvelles expérimentations sont remarquablement cohérents. Le réglage de l'appartenance (*A*), après l'injection de ces informations scientifiques sur un mode irénique, n'enregistre que peu de changements (jamais statistiquement *significatifs*). La perception de l'écart doctrinal (*éC*) montre que les doxèmes utilisés ont notablement relâché leur relation avec le Corpus doctrinal pris comme référence : attitude critique en accroissement *malgré* le mécanisme dévoilé durant les cours de psychologie scientifique. Corrélativement, la deuxième mesure de *I* révèle qu'il est fait beaucoup plus appel à l'idée que *le temps* apportera une bien meilleure compréhension de ces doxèmes, selon chacune des modalités « ineffables » : l'utopisation, l'eschatologisation et la mysticisation, ces deux dernières modalités étant particulièrement nettes. Cet appel à l'utopisation (concept clé dans l'étude des idéologies selon une intuition généreusement mise au crédit de Rokeach, p. 187) est ici exploité par un montage en chaîne convenant au discours chrétien : « La confiance cognitive accordée au temps à venir débouche sur une fin des temps lourde de promesses, préférentiellement fécondée par l'action incernable et chaleureuse des mystiques » (186).

Au terme de ce chapitre, la fonction ainsi démontrée des trois modalités « ineffables », pour compenser le déséquilibre introduit dans les paramètres de l'orthodoxie dormante (*éR* plutôt bas, *éC* assez réduit), est rapprochée d'autres parades fonctionnellement abordables ou déjà abordées dans des expérimentations en cours et publiées dans quelques articles : le recours à « l'image des petites communautés de base » comme lieux privilégiés de la compréhension des croyances ; l'appel à la « vie affective », à une « attitude de prière », à des « facteurs inconscients » curieusement promus à la dignité de support des croyances ; finalement le recours à des matériaux esthétiques, informels (non figuratifs), dont l'expérimentation fait voir que cette fonction, virtuellement inexistante en situation d'orthodoxie paisible, devient importante après une polémique faisant sentir l'écart de certaines propositions-doxèmes par rapport à la raison ou au Corpus doctrinal [8].

Tout (ou presque tout) est donc bon pour conforter les croyances menacées de sujets orthodoxes, tant est fort leur désir de le rester . . , même s'il leur « faut chercher ailleurs que dans l'organisation sociale orthodoxe un support pour celles-ci, y compris dans l'évocation de formes sociales ou de procédures de fonctionnement souvent contestataires du système orthodoxe » (190), une praxis par exemple

8. On pourra voir J.-P. DECONCHY, *Etude expérimentale d'un phénomène de contre-emprise. Le recours à un matériel « esthétique » comme support cognitif* . . . (avec reproduction de huit planches employées), dans *Arch. de Sc. Sociales des Religions* 45 (1978) 117-144.

(« dans la vie, dans l'action »), un mouvement écologique (« restaurant l'environnement psychologique et naturel, dans lequel cette compréhension sera possible »), etc. J.-P.D. n'évoque nulle part le fait que la dissidence doctrinale (« hérésie ») puisse être le prix à payer non seulement pour protéger une originalité créatrice (en général) mais pour demeurer fidèle à une meilleure compréhension des dogmes (interprétation courante du mouvement Réformateur). Par contre, il nous informe « avoir toujours *échoué* . . . à faire la synthèse artificielle d'une . . . *laïcisation des croyances* : par exemple, à l'égard de propositions religieuses convenablement choisies, en suggérant que, à l'avenir, la société civile pourrait prendre le relais des systèmes religieux pour faire découvrir aux hommes le sens profond de ces propositions » (190, les italiques sont de nous). Avec raison, J.-P.D. rappelle que « ceci va dans le sens de (son) interprétation ». Même si ces échecs « n'étaient pas prévus », ils ramènent à la visée des recherches faites : « une information scientifique a déclenché des stratégies et des opérations qui restent *à l'intérieur* du champ religieux » (190). Et même, faut-il le repréciser, à l'intérieur du *fonctionnement* que constituent, dans ce champ religieux, les mécanismes du système orthodoxe.

III. — SYSTÈME ORTHODOXE ET INFORMATIONS PSYCHOLOGIQUES (SCIENTIFIQUES)

Comment se comporte le système orthodoxe, selon tous ses paramètres déjà étudiés, lorsqu'il est confronté avec et peut-être ébranlé par des informations scientifiques en provenance de la psychologie « empirico-positiviste » (enquêtes, monographies descriptives) et de travaux « théorico-expérimentaux » ? Une seule expérimentation de type comparatif est présentée dans ce dernier chapitre. A première vue assez restreint, l'intérêt de cette étude devient considérable (et discutable) dès qu'on aperçoit qu'elle se pose à la charnière, grinçante ou artificiellement huilée, d'une porte ouvrant un passage entre pensée théologique et pensée scientifique.

