

Philippe Fontaine

Professeur à l'université de Rouen,

Invité du Club Philo pour une conférence à Ville d'Avray le 11 mars 2008 :

http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/info_pro.soirees07-08.php

Le pouvoir et les religions

Introduction : le paradoxe inaugural du statut de la religion dans la société moderne

La justification de l'intitulé même du problème sur lequel nous avons à réfléchir tient à la place que le religion tient encore aujourd'hui dans notre univers politique ; la place et le statut de la religion sont au coeur des transformations présentes de la démocratie, en tout cas en Europe, et expliquent les déplacements considérables qui sont en train d'affecter la substance intime des démocraties et leur intelligence d'elles-mêmes, c'est-à-dire la manière dont elles comprennent leur fonctionnement.

De plus, la légitimité d'une réflexion sur la question des rapports entre le pouvoir politique et la ou les religions se fonde sur l'existence d'un débat contradictoire, aujourd'hui, au sein duquel deux thèses opposées semblent se combattre : pour certains observateurs, tout indique une montée continue de la place du religieux dans notre actualité. Cette montée recouvre en particulier l'expansion fondamentaliste, qui s'est confirmée, comme chacun sait, dans le monde musulman, mais les attentats du 11 septembre 2001 ont fait surgir le spectre d'un fondamentalisme radical, extrêmement dangereux pour les démocraties occidentales. En Europe même, comme le note un penseur qui s'est particulièrement penché sur cette question, Marcel Gauchet, " la dimension religieuse et les préoccupations spirituelles n'ont cessé de gagner en visibilité et en légitimité dans la sphère publique. Cela alors que dans le même temps le poids des Eglises et l'autorité des magistères ont continué de s'affaiblir dans des proportions spectaculaires, l'ampleur de cette désertion justifiant de parler d'une "exception européenne" par rapport au reste du monde." ¹ Cette dernière considération fonde précisément l'autre thèse, qui, voulant résister à la tentation de voir une remontée de la religiosité dans le monde contemporain, choisit plutôt de dire qu'"il n'y a rien dans ces différents phénomènes qui aille vers un retour du religieux dans la rigueur du terme." C'est la thèse de Marcel Gauchet, précisément, pour lequel le paradoxe n'est qu'apparent, puisque cette situation correspond au contraire à un développement logique et cohérent de la démocratie libérale dans son pluralisme. Il nous importe donc de clarifier les termes de ce débat, afin de nous prononcer sur la question des rapports, aujourd'hui, entre pouvoir et religions. Pour ce faire, marquons clairement le paradoxe auquel nous sommes confrontés : "Nous nous trouvons dans une situation paradoxale : d'un côté, nous sommes témoins d'une accélération de la sortie de la religion ; de l'autre côté, nous assistons à un retour de légitimité du discours religieux et de la préoccupation spirituelle dans l'espace public." ²

La thèse du retour de légitimité du discours religieux tient évidemment son caractère étrange du fait qu'elle semble aller à l'encontre d'un des principes apparemment les mieux établis de notre culture politique : *le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat*. Pierre Manent note en ce sens que, parmi toutes les séparations constitutives de notre régime politique, il en est une, chargée d'une intensité dramatique particulière : la séparation entre l'Eglise et l'Etat : "Depuis au moins la querelle des investitures au XI^{ème} siècle entre le pape et l'empereur germanique, jusqu'à la grave crise en France au début du XX^{ème} siècle entre l'Eglise catholique et la République, l'histoire européenne, dirait-on, tourne autour de la relation compliquée, souvent conflictuelle, entre l'instance politique et l'instance religieuse." ³ De fait, la République n'a trouvé sa forme stable, en France, qu'avec la loi de 1905 ; or, observe P. Manent, tout se passe comme si, ces dernières années, un certain nombre de développements inédits paraissaient remettre en cause le dispositif fixé par la loi de 1905 ; ces événements prennent la forme de ce que certains ont appelé un "retour du religieux". Pour comprendre ce phénomène, et se prononcer sur sa réalité effective, un rappel de la place que la religion a tenu dans notre tradition historique et dans la constitution de l'Etat moderne nous semble nécessaire.

Rappel historique : la place de la religion dans notre tradition

S'il est possible de considérer d'abord que la religion est essentiellement une affaire de choix individuel, d'adhésion personnelle, de conviction intime (et nous savons que c'est là l'opinion commune), cela ne doit pas nous faire oublier que, quelle que soit notre position idéologique personnelle par rapport à la religion, nous devons tous quelque chose à la religion, compte-tenu de la place qu'elle a tenu, dans le passé et dans l'histoire de notre tradition culturelle et de notre civilisation. C'est là un fait que nul ne peut nier. D'une manière générale, du reste, "Aucune société ne peut faire en effet l'économie de son inscription dans le temps. Les sociétés modernes, aussi empreintes soient-elles de sens critique, ont évidemment besoin d'assumer leur continuité avec le passé et de reconnaître en lui une source de valeurs. Il y a donc de la tradition en modernité : une société sans tradition - de la nouveauté pure - serait sans doute proprement invivable." ⁴ Dans cette perspective, la rupture, si rupture il y a, avec un pan entier constitutif de notre tradition ne saurait être sans conséquences. Et c'est la raison pour laquelle on peut aller, comme le fait Marcel Gauchet, jusqu'à considérer que "nous avons tous perdu quelque chose dans l'immense tournant qui nous emporte depuis une trentaine d'années et qui, entre autres, est en train d'achever de liquider les vestiges d'organisation religieuse qui subsistaient parmi nous. Quelque chose qui a à voir avec la "déshumanisation du monde" qui nous inquiète." ⁵ En quoi consiste, plus précisément, cette perte ? Le même auteur estime que "ce quelque chose qui se dérobe à nous, et que nous devons, à mon sens, à l'héritage des religions, c'est ni plus ni moins ce qui nous permettait d'appréhender nos sociétés comme des ensembles cohérents et d'envisager d'agir globalement sur elles pour les transformer de manière concertée, quelle que soit ensuite la façon de concevoir cette action transformatrice..." ⁶ En d'autres termes, l'influence que la religion faisait peser sur la société faisait que la chose collective se laissait déchiffrer aisément et constituait une sorte de modèle permettant à la société de piloter sa construction d'elle-même dans le temps. Or, Marcel Gauchet estime que ceci correspondait à un certain état

historique des sociétés qui est en train de se défaire. Le mode de structuration des communautés humaines par la religion, qui a sourdement survécu à l'organisation religieuse du monde, est en train de disparaître.

De 1500 à 2000, c'est-à-dire pendant cinq siècles, s'est effectuée une lente transition durant laquelle la lente rupture avec l'ordre des dieux s'est coulée dans une forme religieuse maintenue du lien social. La croyance en l'existence des dieux n' a cessé de décliner, pendant toute cette période, mais il n'en est pas résulté pour autant une disparition pure et simple du modèle religieux ; au contraire, il a gardé son efficace très longtemps après la "mort de Dieu", si l'on peut dire. Le paradoxe serait même, telle est du moins l'hypothèse proposée par Marcel Gauchet, que c'est bien sur des fondements implicitement religieux que s'est étayée la définition explicitement extra-religieuse de la cité des hommes. La construction de plus en plus autonome de son organisation a continué de reposer sur une structuration d'origine hétéronome (c'est-à-dire provenant de la volonté divine), certes de moins en moins consistante, mais toujours obstinément subsistante jusque voici peu.

On peut ainsi montrer *la prégnance du mode de structuration religieux à la base du projet moderne*. Certes, nous avons achevé de recouvrer le pouvoir sur nous-mêmes ; et cette ultime conquête métaphysique a achevé d'émanciper les individus : "elle les a affranchis de ces encadrements qui perpétuaient l'empreinte de l'ordre religieux au milieu d'une société sécularisée. Elle les a délivrés de ce qui pouvait subsister de contraintes envers des traditions. Elle les a déliés de ce qui pouvait leur faire obligation envers des collectifs de référence, de la famille à la Nation. Elle les a dégagés de la révérence hiérarchique et des liens d'obéissance envers l'autorité, même consentie. En un mot, elle leur a donné, ou elle tend à leur donner, les pleins pouvoirs sur eux-mêmes. Mais ce faisant, elle a vidé de substance la perspective d'un pouvoir collectif." ⁷ Comme le précise encore Marcel Gauchet, " Nous jouissons d'une liberté inégalée de nous gouverner nous-mêmes chacun dans notre coin et pour notre compte. Mais l'horizon du gouvernement en commun, lui, s'est évanoui. L'idée d'une prise d'ensemble sur l'organisation de notre monde n'a plus support, ni instruments, ni relais." ⁸ *L'effondrement du mode de structuration religieux de la société a laissé un vide, qu'aucun autre modèle n'a su remplacer. Ne serait-ce que parce que la montée d'une certaine forme d'individualisme, la conquête d'une autonomie croissante ont contribué à atomiser la société ; c'est pourquoi, "nous ne pouvons plus guère imaginer l'action historique que comme la résultante d'une myriade d'initiatives dispersées, toutes légitimes et toute fermement décidées à ne rien céder sur leur indépendance. Nous ne pouvons plus imaginer la coexistence humaine, en d'autres termes, que sous les traits d'un marché généralisé, comme le seul mode de réalisation de la compossibilité entre des libertés égales."* ⁹ Mais qui ne voit qu'un tel principe, celui de l'autonomie et de l'égalité des libertés individuelles, est par définition impuissant à gouverner une société, et incapable de constituer par lui-même un modèle de structuration de cette même société ? Tel est le défi auquel nous confronte la modernité, vécue sous la forme d'une crise du sens, liée à la mise en question des valeurs les plus fondamentales, héritées de la tradition. Il s'agit en fait de comprendre le passage du mode de structuration antique de la société (sous le signe de l'hétéronomie) au mode moderne de structuration (sous l'égide de l'autonomie). Comment en sommes-nous arrivés là ?

