

Contrôle social et rationalité dans les systèmes «orthodoxes»

JEAN-PIERRE DECONCHY *

En mettant au point le concept de «dogmatisme» idéologique en deçà (ou au-delà) d'un champ idéologique particulier et des contenus spécifiques sur lesquels il peut porter, Milton Rokeach a probablement fait faire un progrès décisif à l'étude des systèmes de croyances (Rokeach, 1960). La structure à laquelle ce concept renvoie — sorte de forme *a priori* de la manipulation des objets idéologiques — permet de rompre avec les recherches strictement sociographiques ou psychographiques et de viser à la mise en évidence d'une série de fonctionnements probablement caractéristiques de l'ensemble de ces systèmes. En élaborant le concept de «dogmatisme» *tout à la fois* au niveau du sujet *et* d'un certain nombre de *groupes*, sans jamais s'attacher à donner un statut théorique défini à l'articulation entre celui-ci et celui-là, Rokeach se condamnerait pourtant probablement à privilégier l'étude du *sujet* dogmatique et, du point de vue de l'outillage méthodologique, à introduire une Echelle d'attitude relativement classique (celle de Dogmatisme), là où la percée théorique lui aurait probablement permis de mettre en place des travaux de genre expérimental de portée plus fondamentale (Rokeach, 1954). Nous nous sommes expliqué ailleurs sur ce que l'itinéraire de Milton Rokeach nous paraît avoir tout à la fois d'innovateur et d'incomplet (Deconchy, 1970).

Parce que nous nous posons nous-même la question de savoir quelles sont les caractéristiques du champ socio-cognitif qui rend «tenable» tel ou tel système de croyances, malgré les écarts qu'elles imposent à ce qu'il est convenu d'appeler la «rationalité» et à savoir quelles sont, en retour, les stratégies socio-cognitives qui amènent les «croyants» à donner à ce champ une consistance institutionnelle souvent sans égale, nous avons été amené à reprendre quelques-unes des intuitions centrales de Milton Rokeach, tout en déplaçant le lieu d'élaboration théorique de notre propre entreprise. C'est ainsi que, pour notre part, nous avons opté en faveur d'une définition de la notion d'«orthodoxie» qui se situe à l'articulation-même du sujet et du groupe. Il ne s'agit pas d'abord, pour nous, de pouvoir *décrire* les modalités de *l'adhésion* à une doctrine spécifique et les modalités de la reprise d'un jeu de croyances et de pratiques que, pour des raisons diverses, nous jugeons caractéristiques d'un groupe particulier. Il s'agit plutôt d'établir quelques-uns des fonctionnements sociaux qui interviennent dans la mise en place d'un champ socio-cognitif «idéologique»: c'est-à-dire un champ où les principales informations sont tenues pour «vraies», bien qu'elles ne soient pas susceptibles d'être validées par voie hypothético-déductive ou expérimentale, et où il est entendu que la totalité de l'information est, d'une certaine façon, déjà acquise dans son essentiel et déjà donnée au départ de toute investigation, de toute interaction et même de toute «innovation».

* Université de Paris X, Laboratório de Psicologia Social (Grupo de Investigação do C.N.R.S., associado à Universidade de Paris VII).

A. LE CONCEPT D'«ORTHODOXIE» IDEOLOGIQUE

1. Définitions

Nous disons d'un *sujet* qu'il est «orthodoxe» dans la mesure où il accepte et même demande que sa pensée, que son langage et que son comportement soient réglés par le groupe idéologique dont il fait partie et notamment par les appareils de pouvoir de ce groupe.

Nous disons d'un *groupe* qu'il est «orthodoxe» dans la mesure où ce type de régulation y est assuré et où le bien-fondé technologique et axiologique de ces régulations fait lui-même partie de la «doctrine» attestée par le groupe.

Nous appelons *système* «orthodoxe» l'ensemble des dispositifs sociaux et psycho-sociaux qui régissent l'activité du sujet orthodoxe dans le groupe orthodoxe.

Le concept d'«orthodoxie» nous semble pouvoir, à partir de ce jeu de définitions préalables, acquérir un *statut théorique* que la recherche en sciences sociales ne lui accorde qu'avec parcimonie (Davidson e Quinn, 1976) (1). Il définit en effet conjointement la notion de sujet orthodoxe et de groupe orthodoxe, comme s'il s'agissait d'une totalité organique. En tant que tel, et alors que — à ce point de cet exposé — il reste encore à opérationnaliser, le concept d'«orthodoxie» ne renvoie donc pas à une «attitude», au sens habituel du terme. En fait, il renvoie au statut qu'un *sujet* a acquis et dont il est investi, ainsi qu'à la fonction et au *contrôle social* qu'il exerce dans un *système* social fortement institutionnalisé et hiérarchisé et où, d'une certaine façon, à chaque type de pouvoir correspond un type particulier de savoir ou de non-savoir. Pour prendre comme exemple un système social comme l'Eglise catholique romaine, on peut très bien imaginer qu'un prêtre ne soit ni «autoritaire», ni «dogmatiste», au sens qu'Adorno (Adorno *it al.*, 1950) donne à ces termes. En stricte rigueur et dans le cadre des définitions que l'on vient de donner, il ne peut pas ne pas être «orthodoxe». Dès lors que, dans son Eglise, il assume un statut

