

Croire en la démocratie

Réflexions délivrées aux *Chrétiens dans le Monde Rural*

Nicolas Quenouille

ENS, Paris, France

Introduction

J'éprouve un grand plaisir à m'exprimer devant vous aujourd'hui, mais aussi, je ne vous le cache pas, un certain étonnement. Pour un étudiant en philosophie plutôt urbain, et parfaitement athée, intervenir devant des chrétiens du monde rural est pour le moins baroque ! Je suis intimement persuadé, cependant, que nous avons à apprendre les uns des autres ; et que c'est justement dans la rencontre de la différence qu'on a l'occasion de s'enrichir mutuellement. Le but de mon propos n'est évidemment pas de critiquer la religion ni de vous convaincre de l'inexistence de Dieu (ne serait-ce que parce que cette entreprise me semble vouée à l'échec). Je vais plutôt essayer de dire deux ou trois choses intelligentes sur la religion, la politique, et surtout sur le sujet précis de ce débat : l'espérance en politique.

Lorsqu'on chemine dans des contrées aussi arides que celles de la pensée abstraite et de la philosophie, il est toujours bon d'avoir un guide. Celui qui va soutenir mon propos vous est sans doute inconnu – et ce n'est pas grave, c'est une bonne occasion d'apprendre à le connaître un peu : il s'agit d'un philosophe américain de la seconde moitié du XIXe siècle et de la première moitié du XXe. Il s'appelle John Dewey et a produit une œuvre considérable (trente-sept volumes dans l'édition américaine de référence !), aux prises tant avec la pensée politique qu'esthétique, tant avec la métaphysique qu'avec la philosophie des sciences ou de l'esprit. Si je m'appuie sur lui aujourd'hui, c'est en raison d'un recueil de trois

petites conférences qu'il a fait publier au crépuscule de sa vie, en 1934, et qui s'intitule *Une foi commune*¹. J'inscris ma réflexion dans ses pas.

L'idée fondamentale, paradoxale peut-être aussi, que je vais tenter d'exposer devant vous est la suivante : la politique peut être source d'espérance, et même objet d'une foi d'un genre religieux, et elle traverse la crise que nous lui connaissons aujourd'hui précisément faute d'une telle ferveur envers elle. Cela heurte le sens commun, surtout dans la France d'après la séparation des Églises et de l'État, en 1905. Depuis lors, il semble que religion et politique aient définitivement divorcé – voyons d'abord pourquoi.

1 La séparation : sécularisation et laïcité

Généalogie du fait religieux L'histoire du fait religieux est intimement liée à l'histoire de l'humanité, et à un fait trivial mais qui sera mon point de départ : le monde dans lequel nous vivons est imprévisible, déconcertant, et souvent menaçant². Les aléas climatiques ou les maladies sont là pour nous rappeler que, malgré les conquêtes de la civilisation, nous ne contrôlons pas totalement notre environnement, et que nous demeurons à bien des égards des jouets du destin.

Ce qui est encore vrai de nos jours l'était plus encore, évidemment, aux premières heures de l'humanité. Les changements brusques de son environnement, les nuits qui succèdent aux jours, les tempêtes aux pleins soleils, l'homme a bien compris qu'ils étaient indépendants de sa volonté, mais il s'est plu à penser qu'ils n'étaient pas indépendants d'une quelconque volonté. Il n'est pas exagéré de dire que l'humanité subissait alors le monde. Bien impuissant et démuni, l'homme a cherché à se concilier les puissances sourdes et invisibles qui semblaient présider à son destin.

Face à cet environnement changeant et instable, attesté encore par nombre de maximes issues de la sagesse populaire, deux stratégies sont envisageables. Une première solution consiste à inventer des arts afin de contrôler le cours des choses et de mettre les forces de la nature à notre service – ces arts peuvent

1. John DEWEY. *Une foi commune*. Trad. par Patrick DI MASCIO. Paris : La Découverte, 2011.

2. Ce point de départ est aussi celui de John Dewey dans : John DEWEY. *La quête de certitude : une étude de la relation entre connaissance et action*. Trad. par Patrick SAVIDAN. Bibliothèque de Philosophie. Paris : Gallimard, 2014, chapitre 1.

être la mécanique, la menuiserie, la politique, l'agriculture. Cependant, les arts dont ils disposaient ont dû sembler biens dérisoires aux premiers hommes, comparés aux puissances qui travaillaient leur environnement. Sans électricité, sans maçonnerie, sans industrie alimentaire et sans médecine, difficile de contrer réellement les aléas du sort. La dépendance au cours imprévisible des saisons, aux vicissitudes de la nature comme de la vie en société, était totale. Le dénuement de l'homme n'est pas que matériel : face au cours du monde, il était aussi dépourvu d'explication. De bonnes choses pouvaient arriver par instants, sans qu'il comprenne bien pourquoi faute de les rattacher à leurs causes naturelles. Ainsi, « [toute] situation ou tout objet impliqué dans quelque tragédie ou quelque triomphe notable [...] se voyait doté d'une importance particulière »³.