Un lecteur qui a suivi, même par ce résumé, les travaux de J.-P.D. aura peut-être déjà senti s'ébaucher en lui cette question : quel est l'effet des expérimentations décrites ? Et peut-on l'établir scientifiquement, au moins à court terme et dans les limites des paramètres envisagés ?

Soit un groupe de 17 sujets francophones, tous étudiants d'une faculté catholique de théologie, participant à une session d'initiation à la psychologie **des religions. Trois heures de cours chaque matin, durant six semaines. Situation**

rêvée pour un chercheur expérimental, puisque l'institution lui *demande* des contributions conduisant, moyennant dispositif expérimental (démystifié ensuite), à produire des « effets » escomptés. Ceux-ci, d'après l'expérience déjà acquise, (intuitivement mais non expérimentalement), font l'objet de *l'hypothèse* de travail suivante : l'information de type descriptif ou monographique (« empirico-positiviste ») présentant des faits (historiques, sociaux, psychologiques, ethniques...) ne concurrence pas réellement le système théorique implicite de la théologie « dans le raffinement qu'il met à agencer rationnellement des informations non-rationnelles en prétendant être le système d'explication ultime de cette classe de comportements » (194). Par contre, une information de type théorique qui rend compte de fonctionnements expérimentalement prouvés et, pour ainsi dire, déduits voire engendrés [9] (information « théorico-expérimentale ») sera perçue comme directement concurrentielle (et exclusive ?) « du système théorique accrédité par le groupe » (théologiquement fondé).

Cette hypothèse une fois comprise dans le prolongement des travaux précédents se vérifiera en trois temps.

Au cours de la même session (trois semaines de cours entrecoupés de vérifications), le professeur-expérimentateur recueillera, *en un premier temps* et pour des doxèmes fortement attestés, l'état du réglage de l'appartenance (A), de l'écart d'avec les normes de la raison ($éR$) et d'avec le Corpus ($éC$), finalement l'attente d'une compréhension à venir au fil du temps (I), c'est-à-dire selon la modalité « ineffable » fondamentale, l'utopisation.

En un second temps, durant trois jours, le professeur développera un climat cognitif présentant l'histoire de la psychologie dite « religieuse » et certains de ses travaux descriptifs les plus attachants (images parentales dans leur proximité avec l'idée de Dieu), puis distribuera les protocoles d'un sondage d'opinion et les résultats prétendument obtenus « chez 896 adultes français, croyants et incroyants » (point important pour éviter le simple effet d'entraînement d'opinions recueillies dans un groupe homogène au groupe expérimental). Ces « opinions » sont soigneusement analysées selon l'âge, le niveau social et le degré de scolarisation (on montrera la méthode avec laquelle s'opère un tel tri entre les causalités possibles) dans le pseudo-document distribué [10] aux étudiants et commenté durant six heures de cours. Puis, dès le lendemain, on vérifiera les changements apportés dans les paramètres initialement mesurés. On peut déjà *supposer*, par l'expérience acquise, que le réglage de l'appartenance (A) restera à peu près stable puisque le climat informatif, irénique, n'a pas été polémique. On prévoit aussi que l'effet de l'information « empirico-positiviste » ne modifiera guère la relation des doxèmes avec les normes de la raison ($éR$) ni avec le corpus doctrinal ($éC$) puisque les résultats du pseudo-sondage n'entraînent aucune

9. Il arrive à J.-P. D. de parler du processus expérimental comme « suscitant » le phénomène, faisant vivre ou voir sa « genèse » (ainsi 194, 195, 243). Il me semble que ses expérimentations montrent admirablement le fonctionnement de certaines composantes d'une *orthodoxie déjà là,* dans sa réalité culturelle, et affectée, par la conjoncture, de certains mouvements ou crises qui permettent de faire apparaître, de révéler, de synthétiser des causalités scientifiquement répérables. Mais cette synthèse *ne produit pas* une orthodoxie, bien qu'elle la reconstitue réellement, profitant d'un milieu naturel où elle lui préexiste, et presque toujours en activant des processus de défense chez des sujets orthodoxes, *désireux* de le rester.

10. Ce document leur fut même vendu à un prix modique (« somme qui leur fut naturellement remboursée par la suite », p. 200). Du reste les corrélations étaient « comparables à celles que de multiples enquêtes authentiques ont établies ». Bien entendu, les six doxèmes initiaux y figuraient.

remise en question théorique et même, à mon avis, fournissent des analyses par catégories (âge, milieu social, scolarisation) servant d'alibi ou de moyen suffisant pour se défendre contre toute implication personnelle. Et si ces paramètres « de la première génération » ne bougent que très peu ou pas du tout, le paramètre « ineffable » (*I*) de l'utopisation ne manifestera aucune tendance à jouer son rôle de compensation.