reconnu et émergent, même s'il le fait d'une façon relativement marginale et relativement audacieuse, et que, sous une forme ou sous une autre, il s'accorde et se voit reconnaître un quelconque «pouvoir» informatif, moral ou rituel qui tient à son statut et qu'il évalue en référence à un dépôt idéologique géré par le groupe hiérarchisé dont il fait partie, *il entre dans la logique d'un système orthodoxe.*

Dans un tel système, les processus d'influence — quels qu'ils soient — ne jouent pas seulement «à propos» des croyances, des valeurs et des attitudes, par rapport auxquelles les caractéristiques et le fonctionnement social de l'ensemble du système resteraient comme «extérieurs». Comme le suggère la seconde des définitions qui ont été données plus haut, la croyance orthodoxe porte également sur le *système social* (l'«Eglise, le «Parti», l'«Ecole»...) qui se présente soi-même comme garant et comme support des valeurs et des croyances autour desquelles le groupe a noué son consensus. Cette croyance porte également sur les interactions et sur les modalités d'interaction que ce système programme. En système orthodoxe, on n'est vraiment croyant que si l'on «croit» également au système social, au bien-fondé du champ socio-cognitif qu'il a mis en place et de ce fait, à l'actuelle distribution des pouvoirs et des rôles. Dans ce genre de systèmes, il est quelquefois plus urgent de «croire» à la *régulation* sociale qu'il programme, qu'à l'*objet* et au *contenu* spécifiques sur lesquels portent cette régulation et ce programme.

2. Délimitations

Sur la base de ces définitions préalables, on peut avancer l'idée que toutes les idéologies (et, à vrai dire, tous les systèmes de représentations sociales dont le mode d'évaluation ne relève pas de l'hypothético-déductif et de l'expérimental, alors même qu'ils visent à produire des informations «objectivement» et même «nécessairement» vraies) peuvent déboucher sur des orthodoxies. Il est ainsi des orthodoxies de tous genres: philosophiques, religieuses, politiques, artistiques... Il pourrait même y avoir orthodoxie scientifique, dès lors que l'on postulerait que la recherche scientifique doit, a priori et sans révision possible ni même pensable, s'insérer dans les seules structures institutionnelles qui, dans un système social donné, en régulent actuellement

(1) On trouvera, dans le chapitre consacré à «Social Control and Rationality in orthodox systems» dans le livre édité par Henri Tajfel (1984) *Social Dimension*, Academic Press, une analyse critique de l'emploi du mot «orthodoxe» dans la littérature scientifique relevant de la Psychologie Sociale.

l'exercice et dès lors que l'on imposerait l'idée qu'elle ne peut s'exercer que par la seule méthodologie que ces structures institutionnelles ont accréditée.

Si toutes les idéologies peuvent contribuer à mettre en place des champs socio-cognitifs de genre orthodoxe, le tout d'une idéologie ne relève pourtant pas du seul concept d'«orthodoxie». C'est que, à des phases de *régulation* de l'information et de *simple reproduction* de la distribution des rôles sociaux qui lui sont afférents, peuvent succéder des phases de *dissociation* de cette information et de *mise en cause* de cette distribution, dans une atmosphère sociale effervescente et avec des tonalités cognitives ou linguistiques quasi-prophétiques. Cette autre classe de fonctionnements intervient à l'intérieur du *même* champ idéologique et sans qu'il y ait, à proprement parler, «déviance» par rapport aux contenus idéologiques considérés en eux-mêmes. Ce que le protestataire effervescent met en cause, ce n'est pas le *contenu* ou l'*objet* de la croyance gérée par le système orthodoxe: c'est le type de *régulation sociale* que ce système a imposée aux croyances essentielles du groupe, jusqu'à en faire s'exténuier les significations, les saveurs et, souvent, les potentialités politiques. Parce que, au fond, le protestataire prophétique ou messianique reproche aux tenants du système orthodoxe d'avoir banalisé les valeurs et les intuitions du départ, il cherche à réintroduire dans le champ social des contenus et des significations que le système est tellement parvenu à contrôler et à maîtriser que ses propres adeptes en viennent à croire davantage aux institutions qu'ils ne croient aux valeurs. Il est d'ailleurs probable que, si ce protestataire parvenait à imposer à tous sa lecture renouvelée des choses et des situations, il mettrait en place, à plus ou moins long terme et en vue de viabiliser cette lecture, un champ socio-cognitif qui présenterait les mêmes régulations et la même structuration que le champ précédent, dont il s'agissait pourtant de réactiver les torpeurs.