Les caractéristiques de la transition moderne de l'hétéronomie à l'autonomie (la "sortie de la religion") : l'analyse de Marcel Gauchet

"Pour apprécier la portée du mouvement historique que nous sommes en train de vivre, il est indispensable de prendre du recul, de le situer dans une perspective de longue durée, de l'inscrire en regard du parcours de la modernité depuis le XVI^{ème} siècle. Il ne faut pas hésiter, ici, à repartir de choses simples, que nous savons tous très bien, mais que par là même nous ne réfléchissons plus suffisamment. La question des rapports entre religion et politique est au centre de la genèse des démocraties. Avant d'être un phénomène social et politique, la démocratie des modernes est un fait métaphysique. Replacée dans la longue durée des sociétés humaines, la démocratie est l'expression par excellence de la sortie de la religion. Elle est en son fond rupture avec le mode de structuration religieux qui fut celui de l'ensemble des sociétés humaines avant la nôtre. La démocratie, c'est le pouvoir des hommes se substituant à l'ordre défini par les dieux ou voulu par Dieu. Car la religion, dans l'autre sens, ce ne sont pas d'abord des croyances, comme notre ethnocentrisme de moderne nous le fait penser, c'est primordialement une organisation du monde humain-social constituant l'ordre qui tient les hommes ensemble comme un ordre extérieur, antérieur et supérieur à leur volonté. C'est une économie de l'assujettissement des hommes à plus haut qu'eux, une économie qui se traduit notamment dans la forme du pouvoir auquel ils ont à obéir et qui le fait tomber d'en haut, s'incarner dans une individualité soustraite à la condition commune, s'imposer sous le signe de l'inquestionnable." ¹⁰

Le point essentiel est ici le suivant : l'ordre de structuration de la société par le fait religieux implique l'*hétéronomie*. "La religion, en bref, c'est originellement l'organisation de l'hétéronomie. En regard, l'essence du phénomène démocratique moderne, son caractère exceptionnel dans l'histoire humaine, qui en fait le commencement d'une autre histoire, c'est la rupture avec cet ordre hétéronome et l'avènement d'une politique de l'autonomie. Les hommes en viennent à définir eux-mêmes entre eux, en tant qu'individus, l'organisation de leur monde commun. Où l'on voit d'emblée que si les religions ont survécu à cette mutation radicale, c'est en changeant radicalement de statut, en devenant à certains égards le contraire de ce qu'elles étaient initialement. Elles structuraient la communauté ; elles sont devenues des religions de l'individu, des convictions de la personne." ¹¹

Ce changement implique une modification radicale du statut de la religion ; il faut se souvenir en effet, avec Marcel Gauchet, que "la religion a d'abord et fondamentalement été un mode de structuration de l'espace humain-social, une manière d'être des sociétés. Sa nature primordiale est d'être une organisation du lien entre les hommes sous le signe de la dépendance envers l'invisible ou le surnaturel. Toutes les règles qui nous tiennent ensemble viennent d'ailleurs, d'avant et de plus haut que nous. Le pouvoir auquel nous obéissons représente la loi de l'au-delà parmi nous. " Mais c'est précisément cette situation traditionnelle, pour ainsi dire canonique, qui est en train de changer : " La nouveauté de l'histoire occidentale moderne, c'est l'apparition d'une société qui entreprend de s'organiser en dehors de cette dépendance religieuse. A titre personnel, les membres de cette société peuvent avoir des convictions religieuses. Mais (...) le pouvoir cesse d'être un pouvoir sacré qui tombe d'en haut. Il sort de la société, il est délégué par elle, il est son représentant. Cela signifie un énorme changement du statut des acteurs sociaux. Ils deviennent des

individus libres et égaux, au lieu d'être par définition des assujettis pris dans une hiérarchie qui les englobe. Le contraire du monde de la religion, c'est le monde de l'égalité démocratique." ¹²

Le processus d'autonomisation du politique et de sortie de la religion

Entre l'an mil et le début du XVI^{ème} siècle s'opère ainsi un processus d'autonomisation du politique et de sortie de la religion : "à partir de ce moment-là, s'enclenche en Europe de l'Ouest une histoire qui me semble remarquablement homogène et continue depuis mille ans. Elle va conduire à cette chose sans précédent qu'est l'apparition d'une société qui s'organise en dehors de la dépendance religieuse. Le pouvoir cesse d'être un pouvoir sacré qui tombe d'en haut. Il sort de la société : c'est ce que nous nommons démocratie. Le fait central de ce parcours, c'est la construction d'une institution qui va être le levier de cette réappropriation : l'Etat. Un Etat d'un genre tout à fait nouveau . La naissance des Etats avait été le tournant de l'histoire humaine trois mille ans avant Jésus-Christ, et à mon sens la principale révolution religieuse de l'histoire. L'histoire européenne a relancé cette dialectique entre politique et religion, à l'intérieur du christianisme, jusqu'à produire une politique affranchie de la religion." ¹³ Ce processus d'affranchissement de la politique par rapport à la religion n'a cessé de s'amplifier, et, malgré l'apparence de "retour du religieux" invoqué par certains analystes, et dont nous parlerons plus loin, la sortie de la religion semble bien avoir atteint un point de non retour : " Le croyant le plus zélé, le plus convaincu, le plus fervent ne croit plus qu'il existe une politique de Dieu, un ordre divin ou une quelconque attestation providentielle de la volonté du Créateur dans l'autorité qui commande aux hommes ou dans la loi qui les lie (...) C'est aux hommes d'édifier la cité qui les unit avec leurs seuls moyens, et l'organisation de leur être-ensemble ne les associe en aucune manière avec une surnature, directement ou indirectement." ¹⁴ Il ne peut plus être question de replacer les croyances religieuses en position de loi *publique* ou de *vérité officielle* : "Une frontière irréversible a été franchie à cet égard. Les convictions religieuses sont irrévocablement passées du côté du domaine privé. Elles sont *désinstitutionnalisées* sans retour, en ce sens précis." ¹⁵

La séparation entre ce qui est de l'ordre de l'au-delà et de ce qui est de l'ordre du gouvernement en commun s'est ainsi imposée aux yeux des croyants. Cela emporte deux effets directs : " La religion, pour commencer, n'a plus, par elle-même, de proposition légitime à faire sur la politique. Si les croyants, à titre individuel ou collectif, entendent faire intervenir ce qu'ils jugent être les proungements de leur foi dans le débat public, ils ont à justifier leur intervention dans la langue agnostique de l'argumentation commune." Bref, " La désinscription politique de la religion est partout à l'ordre du jour." ¹⁶ Les convictions religieuses sont reportées du côté de la société civile, tandis que l'Etat libéral achève d'accéder à la neutralité ; la séparation entre la société civile et l'Etat peut désormais aller intégralement au bout d'elle-même. La religion cesse ainsi entièrement d'être politique, c'est-à-dire cesse d'être ce qu'elle fut depuis toujours, la définition et la légitimation de l'ordre collectif.

Cette perte d'influence de la religion correspond d'abord, bien sûr, au recul de la foi au plan individuel, tant théorique que pratique : " Ce qu'on voit, ce qui frappe, c'est d'une part le recul des pratiques, l'affaiblissement des magistères, la marginalisation des Eglises chrétiennes, toutes confessions confondues, et c'est d'autre part l'émiettement des croyances,

entre le bricolage des fidèles qui se voudraient conformes, mais qui refusent de s'en laisser conter, néanmoins, par les appareils d'orthodoxie, les adhésions sectaires ou la recherche spirituelle sans rivage." ¹⁷ Il reste que, pour les croyants, l'acte de croire est devenu un acte individuel, et non plus une tradition en laquelle on trouve tout naturellement à s'inscrire. Le triomphe de la métaphysique de l'autonomie a contribué à dissoudre les vestiges de religiosité communautaire, aussi bien que les espérances investies dans l'histoire et l'action collective. Du coup, ce phénomène aboutit à "redonner aux individus la charge entière de la responsabilité de leur conduite personnelle. A eux de se déterminer quant aux valeurs et quant aux règles de leur action singulière. Rien pour les en exonérer, nul pour la leur dicter." ¹⁸ Cette individualisation, qui redonne toute sa force au problème moral à l'échelle de chaque conscience, et qui explique que l'éthique soit aujourd'hui devenue à la fois si nécessaire et si problématique, correspond à ce que M. Gauchet appelle "*une individualisation des horizons existentiels*". ¹⁹ Un cas de figure majeur de ce processus d'individualisation concerne le phénomène de la *croyance*.

L'importance décisive de la Réforme dans le processus d'individualisation de la croyance

Nous sommes à la consommation de ce processus de passage de l'hétéronomie à l'autonomie engagé depuis cinq siècles (1500-2000). Son point de départ est parfaitement repérable : il s'enclenche avec la révolution interne de la religion chrétienne que nous connaissons sous le nom de *Réforme*. La Réforme a entraîné un processus d'individualisation de la croyance : " Il faut commencer par être libre en tant que croyant vis-à-vis de sa communauté pour en venir à penser par soi-même (...) Il nous a fallu deux siècles pour arriver du croyant individuel, tel que l'introduit la Réforme, au citoyen qui juge des affaires publiques par ses seules lumières (...) La réforme a été modernisatrice de notre point de vue (ce n'était aucunement l'intention de ses promoteurs), par l'individualisation de la croyance à laquelle elle a procédé." ²⁰ Au bout du compte, l'affirmation de l'individu constitue une étape vers le dépassement de la religion : "L'univers des individus, l'univers des égaux est l'univers social qui succède à l'univers régi par les dieux. Voilà des siècles que nous sommes embarqués dans cette transition. Elle prend aujourd'hui des dimensions planétaires. elle continue d'être, comme elle a été chez nous, convulsive, violente, souvent atroce. Mais elle se poursuit. Les retours apparents du religieux, ses réaffirmations les plus tyranniques, travaillent en profondeur à la sortie de la religion." ²¹

C'est un fait que le processus de sortie de la religion a été favorisé par l'évolution des mentalités sous l'influence d'un progrès intellectuel lié au développement du rationalisme : "la solidarité qui unit en profondeur la révolution intellectuelle du XVIIe siècle à la révolution religieuse du XVIe siècle. Toutes deux sont des expressions d'un même processus, qu'on pourrait aussi bien dire de *désacralisation*, de nouveau dans l'acception rigoureuse du mot. Plus de participation de l'invisible au visible, plus de participation de l'ici-bas à l'au-delà, donc plus d'intermédiaire possible, plus de sens à la concrétisation de la surnature dans la nature, plus de sens à l'assujettissement incarné de la terre au ciel." ²² Ce processus de "désacralisation" ne peut être nié ; mais son interprétation n'en est pas pour autant moins délicate.

De la théocratie à la démocratie

Tentons donc d'analyser plus précisément la signification et la portée de ce processus dit de "sécularisation" ou de "laïcisation" dont l'Occident moderne a été le théâtre, singulièrement dans la sphère politique. Le fait même ne fait pas difficulté ; mais, encore une fois, c'est son interprétation qui pose problème ; d'où la question : "Que s'est-il joué au juste dans ce passage du pouvoir exercé au nom des dieux, au pouvoir exercé non seulement au nom des hommes mais en dehors de toute référence aux dieux, à la différence de l'univers des cités antiques ? Comment le passage a-t-il pu se produire et jusqu'où est-il allé en vérité ? " ²³

La thèse de la consubstantialité du sacré et du social

Cette problématique rencontre immédiatement la thèse énoncée par le sociologue Durkheim, thèse de la consubstantialité du sacré au social (toute société possède une dimension essentielle de sacralité, dont le pouvoir tire sa légitimité) ; or si l'on se situe dans la perspective de cette consubstantialité, comment interpréter le processus moderne d'arrachement du pouvoir au sacré, sinon comme ou bien un déplacement, ou bien un refoulement ? Durkheim penchait plutôt, semble-t-il, pour la thèse d'un déplacement, c'est-à-dire d'un retour directement sur le social d'une sacralité vidée de sa substance traditionnelle. D'autres auteurs invoquent plutôt un processus de refoulement du sacré, comportant le risque d'un retour menaçant du refoulé. Mais ces deux thèses, quoique différentes, partagent du moins l'idée que la désacralisation ne peut être qu'une apparence.

Or, c'est avec cette "orthodoxie durkheimienne" qu'il faut rompre, selon Marcel Gauchet : "Je récuse, affirme-t-il, la thèse d'une consubstantialité du sacré au social. C'est bien à une dé-sacralisation du pouvoir que nous avons assisté, à une dissolution de sa sacralité. L'avènement d'un pouvoir démocratique dans l'Occident moderne ne peut se comprendre que dans le cadre d'un processus de sortie de la religion." ²⁴ Mais il faut alors préciser ce que l'on doit entendre par cette dernière expression : "sortie de la religion". Le processus de désacralisation ne relève ni d'un simple déplacement, ni d'un refoulement, mais d'un retournement complet de l'ancienne logique religieuse : "Sortir de la religion, pour le dire autrement, ne signifie pas pure et simple disparition de la religion, mais transformation de ce qui se donnait autrefois dans l'ordre des représentations religieuses en articulations sociales effectives, ces articulations mêmes dont il a été si difficile de maîtriser la mise en place au long de l'histoire de la démocratie. Et nous n'en avons pas fini avec ces difficultés." C'est qu'en effet ces difficultés ne sont pas forcément où l'on croit, en sorte que "à l'heure de l'effondrement des religions séculières, le vrai péril n'est pas dans la reviviscence des anciennes religions sacrales ou dans l'émergence de nouvelles religiosités diffuses. Il réside peut-être dans le travail insidieux d'un ultime reste des formes sacrales au coeur des démocraties." ²⁵ Comment l'entendre ?