Cela a conduit à la deuxième stratégie : celle de la superstition et de la religion. Ces objets et ces situations devinrent des fétiches, des éléments sacrés dont on ignore – et donc, on craint – le lien avec nos malheurs et nos joies. À défaut de maîtriser les choses par la technique, on va chercher à se concilier la puissance des objets et des comportements sacrés par la prière, l'imprécation, la contrition, le sacrifice. S'il pleut après une danse, alors cette danse devient magique. La superstition naît. Ces éclairs qui zébraient le ciel, l'homme primitif les a attribués à la colère d'un Zeus. À ces dieux ou ces fétiches, on peut alors tenter de s'adresser, ou au moins d'agir conformément aux volontés qu'on leur prête. En même temps que de la crainte, ils suscitaient un sentiment de sécurité, au moins à titre de consolation émotionnelle, car ils donnaient du sens au cours insensé des choses, et c'est là l'enjeu, car « l'homme est avant tout une créature d'habitudes et d'émotions »⁴.

À la longue, le recours à l'idée de ces forces proprement surnaturelles a été systématisé. L'imagination a sécrété un au-delà de l'expérience qui la régule – des idées abstraites comme la fixité ou la stabilité de l'Être des premiers Grecs, ou bien des dieux. « L'homme primitif était si impuissant face [aux forces de la nature] que la peur – tout particulièrement dans un environnement naturel défavorable – devint une attitude dominante et, comme on dit, la peur créa les

3. Ibid., p. 30.

4. John DEWEY. « What I Believe: Living Philosophies – VII ». In : *The Forum* (mar. 1930), p. 176-182, p. 182.

dieux. »⁵ En somme, faute d'arriver à changer le cours du monde de manière satisfaisante, l'homme a préféré se changer lui-même, réformer son âme et son cœur. Il lui a semblé que la dévotion et la contrition, la soumission même aux forces qui paraissaient dicter son destin, étaient bien plus efficaces que la tentative prométhéenne de prendre en main ce destin par la science et la pensée.

Le « désenchantement du monde » Il n'est guère étonnant, dès lors, que le développement progressif de ce que nous pouvons appeler les « arts du contrôle », comme la médecine, la technologie, ou encore l'économie, coïncide avec la fuite des dieux et, *in fine*, leur disparition, dans un mouvement qu'on appelle désormais la sécularisation. Le « désenchantement du monde », pour reprendre l'expression fameuse de Max Weber, n'est pas un fait inexplicable et mystérieux. Qu'on y songe : à l'animisme des premières sociétés, où le divin était partout et dans tout, a succédé un polythéisme illustré par les divinités grecques, romaines ou égyptiennes. Le divin se concentre alors dans la personne de dieux qui sont à notre image ; coléreux et jaloux, par exemple, comme Héra. Ils habitent notre monde, mais semblent bien lointain déjà : ils sont là-haut, sur l'Olympe, où nul ne grimpe jamais. Et puis vinrent les monothéismes. Leur Dieu n'est plus de ce monde, il est renvoyé dans une autre sphère de l'existence. Il échappe à un environnement dont il n'a plus à rendre compte. Marcel Gauchet le résume, avec une manière de loi générale : « plus les dieux sont grands, plus les hommes sont libres. »⁶

À la limite, le Dieu radicalement étranger au monde des trois monothéismes est un Dieu qui laisse largement l'humanité livrée à elle-même. Christ ne dit pas autre chose lorsque Pilate l'interroge : « Mon royaume n'est pas de ce monde. »⁷ Si son royaume était de ce monde, il aurait levé une armée pour le défendre. Alors que le royaume des polythéismes *était* l'environnement des hommes, celui de Dieu est ailleurs. L'ordre temporel n'importe plus guère à l'aune de l'ordre spirituel. L'au-delà écrase l'ici-bas. Dieu est absolu au sens premier du terme : délié du monde. Dewey et Gauchet en tirent une leçon similaire : « Avec le retrait de

5. Idem, *Une foi commune*, p. 110.

6. Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Collection Folio essais 466. Paris : Gallimard, 2005, p. 98.