Qu'il suffise de signaler ici que *toutes* ces hypothèses sont réalisées, souvent à un très haut degré de probabilité statistique pour l'ensemble des doxèmes et l'ensemble des sujets, avec une bonne convergence de tendances si l'on examine les résultats par doxème et par sujet (l'expérimentation n'est pas construite dans ce but : il s'agit de psychologie *sociale*) et avec une totale stabilité du recours à l'utopie (celle-ci demeurant inchangée avant et après cette première expérimentation basée sur des informations psychologiques n'impliquant aucune théorie fondée expérimentalement).

Après ces prises de mesure (présentées comme exercices de travaux pratiques), cinq jours sont consacrés à des cours présentant des travaux de psychologie sociale expérimentale en des domaines non religieux (notamment les célèbres expérimentations de Milgram et Darley sur la production de comportements aberrants et cruels à partir de certaines pressions de groupe) ; la théorisation du concept d'orthodoxie, dans ses rapports généraux avec l'idéologie, le dogmatisme, les effervescences messianiques, terminait cet interlude sans évocation d'une vérification proprement expérimentale en domaine religieux et en désamorçant pédagogiquement toute tentative de polémique ou d'agressivité. Le lendemain de cette présentation théorique, intervient *le troisième temps* : exposé détaillé de deux expérimentations (figurant au premier chapitre du livre ici résumé) établissant expérimentalement que la cohésion de doxèmes autour du Corpus doctrinal (*éC*) se resserre sous l'effet d'une polémique rationnelle (augmentation de *éR*) et, d'autre part, que la perception accrue de la non-rationalité de doxèmes (*éR* en augmentation) découle d'une polémique biblico-théologique relâchant la cohérence interne du Corpus (*éC* en diminution).

A nouveau, *toutes* les hypothèses se trouvent confirmées de façon confortablement satisfaisante. L'information psychologique « théorico-expérimentale » bouleverse considérablement les paramètres (*A* aussi bien que *éR* et *éC*) et, par voie de conséquence, éveille considérablement le recours à *I* sous sa modalité d'utopisation (la seule testée cette fois-ci). Bien plus, en ce qui concerne l'utopisation, on constate que *les seuls* doxèmes qui font l'objet d'une utopisation sont aussi ceux qui ont entraîné une légère libéralisation (diminution de *A*) dans le réglage qu'on leur attribue pour l'appartenance au groupe Eglise : libéralisation très légère d'ailleurs puisque, comme on l'a dit plusieurs fois, les informations scientifiques de l'un ou l'autre type n'ont jamais été fournies dans un climat polémique, agressif. L'information de type « théorico-expérimentale » a cependant entraîné, plus que prévu, l'abandon de quelques doxèmes sans que cette différence soit statistiquement significative. Est-il du reste possible que J.-P.D., professeur, main-

tienne un climat aussi irénique dans ses cours théorico-expérimentaux que dans ses exposés monographiquement descriptifs ? . .

Avant le résumé qui, chapitre par chapitre, fidèlement et en 36 pages, traduit en anglais l'ensemble de la problématique et de ses résultats, J.-P.D. peut donc légitimement considérer qu'il vient d'aborder le fameux problème de la rencontre entre sciences humaines et théologie « dans les seuls termes où un scientifique, dans l'axe de ses travaux, peut envisager de l'aborder, c'est-à-dire en termes qui sont eux-mêmes scientifiques » (196). Il espère en outre avoir jeté une certaine lumière sur l'évolution récente des demandes que les institutions d'Eglise ont adressées aux représentants des sciences humaines, dites « des religions » : d'abord enthousiasme pour les informations qu'ils apportaient dans les sessions de recyclage ou les programmes de formation théologique, puis réticences de plus en plus sensibles à l'égard de contributions présentées par les psychologues eux-mêmes surtout lorsque ceux-ci, refusant d'entrer dans des visées subtilement apologétiques, introduisent des démarches ou des approches théoriques, critiques ou expérimentales.