La médiation sacrale : pouvoir et sacralité

La religion est hétéronomie, et le sacré "(manifestation de l'invisible fondateur dans le visible, lorsque le surnaturel s'atteste de manière tangible en un point, en un lieu, en un être, à l'intérieur de la nature" ²⁶) est le cas de figure où l'hétéronomie se matérialise, s'incarne de manière sensible. Or, constate M. Gauchet, " Le pouvoir est par nature l'un des lieux éminents

de cette incarnation. Ce pourquoi il y a sens à parler du pouvoir du roi comme d'un pouvoir en corps. C'est physiquement que l'au-delà s'atteste en lui, et c'est en cela que consiste proprement sa sacralité. Le pouvoir est sacré parce qu'il est médiateur. Il est ce point de l'espace humain où s'opère son articulation à l'ordre divin. Il est le foyer personnifié en lequel s'effectue la jonction de la hiérarchie céleste et de la hiérarchie terrestre. Il est le lieu où se concrétise la dépendance envers l'au-delà, dépendance qui depuis la personne du roi se réfracte à tous les échelons sous la forme de l'attache hiérarchique de l'inférieur au supérieur, chacun retrouvant dans le lien immédiat à plus haut que lui la marque tangible de la dette qui soumet l'ensemble des hommes à Dieu. " ²⁷ De ce point de vue, loin d'être une simple "idéologie", comme il est devenu de mode de l'affirmer aujourd'hui, le religieux n'est pas d'abord représentation, mais "le religieux est primordialement un mode d'institution de la société, un mode de liaison des êtres par l'inégalité, une inégalité d'essence sacrée, liaison par une hiérarchie répercutant partout dans l'ici-bas la supériorité dernière de l'au-delà. Hiérarchie dont le pouvoir sacré est la clé de voûte." ²⁸

La distinction entre religions de l'immanence et religions de la transcendance

Mais si nous voulons progresser dans notre analyse, et mieux comprendre le mécanisme d'articulation entre le pouvoir politique et la religion, il convient de distinguer, d'une manière générale, deux types de religions : *les religions de l'immanence et les religions de la transcendance* ²⁹ : "par religions de l'immanence, nous entendons toutes celles qui, bien qu'elles érigent un (ou des) principe(s) garantissant l'ordre cosmique comme l'ordre terrestre et qu'elles définissent des sphères autonomes du sacré et du profane, placent les membres de la communauté dans une intimité et une proximité (par cela même redoutable) avec les ancêtres et les dieux qui résident parmi eux, ou qui peuvent descendre de l'empyrée pour se mêler directement des affaires terrestres." ³⁰ On trouve ce type de religions chez les sociétés "primitives", ou traditionnelles (les Dogons, les Canaques, mais aussi, en un sens, en Grèce classique, où les dieux ont beau se trouver dans les hauteurs du ciel, ils sont pourtant omniprésents dans la vie quotidienne). De fait, "dans les sociétés d'avant le judaïsme, les dieux et les ancêtres sont parmi les hommes. Il en résulte la nécessité d'un échange avec eux, la plupart du temps sous la forme de dons propitiatoires pour s'assurer de leur bienveillance, toujours de prières et d'offrandes à leur adresse." ³¹ C'est le cas chez les Grecs, pour lesquels "tout est plein de dieux" et les hommes ont avec eux des relations de familiarité : "La Grèce antique n'existe qu'au travers des dieux. Ainsi lorsque Protagoras avoue ne pas savoir si les dieux existent ou n'existent pas, sera-t-il banni et ses livres brûlés, aussi le grief principal retenu contre Socrate sera de "ne pas croire aux dieux de la cité" et ce grief sera suffisant pour entraîner sa condamnation." ³²

Certes, il peut sembler excessif de mêler les dieux-ancêtres des sociétés archaïques et les dieux de la Grèce. Un point pourtant les rapproche : ce sont des sociétés qui reconnaissent à un ensemble de personnes le droit de décider des grandes orientations de la politique et du fonctionnement du groupe, en refusant le pouvoir d'un seul et donc l'institution d'un pouvoir (d'un appareil d'Etat) séparé de la "société civile" : " Nous faisons l'hypothèse, écrit E. Enriquez, que toute religion où dieux, ancêtres, sont continuellement présents dans le paysage (...), toute religion pour laquelle

hommes et dieux se sentent solidaires pour l'édification d'une structure (...), empêche la création d'un *pouvoir séparé* et a vocation égalitaire entre les membres désignés comme tels. Si les dieux ne surplombent pas les êtres, aucun souverain ne peut le faire. La naissance d'un Dieu transcendant, par contre, favorisera l'institution d'un pouvoir transcendant à vocation totalitaire." ³³ Seules des sociétés à sacré immanent peuvent élaborer un début de pouvoir démocratique, car en elles, personne ne peut prétendre incarner le sens et s'en rendre la maître à partir du moment où tous se réfèrent au même discours énonçant le caractère sacré du clan, de la cité, des choses et des êtres. Or, estime E. Enriquez, l'émergence des religions monothéistes va bouleverser ce rapport. De quelle manière ? Nous allons voir que cette transformation se fit en deux temps qui eurent des effets différents : le monothéisme juif et le monothéisme chrétien.

Le monothéisme juif

Le monothéisme juif, en posant l'existence d'un dieu *incrée*, unique, créateur de toutes choses au commencement du monde, situé en dehors des lois de la nature, échappant à toute emprise du destin, fait du monde l'expression de la seule volonté du dieu vivant. Pour cette religion, il n'y a plus de mythes, plus de floraison de dieux : "Le monde est désenchanté. Un arbre n'est plus qu'un arbre, une pierre n'est plus qu'une pierre. Seul Dieu est saint parce qu'il vit au ciel, au-delà du *monde sensible*. Il ne peut être représenté et même son nom ne peut être prononcé car en lui se résume *l'être* (...). Il donne la loi au peuple (la Torah) qui devra pour accéder à la sainteté observer strictement ses préceptes. Dieu d'amour, de justice, de sagesse, il est aussi le Dieu de colère qui peut éprouver toutes les nations, et même ses fils, avec lesquels il a noué une alliance privilégiée, si ceux-ci viennent à lui manquer." ³⁴ Les hommes sont dans un état de *subordination* par rapport à Dieu ; et le monothéisme "crée ainsi une sphère du *sacré* intouchable, transcendant, qui, en libérant l'homme des idoles et de la magie, lui confie la tâche de devenir le maître du monde et de le soumettre à la loi du créateur, pour réaliser le royaume de Dieu. Dans une telle perspective, plus de rapport d'intimité avec la nature, plus de transgression possible, plus de négociation (d'offrandes, de sacrifices) avec Dieu ou avec les ancêtres, plus d'égalité possible. Le seul rapport est un rapport de *subordination*, de l'homme à Dieu, de la nature aux hommes. Les choses sensibles n'ont plus d'importance ; seul le *langage* est pris en compte, car il exprime la loi du Seigneur ; la spiritualité est la seule manifestation humaine reconnaissable par Dieu." ³⁵

Le monothéisme juif induit ainsi un changement radical dans la conception du rapport de l'homme à la nature : "L'homme devient possesseur et *maître de la nature* pour la plus grande gloire de Dieu. Pourtant il ne pourra mener à bien sa mission. Pour que celle-ci puisse s'accomplir, il faudra la venue du Messie, sur terre (Messie déjà né car il préexiste à la création du monde selon le Talmud), pour faire advenir le royaume de Dieu. Aussi la religion juive devient-elle une religion de *l'attente*. Aussi tous les événements de l'histoire humaine ne sont que des moments vides (d'où l'indifférence des Juifs à l'histoire et l'installation des communautés juives dans l'atemporel) ; en attendant le Messie, seule importe l'étude quotidienne de la Torah et son exégèse constante (dont découle l'herméneutique talmudique)." ³⁶ Ainsi le monothéisme juif "n'a pas permis (le Messie n'étant pas arrivé) à l'homme de devenir le transformateur de la nature. Il l'a en revanche définitivement éloigné d'elle.

Il a placé chaque être dans une situation de *culpabilité* . Il l'a habitué à l'obéissance scrupuleuse, et à devenir le "peuple du livre". Il a ainsi posé les premiers jalons de la subordination totale et de la rationalisation du monde. Le christianisme terminera cette oeuvre inachevée." ³⁷

Le phénomène de l'Incarnation comme spécificité du christianisme

Le monothéisme chrétien s'inscrit en rupture avec le monothéisme juif, même s'il en conserve un certain nombre de traits. Les caractères fondamentalement différents du monothéisme chrétien tiennent à la venue du *Rédempteur* : "a) Contrairement au peuple juif, le chrétien n'a plus à attendre et à espérer l'apparition du Messie. Avec la Rédemption, le cycle des événements allant de la genèse à la Rédemption est définitivement clos, en attendant le Jugement dernier. Il appartient donc à chacun de poursuivre l'histoire terrestre pour tenter de créer, ici-bas, le Royaume de Dieu. Le chrétien, contrairement au Juif, va donc s'investir totalement dans l'histoire , tâcher de se rendre maître de la nature, et construire des institutions durables.

b) A partir du moment où Dieu s'est *incarné* ³⁸ et où il se trouve *présent* parmi les hommes, la création peut et doit se continuer." ³⁹ Comme Dieu, les hommes croyants sont individualisés (Dieu s'est incarné en Jésus-Christ), et participent de sa capacité créative ; de ce point de vue, il existe bien un "activisme chrétien".

"c) Alors que le peuple juif avait noué un lien privilégié avec Dieu, le Christ, lui, s'adresse à *tous les hommes sur terre* (...) Aussi bien n'y a-t-il pas de distinction entre Juif et Grec ; tous ont le même Seigneur, riche envers tous ceux qui l'invoquent. En effet, "quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé" (Epître aux Romains). Le Christ suivant l'enseignement d'Abraham est devenu "père d'une multitude de peuples".

Nous sommes ainsi passés des dieux innombrables pour une seule cité chez les Grecs, à un seul Dieu pour un seul peuple, pour Akhenaton et Moïse, et enfin à un seul Dieu pour tous les peuples. Le monothéisme chrétien s'étend à toute la terre et à toutes les consciences. Il met en marche les légions terrestres.

d) L'incarnation doit se prolonger dans une *Eglise* , représentant le corps de Dieu. C'est la première fois, contrairement aux autres organisations des autres grandes religions, qu'une institution humaine affirmait non seulement son origine divine, mais son être *divin*. L'Église est investie (en tant que représentante du corps de Dieu) d'une mission terrestre, ayant pour objet l'unification de toute l'humanité afin qu'elle puisse un jour se présenter unie et réconciliée en Jésus-Christ. Elle est donc *combattante* , elle doit exercer une action temporelle, elle est dans son fondement même expansionniste. Aussi est-elle si attentive à tous les mouvements hérétiques qui pourraient amener sa dissociation et par là même le morcellement du corps de Dieu. Un infidèle n'est pas dangereux. C'est un ennemi et comme tel il doit subir la loi du glaive sauf s'il se convertit. Un hérétique, lui, sonne le glas de l'*Institution divine* , la réduit à sa situation de simple organisation, pourvoyeuse d'*opinions* et non de vérité. Il doit donc être pourchassé et brûlé." ⁴⁰ Ainsi les bûchers de l'Inquisition prennent-ils tout leur sens : une vérité et une seule, une Eglise et une seule. Le militantisme est au fondement de l'Eglise. En d'autres termes, "Par la création d'une sphère de sacré à la fois *transcendant* et *immanent* (Jésus en chacun de nous), le christianisme achève et transforme l'oeuvre du judaïsme. Tous les peuples (et non un seul) sont liés et sous la

dépendance de Dieu, Dieu s'exprime dans l'histoire, dans l'Eglise, corps de Dieu ; les humains sont donc invités à accepter les injonctions de Dieu, à répandre sa parole et à accomplir des oeuvres qui soient à l'enseigne de Dieu." ⁴¹ Le message est ainsi un message d'accomplissement sur terre du Verbe divin.