Cette oscillation entre l'«orthodoxie» et ce que l'on pourrait appeler l'«effervescence prophétique ou messianique», nous venons de l'évoquer en termes diachroniques, comme s'il s'agissait de renvoyer à un découpage à bords francs d'une séquence historique particulière. En fait, ce jeu entre l'orthodoxe et le prophétique, entre le contrôlé et l'effervescent, entre la structure orthodoxe sans contenus et les contenus qui échappent aux structures, ne se

greffe pas sur des processus simplement diachroniques. De façon «synchronique», il anime de l'intérieur la vie-même du système orthodoxe. D'essence, le système orthodoxe est amené à s'auto-légitimer et à légitimer le système d'auto-régulation qu'il a mis en place. Il l'a mis en place en se référant aux croyances, à la lecture du monde et à l'intuition telles qu'elles étaient au départ: c'est-à-dire à une époque qu'il dit *exemplaire*, tout en la proclamant *révolue*, où il n'était pas «orthodoxe». Dans l'instant-même de l'exercice de son contrôle, l'emprise orthodoxe est ainsi traversée par des formes de contre-emprise cognitive et sociale qui, seules, peuvent la légitimer tout en en montrant cependant la facticité. C'est pourquoi, dans un tel système, la contestation ou l'attestation d'une croyance n'introduit jamais des formes d'influence aux modalités univoques: nous l'avons montré ailleurs, à propos des prises de positions minoritaires. Pour ne pas faire du concept d'«orthodoxie» un simple doublet des modèles de conformisme ou des modèles majoritaires, fonctionnellement pensés en termes de dissonance à réduire, de congruence à établir ou d'équilibre à réinstaurer, il faudra, au plan de la recherche empirique, ne pas mettre entre parenthèses l'existence et la fonction de ces formes paradoxales de contre-emprise sociale.

3. Spécifications

Il serait trop long d'exposer ici l'ensemble des raisons *théoriques* qui nous font penser que, parmi les différents systèmes idéologiques, les orthodoxies religieuses sont celles où les fonctionnements que nous voulons mettre en évidence présentent la trajectoire la plus pure. On verra plus bas que l'hypothèse centrale des travaux que notre équipe a menés peut fonder l'idée de cette exemplarité et de cette vigueur. C'est que, parmi les différents systèmes idéologiques, les idéologies religieuses sont probablement les seules à admettre explicitement — voire à proclamer — la non-rationalité de leurs croyances essentielles. Il serait encore plus long de décrire les données *naturelles* qui nous font croire que, parmi les différentes orthodoxies religieuses, l'Eglise catholique romaine est probablement celle qui a poussé à son terme la logique de l'orthodoxie (Deconchy, 1980, pp. 1-19).

C'est dans quelques secteurs particuliers de l'Eglise catholique romaine et dans ce que

nous appelons la «frange inférieure de son appareil de pouvoir» (prêtres, catéchistes, religieux et religieuses, séminaristes...) que nous avons réalisé une série d'expérimentations, dont quelques-unes seront évoquées ci-dessous. Elles sont toutes destinées à opérationnaliser le concept d'«orthodoxie» et à mettre en évidence les fonctionnements auxquels il renvoie. Nous avons pu le faire alors que la crise de conscience, d'identité, de discours et de contrôle que cette Eglise vivait alors à plein (1966-1972) donnait provisoirement aux groupes qui en dépendent une fluidité de fonctionnement qui nous permettait d'y déclencher, à fins expérimentales, un certain nombre de déplacements empiriquement détectables. Cette crise amenait, par ailleurs, ces groupes à s'exposer volontairement à une information scientifique contre laquelle ils s'étaient longtemps immunisés. Pour les conditions concrètes de ce genre d'implantation et en ce qui concerne les problèmes méthodologiques et déontologiques qu'elle suscite, nous nous permettons de renvoyer à un certain nombre de débats et de documents (Deconchy, 1976, 1978b, 1980; Baisson, 1977, Yeatts et Asher, 1979).

Nous ne donnerons ici que quelques exemples de ces recherches, notamment de celles qui, sur la base d'un certain nombre de travaux systématiques de genre descriptif (Deconchy, 1971), ont plus récemment contribué à construire un essai de théorisation des jeux paradoxaux et pourtant essentiels qui se nouent entre la rationalité et le contrôle social dans l'attestation des croyances et dans l'adhésion idéologique (Deconchy, 1980).