7. Jn 18.36.

Dieu [...], le monde, d'intangiblement *donné* qu'il était, devient à *constituer*. »⁸

Voilà pourquoi Gauchet estime que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion »⁹. Loin qu'il affirme par là la mort de Dieu, il veut simplement signifier que Dieu cesse d'avoir prise sur ce monde. Les connaissances qu'on en tire, les valeurs qui y vivent, et finalement l'organisation politique qu'on décide de se donner, sont indépendantes d'un Dieu devenu tout Autre. Disant cela, il faut donc immédiatement reconnaître que si la religion est déçue de son statut d'explication ou de justification ultime, cela ne condamne pas l'expérience religieuse elle-même. Benjamin Constant distinguait déjà le « sentiment religieux », expérience intime et subjective, acte de foi aussi, des « institutions religieuses ». Plus radicalement, John Dewey distingue le caractère religieux de l'expérience de la religion elle-même, estimant qu'on peut sauver le premier en dépit de la chute de la seconde. Marcel Gauchet, encore, l'affirme aussi : « à supposer même que vienne à s'évanouir toute espèce de dogme constitué, que disparaisse toute manière de sociabilité à base de foi partagée et de culte à célébrer en commun, il est possible que doive à jamais subsister la faculté d'une expérience de type religieux pour les individus »¹⁰.

Résumons : la disposition religieuse, qui est peut-être une faculté fondamentale de l'homme, a conduit à projeter dans le monde du divin, afin de mieux en cerner les affres. En acquérant toujours davantage de puissance sur son environnement, l'homme a rejeté ses dieux toujours plus loin, jusqu'à les installer dans une sphère au-delà du monde. Cette dynamique n'a jamais enrayé le besoin de Dieu qui hante le cœur des hommes ; elle en a cependant changé la nature et, partant, la combinaison avec les institutions humaines. Le Dieu qui répond désormais à l'aspiration d'absolu, parce qu'il n'est pas de ce monde, est étranger à ses institutions, notamment politiques. La religion du Dieu transcendant, les monothéismes, contiennent en germes la contradiction de leurs prétentions à régler la vie des hommes.

8. GAUCHET, op. cit., p. 193.

9. Ibid., p. 197.

10. Ibid., p. 198.

La Séparation À cet égard, la laïcité peut apparaître comme une conséquence naturelle de la sécularisation ; et l'on pourrait même être tenté d'en lire les prémices au cœur du christianisme lui-même. Cependant, la séparation n'est pas qu'un produit du retrait de Dieu. C'est, aussi et avant tout, une dynamique de pacification qui s'enracine précisément dans le caractère religieux de la société. S'il n'y avait pas de religion, en effet, il n'y aurait pas besoin d'en appeler à un État neutre : il le serait par nature, et la question ne se poserait même pas. Si l'on tente de retracer les origines d'un concept aux racines si tortueuses que celui de la laïcité, on en arrive à des contrées fracturées par des guerres de religions, comme la France du XVI^e siècle.

La coexistence religieuse n'a rien d'une sinécure. Les êtres humains ont toujours eu des difficultés à admettre les erreurs d'autrui, *a fortiori* quand elles concernent une vérité absolue à l'instar d'un Dieu. Au point que, bien souvent, il fallait convertir de force les hérétiques ou les éliminer (ce qui pouvait passer pour un moindre mal). Les protestants sont des traîtres aux yeux des catholiques ; les catholiques des conservateurs rétrogrades aux yeux des protestants. Les Juifs sont, pour beaucoup, le peuple déicide à qui il faut faire payer ce forfait. Et que dire des musulmans, qu'on disait alors Mahométans ? Chacun pensait détenir la vérité sur son Dieu, partant sur le Bien, et voulait promouvoir sa grandeur – ce qui passait par l'anéantissement des autres croyances, taxées alors d'hérétiques.

L'État a longtemps été une arme privilégiée des conflits interreligieux. Se l'approprier, pour l'une ou l'autre confession, c'était se concilier la puissance de son glaive et plonger les autres croyances dans la clandestinité. À proprement parler, cependant, la religiosité de l'État n'interdit pas une coexistence pacifique des religions – on peut fort bien imaginer un État catholique et tolérant, à l'instar de la période suivant l'Édit de Nantes. Reste cependant que cet équilibre est bien précaire : les cultes non privilégiés se sentent bien vite lésés dans des institutions taillées pour un autre qu'eux. L'État religieux est pour le moins inhospitalier aux autres croyances, qui nourrissent souterrainement un désir de vengeance. Le croyant minoritaire peinera à se départir de l'idée qu'on cherche à lui imposer un autre Bien que celui qu'il poursuit.

C'est qu'il faut différencier le juste et le bien. On pourrait dire des valeurs ce qu'on dit des goûts et des couleurs, à savoir qu'on ne doit point en discuter.