Cette spécificité du christianisme, selon laquelle il se présente comme une religion "engagée", "militante", se comprend à partir de la figure et du rôle qu'y joue le fils de Dieu, c'est-à-dire le Christ. En effet, comme le note Marcel Gauchet, "dans le cadre chrétien où nous nous trouvons, il y a déjà un médiateur : le Christ, le médiateur par excellence, le dieu-homme par où le message de Dieu est venu aux hommes. Il y a d'autre part une institution médiatrice parfaitement originale : l'Eglise, "corps mystique du Christ", perpétuant et prolongeant la médiation christique par l'interprétation autorisée de son message et l'organisation du salut des fidèles." ⁴² A partir de cette situation initiale, plusieurs évolutions historiques sont possibles : le roi peut espérer voir sa médiation égalée à celle du Christ ; il est alors parent de l'Eglise, pièce de son dispositif liturgique, voire même sa tête naturelle. Mais un autre devenir est possible : en lieu et place de ce parallélisme harmonieux, peut advenir "une situation de lutte et de concurrence pour la suprématie entre les deux pouvoirs médiateurs, entre le souverain temporel et la puissance spirituelle. Qui plus est, on peut concevoir que la médiation du Christ, médiation historique, événementielle, une fois pour toutes advenue, se mette à jouer contre la possibilité même d'une médiation. Nul, prêtre ou roi, ne pouvant plus prétendre tenir, fût-ce par imitation, une place à jamais remplie par le Christ et désormais interdite aux hommes." ⁴³ Telle est la matrice des possibles fondamentaux à l'intérieur desquels s'est décidée notre histoire. Histoire à laquelle il faut reconnaître une dimension de contingence : car loin de devoir déboucher nécessairement sur une désacralisation du pouvoir, la civilisation chrétienne eût pu aussi bien produire une version particulière de pouvoir sacré, dont au demeurant sa branche orientale, byzantine donne l'idée.

Or que s'est-il effectivement, c'est-à-dire historiquement, produit ? "Le christianisme, j'entends le christianisme historiquement institué autour d'une Eglise, crée un possible spécifique. Un possible que nous pouvons résumer d'une formule : en lui, la médiation politique, le pouvoir sacré, devient doublement problématique, fondamentalement problématique par rapport au Christ et concrètement problématique par rapport à l'Eglise." ⁴⁴ En quoi consiste, plus précisément, ce caractère "problématique" de la "médiation sacrale" dans le cadre du christianisme ?

De la rivalité des pouvoirs médiateurs à l'impossibilité de la médiation

Le processus théologico-politique qui se déroule en Europe de l'Ouest sur quelques cinq siècles (1000-1500), peut se résumer à l'aide de l'intitulé suivant : *de la rivalité des pouvoirs médiateurs à l'impossibilité de la médiation*. Que faut-il entendre par là ? A partir des monarchies féodales, va se développer un type de pouvoir inédit à tous égards, pouvoir qui va poser les bases de l'Etat moderne. Ce pouvoir, tenu de se définir par rapport au pouvoir pontifical, va chercher ailleurs la médiation qui lui est disputée par l'Eglise sur le terrain du salut : "Et là est le déplacement déterminant. Il va la chercher dans la sacralité propre du Droit, dans la sacralité propre du Politique, dans la perspective d'un salut terrestre distinct du salut céleste monopolisé par l'Eglise." Comment préciser ce processus ?

" Pour asseoir son autonomie en tant que puissance sacrale, l'Etat est amené à opérer une sacralisation de l'ici-bas dont l'élément temporel sera le vecteur principal. " ⁴⁵ Cela signifie que s'effectue donc une dissociation entre ces deux ordres de réalités que sont le pouvoir spirituel de l'Eglise et le pouvoir temporel de l'Etat, l'au-delà et l'ici-bas. Cette dissociation a sans doute été favorisée par le fait que la médiation religieuse soit elle-même entrée en crise (la Réforme ⁴⁶), et ait ainsi perdu une grande partie de son autorité. De fait, "la Réformation de Luther et de Calvin est aussi une tentative pour revenir à la vérité primitive du christianisme, contre la dégénérescence du catholicisme romain, mais dans un cadre où la place de la religion est comprise globalement semblablement des deux côtés. Elle est "englobante", elle doit être organisatrice de la communauté. C'est précisément ce point qui change avec la Révolution française. Non seulement les chrétiens évoluent désormais dans un monde largement déchristianisé de fait, mais à l'intérieur d'une société qui prétend s'organiser en dehors de la religion et faire de la foi une affaire privée." ⁴⁷

Dès lors, si l'on compare, même sommairement, le christianisme aux autres religions, sa spécificité ressort clairement. La religion juive et l'Islam s'inscrivent certes en faux contre les religions païennes qui les ont précédées, mais conservent pourtant du paganisme la confusion du politique et du religieux ; ce qui se traduit par le fait que la Loi juive, la Thora, comme d'ailleurs la Loi musulmane, la Charia, règlent en principe toutes les actions des membres de la communauté, sans distinguer entre un domaine profane et un domaine religieux. La communauté religieuse est la communauté politique ; la communauté politique est la communauté religieuse. Or, comme le note P. Manent, dont nous suivons ici l'analyse, "La religion chrétienne est différente. Elle se définit moins par une loi que par une foi. Etre chrétien, c'est d'abord *croire* à un certain nombre de dogmes, c'est-à-dire de propositions portant sur le monde invisible, c'est croire par exemple à l'Incarnation, ou à la Trinité. Dans son mouvement premier, le christianisme se détourne du monde, se désintéresse du monde, et donc laisse le monde tel qu'il est. En particulier, il laisse en l'état les institutions politiques qu'il rencontre. Le chrétien rend à César ce qui est à César ⁴⁸ , et à Dieu ce qui est à Dieu (Matthieu, XXII, 21). Pour cela, bien sûr, il doit distinguer entre le domaine de César et celui de Dieu. C'est cette singularité du christianisme qui fait que beaucoup d'historiens et de philosophes attribuent à cette religion un rôle décisif dans le développement de la démocratie moderne, c'est-à-dire d'un monde où l'homme est l'auteur souverain de la loi humaine. Si Marcel Gauchet voit dans le christianisme "la religion de la sortie de la religion", c'est d'abord parce que le christianisme est la seule religion qui libère l'espace profane." ⁴⁹

L'émergence d'un domaine profane, conséquence de l'idée d'incarnation

Cette "libération de l'espace profane" peut s'expliquer en référence, une fois de plus, par rapport à l'événement même de l'incarnation. C'est par exemple la thèse de Remi Brague, pour lequel "*L'émergence d'un domaine profane, et ses conséquences dans l'histoire européenne, y compris la possibilité de sociétés "laïques" - voire celle d'un athéisme radical - , est rendu possible par l'idée d'incarnation.*" ⁵⁰ A cet égard, comme de nombreux auteurs l'ont soutenu, le "rationalisme" moderne est issu du christianisme ⁵¹ . Quels sont les arguments en faveur de cette thèse ?

R. Brague montre que l'idée d'incarnation "est une concentration du divin en une figure singulière, celle du Christ. Tout ce que Dieu a à dire, tout le

Verbe, donc, y est donné (...) Ce fait a pour conséquence une rupture avec la sacralité diffuse qui caractérisait le monde ancien, "païen" si l'on veut, mais aussi celui de l'ancienne Alliance. Si le Père a tout donné dans le Fils, il n'a plus rien à nous donner d'autre et, comme le risque saint Jean de la Croix, Dieu reste comme muet. L'Incarnation a donc pour conséquence directe un certain "désenchantement du monde". Les textes du Nouveau Testament expriment ce fait en disant que les "éléments du monde" ont perdu leurs pouvoirs." ⁵² On a pu ainsi parler de "sécularisation", c'est-à-dire du passage de certaines réalités d'une sphère conçue comme sacrée au domaine profane. "L'Eglise catholique pousse à l'extrême l'idée selon laquelle Dieu est entré dans l'histoire : l'incarnation est irréversible. Elle n'est pas une aventure (ou un avatar) du Verbe qui se retirerait de l'histoire pour ne plus figurer dans celle-ci que comme un exemple. Le Verbe y laisse des traces indélébiles. L'histoire contient en elle un lieu où se perpétuent ces traces. C'est l'Eglise, lieu de salut, temple de l'Esprit, qui ne cesse d'y faire mémoire du Christ." ⁵³ Avec le christianisme, religion qui ménage l'avènement d'un espace profane, l'histoire retrouve toute son importance comme lieu d'émergence de l'humanité même de l'homme.

Mais le rapport du christianisme à l'histoire est plus complexe qu'il n'y paraît. Penser ce phénomène de "sortie de la religion", c'est d'abord prendre garde, pour commencer, à ne pas assimiler cette relative "désacralisation" à la disparition pure et simple de l'idée de Dieu : " Dieu ne meurt pas, il cesse simplement de se mêler des affaires politiques des hommes. Il s'éloigne. Il se retire dans un ailleurs où chaque croyant peut l'atteindre individuellement, mais un ailleurs qui ne communique pas avec l'ordre et les règles qui lient les hommes collectivement. Il n'y a pas disparition de la religion, mais sortie de l'organisation religieuse de la société, sortie de la compréhension religieuse de l'univers à l'intérieur duquel nous évoluons. Qu'il s'agisse des lois de la nature physique ou des lois selon lesquelles nous coexistons, c'est avec nos seuls moyens rationnels que nous devons procéder, de manière autonome." ⁵⁴

Et, du même coup, nous nous trouvons confrontés à un véritable paradoxe : *la sortie de l'organisation religieuse de la société s'accompagne d'une subsistance de la croyance religieuse, au plan individuel* : "c'est lorsque s'opère cette sortie de l'organisation religieuse du monde humain que la religion devient un phénomène de croyance, au sens où nous l'entendons spontanément. Elle est ce que croient des personnes à l'intérieur d'une société qu'elle n'englobe plus ni ne norme plus. Cette croyance est par nature radicalement individuelle." ⁵⁵ Si bien que la possibilité même de cette croyance individuelle subsiste intacte ; certes, comme l'observe M. Gauchet, "Le religieux joue aujourd'hui un rôle social différent de celui qui était le sien dans la France de Louis XIV ou la Genève de Calvin, il n'est pas besoin d'y insister, mais il conserve la même nécessité du point de vue du croyant. Rien, dans le monde où nous sommes, n'infirmes la conscience religieuse, contrairement à ce qu'on a pensé, notamment avec la science. La modernité a bousculé radicalement les modalités institutionnelles du religieux mais non la croyance religieuse proprement dite. Les motifs qui donnent naissance à la religion du point de vue collectif ont disparu ; mais ceux qui lui donnent naissance du point de vue de l'expérience individuelle subsistent." ⁵⁶

En d'autres termes, si "la sortie de la religion se poursuit, en provoquant, comme par le passé, des réactivations et des réemplois du

religieux qu'il faut se garder de confondre avec une restauration de l'organisation du monde selon la religion", il faut ajouter aussitôt, comme le fait M. Gauchet, que ce constat factuel ne dit rien contre la possibilité théorique d'un authentique retour du religieux. Aucune nécessité historique ne permet de l'exclure. Il demeure un possible permanent. Il faut simplement bien mesurer la rupture qu'il représenterait, une rupture avec un développement qui a un millénaire derrière lui en Europe. L'avenir reste ouvert. Tout ce qu'il est possible de dire, c'est que les phénomènes auxquels nous sommes confrontés n'ont, de près ou de loin, rien à voir avec ce que serait une telle reconstitution de la structure hétéronome des sociétés. Comme leurs devanciers depuis longtemps, ils en sont l'antithèse. Ils témoignent de la construction continuée d'un univers de l'autonomie humaine." ⁵⁷ Et comment penser ce paradoxe, constitué par la réhabilitation publique du religieux qui accompagne son écroulement social dans les sociétés européennes ? Tout se passe comme si nous assistions à une sorte de remise à l'honneur de la dimension religieuse dans des sociétés distanciées comme jamais de leur ancien moule religieux. C'est la signification, et l'enjeu d'un tel paradoxe, qu'il nous reste à penser.