B. L'ORTHODOXIE (RELIGIEUSE) ET LES NORMES DE LA RATIONALITÉ «GÉNÉRIQUE»

Dans un système orthodoxe, quelle que soit l'idéologie dont il se réclame, les énoncés autour desquels le groupe noue son consensus et organise son corpus échappent, ultimement, à ce qu'il est convenu d'appeler les normes de la «rationalité», telles que cette «rationalité» est mise en oeuvre dans les secteurs scientifiques de la réflexion humaine. La chose est évidente dans les systèmes idéologiques de genre religieux, où elle est souvent explicitement assumée et même proclamée. Elle

est plus subtile dans les autres types de systèmes idéologiques. Nous avons fait l'hypothèse que, dans un système orthodoxe, le *contrôle social n'est si puissant que parce qu'il vise, fonctionnellement, à ce que soit occulté aux yeux des adeptes l'écart que les croyances auxquelles ils adhèrent impose aux normes de la «rationalité» génériquement considérée.* Si tel est bien le cas, on devrait pouvoir mettre en évidence que, lorsque cet écart apparaît davantage aux sujets qui le composent, le groupe orthodoxe renforce fonctionnellement le contrôle qu'il exerce sur le champ socio-cognitif dont il assure la gestion. Par contre, si ce contrôle vient à se relâcher, la fragilité rationnelle de l'énoncé de la croyance apparaît davantage.

Le paradigme expérimental qui a été mis en oeuvre (dans des sites socio-idéologiques identiques à celui que nous avons évoqué) est, en réalité, organisé autour de trois paramètres: la *perception* ou la *non-perception* de l'écart que les croyances adoptées imposent à la «rationalité»; la rigueur du *réglage de l'appartenance* telle que les sujets s'en font l'image et qui réfracte la notion de «*contrôle social*» sans pour autant l'épuiser; la *perception* ou la *non-perception* de «failles» à l'intérieur du *corpus* de croyances souvent hautement technicisé que le système est parvenu, au fil des temps, à mettre en place. La cohésion souvent remarquable de ce corpus tient à la virtuosité formelle de l'armature logique qui organise entre eux des énoncés qui sont tous irrécupérables en leur fond par la «rationalité», en même temps qu'à l'insertion dans ce corpus d'un certain nombre de croyances qui portent sur le «bien-fondé» doctrinal des processus de contrôle qui s'exercent sur le champ social et sur le champ cognitif géré par le système. Par rapport à l'hypothèse générale, ce troisième paramètre est donc formellement mixte: il renvoie tout à la fois à l'ordre de la «*rationalité*» (et de son harmonique: la fragilité rationnelle de l'information) et à l'ordre du *contrôle social* (éventuellement réfracté par le réglage plus ou moins strict de l'appartenance).

1.— En situation d'*orthodoxie paisible*, c'est-à-dire en deçà des urgences de l'apologétique ou de l'urgence de la polémique ou de la confrontation inquisitoriale, l'écart avec les normes de la «rationalité» tend, à la limite, à ne pas être perçu. Les énoncés idéologiques sont alors manipulés comme si l'information qu'ils sont censés véhiculer ne posait pas da-

vantage de questions que ne le feraient des énoncés rationnellement validés, voire des opérateurs mathématiques. Le corpus est lui-même perçu comme étant essentiellement «un» et sans véritable faille interne. De ce fait, on tend à ce que le sujet orthodoxe ne perçoive aucun écart entre la signification véhiculée par un énoncé particulier et celle dont l'image du corpus orthodoxe est globalement investie. L'idée que l'on se fait du réglage de l'appartenance joue, elle, sur toute l'ampleur d'un clavier qui va de l'attestation de genre «dogmatique» à l'anathème de genre «hérétique», tout en maintenant des possibilités de «libéralisme» plus ou moins contrôlé. On a pu montrer que, dans une situation particulière, le sujet orthodoxe est amené à organiser fonctionnellement la lecture qu'il fait d'un énoncé particulier autour de ces trois paramètres, en raison de facteurs généraux de champ et selon des procédures relativement idiosyncrasiques (Deconchy, 1971) (N = 39).

2. — C'est dans des situations d'*orthodoxie menacée* que les jeux compensateurs du réglage du contrôle social (en l'occurrence: le réglage de l'appartenance) et de la perception de la fragilité rationnelle des croyances ont pu être mis en évidence, selon diverses procédures expérimentales, qu'il n'est pas possible d'analyser ici dans leur totalité (Deconchy, 1980).

Ainsi, au prix de polémiques «rationnelles» soigneusement dramatisées, on a montré à des étudiants en théologie réunis dans une session de formation aux sciences humaines que les énoncés des croyances qui étaient leurs s'écartent de la «rationalité» génériquement considérée. On les a ainsi amenés, d'*une part*, à en appeler à un réglage plus strict de l'appartenance au groupe (dès très nombreux accords donnés de façon «libérale» B se transforment en accords donnés de façon «extrême» A) (N = 27); d'*autre part* (en fonction de son caractère formellement mixte), à tempérer l'idée qu'ils se font de la parfaite cohérence interne du corpus orthodoxe (certaines failles d'abord détectées dans le corpus disparaissent en seconde lecture, après la polémique (N=25).