> Au point de raffinement où en est arrivée l'apologétique catholique, écrit-il, nous pensons qu'aucune information scientifique ne peut sérieusement l'ébranler par son contenu matériel . . . Il en va tout autrement pour les sciences humaines théoriques, vite taxées de relever du genre douteux et quelquefois honteux de l'idéologie. En toute bonne foi et honnêteté, il s'agit (alors) de se protéger d'un type d'information dont le principe formel ne peut pas, du point de vue épistémologique, laisser intact le système cognitif orthodoxe . . . Cette réticence fonctionnelle pourrait être éclairée par la démonstration que nous avons essayé de faire de leurs effets destructeurs sur ce système . . . et, dans la conjoncture actuelle, du second phénomène que nous sommes parvenu à déclencher . . . Ebranlé dans sa cohésion sociale et cognitive . . . , le catholicisme occidental est de plus en plus tenté de se tourner, au moins verbalement, vers des explications, des légitimations et des significations de type eschatologique, utopique, mystique ou — plus généralement — effervescent pour garder à son actuel discours un peu de vraisemblance sociale (227 s).

Le fait est que les organismes institutionnels de recyclage ou de formation confient souvent les cours de psychologie ou de sociologie en domaine religieux à des professeurs qui exposent, apparemment sans danger, les données d'observation puisées aux meilleures sources en les commentant de telle façon que « la vraie religion » ou « la vraie foi » semblent n'y être pas réellement abordées [11]. Des

11. Très élogieux pour le premier livre de J.-P. D. (« Magistral . . . tenue . . . rigueur . . . style . . . risque de réduction, mais . . . parfaitement justifié et peut-être bénéfique . . . (Invitation à la théologie de) traiter avec plus de . . . modestie les thèmes : Magistère, ' sensus fidei ', ' sensus Ecclesiae ' . . . Inquiétude qui sera salutaire même si, en un premier temps, elle « dérange un peu »), le Père Yves Congar s'empresse d'amortir le coup en objectant : « Quel homme religieux

chercheurs sélectionnent, par ailleurs, des aspects effervescents du catholicisme (du reste en pleine recrudescence dans la conjoncture récente), « sans toujours se demander si la spécificité de leur objet leur permet de s'éloigner du classicisme des méthodes » (229), c'est à dire — si je comprends bien — des contenus *cognitifs* de la foi [12] d'une part, et de la rigueur épistémologique d'autre part.

RÉFLEXIONS

Pour situer l'apport, les limites et peut-être le lieu théologique où ces recherches du psychologue social interrogent certains lecteurs de cette revue, les réflexions proposées à la fin de ma présentation de son livre précédent demeurent valables ou du moins défendables pour celui-ci [13]. A commencer par deux façons d'échapper à son impact par des objections qui méconnaîtraient la perspective de cette œuvre.

1. *La psychologie sociale n'est pas l'étude du langage religieux,* même quand elle travaille sur des particularités entraînées par des « doxèmes », fragments isolés du discours chrétien en circulation dans une élite cultivée, orthodoxe et désireuse de le rester. Des propositions ainsi isolées constituent-elles encore un langage *signifiant* ? Coupés de leurs capacités polysémiques (en dépendance du contexte), analogiques et symboliques, les doxèmes semblent effectivement condamnés a priori à une quasi-univocité où des régulations sociales font loi. Cette question peut être posée, mais, transformée en critique, elle passerait à côté d'une recherche où il ne s'agit pas d'étudier la signification d'un lexique ou d'un groupe d'énoncés, mais où il s'agit de psychologie : ce sont bien des *répondants* qui réagissent aux doxèmes dans certaines conditions d'abord naturelles (spontanées) et en modifient ensuite, quand ces

---

a-t-on atteint ? On le prend à un niveau scolaire, sans prière, sans épiclèse, sans actualisation de sa communion vivante, synchronique et diachronique avec la ' nuée des témoins ' . . . » (*Revue des Sc. Ph. et Théol.* 56 (1972) 648). Ortho-doxie, au sens oriental, serait la « juste louange » ! Soit. Mais, tout de même, l'adhésion requiert aussi des contenus d'ordre *cognitif*.

12. *J'espère être croyant,* expression reprise de Kierkegaard, est le titre défendable d'un beau livre de Pierre de Locht (Paris, Centurion 1981). *J'espère* ce que *je crois* serait encore cohérent comme langage. Mais si croire devient « espérer croire » ou « chercher à croire », ces pseudo-équivalences font sombrer le langage dans le galimatias où la pensée cherche en vain à élucider une affectivité sans ancrage cognitif précisé.

13. Dans *NRT,* 1972, 631-637. Ces réflexions, surtout les deux premières, seront ici simplement résumées et reformulées en rapport avec ce nouveau livre.

situations de départ ont été modifiées, certaines « valences ». Et c'est bien un *observateur* qui produit des interventions à partir de son désir expérimental, mais non au gré de celui-ci. Il reconnaît du reste avec finesse comment *son propre désir* est, en partie, issu de ces « groupes naturels » qui faisaient appel à lui en une conjoncture bien située (1966 à 1972) qu'il estime en voie de rapide transformation.