Chacun loge le bien à des endroits qui lui sont propres. Chaque croyant veut aimer *son* Dieu, et être aimé par lui. Pour l'État, prendre parti dans ce qui s'avère finalement des choix bien personnels s'avère assez rapidement totalitaire. La paix civile, si on la veut durable, semble requérir une certaine neutralité des institutions temporelles, c'est-à-dire une sécularisation *de l'État*, permettant à chacun de poursuivre les biens qu'il chérit tout en garantissant un juste traitement de tous. C'est en tout cas ce qui inspire la loi de séparation de 1905. Faute d'en connaître l'histoire, beaucoup de nos contemporains l'interprètent mal – à commencer par nos responsables politiques. La séparation n'a pas été forgée comme une arme anti-religieuse, même si elle a été accompagnée, et même portée, par un anticléricalisme franc. C'est avant tout une arme de pacification massive, comme l'illustrent les deux premiers articles :

Article 1 : La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.

Article 2 : La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. [...] ¹¹

Conclusion Il convient cependant de bien distinguer la sécularisation, qui correspond à la perte de vitesse de la religion comme pourvoyeuse de sens social, et la laïcité, qui n'est qu'une sécularisation de l'État et correspond donc à la seule neutralité des institutions. La sécularisation est un terme descriptif, qui tente de rendre compte d'une dynamique des sociétés dans lesquelles les individus sont de moins en moins croyants et réfèrent de moins en moins à la religion pour régler leurs vies, indépendamment de ce qui inspire les institutions. La laïcité est au contraire un terme prescriptif, qui entend neutraliser les pouvoirs publics, quelles que soient les croyances (ou l'incroyance) des individus. Si la France peut à ce titre être exemplaire à la fois de la sécularisation et de la laïcité, un pays comme les États-Unis illustre au contraire que la laïcité est aussi compatible avec de fortes croyances, et qu'elle n'implique nullement la sécularisation de la société. Au Moyen-Orient, il existe encore des théocraties, comme l'Iran, qui illustrent la possibilité d'un État religieux dans une société religieuse.

11. Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État.

État Société	Religieux	Laïque
Religieuse	Iran	États-Unis
Sécularisée	?	France

Tab. 1: Combinaisons possibles

dans le développement des arts du contrôle ; et la neutralisation de l'État, c'est-à-dire la laïcité, qui trouve son origine dans la recherche d'une coexistence apaisée des diverses religions.

Deux lourdes dynamiques, liées mais bien distinctes, semblent hypothéquer à la base tout engagement chrétien : le désenchantement du monde, qui correspond à l'indifférence religieuse de la société et de ses institutions, et qui s'enracine

2 Croire en la démocratie

Le religieux et la religion L'affaire semble entendue, et la séparation de la religion et du politique définitive. Reste cependant que la sécularisation est loin d'anéantir la religion dans sa totalité, comme on l'a vu. Certes, dans une société sécularisée, on ne fait plus appel au divin pour justifier les institutions, fonder les connaissances ou régler généralement sa conduite, mais il demeure quelque chose de l'ordre d'une aspiration à l'absolu, qui hante les cœurs. Le mouvement de sécularisation est donc mieux décrit en disant que la religion quitte la société pour se réfugier dans l'intimité des consciences ; et cela permet de comprendre l'apparent paradoxe de la laïcité. Si la société était radicalement séculière, la laïcité n'y aurait plus grand sens. S'il n'y a plus de religion, dire de l'État qu'il en est séparé est superfétatoire. Or on sent bien, aujourd'hui, que la laïcité n'est pas superflue – et ce indépendamment du fait que la société n'est pas toute entière séculière. C'est qu'il faut encore accorder des fois très diverses, et assurer la paix civile en n'en favorisant aucune. J'aimerais faire un pas de plus dans cette direction : à rebours de l'opinion selon laquelle le religieux serait définitivement séparé de la politique, je crois que la politique est en crise précisément par manque de religieux.

Pour clarifier les choses, il faut d'abord expliciter ce que j'entends pas « religieux ». Pour comprendre ce que peut bien signifier le caractère religieux de l'expérience, partons d'une fameuse expérience religieuse : celle de Blaise Pascal.

Au cours de la nuit du lundi 23 novembre 1654, le philosophe a vécu une extase mystique qu'il relate dans le Mémorial¹², texte haché et allusif où l'on comprend que son expérience lui procure un sentiment de joie et de sûreté. Cette expérience mystique, il la traduit immédiatement en termes chrétiens – il parle, dans le Mémorial, du « Dieu de Jésus-Christ », et multiplie les références catholiques. Si Pascal était né sous d'autres latitudes, il aurait décrit son extase mystique en de tout autres termes ; au Moyen-Orient, son Dieu aurait été celui des mahométans, dans certains lieux d'Asie quelque avatar de Vishnou, et sur d'autres continents il aurait été persuadé d'avoir traversé une transe chamanique. Le contenu de l'extase est donc accidentel, ce qui suggère à tout le moins que ses causes ne sont pas à chercher dans ce contenu.