Dans des situations identiques et à propos d'autres énoncés de croyances dûment choisis, on a fait croire aux sujets que, «aux yeux d'une série d'experts et en fonction de certains résultats d'enquête», ces croyances réglaient moins rigoureusement l'appartenance au groupe qu'ils ne s'en faisaient spontanément et primitivement l'idée. On les a ainsi amenés, d'*une*

part, à percevoir davantage les écarts que ces croyances imposent aux normes de la rationalité (N = 17); d'*autre part* (en fonction de son caractère formellement mixte), à tempérer l'idée qu'ils se font de la parfaite cohérence interne du corpus orthodoxe (certaines failles apparaissent en seconde lecture, après la polémique, alors qu'elles n'avaient pas été primitivement détectées) (N = 23).

Dans les mêmes conditions et en mettant en place des situations de «polémique théologique», on a montré aux sujets que certaines failles existent dans le corpus orthodoxe qu'ils attestent pourtant. En fonction du caractère formellement mixte de l'idée qu'ils se font de la parfaite cohérence interne de ce corpus, on a ainsi amené ces sujets, d'*uns part*, à percevoir davantage l'écart que leurs croyances imposent aux normes de la «rationalité» (N = 28); d'*autre part*, à se faire une idée plus stricte du réglage de l'appartenance (N = 35).

Toutes ces interventions ont naturellement été réalisées en accord avec les responsables institutionnels des groupes où elles ont été implantées et elles ont toutes fait l'objet d'un debriefing post-expérimental.

L'hypothèse qui veut que, en système orthodoxe, la fragilité rationnelle de l'information soit compensée par la vigueur de la régulation semble donc pouvoir rendre compte d'un certain nombre de fonctionnements déclenchés par une menace et par une agression à l'intégrité du système, en tel ou tel point particulier de sa structure socio-cognitive. A examiner de près les résultats que nous avons obtenus, la notion de *menace*, telle que nous l'avons évoquée dans ces situations d'*orthodoxie menacées*, ne peut donc pas être considérée de façon univoque, si on la considère dans ses effets. *Tant que le système dure*, les agressions qui portent sur la nonrationalité des croyances que les sujets attestent sont, d'une certaine façon, sans grand effet. Elles sont fonctionnellement contrebalancées par l'appel à un contrôle social plus strict (appel tout à la fois organisationnel et doctrinal). Par contre, les agressions portées aux modalités du contrôle social ne sont pas directement compensées. Elles débouchent, au contraire, sur une perception accrue de la fragilité rationnelle des croyances, avec tous les risques de délabrement du système que le cumul de ces deux lésions peut entraîner.

Alors même que ce n'en est pas ici le propos, on peut alors mieux comprendre certains fonctionnements plus macroscopiques. Par

exemple, on peut comprendre que dans des systèmes sociaux où tout est mis en oeuvre pour accréditer un athéisme institutionnel en mettant méthodiquement en évidence la «non-scientificité» des croyances religieuses, celles-ci survivent longtemps à ces entreprises, et que la religion y est alors vécue et pensée sous des formes plus dogmatiques, et organisée selon des modèles sociaux (par exemple: rituels) plus stricts que là où elle ne fait pas l'objet de la même critique: la mise en évidence de la non-rationalité des croyances est compensée par la vigueur du contrôle social. (*Première strate d'expérimentations*). On peut également comprendre que les responsables institutionnels d'une Eglise (ou d'un Parti à prétentions hégémoniques) restent longtemps réticents à l'idée que soient établies des statistiques exactes de ceux qui respectent les obligations canoniques qu'elle a programmées (par exemple, l'assistance à la messe ou au service dominical): si ce nombre s'avérait moins important que les adeptes ne s'en font l'idée, ces normes canoniques apparaîtraient comme exerçant un moindre contrôle social sur les adeptes réels ou potentiels, avec le risque concomitant d'une analyse plus critique de la pertinence de l'information véhiculée par des croyances qui seraient désormais moins puissamment contrôlées (*Deuxième strate d'expérimentations*). Par exemple encore, on peut comprendre que, devant certaines suggestions de modernisation, d'aménagements et d'adaptations, les groupes qui sont les plus raidis dans leur orthodoxie valorisent des éléments apparemment dépassés de leurs dispositifs rituels. Ils n'avaient pas tort, ceux qui pensaient (les uns pour s'en réjouir, les autres pour s'en prémunir) qu'en autorisant, même sur des points de détail, un certain libéralisme rituel chez ses prêtres, l'Eglise catholique mettait en oeuvre un processus que devait logiquement aboutir à la remise en question de sa théologie du sacerdoce et de la pertinence-même du rôle et du statut sacerdotaux (*Troisième strate d'expérimentations*).