Le paradoxe d'une apparence de "retour du religieux" dans une société de plus en plus laïcisée

Nous retrouvons ici le paradoxe, au moins apparent, évoqué plus haut, d'un "retour du religieux" : si l'on peut parfois avoir le sentiment d'une relative remise à l'honneur de la dimension religieuse dans l'histoire contemporaine, cela tient, et c'est là tout le paradoxe, au développement même de la démocratie, qui tend à redonner une fonction quasi publique aux religions, de même qu'elle tend à leur rendre un rôle de référence auprès des citoyens individuels. Certes, un tel constat a de quoi surprendre : "C'est d'autant plus surprenant, note M. Gauchet, que son évolution va dans le sens d'une neutralité croissante de la puissance publique du point de vue philosophique, moral ou spirituel. Il est entendu non seulement qu'aucune religion ne doit bénéficier d'une position officielle, mais qu'aucune conception particulière du bien ne doit prévaloir publiquement, seules celles que choisissent et développent librement les individus étant légitimes. A cet égard, nous sommes témoins du principe de séparation, dans une acception élargie. Il est la clé de voûte du droit public des démocraties authentiquement pluralistes. La mission de l'Etat est celle d'un arbitre impartial, chargé de veiller à la coexistence pacifique et à la libre expression des différentes familles de pensée ou convictions religieuses." ⁵⁸

Si bien que nul ne peut nier aujourd'hui l'émergence d'un phénomène, à savoir "la fin du combat religieux. Qu'il s'agisse de sciences ou qu'il s'agisse de politique, depuis Machiavel et Galilée, l'esprit de la modernité s'est défini et imposé contre l'esprit de religion (...) C'est cette grande bataille qui se termine aujourd'hui, faute de combattants : la cause est jugée. L'Eglise a perdu, mais elle est toujours là. L'esprit moderne a triomphé mais sans faire disparaître l'esprit de foi. Les combattants d'hier, du coup, sont à la recherche de leur identité." ⁵⁹ De fait, Le problème est bien qu'"une fois qu'on est parvenu à cette consécration d'une démocratie purement procédurale, où règne l'individualisation radicale du sens et des fins, la perspective se renverse." ⁶⁰ En quel sens ?

S'il reste vrai que les gouvernants s'efforcent d'empêcher qu'une doctrine ne prenne le pouvoir et de garantir l'ouverture du débat public où l'intérêt général se dégage, sous la forme d'une "vision publique", par la

confrontation des intérêts particuliers, il n'empêche que le lieu du pouvoir est le point d'application d'une doctrine collective qui n'est à proprement parler celle de personne mais qui n'en possède pas moins une certaine consistance cohérente : "Au travers de l'action publique, prend bel et bien corps une idée substantielle du bien et des fins dernières. Il est indispensable pour l'identité du pouvoir exercé au nom de la collectivité que les sources de cette idée soient représentées dans la sphère publique, de manière nécessairement officieuse et pluraliste, mais clairement avouée." ⁶¹

Certes, les citoyens entendent juger par eux-mêmes et ne rien se laisser imposer. Il n'empêche qu'ils ont besoin de se former un jugement, dans un contexte de pluralisme de doctrines. Aussi comptent-ils, pour se repérer, sur cette visibilité publique des pensée inspiratrices de la délibération collective, sans privilège particulier pour les religions, mais sans non plus d'ostracisme à leur égard. " La séparation en règle des Eglises et de l'Etat ramène pour finir les Eglises à la périphérie de l'Etat, non pas en tant que telles, mais en tant que systèmes de sens et visions de la destinée humaine." ⁶²

Du coup, le propre du mouvement de la modernité, en tant que mouvement de "sortie de l'organisation religieuse du monde" , est de laisser ouverte la question religieuse : "son processus fondamental est un processus de déliaison des deux ordres de réalité traditionnellement conjoints, ciel et terre, visible et invisible. Déliaison à la faveur de laquelle s'opère la constitution pratique d'un ordre de l'autonomie humaine. Mais la constitution d'un ordre autonome laisse entièrement ouverte la question des fins et du sens ultime du monde humain. Autonomie veut dire non pas société une fois pour toutes en possession de son sens, mais société articulée autour de la délibération sur elle-même." ⁶³ Un bon exemple de ce centrage de la société sur le processus de délibération, à travers lequel elle a à décider d'elle-même, serait fourni par l'évolution de la morale.

L'émancipation de la morale de la tutelle religieuse et la crise du sens

L'accélération du processus d'individualisation, lié à une dynamique d'autonomisation et d'égalisation constitutive des sociétés démocratiques, signifie par exemple que le problème des rapports sociaux ne trouve plus spontanément sa solution dans les normes collectives, qu'elles relèvent de la religion, ou même de l'idéologie ; à cet égard, "il est même possible de soutenir que nous assistons à la consécration de l'indépendance de la morale. Elle est définitivement émancipée de la tutelle religieuse (...) Elle est dégagée dans le principe de l'emprise de l'idéologie." Mais, de toute façon, il apparaît que l'appropriation individuelle de la norme commune, de la règle universelle et des fins de l'humanité en général ne suffit pas : "Elle laisse entière la question du sens singulier, pour soi-même, de cette norme, de cette règle et de ces fins. Plus rien, en effet, de ce qui est au dehors et au dessus de soi ne donne sens à l'existence." ⁶⁴ Pour chaque individu, désormais, le sens est à constituer singulièrement. Cela signifie la disjonction des horizons collectifs et des horizons individuels. La "question du sens" est vieille comme le monde, mais elle se trouve complètement renouvelée par l'ampleur inédite de son assignation individuelle.

D'où un malaise profond de la plupart de nos contemporains devant la question de l'engagement moral et politique. Il faut à cet égard relever un étrange paradoxe : " Jamais la communauté de croyance quant à la vie en société n'a été aussi large, et, cependant, il est vrai, il y a un problème de

cohésion intellectuelle, morale, spirituelle, des sociétés modernes. Elles semblent menacées d'une sorte d'anomie. Elles sont moralement affectées par un trouble d'identité, par la sensation d'un trou noir au coeur de l'espace public." ⁶⁵ D'où une crise de la politique, par exemple, qui ne vient pas seulement de quelques affaires de corruption ni de la mauvaise qualité du personnel politique. En fait, cette crise "a sa source dans une interrogation sur le fondement même de l'action publique : au nom de quoi s'exerce-t-elle ? S'il y a un déficit de croyance commune, c'est par rapport à cette question. La nécessité se fait sentir d'une forte recomposition symbolique de l'espace public. C'est particulièrement vrai de l'Etat, en tant que garant de l'identité collective. Les Etats sont plus puissants que jamais en moyens matériels, financiers, bureaucratiques, cognitifs, etc. Pourtant, ils sont très faibles et impotents, symboliquement aveugles, sourds et paralytiques." ⁶⁶ C'est qu'en effet, l'Etat ne parvient plus à prendre en charge une dimension essentielle de l'identité collective : la projection vers l'avenir. Cette fonction prospective paraît aujourd'hui foncièrement compromise, toutes les images de l'avenir ayant perdu leur crédit, ainsi que l'idée de Progrès de nos ancêtres républicains ⁶⁷

La crise profonde que traverse notre modernité trouve sans doute sa raison dans cette disparition de toute référence identitaire, individuelle et collective, et de toute possibilité de projection vers un avenir : "L'avenir est devenu pour nous l'inconnu, l'Autre. Nous ne pouvons pas le penser en continuité avec le présent. Il devient ainsi la part aveugle de nos sociétés, une grande source d'inquiétude collective. Comment se mobiliser pour un avenir totalement "laïcisé" qui n'est porteur d'aucune fin de l'Histoire ? (...) D'où la crise aussi des doctrines politiques, dont la vraie fonction est de définir un avenir souhaitable, pour lequel tous les citoyens peuvent se mobiliser. D'où l'impression en fait fautive que tous les politiques disent la même chose. C'est que droite et gauche ne sont plus en mesure de parler que de l'action au jour le jour. Mais cela ne répond en rien à ce que les gens mettent sous la catégorie d'avenir. L'activité politique transforme la société peu à peu, mais sans l'inscrire dans un horizon intellectuel sensé." ⁶⁸

"Décroyance" et effondrement des idéologies

On le voit, la conquête de l'autonomie, sur le plan politique, n'a pas pour autant résolu la question du sens de l'existence humaine et de sa traduction historique. En sorte que s'il est possible d'observer une certaine réactivation de l'intérêt pour le religieux, cela peut s'expliquer, entre autres raisons, par le reflux des grandes espérances des XIXème et XXème siècles : "Il n'y aura pas d'accomplissement de l'histoire, au travers duquel l'humanité viendrait à bout de sa propre énigme. Il n'y aura pas de réconciliation finale de l'individualité et de la société grâce à la réconciliation de la société avec elle-même. Rien ne peut nous dispenser de chercher notre voie singulière au milieu d'une énigme de la condition collective qui est destinée à perdurer.