Cet exemple nous livre deux éléments essentiels : d'abord, que l'expérience religieuse, dont l'extase pascalienne est comme un paroxysme, se traduit par un sentiment de paix et de joie intérieure, justifiés par le sens qui est trouvé à la vie et la conscience accrue de la place qu'occupe l'homme dans l'univers. Il s'agit de la foi en un idéal. L'expérience religieuse fait plaisir, parce qu'elle semble nous révéler avec assurance notre place dans le monde. En second lieu, le cas de Pascal nous apprend que l'on a assez rapidement tendance à raccrocher tout type d'expérience profondément pourvoyeuse de sens à quelque chose comme la religion. Quelles que soient les causes de son extase, qui sont probablement à rechercher dans le bonheur d'avoir survécu à un accident de carrosse spectaculaire deux semaines à peine avant sa « nuit de feu », Pascal la réinterprète et en fait un gage de divinité. Ne dit-on pas, du reste, d'une symphonie sublime, d'un tableau de maître ou d'un repas excellent qu'ils sont *divins* ?

Pour reprendre les mots de Dewey, une expérience est donc religieuse lorsqu'elle « *introduit une véritable perspective dans nos vies* »¹³, ou plus trivialement, lorsqu'elle donne un sens à la vie et que cela nous procure un sentiment de réconfort, de plénitude, de satisfaction ; un « sentiment de sécurité et de paix »¹⁴.

12. Le Mémorial est un fragment que Pascal a écrit durant son expérience mystique ; cf. Lafuma 913 / Sellier 742. Il le portait toujours cousu à son pourpoint, signe qu'il y attachait une grande valeur émotionnelle.

13. DEWEY, loc. cit.

14. Ibid., p. 97.

Donner un sens à la vie signifie à la fois la décrire, l'unifier, l'expliquer d'une certaine façon ; mais aussi lui donner une orientation, un but, une direction. On voit comment les monothéismes expliquent le monde par la volonté de Dieu, et l'orientation de la vie vers le Bien que constitue ce Dieu ; mais un tel ajustement n'est pas l'apanage des religions. Il suffit de voir combien sont zélés, parfois, les défenseurs d'une cause, qui lui dévouent parfois leurs vies entières et une large part de leurs moyens – qu'il s'agisse de promouvoir la justice, de défendre la planète ou de lutter pour la reconnaissance de droits aux animaux non-humains.

Au fond, donc, l'expérience religieuse n'est pas forcée de se rapporter à un Dieu transcendant, au sens que lui donnent les monothéismes. Autrement dit, le sens de Dieu que livrent les religions traditionnelles ne semble pas épuiser le divin, et il n'est pas dénué de sens d'appeler « Dieu » un idéal qui explique la vie et en oriente le cours. L'imagination, comme le note Dewey, joue un rôle clé dans une telle expérience : il faut en effet imaginer l'univers unifié par un tel idéal. C'est l'imagination d'un tel idéal qui en constitue l'autorité. Tout idéal n'est évidemment pas de nature à susciter une expérience de type religieux mais, dès lors qu'il devient la clé de la vie du sujet, qu'il suscite une émotion profonde, une telle expérience a lieu. En résumé, donc,

la foi religieuse est une unification du soi par l'allégeance à des finalités idéales inclusives, que l'imagination nous présente et auxquelles réagit la volonté humaine en les considérant comme dignes de présider à nos désirs et à nos choix.¹⁵

L'idéal démocratique Les religions de la transcendance paraissaient condamnées à la séparation d'avec la politique ; pourtant, l'attitude religieuse qui résiste et résistera toujours à la sécularisation semble compatible avec la poursuite d'idéaux autant qu'avec la foi en un Dieu. L'une des causes de la sécularisation peut ainsi, par un savoureux retournement de situation, être vue comme l'origine d'un nouvel objet de foi ; j'entends par là l'intelligence collective. Rien n'a en effet plus effrité les prétentions à la connaissance et à l'organisation de nos sociétés nourries par les religions que la révolution scientifique du XVIIIe siècle. L'un des traits les plus fondamentaux de cette révolution scientifique

15. Ibid., p. 120.

est probablement le recours à l'expérimentation. Par elle s'ouvre une démarche dialectique qui confronte sans cesse la théorie au monde, pour la corriger et l'enrichir à l'épreuve du réel. Cette méthode a produit ses fruits en sciences fondamentales ; les grands noms de ce temps ne vous sont probablement pas inconnus. Il s'agit de Copernic, Galilée, Descartes, Newton ou Pascal.