3. — Quelques expériences menées en situation d'orthodoxie pacifiée semblent avoir mis en évidence d'autres fonctionnements paradoxaux et jettent quelque lumière sur des stratégies fonctionnelles quelquefois déroutantes. Ainsi, en situation d'«orthodoxie pacifiée», c'est-à-dire en donnant par exemple aux sujets une occasion de faire publiquement état de l'idée qu'il se font, soit de la plus

grande rationalité (N = 23 et 27), soit de la meilleure intégration au corpus, des énoncés religieux qu'ils attestent en comparaison avec ceux qu'ils rejettent (N = 29 et 32), soit encore du fait que l'adoption de ces énoncés n'est pas sans conséquences sociales mais qu'elle régle l'appartenance au groupe (N = 29 et 23), il semble que, si l'on examine l'évolution des autres paramètres, la vigilance de ces sujets s'atténue quelque peu. On constate alors que, sélectivement, les sujets concèdent qu'il existe certaines failles dans le corpus, qu'ils reconnaissent davantage que les croyances qu'ils attestent ne sont pas entièrement «rationnelles» et qu'ils sont moins stricts en ce qui concerne le réglage de l'appartenance.

Autrement dit, les croyances attestées par le groupe courraient, dans cette situation d'orthodoxie pacifiée, un certain nombre de risques: la non-rationalité apparaît, des failles sont détectées dans le corpus, le contrôle de l'appartenance se détend. Un système orthodoxe «pacifié» jusqu'à ne plus être affronté à un certain nombre de défis cognitifs ou sociaux, internes ou externes, est ainsi un système orthodoxe menacé dans ses fondements-mêmes. Il lui devient alors bénéfique de réinjecter dans son fonctionnement l'image d'une menace, réelle ou illusoire. La discussion interne, la contestation interne ou externe et même les risques de dissidence jouent alors un rôle essentiel dans ce fonctionnement et dans la survie du groupe orthodoxe. Il s'agit d'opérations qui maintiennent mobilisés (ou qui remobilisent) tous les éléments de son champ socio-cognitif et qui maintiennent la tension formelle qui le constitue. C'est dire combien, en ce qui concerne un tel système et les croyances qu'il gère, l'influence sociale, — majoritaire ou minoritaire — se joue selon des modèles originaux par rapport à ceux que la psychologie sociale se donne le plus souvent pour objets.

C. L'ORTHODOXIE (RELIGIEUSE) ET L'APPORT D'UNE INFORMATION SCIENTIFIQUE SPECIFIQUE

Les stratégies socio-cognitives que ces quelques travaux mettent en évidence ont été déclenchées dans des situations où des sujets orthodoxes sont affrontés à l'évocation d'une rationalité que l'on peut dire «générique». Il

s'agit d'une rationalité par rapport à laquelle ces sujets prennent leurs distances, en reconnaissant explicitement que les informations auxquelles ils donnent leur consentement échappent, en leur fond, à ses normes. Mais il s'agit également d'une rationalité par laquelle ils sont, d'une certaine façon, fascinés puisque, pour que le contrôle social soit bien maîtrisé, ils s'y réfèrent afin de mettre au point l'armature logique qui organise ces informations entre elles.

1. — Nous nous sommes demandés quelles stratégies cognitives on déclençait chez les mêmes sujets, non plus lorsque l'on évoque devant eux les normes de la rationalité «générique», mais lorsqu'on leur présente une information scientifique spécifique: en l'occurrence, une information validée par voie scientifique, qui porte précisément sur leur propre façon de fonctionner et de procéder, en tant que sujets orthodoxes insérés dans un système orthodoxe.

Dans des situations du genre de celles où nous avons jusque ici travaillé, nous avons essayé de voir selon quelles modalités les sujets restent «orthodoxes», quand on leur fait prendre connaissance des travaux expérimentaux que nous avons résumés au paragraphe précédent, en même temps que de la systématisation théorique sur la base de laquelle ces travaux ont été menés. Dans les milieux où nous les avons jusqu'ici atteints, ils s'exposent volontairement à une initiation aux sciences humaines, avec l'idée — souvent peu élucidée — que ces sciences humaines peuvent les aider à perfectionner leurs procédures pastorales. Ces sujets n'opposent donc pas purement et simplement une fin de non-recevoir à ce genre d'information. Mais, une fois que celle-ci leur a été communiquée, on peut penser qu'ils ne pourront plus — puisqu'on vient de leur montrer le rôle occultateur que le contrôle social joue à l'égard de la non-rationalité de leurs croyances —, recourir à l'épistémologie latente et classique par laquelle, à leurs propres yeux, ils authentifient leur système de croyances. Lorsqu'on leur présente des expérimentations choisies parmi celles que nous avons résumées précédemment, en même temps que l'on analyse leur arrière-fond théorique, les paramètres autour desquels leur plan a été organisé, leur mise en place et leur technique, on ne fait pas que «démystifier» une expérimentation particulière, comme la déontologie la plus évidente amène le chercheur à le faire en d'autres