> Par le jeu de ses procédures et de ses conditions d'implantation, cette expérimentation est en même temps une intervention : intervention induite par la convergence de *notre désir* expérimental et de la problématique des organismes étudiés sans que l'on ne sache plus très bien, dans cette économie, où se trouve l'offre et où se trouve la demande (128).

Il sera donc, et passionnément, du côté de la rationalité, mais pas de n'importe laquelle. Car, dans ses conclusions, J.-P.D. dévoile aussi le fin mot de son désir, devenu ... volonté.

> Ma volonté d'ébranler les *sociologies positivistes* dans la fascination que continuent d'exercer sur elles, par isomorphisme, les *théologies closes*, vise naturellement à renforcer la portée *théorique* des sociologies de l'effervescence... (Ainsi) pensons-nous avoir commencé à établir quelque chose qui pourrait être une psycho-sociologie non effervescente de l'effervescence (237).

2. *La psychologie sociale n'est pas une psychologie clinique* (*individuelle*), même quand un psychologue met en jeu, pour en mesurer les effets, des ressorts affectifs chez les membres d'un groupe orthodoxe et désireux de le rester. Etudier les paramètres de la rationalité et de la régulation sociale, cela requiert que l'attention ne se fixe pas sur des mouvements individuels, quitte à vérifier, tout de même, si le résultat constaté n'est pas attribuable à quelques individus très fortement déviants ou conformes.

Au cours du résumé, j'ai pourtant laissé apparaître quelques difficultés en ce qui concerne les paramètres de la « seconde génération », tous impliquant cette question explicitement posée en fonction du temps : ce doxème sera-t-il de mieux en mieux compris « au cours des temps », « à la fin des temps », « avec le temps (grâce au magistère, aux théologiens, aux mystiques) » ? Ainsi présentée, *l'utopisation*, en misant sur un futur pour se défendre des obscurités du présent rendues sensibles par la polémique expérimentale, me semble introduite selon trois modalités de portée inégale, donc ambiguë. Seule la première mérite l'étiquette d'utopisation sans équivoque. La modalité d'eschatologisation (« à la fin des temps »), une fois présentée sous forme de question explicite, pourrait bien n'être qu'un doxème de plus : « A la fin des temps, il apparaîtra en pleine lumière que ... Dieu est bon, les péchés sont pardonnés, etc. ». Or ceci est aussi *un contenu* de croyance et une implication

inhérente à de nombreuses croyances en régime chrétien orthodoxe. Ce n'est pas *d'emblée* une parade protectrice, un recours défensif contre un système orthodoxe menacé dans sa rationalité externe ou interne. D'autre part, la modalité de *mysticisation* (« avec le temps... grâce aux mystiques ») est proposée aux répondants dans une liaison *imposée* avec le temps qui passe. Mais pour beaucoup de doxèmes, surtout ceux qui sont spécifiquement chrétiens, n'est-elle pas *présentement* requise pour la saisie *cognitive* de certaines propositions dans le mouvement d'affirmation qui les atteste comme « croyances » religieuses (chrétiennes), c'est-à-dire dans un processus de symbolisation ?

Le lecteur se souvient peut-être qu'avec quelque manque de respect pour un texte cité (n'était la note 6 qui s'en excuse) je me suis permis d'écrire « doxème » là où J.-P.D. avait écrit « croyance ». Dans une polémique de type scientifique ou rationnel, une « croyance » est souvent entendue comme une « opinion non fondée ». Dans une idéologie (pas seulement de type religieux), c'est une opinion tenue très fermement sur base de *légitimation sociale*, au nom d'une *confiance* accordée, à titre de *praxis* efficace, bref sur un engagement de type passionnel (en partie irrationnel), affectif, voire symbolique ou mystique. Le malaise du « croyant » religieux et son empressement à déclarer que les « doxèmes » sont des propositions aplaties, privées de certaines dimensions ou réduites à se présenter comme des segments d'ordre cognitif, seront aussi bien partagés par n'importe quel « orthodoxe » d'une idéologie, désireux de le rester, que l'on fait travailler sur des fragments d'idéologie. La réaction du croyant religieux s'explique parce que les expérimentations n'ont sollicité ses réactions orthodoxes qu'à propos de l'idéologie (toujours latente) de son système doctrinal et là où il s'attend le moins à la voir.

Pour faire mieux apercevoir cette condition commune à toute idéologie déclarée ou latente, prenons l'exemple de sujets marxistes, orthodoxes et désireux de le rester [14].