Cette vision idéale de la science offre l'esquisse d'une méthode, celle de l'enquête, qui pourrait être élargie à la gestion de la vie commune et à la défense des valeurs. La défense des valeurs n'est pas une tâche facile. Favoriser les conditions dans lesquelles s'épanouit ce que nous chérissons est un véritable défi, qui a conduit bien des hommes à préférer changer leurs désirs plutôt que l'ordre du monde. La force d'un seul homme, clairement, ne suffit pas. Cela distingue la promotion des valeurs de tâches plus utilitaires, plus techniques, pour lesquels on a développé des arts toujours plus efficaces. S'il est aisé de perfectionner les méthodes du cordonnier ou du cultivateur, parce qu'un homme seul peut tester ses idées nouvelles et discriminer ainsi celles qui apportent un surcroît d'efficacité de celles qui ne sont d'aucun secours, il en va tout autrement dans le domaine des valeurs :

[...] laissé à lui seul, un individu peut sans doute, avec de l'astuce et des connaissances spécifiques (et une bonne part de chance), faire beaucoup pour réaliser ses propres fins particulières, mais il ne peut guère contrôler les conditions qui donneront plus de sûreté aux valeurs importantes.¹⁶

Ces conditions, insiste Dewey, ne peuvent être maîtrisées que par un « processus lent que l'on ne peut engager sans la coopération de plusieurs personnes »¹⁷. La façon dont les sciences contemporaines s'organisent après la révolution scientifique, avec leurs revues et leurs colloques, la coopération accrue entre chercheurs, l'expérimentation des hypothèses, est emblématique d'un tel processus lent et social qui, s'il était appliqué au champ politique, permettrait de contrôler davantage les conditions qui pèsent sur nos destins, et ainsi de promouvoir plus efficacement les valeurs auxquelles nous tenons. L'ampleur de la tâche, autant que sa complexité, dépassent la seule force des individus et exige que les femmes et les hommes s'associent. Après tout, puisque les valeurs sont avant tout valeurs

16. Idem, *La quête de certitude*, p. 58-59.

17. Ibid., p. 58.

d'une communauté, il semble assez naturel qu'il revienne à la communauté tout entière de les défendre.

Or pour cela, il faudrait que les hommes croient en leurs propres capacités ; qu'ils gagnent la certitude que l'intelligence collective peut leur apporter davantage de sûreté. Voilà le cœur de la foi qui permettra de préserver les valeurs, la foi qu'ensemble nous puissions défendre ce en quoi nous tenons. Nous pouvons croire en des idéaux particuliers qui peuvent nous mouvoir individuellement, mais le « Dieu » qui donne sens à la seule foi à même de préserver nos valeurs est une vision idéale de l'action commune des êtres humains. Une foi commune à tous est finalement la foi en une méthode, non en un contenu : une méthode qui n'est autre que celle de l'intelligence collective, dont l'exemple paradigmatique est celui de la science post-révolutionnaire. Cette foi a un nom : c'est la croyance en la démocratie. Croire en la démocratie ne veut ni dire croire en des institutions, ni croire en des élus. Il ne s'agit pas d'avoir la ferme conviction qu'un système auquel on est extérieur fonctionne pour notre bien. Au contraire, croire en la démocratie, c'est exprimer une foi en un mode de vie où chacun peut apprendre, comprendre, puis décider ; un mode de vie où nous sommes tous libres et égaux, et où chacun participe à l'effort commun pour promouvoir et préserver les valeurs et les choses auxquelles on tient. C'est un mode de vie où se résout la fracture déjà pointée par Condorcet en 1792 entre la classe « des hommes qui raisonnent, et celle des hommes qui croient. Celle des maîtres et celle des esclaves. »¹⁸

Une telle foi permet en outre de mobiliser les femmes et les hommes positivement, autour d'idéaux à faire advenir, et non seulement négativement, autour d'avantages à préserver. Dans la crise politique contemporaine, je ressens beaucoup de résignation. Si nos concitoyens ne se rendent plus aux urnes, ou se laissent tenter par des votes anti-système, c'est en grande partie parce qu'ils n'y croient plus, selon l'expression qu'on entend souvent. On peut chercher des raisons conjoncturelles à cette perte de foi ; la corruptibilité des élus, le formatage des élites, l'inefficacité des décisions et la complexité du monde actuel. Le fait est cependant que, si nous avons foi dans nos capacités collectives à régler le cours