circonstances. Ces expérimentations ont été réalisées sur d'autres qu'eux, mais elles l'ont été à l'intérieur du même système: en les leur présentant, on met en évidence l'artificialité de l'épistémologie implicitement attestée par le système et au moyen de laquelle il se pense et amène ses adeptes à le penser. Après que les sujets aient été affrontés à une information scientifique de ce type, il n'y a plus guère de sens, ni à leurs propres yeux, ni dans le cadre de l'intervention expérimentale, à leur demander d'évaluer l'écart qu'une croyance particulière impose aux normes de la «rationalité», le rôle régulateur de l'appartenance qu'elle joue dans le système et la distance éventuelle que l'information qu'elle est censée véhiculer prend par rapport au corpus considéré dans son ensemble. Du moins cette évaluation ne correspondrait-elle plus au même type d'opération que celles que l'on avait suscitées avant que l'information scientifique n'ait été injectée dans le groupe (mesures avant-après) ou là où cette information ne l'a pas été (groupe-contrôle).

Dans ce genre de situation expérimentale, le système orthodoxe est acculé à ne plus pouvoir fonder ses croyances sur son épistémologie implicite et traditionnelle. Nous avons fait l'hypothèse qu'il allait prendre le risque de déplacer le lieu de son consensus, jusqu'aux franges du système, de façon relativement indépendante des contrôles sociaux et cognitifs que ce système programme et par lesquels il se trouve, en retour, conforté. Dans cette optique, il serait amené à libérer un peu de la contre-emprise qui le traverse et que, habituellement, il maîtrise et contrôle. Il prendrait alors le risque d'accorder une valeur d'information et de lieu d'information à des formes sociales et cognitives «effervescentes» contre lesquelles, en situation d'orthodoxie paisible, il s'immunise fonctionnellement, pour que ne soit pas perturbé l'ordre social et cognitif qu'il vise à faire régner dans le champ qu'il contrôle.

2. — Dans une série d'expérimentations, toutes menées sur des groupes différents, on a ainsi présenté aux sujets, en même temps que leur arrière-fond théorique, deux des expérimentations que nous avons résumées plus haut: celle où la perception de la fragilité rationnelle de la croyance suscite une représentation renforcée de la cohérence interne du corpus; celle où la perception de failles nouvelles dans le corpus orthodoxe suscite une

perception accrue de la fragilité rationnelle de la croyance. Après l'injection de cette information, les sujets tendant à «utopiser» leurs croyances en se disant persuadés *d'avantage* qu'auparavant que c'est peu à peu, au fil des temps et dans un avenir aux contours incertains, que le croyant pourra «vraiment comprendre» ce que telle ou telle croyance particulière veut «vraiment dire» (N = 29). D'autres tendent à les «eschatologiser», en ce sens que ce qu'ils appellent eux-mêmes «la fin des temps» leur paraît *d'avantage* qu'auparavant susceptible de transformer de façon radicale le sens profond de leurs croyances (N = 20). D'autres encore estiment, *plus qu'ils ne l'estimaient auparavant* que, dans le rôle respectif que les théologiens, le magistère institutionnel et les mystiques jouent dans le progrès de l'investigation des croyances, la part des mystiques sera essentielle et motrice, en vertu de l'incertitude-même de leur procédures cognitives (N = 27).

Les procédures cognitives que les sujets visent à mettre en oeuvre auprès de leurs adeptes dans le cadre de leur propre pédagogie pastorale, perdent elles-mêmes la rigueur et la technicité qu'elles adoptent volontiers en climat d'orthodoxie traditionnelle. Ainsi, après avoir été exposés à l'information scientifique telle qu'elle a été décrite, nos sujets évaluent de façon plus positive qu'auparavant la capacité qu'auraient certaines *illustrations* de style *non-figuratif* à «faire comprendre» à des jeunes enfants tel ou tel énoncé de croyances qu'elles sont censées devoir illustrer, dans le livre de catéchisme où elles seront insérées (N = 21) (Deconchy, 1978a). D'autres accordent *d'avantage* qu'auparavant un rôle pédagogique important *aux gestes et à la mimique* (N = 17) ou *aux méthodes audio-visuelles* (N = 20). Habituellement mené, en climat orthodoxe, par voie de preuves et de démonstrations, l'apologétique infléchit elle-même la perception de ses propres procédures: plus souvent qu'antérieurement, les sujets orthodoxes disent qu'il est bon d'en appeler à des facteurs «*inconscients*» pour rendre compte de ces croyances (N = 16), finalement fondées de façon plus décisive sur l'affectivité que sur la rationalité (N = 16).