Soit un doxème du type suivant : « C'est par la lutte des classes et dans la lutte des classes que s'effectue historiquement la promotion humaine dans les sociétés. » Pour ce doxème, uni à d'autres, on pourrait tenter d'évaluer d'abord *A* (degré de liaison entre cette affirmation et l'appartenance à un groupe en orthodoxie marxiste), puis *éR* (écart-Raison), enfin, après une polémique rationnelle destinée à montrer les fragilités d'un énoncé de caractère aussi général, on mesurerait à nouveau les paramètres choisis comme variables dépendantes (A,

14. Cet exemple est repris librement d'une tentative très originale de comprendre quelques aspects de la *Régulation et signification dans un cas de compromis idéologique* chez 75 ecclésiastiques catholiques placés devant des propositions marxistes, hypothétiquement tenues par des militants de divers degrés d'orthodoxie : J.-P. DECONCHY, *Bulletin de psychologie* (Univ. de Paris), 328, XXX (1976-1977) 10-13, p. 426-450.

éR ou toute autre). Il est probable que des représentants qualifiés de la pensée marxiste auraient un réflexe immédiat : une telle proposition, ainsi isolée, ne fait pas droit à la valence passionnelle qu'elle prend chez des « militants » (désignation qui conviendrait sans doute pour occuper, en idéologie marxiste, la place habituelle des « croyants » en idéologie religieuse).

Ces réticences pourraient à nouveau faire méconnaître l'approche légitime du psychologue expérimental en perspective *sociale*. Ce n'est pas le contenu ou la signification des doxèmes qui est son objet d'étude ; ce n'est pas non plus la dynamique individuelle (affectivité dans le processus de symbolisation, parade consciemment opérée, compensation inconsciente ou refoulement cognitif) dont il vise les composantes, encore que celles-ci me semblent affleurer si clairement qu'on pourrait les nommer de leurs noms « cliniques ». Mais c'est *la dynamique de tout ce fonctionnement en système orthodoxe*. Il est vrai que la comparaison structurale avec le fonctionnement orthodoxe dans d'autres idéologies, étudiées chez ceux qui les tiennent, fait encore malheureusement défaut. Peut-être la conjoncture contemporaine le permettra-t-elle sous peu...

3. Dernière découverte de ces travaux : les régulations psycho-sociales de l'orthodoxie seraient ébranlées différentiellement par l'étude empirico-positiviste et par l'étude théorico-expérimentaliste d'une orthodoxie religieuse. Non seulement en fait, mais en droit : *l'expérimentation seule* permettrait de fonder « une théorie directement concurrentielle du système théorique implicite *de la théologie* » (194).

En me limitant au niveau cognitif où cette « concurrence » se joue, je ne pense pas que J.-P.D. ait prouvé cette hypothèse, sinon conjoncturellement et, pour ainsi dire, de façon empirico-positiviste. Je m'explique.

Il est indéniable que, dans l'expérimentation rapportée dans son dernier chapitre, les paramètres de l'orthodoxie (*éR*, *éC* et *A*) ont été très peu mis en mouvement par des cours distribuant des informations psycho-sociologiques de type empirique, monographique [15]. Puisque écart-Raison, écart-Corpus et régulation de l'Appartenance ne sont guère ébranlés, le recours à *I* (l'ineffable de l'utopisation) ne se manifeste guère. Indéniable aussi qu'en un second temps, avec les mêmes sujets, un autre type d'enseignement (exposant la méthode expérimentale en psychologie sociale, la théorisation du concept d'orthodoxie et l'interjeu compensatoire de *éC* et de *éR* après certaines polémiques expérimentées) a

15. Des résultats d'enquêtes, surtout s'ils sont soigneusement ventilés par catégories d'âge, de milieu social, de scolarisation, *protègent* plutôt contre une remise en question personnelle. Ce sont toujours des « autres » à qui ces accidents (par exemple : ne plus croire) arrivent...

ébranlé toute la structure du système orthodoxe (y compris l'appel compensatoire à *I*, l'utopisation) à un degré d'amplitude statistiquement beaucoup plus élevé. Mais l'interprétation par le « caractère concurrentiel » de deux théories, l'une qui théorise des expérimentations sur la structure du système orthodoxe, l'autre (théologique) qui « *prétend* bien être le système d'explication ultime de cette classe de comportements » (194), ne me semble pas fondée. Cette interprétation veut rendre compte d'un ébranlement (expérimentalement constaté) par une « prétention » que, probablement, la théologie ne prendrait pas à son compte.

a. L'interprétation de J.-P.D., en ce dernier chapitre, me semble d'abord généraliser un peu vite le contraste entre deux types d'information psychologique et les effets produits dans les auditoires concernés par les expériments. Il y a, me semble-t-il, des informations empirico-positivistes qui ébranlent sérieusement la théologie implicite des sujets en les forçant à adopter, pour y parer, un langage et, donc, une théologie explicite différente.