Le XXème siècle a connu un tournant économique, social et idéologique (autour des années 1970) majeur : "Nous avons assisté d'un seul coup, non seulement à une entrée en crise des économies - toutes les économies, socialistes aussi bien que capitalistes - mais à une mutation idéologique majeure. L'effondrement de l'espérance révolutionnaire est bien sûr le fait le plus notoire, mais il n'y a pas que le marxisme qui a été atteint. C'est l'ensemble des espérances investies dans l'avenir qui ont été frappées de décroyance partout. Cela s'est traduit, pour les sociétés du tiers monde, par

l'évanouissement de ce qui était devenu pour elles un grand mythe mobilisateur : la modernisation." ⁶⁹

La crise de la Science et les limites de l'explication scientifique

A l'écroulement "non seulement des eschatologies terrestres, mais bien plus largement des pensées de l'histoire sous le signe d'un aboutissement, vient s'ajouter la crise de la Science avec un grand S. Elle ne date pas d'hier, elle chemine depuis un siècle, mais elle est sortie cette fois des cercles d'initiés pour descendre dans le peuple et produire tous ses effets. Les limites de l'explication scientifique sont devenues une manière d'évidence commune. Il est entendu qu'il est vain d'en attendre l'intelligence dernière des choses que promettent les religions. Il n'y aura pas de substitut positif aux métaphysiques. L'avancée même de la science secrète de l'inconnu." ⁷⁰

Dans sa décision même de faire abstraction de toute considération des valeurs, la science se prive de toute possibilité de dire à l'homme ce qu'il doit faire, et les progrès de la science n'ont ainsi aucun impact sur la possibilité offerte à l'homme de régler la conduite de sa propre vie. A cet égard, la science ne peut aucunement prétendre se substituer au vide laissé par la religion, et constituer une alternative valable aux problèmes posés par la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Un exemple de problème posé par la difficile conciliation des principes relevant de l'Etat et ceux relevant de la foi religieuse serait fourni par le cas de figure de l'avortement : " dans la plupart des pays démocratiques, l'avortement est autorisé, sous des conditions variables. L'Eglise catholique, qui par le nombre de ses fidèles et par son organisation constitue l'Eglise chrétienne la plus influente, considère que cet acte est interdit par le commandement "Tu ne tueras point". Comment garantir à la fois ce que la loi de l'Etat considère comme un droit - obtenir l'interruption d'une grossesse non désirée - et ce que l'Eglise considère comme un devoir - protéger toute vie humaine dès sa conception ? Bien entendu, dans notre régime fondé sur la séparation, la loi de l'Etat l'emporte sur la loi de l'Eglise, et une femme peut librement interrompre une grossesse non désirée, du moins dans les premières semaines de celle-ci. Mais tout aussi évidemment, c'est encore un effet de la séparation, un médecin ne saurait être obligé de pratiquer une interruption de grossesse si un tel acte va contre sa conscience. De sorte qu'une femme enceinte a droit à une interruption de grossesse qu'un médecin a le droit de refuser de pratiquer. Les difficultés découlant de la séparation affectent tous les protagonistes. L'institution religieuse elle-même doit concilier son refus absolu de l'avortement avec sa participation active à une société où il est autorisé." ⁷¹

A ces considérations peuvent s'en ajouter d'autres ; ainsi la reviviscence du religieux peut encore renvoyer au besoin, chez un grand nombre de nos contemporains, d'une sorte de contre-point à la "culture du bonheur, de la consommation, de la distraction que la force des medias transforme en chape de plomb officielle. Cette hégémonie écrasante laisse de côté une part de l'existence, sa part d'ombre, sa face douloureuse ou tragique. Qui plus est, elle règne sous le signe d'un unanimité qui jette les individus frappés par le sort ou simplement requis par le sérieux de la vie dans une solitude infinie. De ce point de vue, l'héritage des religions se présente comme le point d'appui d'une critique sociale d'un genre nouveau : la critique de la méconnaissance de la condition humaine autour de laquelle la société du spectacle s'organise." ⁷²

La permanence d'un besoin d'espérance

Ainsi se comprend mieux le paradoxe évoqué plus haut : l'emprise des religions constituées recule dans la société, et avec elle leur fonction d'intégration millénaire. Mais il ne résulte pas pour autant que le besoin que les religions satisfaisaient, en matière d'explication du monde, et, surtout, d'espérance, a lui-même disparu ; bien au contraire, puisque, nous l'avons vu, la science est elle-même incapable d'y répondre. "Les religions ne relient plus, selon l'étymologie inlassablement invoquée pour les justifier (et d'ailleurs fausse). Ce n'est plus par elles que passe le lien ; ce sont d'autres instances qui s'en chargent. Mais ce qui a rendu l'homme susceptible de religion, du plus loin qu'on le connaisse, demeure et va demeurer." ⁷³

Du coup, la permanence de ce besoin d'espérance, par lequel l'homme cherche inlassablement une réponse à la question du sens même de son existence, tant individuelle que collective, ne laisse guère penser que les interrogations fondamentales qui ont jadis donné naissance au phénomène religieux soient en passe de s'éteindre dans un avenir proche. Aussi semble-t-il raisonnable de considérer que, quel que soit le régime politique que l'homme se donne, aujourd'hui et demain, quel que soit le mode de structuration de l'organisation politique de la communauté concrète auquel il fasse appel, celui-ci ne soit jamais en mesure de tarir définitivement la source même de l'interrogation humaine sur les fins ultimes de son existence.

Annexe : l'analyse des rapports entre pouvoir et religion selon Eric Weil

De quelle nature peut être la relation dans l'histoire entre le pouvoir politique et les religions instituées ? Si nous nous en tenons à une première approche tout à fait sommaire, nous sommes confrontés au sentiment qu'il existe une opposition massive entre pouvoir et religions ; comme le note Eric Weil, qui se fait l'écho de cette position habituelle du problème : " D'un côté, des gens réfléchis affirment que sans la religion vous ne pouvez pas avoir un Etat digne de ce nom, une politique fondée sur des principes, une communauté solide. L'école adverse soutient que la religion est l'"opium du peuple", qu'il est impossible d'aménager la vie en ce monde sans faire table rase de tout ce qui concerne un autre monde, un monde meilleur à venir, que l'efficacité et les résultats utiles sont le seul critère valable. Cette division de l'opinion n'est certainement pas la seule de notre temps, mais elle est très remarquable parce que entre ces deux convictions nettement opposées presque aucune discussion véritable n'a lieu. A n'en pas douter, l'air est chargé d'accusations mutuelles, mais chaque camp avance des raisons qui ne convainquent que ceux qui sont déjà convaincus, et le débat ne semble jamais parvenir à un terrain d'entente. Pour le croyant, l'infidèle appartient à la *massa damnationis* ; pour le non-croyant, son adversaire est un imbécile." ⁷⁴ De fait, entre pouvoir et religion, le conflit paraît d'emblée inévitable : le pouvoir politique se réclame de la rationalité des moyens qu'il met en oeuvre pour organiser la société dont il a la charge,

alors que la religion ne peut invoquer que des convictions non rationnelles, des arguments non démontrables parce que faisant appel à la foi. De plus, le pouvoir vise à l'organisation de la société dans ce monde terrestre, alors que la religion pose d'emblée le principe préalable de l'existence d'un autre monde, et d'une autre vie que celle-ci. Tout paraît donc opposer pouvoir et religions, et les précipiter dans le conflit.

La difficulté tient au caractère indémontrable de la pensée religieuse ; c'est d'ailleurs ce caractère qui fait la valeur même de la foi ; "si la pensée religieuse était susceptible des démonstrations valables dans le domaine de la science, la foi disparaîtrait, et le christianisme, tout au moins, a toujours fait de la foi le pilier de la religion. Et même si nous négligions ce dernier argument et que nous admettions que la nature divine était susceptible d'une démonstration rationnelle, il resterait encore la difficulté d'*interpréter* la volonté divine." ⁷⁵ Cette interprétation implique du reste, non seulement l'existence des exégètes officiels et des théologiens, mais aussi l'invocation de la liberté, de la décision et de la responsabilité personnelle du croyant, que nul ne peut contraindre. Il ne semble donc pas possible de trouver une issue à notre problème en nous tournant vers la métaphysique, lorsqu'elle demande : y a-t-il un Dieu ? La volonté divine est-elle connue de l'humanité ? Est-il dans la meilleur intérêt de l'humanité d'obéir à Sa volonté ? Autant de questions condamnées à rester sans réponse, du moins sans réponses rationnelles, c'est-à-dire discutables, autres que des affirmations dogmatiques.

Dans ces conditions, une solution pourrait tout de même se dégager : elle consiste à s'appuyer sur la liberté de penser et à invoquer le principe de tolérance. Dans un Etat policé, chacun devrait avoir à coeur de ne pas chercher à influencer autrui, ni à peser sur ses convictions personnelles, pas plus qu'il ne voudrait lui-même subir la loi des autres dans le domaine privé de la religion, concernant la décision la plus profonde qu'un être humain puisse prendre, le salut de cet être, ses convictions personnelles, sa vie morale propre. Tout cela ne concerne que l'individu et ne devrait pas être soumis à quelque pression que ce soit. La solution résiderait donc dans le choix et l'application du principe de tolérance à tous les échelons de la société, et singulièrement pour ce qui concerne tout ce qui touche au choix religieux.

"Mais il y a une difficulté. La tolérance *serait* une solution parfaite, si les gens ne faisaient que penser et parler mais n'*agissaient* jamais conformément à leurs convictions. Car celui qui agit peut agir pour lui-même, pour suivre sa conscience, mais il agit aussi bien sur moi, même si son intention première n'était pas nécessairement d'empiéter sur mes valeurs et ma manière de vivre. Pire, le fait de ne pas agir entraîne de nécessaires conséquences. En bref, nous sommes forcés de vivre ensemble, et vivre ensemble n'est pas seulement une question de pensée, mais un problème très pratique d'action commune ou au moins de méthode pour coordonner nos actions. Par conséquent, le problème de la nature de la religion n'est pas seulement une interrogation sur le plan religieux ou moral (si la morale est entendue comme une partie de la religion, ce qu'elle est pour le croyant ; ou comme l'héritier légitime de la religion, ce qu'elle est pour l'incroyant), mais est, au fond, un problème politique. La tolérance pourrait fournir la réponse si l'homme n'était pas un animal politique, s'il n'était pas un animal dont les besoins ne peuvent pas être satisfaits sans une coopération organisée." ⁷⁶

La tolérance n'est donc pas la solution à notre problème, car, hélas, elle devrait être le principe de *tous* les hommes dans leurs rapports avec les autres, et l'on peut craindre que cela ne soit pas le cas.

Certes, il semble alors possible de laisser tomber toute discussion au sujet de moralité, de la religion ou de la métaphysique, et de nous concentrer sur le problème politique comme tel, c'est-à-dire les problèmes de la vie en commun, considérés comme des problèmes techniques. Il ne sert à rien d'aller à la recherche de valeurs ultimes, qui risquent d'être introuvables, alors que tout le problème peut être réduit à quelque chose de parfaitement simple à comprendre, si la mise en oeuvre en est plutôt compliquée : comment faire d'une communauté humaine une entreprise qui fonctionne de manière parfaitement rationnelle, "sans à-coups", comme dit Eric Weil ?

Malheureusement, nous sommes à nouveau déçus : car "une société n'est pas une machine, en dépit de la popularité dont jouit cette comparaison. Une machine est faite de pièces inertes, ce que ne sont assurément pas les êtres humains, doués de raison, certes, mais aussi exposés aux passions. La relative raisonnabilité de la société moderne (et encore ...) ne doit pas nous faire oublier les temps troublés des origines. A cet égard, une remarque de Merleau-Ponty est précieuse : " La société humaine, rappelle-t-il, n'est pas une communauté d'esprits raisonnables, on n'a pu la comprendre ainsi que dans les pays favorisés où l'équilibre vital et économique avait été obtenu localement et pour un temps." ⁷⁷ La société est indubitablement une organisation, mais une organisation d'êtres humains. La conception qui voit dans les êtres humains un matériau pour l'ingénieur social est certainement très utile ; mais elle est radicalement abstraite tout aussi bien." ⁷⁸ L'"abstraction" de cette solution est l'inverse de la précédente, dont elle partage la même erreur : oublier une "partie" de l'être humain : la conception métaphysique de l'homme tend à oublier qu'il a aussi des besoins physiques ; "l'autre, que l'homme a des désirs moraux, que, même en tant qu'ingénieurs sociaux, il nous faut tenir compte du fait gênant que les hommes sont souvent prêts à renoncer à la vie elle-même pour les faire respecter. Les hommes se battent parfois pour que leurs besoins soient satisfaits ; ils combattent plus souvent pour imposer ce qui à leurs yeux est la vie bonne." ⁷⁹ Comme le dit encore Eric Weil, " la ruche et la fourmilière sont, à leur manière, admirables ; mais elles ne sont pas ce dont rêve l'humanité, bien que l'humanité puisse vouloir en posséder l'équivalent en tant que "truc" susceptible de rendre plus facile l'atteinte de fins dont aucune abeille ni aucune fourmi n'a jamais rêvé. Nous ne pouvons pas, par conséquent, choisir entre les valeurs et l'organisation, entre religion et morale, d'un côté, et technique, de l'autre. La technique n'a de sens qu'en référence à des fins que la technique est incapable de définir ou seulement d'envisager ; et, en retour, les fins ne pénétreront jamais dans la réalité, à moins que la technique ne les aide à devenir concrètes." ⁸⁰

Si le problème de l'être humain n'est pas seulement de vivre, mais de vivre bien, c'est-à-dire selon le Bien (ce que les Anciens appelaient la "vie bonne"), la quête classique devient celle du rapport entre moyens et fins : quelles sont les fins qui justifient les moyens ? Et quels sont les moyens appropriés, quels sont ceux qui sont admissibles si la possibilité d'une vie bonne doit être préservée ? Or, la politique est la science des moyens à mettre en oeuvre dans la vie de la communauté. Mais une question subsiste : qui a qualité pour définir nos fins ?