18. Jean-Antoine-Nicolas de Caritat CONDORCET. *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*. Paris : Impr. nationale, 1792, p. 7.

de nos existences, nos valeurs seraient assez fermes pour se remettre de tous les aléas de ce genre. Lorsque l'homme croit en ce qu'il fait, qu'il met du cœur à l'ouvrage, il se donne complètement, et c'est ainsi qu'il peut faire de grandes choses. Hegel note que « *rien de grand* dans le monde ne s'est jamais accompli *sans passion* »¹⁹. Comme lui, Dewey estime que « [si] les hommes et les femmes agissaient dans leurs relations sociales avec l'ardeur et la foi qui ont parfois caractérisé les religions historiques, les conséquences seraient incalculables »²⁰.

Conclusion La sécularisation est en grande partie la conséquence du développement de l'intelligence collective, non parce qu'elle viendrait démontrer la fausseté des religions, mais parce qu'elle permet aux hommes de prendre toujours plus le contrôle de leurs existences, rendant caduques les prétentions des religions à le faire. Toutefois, cette sécularisation laisse intacte l'aspiration de l'homme à unifier son existence, à lui donner sens, c'est-à-dire tout à la fois à l'expliquer et à l'orienter. Cette aspiration peut se concrétiser dans bien des contextes et de bien des manières ; dans la foi aux divinités traditionnelles, dans l'art ou la culture, mais aussi dans le domaine politique, on peut poursuivre des idéaux qui mettent nos vies en perspective, et qui permettent à leur égard un traitement religieux. Finalement, la démocratie entendue comme ce mode de vie où nous prenons soin, en commun, des valeurs que nous chérissons est un objet de foi par excellence. En reprenant confiance en elle, c'est-à-dire en nous, nous nous autorisons à rêver à nouveau et à chercher à faire advenir, positivement, de nouvelles conditions pour un monde meilleur.

3 Les enseignement moraux du Christ

Nous sommes les gardiens de nos frères Après qu'ils furent chassés du jardin d'Éden, Adam et Ève eurent deux fils : Abel et Caïn. Le premier était berger et le second cultivateur. Un jour, pour honorer Dieu, Caïn présenta une part de ses récoltes et Abel les premiers nés de son troupeau. Dieu ignore les céréales de

19. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *La Raison dans l'histoire*. Trad. par Jean-Paul FRICK. Classiques & Cie Philo 405. Paris : Hatier, 2012, p. 56.

20. DEWEY, *Une foi commune*, p. 172.

Caïn mais remercia Abel pour le sacrifice de ses bêtes. Caïn en fut très irrité et nourrit une haine envers son frère que Dieu préférait. Il l'invita en promenade et, en pleine campagne, se jeta sur lui pour le tuer. Lorsqu'il revint seul de leur virée, Dieu interrogea Caïn : « Qu'as-tu fait de ton frère, Abel ? » La réponse que livra le meurtrier, dans ces premières pages du Livre, devait hanter toute la tradition : « Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère ? »²¹

Sommes-nous les gardiens de nos frères ? Devons-nous prêter attention à notre prochain, le secourir lorsqu'il est exposé au danger, le respecter dans son altérité, faire société avec lui ; ou pouvons-nous vivre seuls ? Faut-il faire œuvre commune, ou se contenter de bâtir des forteresses intimes, jouir individuellement ? Les Écritures semblent trancher dans le sens de la coopération : dans sa première épître, saint Jean explique l'acte de Caïn en soutenant que « ses œuvres étaient mauvaises, tandis que celles de son frère étaient justes »²². Le Coran décrit quant à lui Caïn trouvant sa place « parmi ceux qui s'abîment »²³ puis « ceux pris de regret »²⁴, si bien qu'il fut prescrit de ne point tuer l'innocent : « qui a tué un individu non coupable du meurtre d'un autre ou d'avoir semé la corruption sur terre, est comme si alors il avait tué les humains en totalité »²⁵. Un souffle parcourt les textes : nous devrions être les gardiens de nos frères. Cela signifie qu'il faut tendre la main à autrui lorsqu'il est humilié par cette existence qu'on a décrit précaire et dangereuse, mais aussi qu'il faut avoir foi dans la coopération de tous pour préserver les valeurs et, finalement, les femmes et les hommes.

La règle d'or Lorsque le Christ s'exprime lors du Sermon sur la montagne, il affirme n'être pas venu abolir les enseignements de l'Ancien Testament : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir mais accomplir. »²⁶ Cela implique, selon les mots de Jésus, que « pas un i, pas un point sur l'i ne passera de la Loi, que tout ne soit réalisé »²⁷. Et pourtant, quelques

21. Je paraphrase Gn 4.1-9.

22. 1 Jn 3.12.