Alors que les stratégies orthodoxes classiques jouent, surtout dans le milieu que nous avons exploré, sur un arrière-fond de monolithisme social et en référence à des formes institutionnelles fortement hiérarchisées, le sujet peut être alors amené à en appeler aux poten-

tialités épistémologiques de champs sociaux plus différenciés et plus morcelés. Ainsi, après passage de l'information scientifique, des sujets ont évalué de façon plus positive le rôle que «*des petites communautés* informelles et fraternelles» peuvent tenir comme lieux d'élaboration d'une compréhension véritable des croyances autour desquelles elles se constituent (N = 18 (Deconchy, 1975)).

3. — Le sujet et le système dans lequel il s'insère prennent ainsi un certain nombre de risques en évoquant, probablement à fin de sauvegarde, des formes et des forces sociales «effervescentes» contre lesquelles, habituellement, ils s'immunisent. Il serait pourtant imprudent d'interpréter ces stratégies de parade comme un affaiblissement du système et des représentations qu'il authentifie et comme une édulcoration de son système de contrôle. D'une certaine façon, ces déplacements vers les franges du système, pour y trouver un nouveau fondement et le lieu d'élaboration théorique des croyances, sont eux-mêmes programmés et *ils font partie du capital idéologique* géré par le système. Au fond, dans ce genre de situation, le système remet en circulation et il réactive en partie la représentation de ce que furent ses origines historiques, avant la mise en place du champ orthodoxe: intuition constituante; procédures cognitives effervescentes; formes sociales protestataires, voire franchement révolutionnaires; savaeur et ferveur de processus sociaux minoritaires; prophétismes et messianismes chaleureux et visionnaires... Le risque qu'il court, de façon soigneusement dosée et probablement transitoire, c'est de réinjecter dans son fonctionnement des significations préorthodoxes, souvent turbulentes, que le contrôle social orthodoxe avait viabilisées en contribuant paradoxalement à les faire oublier.

Bien entendu, cette réactivation des significations originelles peut s'opérer sous l'effet d'autres facteurs que ceux qui sont intervenus dans les situations que nous avons mises en place. Toute tentative de réinstaurer les significations de départ et les intuitions constituantes ne sont pas le fait d'orthodoxies dont les modalités de contrôle social auraient été partiellement démystifiées, par voie de démonstration scientifique. Il s'agissait seulement ici, — et sous un angle particulier —, de montrer que le conformisme qui paraît inhérent à l'idée-même de «système orthodoxe» est loin de renvoyer à des opérations psycho-sociales univoques.

REFERENCES

- ADORNO, T. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, D. J., and SANFORD, R. N. (1950) — *The Authoritarian Personality*, Harper and Brothers, New York.
- BATSON, C. D. (1977) — «Experimentation in psychology of religion. An impossible dream», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16: 413-418.
- DAVIDSON, J. D., and QUINN, G. J. (1976). «Theological and sociological uses of the concept «Orthodoxy», *Review of Religious Research*, 18: 74-80.
- DECONCHY, J. P. (1970) — «Milton Rokeach et la notion de dogmatisme», *Archives de Sociologie des Religions*, 30: 3-31.
- DECONCHY, J. P. (1971) — *L'Orthodoxie religieuse. Essai de logique psychosociale*, Editions Ouvrières, Paris.
- DECONCHY, J. P. (1975) — «L'image des «communautés de base» comme support cognitif pour des croyances menacées dans leurs fondements rationnels». Etude expérimentale d'un phénomène de contre-emprise». In: *Religion and Social Change. Changement social et Religion*, Actes de la XIII^e Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Lioret de Mar (Espagne).
- DECONCHY, J. P. (1976) — «Expérimentation et processus d'influence idéologique dans les groupes réels», *Psychologie Française*, 21: 281-286.
- DECONCHY, J. P. (1978a). «Etude expérimentale d'un phénomène de contre-emprise sociale. Le recours à un matériel «esthétique» comme support cognitif pour des croyances menacées dans leurs fondements «rationnels», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 46: 176-192.
- DECONCHY, J. P. (1980) — *Orthodoxie religieuse et sciences humaines, suivi de (Religious) Orthodoxy, Rationality and Scientific Knowledge*, Mouton, Paris-La Haye-New York.
- ROKEACH, M. (1954) — «The nature and meaning of dogmatism», *Psychological Review*, 61: 194-204.
- ROKEACH, M. (1960) — *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*, Basic Book, New York.
- YEATTS, J. R., and ASHER, W. (1979). — «Can we afford not to do true experiments in psychology of religion?», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18: 90-93.