"Une réponse possible consiste à dire que c'est la religion qui donnera un sens à la vie. Mais notre dilemme vient précisément du fait qu'il n'y a pas d'unité religieuse en ce monde, pas même dans la partie chrétienne de celui-ci. Sommes-nous alors rejetés vers la réponse technique, selon laquelle la politique est neutre parce qu'il n'y a aucune possibilité de choisir entre les réponses possibles, leur nombre étant par trop grand, et les convictions de leurs différents partisans trop fortes ? Nous ne pouvons plus répondre au singulier en invoquant la religion ; mais peut-être pouvons-nous dire que *les religions* visent à prendre soin du sens et de la signification de notre vie, tout comme l'Etat prend soin de notre existence matérielle. Précisément parce que nous sommes confrontés à une multiplicité de religions, l'Etat doit être suffisamment fort pour prévenir les actions fondées sur les convictions religieuses qui perturbent les convictions d'autrui ; mais à l'intérieur de ces limites, il devrait permettre à tout un chacun d'exprimer ses opinions religieuses et de prendre ses décisions pratiques en conformité avec elles. L'Etat est neutre, mais pas absolument neutre : il ne peut pas l'être face à ceux qui rendent la neutralité impossible. L'Etat n'intervient pas tant que la paix de la communauté n'est pas en danger ; en particulier, il n'intervient pas là où les citoyens s'abstiennent de certaines actions à cause de leurs convictions, à moins que leur refus ne mette en danger la survie de la communauté." ⁸¹

En vérité, le problème des rapports entre le pouvoir politique et les religions est, du point de vue historique, un phénomène spécifiquement occidental : "Aucune religion de l'Antiquité, rappelle E. Weil, n'a jamais prétendu à l'universalité : il y avait des religions liées à l'Etat et qui n'avaient rien à voir avec la foi, à notre sens du terme ; il y avait des religions qui promettaient à leurs fidèles une vie éternelle ou une protection contre les horreurs des enfers, mais elles n'étaient pas universelles ni n'enseignaient quoi que ce soit à propos de l'homme et de sa nature essentielle. L'Etat était neutre en ce qui concernait les croyances religieuses aussi longtemps que ces dernières ne troublaient pas la paix et l'ordre ; les religions à mystère dispensaient des recettes aux initiés, mais elles n'ont pas même tenté de créer une théorie morale universellement valable. La pensée de l'universalité était présente, à n'en pas douter, mais en tant qu'idée *philosophique*, non *religieuse* ." ⁸² Eric Weil estime pour sa part que deux faits changèrent cette situation : l'émergence des religions prophétiques, et la profonde division qui en résulta du loyalisme des individus, partagé entre l'Etat et la religion. Les religions prophétiques (judéo-chrétiennes) s'accordaient avec la philosophie grecque pour la reconnaissance du statut d'égalité des hommes en tant qu'êtres humains, égalité non pas effective (la différence existe entre le sage et l'insensé, entre le saint et le pêcheur), mais *de droit* : tout homme peut *devenir* sage, ou saint. Aucune différence n'existe entre les hommes quant à cette possibilité de devenir : "Quels que fussent les postulats métaphysiques, sur le plan moral tout homme était conçu comme responsable, et par conséquent potentiellement l'égal de tout autre. Il peut déchoir, et certes il *déchoira* de la perfection, il n'empêche qu'il est *appelé* à la perfection ; son imperfection ne peut être comprise qu'en relation avec sa perfection "naturelle". " ⁸³ Dès lors, il appartient à chaque homme de se soucier de son propre salut, et la responsabilité lui en incombe totalement. Cela signifie également que se trouve renforcée la neutralité de l'Etat et l'autonomie corrélatrice de la religion ; ces principes "devinrent d'une suprême importance lorsque la religion cessa d'être ou bien un culte d'Etat,

ou bien un moyen secret de quelque salut magique et se transforma chez chaque homme en quelque chose d'universel et de strictement individuel en même temps." ⁸⁴

Mais cette situation engendra une scission à l'intérieur de l'individu, déchiré entre deux exigences différentes : l'une émanant de la religion, l'autre de l'Etat : "A chaque pas la question de savoir ce qui était à Dieu et ce qui était à César se posait. L'Eglise n'était pas l'Etat et ne prétendait pas se substituer à l'Etat, bien qu'elle prétendît le diriger ; l'Etat, dépouillé de tout caractère sacré, ne prétendait pas guider la vie morale et religieuse des citoyens, quoi qu'il prétendît contrôler l'organisation de l'Eglise. Il y avait une autorité parlant au nom de Dieu, il y en avait une autre parlant au nom de César." ⁸⁵ Si, en droit, la division des rôles semble fermement établie, en fait, le citoyen se trouve confronté à une double autorité, dont les injonctions peuvent entrer en conflit à tout moment. Le fait est qu'en tout cas, "l'Eglise était devenue un puissant et dangereux concurrent dans l'allégeance du citoyen, ne laissant aux autorités temporelles que ce qu'elle-même jugeait mondain et par conséquent inessentiel. L'Etat apprit de l'Eglise qu'il était une machine sans âme." ⁸⁶ Le problème se compliqua encore, historiquement, dès lors que l'Eglise elle-même perdit son unité et éclata en une multitudes d'Eglises indépendantes les unes des autres et opposées les unes aux autres. Du moins, "La racine du problème est clairement visible : l'Etat et l'Eglise cherchaient à obtenir l'allégeance indivise de l'individu et chacun d'eux ne la demandait "que dans certaines limites", limites que chaque partie se réservait le droit exclusif de fixer. Ceci, ajoute E. Weil, est à la base de notre situation présente : les idéaux, les valeurs, tout ce qui donne sens à la vie humaine, est, affirme-t-on volontiers, à situer hors du domaine de la politique ; l'Etat est conçu comme "neutre du point de vue des valeurs" et voudrait pouvoir l'être, s'il pouvait seulement trouver un "matériau humain" suffisamment neutre. Mais il ne le peut parce que les exigences techniques entrent en contradiction avec ce que les hommes tiennent pour des valeurs absolues. Le conflit est dès lors inévitable, et nous sommes confrontés à une énigme qui semble insoluble : nous ne pouvons pas esquiver l'un des termes du dilemme pour privilégier l'autre, et il ne nous est pas possible d'éviter l'un et l'autre en désavouant la religion." ⁸⁷

Le problème du rapport entre le pouvoir et les religions prend ainsi la forme d'une lutte pour l'imposition des valeurs : " Les Eglises et les organisations de caractère religieux ou moral jouent indubitablement un rôle important en politique, mais non parce qu'elles interviennent en concurrentes dans la lutte pour le pouvoir politique ; bien plutôt, elles sont importantes dans la mesure où elles influencent la pensée du citoyen et ses choix politiques. Ce que le dirigeant et prédicateur religieux est en droit de demander, c'est la liberté dont il a besoin pour exercer ce genre d'influence. Il a davantage besoin de liberté que de pouvoir. D'un autre côté, il existe un danger très réel que l'Etat, ayant obtenu l'allégeance de pratiquement tous les citoyens parce que lui seul s'est montré capable de maintenir la vie commune et le travail en commun, puisse essayer d'établir sa propre idéologie, d'exiger l'uniformité de pensée et d'imposer l'uniformité en général." ⁸⁸ On sait que ce danger est réalisé concrètement par l'existence des états totalitaires, qui s'efforcent toujours de créer une "religion" : "il s'agit d'une religion sécularisée, certes, et qui ne fait appel à nulle transcendance, mais d'une religion néanmoins en ce qu'elle proclame des valeurs dernières qui ne peuvent plus être discutées." ⁸⁹ Mais cette

absolutisation, sous la forme d'une pseudo-religion, d'une idéologie officielle ne fait que rendre plus inéluctable encore le risque d'un conflit entre l'Etat et l'Eglise (ou les Eglises).

Du moins cette tentative toujours renouvelée de la part de l'Etat d'imposer une idéologie montre-t-elle combien l'existence de l'homme dans la société ne peut se réduire à une simple mise en oeuvre de moyens techniques, mais qu'elle requiert la référence à un système de valeurs. Sans un tel système, l'existence politique de l'homme n'a aucun sens, et même n'est pas possible. Toute mise en oeuvre de moyens présuppose un ensemble de fins auxquelles ces moyens sont dédiés. Comme le note encore E. Weil, "si l'Etat dans sa forme moderne exige une allégeance totale, s'il propose une espèce de religion en proposant une valeur dernière, il s'ensuit que sur un point politique et religion (au sens traditionnel du terme) sont d'accord : l'une et l'autre soutiennent que les hommes ne peuvent pas vivre sans quelque croyance non sujette au calcul rationnel, sans quelque valeur qui ne soit pas seulement un moyen mais une fin en soi. Plus l'Etat devient *a-religieux* , et plus il prétend s'ériger en valeur religieuse, inconditionnelle ; plus il met de violence à persécuter les croyances religieuses, et plus fortement il veut devenir lui-même une divinité. Il lui est plus facile de tolérer l'existence d'*Eglises* qui, après tout, sont des organisations et qui peuvent être contrôlées au moins dans une certaine mesure, que d'admettre la liberté de la conviction religieuse. Ainsi, malgré tout le pouvoir dont il dispose, l'Etat moderne ne semble pas être capable de se passer de la religion." ⁹⁰