Exemple : une fois informés que des enquêteurs, à la veille du conclave réuni pour élire le pape Jean-Paul Ier, ont publié que celui-ci pourrait être élu au second jour et comme second choix (ce qui s'est effectivement réalisé), des étudiants en théologie ne peuvent plus souscrire à l'opinion selon laquelle « au cours de ce conclave, l'action du Saint-Esprit a bouleversé les choix des cardinaux, d'ordinaire pondérés et raisonnables » (doxème auquel une moitié d'entre eux avaient d'abord adhéré). L'information une fois fournie force à ne plus concevoir l'action du Saint-Esprit comme *modificatrice* du cours d'une élection obéissant à des lois strictes, à admettre un autre langage théologique pour exprimer le processus d'une telle élection ; ainsi dirait-on, par exemple, qu'elle est à la fois entièrement humaine (elle résulte d'un vote à la majorité des deux tiers, exprimant les préférences de ces cardinaux-là qui ont fait de leur mieux, prière incluse) et entièrement (pour le croyant) inspirée de l'Esprit Saint, indivisiblement comme la voile bien orientée est gonflée par le vent... L'information empirico-positiviste force, en somme, le désir du croyant à se donner un discours (ou fragment de discours théologique) pour intégrer les faits.

b. N'en *sera*-t-il pas de même lors d'une confrontation entre une théologie de l'orthodoxie avec la prétention que J.-P.D. lui attribue d'être « l'explication ultime » (qu'est-ce que ce mot veut dire ?) « de cette classe de comportements » (ceux observables et expliqués par sa théorisation) ? Confrontation encore à venir, bien sûr, puisque les recherches théorico-expérimentales devront d'abord se multiplier, puis être connues dans les milieux chrétiens orthodoxes et désireux de le rester. A mon avis, la confrontation théorico-expérimentale du système orthodoxe, étudié comme une variété de fonctionnement d'une idéologie, se fera selon un processus identique à celui de la confrontation, déjà largement opérée, avec les observations descriptivement empiriques des sciences psychologi-

ques et sociologiques appliquées à analyser les phénomènes religieux. Dès que les auditoires, les publications scientifiques et multidisciplinaires, une frange de plus en plus large du public et même ... les théologiens de métier auront eu le temps d'y penser, la réflexion chrétienne s'apercevra qu'elle n'a rien à prétendre, mais tout à apprendre, à propos du *fonctionnement* psycho-social de son orthodoxie idéologique. L'hypothèse « Dieu » (ou « Esprit Saint ») n'éclaire et surtout ne modifie en rien ce fonctionnement, pas plus que l'issue d'un conclave au terme d'une procédure régulière.

Bref, ce serait surtout la nouveauté des informations théorico-expérimentales — notamment sous l'angle d'un fonctionnement cognitif — qui serait conjoncturellement responsable de « l'effet » produit. L'effet J.-P.D. !

Reste que la théologie peut être amenée à s'interroger sur le christianisme selon la signification de son fonctionnement *en tant qu'idéologie*, c'est-à-dire sur un plan qu'elle partage avec d'autres idéologies fonctionnant dans les champs artistique, politique, voire même socio-psychologique, sans que ceux-ci s'y réduisent pour autant. Or le lieu théologique où le psychologue expérimental fut amené à développer sa théorisation et à faire apercevoir *autrement* le fonctionnement orthodoxe me semble particulièrement pertinent à notre époque, où une pastorale aussi bien qu'une catéchèse en appelle à l'affectivité plutôt qu'à la connaissance. Même s'il arrive à J.-P.D. de n'attribuer aux mouvements affectifs qu'une fonction de « parade » pour une rationalité ébranlée, sa passion de débusquer les interjeux des « ineffables psycho-sociaux », dans leurs dangereux compromis de régulation sociale et de flou intellectuel, se révèle salubre en ramenant sur le terrain *cognitif* un discours chrétien qui ne pourrait en décoller qu'au prix d'une infidélité à ses origines : les paroles fondatrices du christianisme sont des paroles de pardon et d'amour, soit, mais assorties de désirs suffisamment précis pour être connus et interprétés comme un projet de modification du monde.

CONCLUSION

Le fonctionnement du système orthodoxe, dont les expérimentations de J.-P.D. démontrent rigoureusement la structure, repose en dernier ressort sur les réponses de sujets orthodoxes et « désireux de le rester ». La nature de ce *désir* demeure finalement énigmatique. Par rigueur épistémologique, le psychologue expérimental a mis quelque coquetterie à se priver de certains concepts utilisés en psychologie clinique : refoulement, compensation, inconscient et ...

désir. Encore ce dernier mot est-il tout de même employé une dizaine de fois, en des sens fort divers où la neutralité (impossible asymptote) devient parfois franchement partisane [16].