Notre problème s'élargit donc, à proportion de l'extension de signification dont la notion même de religion peut faire l'objet : il est possible en effet (c'est ce que nous venons de faire) d'employer le terme de religion "en deux sens tout à fait opposés : le sens traditionnel, que nous pourrions appeler théologique ou dogmatique ; et un sens formalisé (sécularisé) suivant lequel il y a toujours des croyances fondamentales qui ne peuvent être discutées parce qu'il n'existe aucun terrain d'entente qui puisse servir de base pour une discussion raisonnable entre elles." ⁹¹ Mais dès lors que la discussion raisonnable n'est plus possible avec quelqu'un, parce que cette personne refuse de se placer sur le terrain de la raison et de la logique, alors l'affrontement est inévitable, et ne pas s'opposer à ce que l'on juge inacceptable constituerait de notre part une forme indirecte de complicité. Comme l'explique bien E. Weil, " si le tenant du totalitarisme refuse de prendre au sérieux notre religion, pourquoi consentirions-nous à la sienne ? S'il refuse de discuter avec nous, de partir du principe que la discussion est préférable à la violence, il n'y a aucune raison que nous refusions de le combattre s'il le faut. Nous pouvons hésiter plus longuement qu'il ne le ferait parce que nous pensons que la paix est un bien ; mais il vient un moment où il ne nous est plus possible d'hésiter. Il ne peut y avoir aucune tolérance pour qui n'est pas tolérant. La tolérance n'est possible que lorsqu'elle est réciproque. Elle n'est même pas possible parmi les groupes dont l'un ne se déclare en faveur de la tolérance que pour autant qu'il se trouve en état de faiblesse, mais attend impatiemment le moment où il pourra opprimer ceux qui ont été tolérants à son égard. La tolérance doit par conséquent être universelle et l'*universalité* est sa condition *particulière* : elle ne s'applique que là où chaque groupe est tolérant ; là où, au niveau de la réalité quotidienne, aucun groupe n'emploie la violence ou ne se prépare à l'employer au bon moment. La tolérance signifie la discussion et considère la discussion comme la seule méthode par laquelle les convictions

d'autrui pourraient éventuellement être changées . Si un individu ou un groupe n'est pas prêt à se soumettre à la discussion suivant les lois bien connues de la discussion, il peut être toléré, mais il n'a aucun droit à la tolérance ." ⁹² C'est en ce sens qu'il est vrai de dire que "seule la violence peut combattre la violence. Vous pouvez être un saint ; mais si vous choisissez d'agir pour créer un monde où tout le monde pourra vivre saintement, il vous faudra bien vous dresser contre la violence au niveau où la violence vous force à prendre position." ⁹³ Cela ne signifie évidemment pas que nous choissions d'emblée la violence en tant que moyen d'imposer nos idées aux autres : " C'est notre tâche, rappelle E. Weil, de prendre garde à ce que la violence ne devienne jamais un moyen choisi par nous en vue des fins que nous nous proposons : nous devons *défendre* notre religion, si nécessaire, par des méthodes violentes, mais nous ne pouvons en aucun cas utiliser la violence pour *atteindre* nos fins religieuses." ⁹⁴

¹ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ?* Paris, Pocket, Agora, 2004, p. 11-12.

² M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 265.

³ P. Manent, *Cours familial de philosophie politique* , Paris, Gallimard, "Tel", 2001, p. 39.

⁴ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 177.

⁵ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 137-138.

⁶ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 138.

⁷ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 141.

⁸ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 141.

⁹ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 141.

¹⁰ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 249-250.

¹¹ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 250-251.

¹² M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 216.

¹³ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 184.

¹⁴ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 252.

¹⁵ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 268. M. Gauchet ajoute aussitôt : " Mais pareille privatisation ne signifie pas la négation des croyances dans le secret du for interne d'où elles n'auraient pas à sortir. Elles sont des composantes légitimes de la société civile, où elles sont libres de se manifester, et libres de se poser comme des composantes de la délibération publique, au même titre que n'importe quelle autre conviction politique et morale. Mais elles sont faites pour s'inscrire dans cet espace public pluraliste à titre privé - entendons qu'elles ont à rester distinctes de l'autorité publique." Ibid. op. cit., p. 268.

¹⁶ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 252-253.

¹⁷ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 255.

¹⁸ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 259.

¹⁹ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 260.

²⁰ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 241-242.

²¹ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 242-243.

²² M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 154.

²³ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 143.

²⁴ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 144.

²⁵ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 145.

²⁶ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 145.

²⁷ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 146.

²⁸ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 146.

²⁹ Nous reprenons ici les termes proposés par Eugène Enriquez, dans son ouvrage : *De la horde à l'Etat. Psychanalyse du lien social* , Paris, Gallimard, Folio-essais, 1983, dont nous suivons, sur ce point précis, l'analyse.

³⁰ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat, op. cit.*, p. 371.

³¹ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat, op. cit.*, p. 372.

³² E. Enriquez, *De la horde à l'Etat, op. cit.*, p. 374.

³³ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat, op. cit.*, p. 374-375.

³⁴ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat, op. cit.*, p. 377-378.

³⁵ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat, op. cit.*, p. 378.

³⁶ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat, op. cit.*, p. 378-379.

³⁷ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat, op. cit.*, p. 379.

³⁸ R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1992, p. 208 : " La foi en l'incarnation est ce sur quoi judaïsme et christianisme s'opposent le plus radicalement."

³⁹ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat*, op. cit., p. 379-380.

⁴⁰ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat*, op. cit., p. 381.

⁴¹ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat*, op. cit., p. 384.

⁴² M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 146-147.

⁴³ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 147.

⁴⁴ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 148.

⁴⁵ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 149.

⁴⁶ "L'idée de "réforme" est en soi très ancienne : elle est inscrite dans la tradition chrétienne. Elle me semble liée à la notion tout à fait centrale de conversion, qui dit bien l'exigence, à côté d'une foi devenue routinière, d'un retour au principe, contre les effets corrupteurs de la durée. C'est là une notion pour ainsi dire patrimoniale dans le christianisme." M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 178.

⁴⁷ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 229.

⁴⁸ L'interprétation de cette formule peut donner à dissension ; ainsi, R. Brague fait l'observation suivante : " Cela ne veut pas dire que l'ordre profane pourrait se déployer sans aucune référence à l'éthique. Il faut ici bien comprendre le "rendez à César..." . La formule ne signifie nullement que l'autorité de Dieu serait limitée, voire expulsée d'un domaine que l'homme se réserverait. "Ce qui est à César" n'est en un sens rien, puisque César lui-même tient son pouvoir de plus haut, comme le Christ le rappelle à Pilate (Jean 19, 11). Dire que ce qui est à César doit lui revenir n'est donc pas délier celui-ci de toute obligation de se justifier devant une juridiction qui le transcende, pour le laisser se déployer dans une logique purement machiavélique. C'est même tout le contraire. César se voit reconnaître le droit de faire ce qu'il peut et sait faire. Mais le pouvoir spirituel, sans disposer de la moindre division blindée, se réserve un droit sur le pouvoir temporel. C'est de lui rappeler le caractère absolu de l'exigence éthique, qui juge les fins et les moyens de celui-ci. L'éthique constitue le cadre de l'ordre profane. Mais, comme tout cadre, elle ne fait que limiter négativement, sans imposer de directives positives." R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, folio-essais, 1993, p. 205.

⁴⁹ P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, op. cit., p. 47-48.

⁵⁰ R. Brague, *Europe, la voie romaine*, op. cit., p. 209.

⁵¹ C'est par exemple la thèse défendue par Nietzsche, insistant sur les habitudes et affects intellectuels hérités du christianisme (comme l'amour scrupuleux de la vérité, etc) ; cf *Le gai savoir*, § 344.

⁵² R. Brague, *Europe, la voie romaine*, op. cit., p. 210-211.

⁵³ R. Brague, *Europe, la voie romaine*, op. cit., p. 220.

⁵⁴ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 216.

⁵⁵ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 217.

⁵⁶ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 172.

⁵⁷ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 14-15.

⁵⁸ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 18.

⁵⁹ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 205-206.

⁶⁰ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 18.

⁶¹ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 19.

⁶² M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 19.

⁶³ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 207.

⁶⁴ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 261-262.

⁶⁵ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 280-281.

⁶⁶ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 282.

⁶⁷ "L'idée de Progrès de nos ancêtres républicains n'a plus sa capacité d'organisation imaginaire. Elle a proposé un avenir formé par la résolution graduelle des problèmes fondamentaux de l'espèce humaine : subsistance, éducation, santé. Or, à mesure que nous acquérons de puissants moyens d'agir dans tous ces domaines, de nouveaux problèmes surgissent, plus difficiles encore. Ainsi pour la bio-éthique : plus nous avons les moyens d'intervenir sur la procréation, voire la maladie, plus les problèmes qui en résultent sont terrifiants pour les individus. Le Progrès avait son culte, celui des "grands hommes" : quelques héros civilisateurs, des poètes, des savants "bienfaiteurs de l'humanité", des humanistes. Ils symbolisaient le sacré laïc qu'était le mouvement vers l'avenir. Qui attend aujourd'hui de nos "grands hommes" qu'ils nous éclairent sur le chemin de l'avenir ? Les propos de café du commerce de nos assemblées de Prix Nobel ne soulèvent plus que l'hilarité !" M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 283.

⁶⁸ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 284.

⁶⁹ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 237. M. Gauchet note que cette croyance en la modernisation avait induit d'énormes changements sociaux depuis trois décennies dans ces pays : " désagrégation des communautés rurales, formation d'immenses sous-prolétariats urbains, mais aussi ébranlement des cadres familiaux traditionnels, de la place respective des femmes, des hommes et des enfants. Rien de tel pour secouer les identités individuelles dans ce qu'elles ont de plus profond." Ibid. p. 237-238. Et c'est précisément cette désillusion par rapport au "mythe" de la modernisation, qui, selon M. Gauchet, aurait entraîné, dans ces sociétés, la résurgence d'un intégrisme religieux de plus en plus radical : "La nature sociale a horreur du vide. Enlevez la foi dans l'avenir, qu'est-ce qui peut servir comme repère organisateur de la vie collective ? Le passé fait tout naturellement retour. Et le passé, pour des sociétés saisies de fraîche date par la modernisation, c'est-à-dire l'occidentalisation technologique, c'est essentiellement la religion, la tradition religieuse." Ibid. op. cit., p. 238.

⁷⁰ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 20-21. M. Gauchet ajoute que "Ce désenchantement de la science se répercute dans le champ philosophique sous la forme d'une disqualification des réductionnismes qui, sans puiser forcément à la source scientifique, en empruntaient le modèle. La vie, la libido, les rapports de production, leurs ruses et leurs mystifications ont perdu leur magie explicative. Les déconstructions ont fait long feu. Le mystère des transcendances objectives qui organisent l'expérience humaine, du statut des idéalités à l'irréductibilité de ce qui est dû à l'*alter ego*, est redevenu entier." Ibid. p. 21.

⁷¹ P. Manent, *Cours familier de philosophie politique, op. cit.*, p. 41.

⁷² M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 23.

⁷³ M. Gauchet, *Un monde désenchanté ? op. cit.*, p. 24. Aussi M. Gauchet peut-il affirmer : " Si le règne des religions est derrière nous, nous n'en avons pas pour autant terminé avec elles. Une histoire s'achève, une autre commence. L'histoire politique de la religion est à certains égards close, au moins à la pointe de la modernité, mais son histoire anthropologique est loin d'avoir dit son dernier mot." Ibid. p. 25.

⁷⁴ E. Weil, "Religion et politique", in *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1981, p. 184.

⁷⁵ E. Weil, "Religion et politique", id. *op. cit.*, p. 184.

⁷⁶ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 185.

⁷⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 69.

⁷⁸ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 186.

⁷⁹ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 186.

⁸⁰ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 186. Tel est, selon E. Weil, le problème des temps modernes : "personne n'a jamais souffert comme nous de ce supplice, nul n'a été déchiré comme nous le sommes entre nos possibilités et le danger que les moyens d'action dont nous disposons ne puissent devenir nos maîtres parce que nous ne savons pas en vue de quelles fins les utiliser." Ibid. *op. cit.*, p. 186-187.

⁸¹ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 188.

⁸² E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 189.

⁸³ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 189.

⁸⁴ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 190.

⁸⁵ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 190.

⁸⁶ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 190.

⁸⁷ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 190.

⁸⁸ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 191.

⁸⁹ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 191.

⁹⁰ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 192.

⁹¹ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 192.

⁹² E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 193.

⁹³ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 195.

⁹⁴ E. Weil, "Religion et politique", *op. cit.*, p. 195.