Désir d'orthodoxie : désir de quoi ? désir de qui ? Le pensée théologique est-elle ici amenée à « réviser son auto-perception » ?

Qu'est-ce que ce désir d'orthodoxie qui, une fois ébranlée la possession tranquille du système orthodoxe en quelques-uns de ses doxèmes, se jette vers n'importe quelle issue que lui ouvre l'expérimentation en cours ? Car, on l'a vu, tout est bon pour restaurer l'homéostase psycho-sociale : utopies diversement modulées (au chapitre II de ce livre), entités largement imaginaires comme les « petites communautés ferventes » (recherche de 1975), concepts vagues comme l'action, la vie ou même l'inconscient, exigences renforcées dans des groupes catéchétiques expérimentaux où n'importe quelle proposition « dans le vent » devient objet de dogmatisation (chapitre IV du livre de 1971). Finalement un recours esthétique à des planches colorées, strictement non figuratives, peut servir à restaurer la brèche ouverte sur une rationalité déficiente !

Qu'est-ce que ce désir si inconditionnel qu'il en devient littéralement fou ? Cela, J.-P.D. ne le dit pas et n'a pas à le dire. Il interroge pourtant le chrétien, le théologien, et il met en garde le pasteur : en abandonnant le terrain cognitif qui spécifie la croyance et permet la compréhension de propositions-doxèmes, expressive d'une parole reçue comme divinement inspirée, on est tantôt rejeté vers une soumission renforcée à l'organisation qui, à la limite, garantirait des doxèmes vides de sens, tantôt amené à restaurer une crédibilité théoriquement fondée sur la richesse affective d'expériences intenses, voire subjectives [17]. « Tentative dangereuse »,

16. Outre l'exclusion du *désir* comme critère principal d'une idéologie (11, définition rappelée à la deuxième page de cet article) et sa disqualification pour soutenir des opérations génératrices de valeurs, de dieux ou d'eschatologie, « résonances d'une ontologie du désir relevant de l'analyse clinique » (15), J.-P. D. retrouve le désir comme « appétit rationnel à l'affût d'une défaillance de la régulation sociale » (102). Dans son expérience des sessions de perfectionnement comportant les sciences humaines de la religion, il semble l'approuver en tant que « désir d'ouverture au monde », mais le désapprouver comme « tentation d'enrichir et d'affiner la pastorale, l'emprise cognitive ou le recrutement de l'appareil » (125) institutionnel de l'Eglise. Il admet davantage « la volonté — presque le défi — d'amener le discours religieux à *réviser son auto-perception* à la lumière de telle ou telle synthèse particulière » pourvu qu'il soit bien précisé « en quoi l'épistémologie théologique prend ses distances par rapport à l'épistémologie scientifique » (125) ... Mais, écrit-il, comment éviter alors « la théorie des deux domaines » (259), des « deux secteurs » ... « dont on a soigneusement tu les évidentes interférences » (235) ? Ce qu'il vise en somme, c'est « une pensée théologico-apologétique ... qui se délecte actuellement dans des concordismes psycho-théologiques où elle satisfait un désir dont on ne sait s'il est désir de sécularisation ou volonté de phagocytose » (236).

17. Dans quelle mesure et avec quels compromis certains groupes chrétiens (charismatiques, socio-politiques) offrent-ils à leurs membres cette richesse affec-

écrit-il en fin de conclusion, « mais qui est probablement la seule, dans certains cas, à pouvoir jouer ce rôle » (238).

Quant au psychologue (clinique, non expérimental), il interprétera volontiers ce désir fou de rester orthodoxe comme un désir de sécurité dans la légitimité sociale, finement ébranlée chez les sujets des expérimentations (mais pas chez tous !). Et il laissera au théologien (voire au Magistère) le soin de préciser si l'orthodoxie en régime chrétien est faite pour combler un désir de sécurité, en quelque sorte garantie par Dieu, un désir de fidélité collective aux paroles originelles au risque de réduire la créativité idéologique, *ou bien* pour creuser davantage le désir par la découverte toujours mieux précisée d'un projet sur le monde, différent de celui de l'homme.

B- 1050 Bruxelles
rue Washington, 186

André GODIN, S.J.
Professeur de psychologie de la religion

tive sans taire les paroles fondatrices et les résonances cognitives de désirs autres que ceux des hommes, même religieux ? Cette étude est poursuivie dans une perspective socio-psychologique par André GODIN dans quelques chapitres de *Psychologie des expériences religieuses : le désir et la réalité* (Paris, Centurion, 1981).