23. Qur'ân 5.30 (je cite le Coran dans la traduction qu'en donne Maurice Gloton).

24. Qur'ân 5.31.

25. Qur'ân 5.32.

26. Mt 5.17.

27. Mt 5.18.

instants ensuite, c'est bien à une transformation de l'ancienne Loi qu'invite le Christ, disant notamment : « Vous avez entendu qu'il a été dit : *Œil pour œil et dent pour dent*. Eh bien ! moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant »²⁸. En réalité, l'accomplissement de la Loi a tout d'un dépassement. Il ne s'agit pas d'en conserver la lettre, qui est incarnée dans un contexte historique particulier, mais d'en préserver l'esprit, le souffle. Et cet esprit qu'il s'agit de conserver de la Loi et des Prophètes, loin de l'interprétation littérale des textes, est résumé par Jésus lui-même dans ce qu'on appelle parfois la règle d'or : « Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes. »²⁹

Cette phrase n'est pas sans rappeler la fameuse maxime libérale qu'on nous apprend souvent à l'école : ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. Elle a une parenté certaine avec la définition de la liberté que livrent les révolutionnaires français en août 1789 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. »³⁰ L'enjeu d'une telle maxime est évidemment d'équilibrer les libertés des uns et des autres en fournissant les limites nécessaires à leurs préservations respectives. Ce principe est essentiellement négatif ; il ne dit pas ce qu'il faut faire pour promouvoir le bien, mais ce qu'il faut éviter pour ne pas faire le mal. Il cherche à préserver, non à progresser, et c'est sans doute en cela qu'il pêche : il ne fixe pas d'idéal à atteindre, sinon celui du *statu quo*. Il n'offre pas de perspectives meilleures. Il semble mettre un terme à l'Histoire.

La maxime du Christ, si elle n'est pas sans parenté avec ce principe libéral, le dépasse cependant et l'accomplit. Christ n'invite pas à ne pas faire à autrui ce qu'on n'aimerait pas qu'autrui nous fasse, mais bien à traiter autrui comme on aimerait qu'autrui nous traite. Loin de l'invitation négative à la préservation et à la conservation, c'est une maxime positive et tournée vers l'avenir ; une invitation à l'action envers l'autre. Une invitation, en fait, à être toujours davantage le gardien de nos sœurs et nos frères – et c'est en cela une maxime

28. Mt 5.38.

29. Mt 7.12.

30. Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, article 4.

éminemment progressiste. Dans une société libérale sans projet, la stagnation semble vite prendre le dessus. Lorsqu'on cherche à embellir la vie d'autrui pour qu'autrui embellisse aussi notre vie, un cercle vertueux s'installe : celui d'une conquête en commun d'un avenir plus radieux. Celui, en d'autres termes, du progrès garanti par la foi dans la coopération et l'intelligence de tous.

L'amour du prochain Autrui prend une place essentielle dans ma vie et dans le sens qu'elle prend, car mon existence s'avère, à l'aune de la foi démocratique, toujours-déjà en besoin d'autrui. La Loi et les Prophètes que Jésus est venu accomplir, il les résume à l'amour de Dieu et à celui des autres. L'amour semble précipiter « toute la Loi, ainsi que les Prophètes »³¹, ce que rapporte la fameuse formule du Christ : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* »³² Cette formule condense deux éléments majeurs d'une vie démocratique réussie : la présence d'autrui, non comme simple moyen, mais comme un authentique partenaire à même de faire œuvre commune avec nous ; et la nécessité de ne pas se dissoudre totalement auprès de l'autre.

On l'a vu, en effet, il faut être les gardiens de nos sœurs et de nos frères ; il faut prendre respectivement soin les uns des autres et pouvoir coopérer ensemble pour défendre ce à quoi l'on tient et contenir de concert les menaces qui pèsent sur nos existences. Le risque, cependant, ça serait de faire d'autrui la fin de l'existence ; de se dissoudre auprès de lui, de se fondre à son service et de se donner tout entier à l'autre. Jésus nous invite à aimer notre prochain, non absolument et sans limite, mais comme l'on s'aime soi-même – ce qui signifie bien qu'il faut s'aimer autant qu'on aime autrui. Dans une lettre qu'il adresse à Élisabeth, princesse palatine, René Descartes livre une analyse semblable :

Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier ; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays ; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver.³³

31. Mt 22.40.

32. Mt 22.39.

33. René DESCARTES. *Œuvres*. Sous la dir. de Charles ADAM et Paul TANNERY. T. IV. Paris :

S'il faut aimer autrui et faire passer la société avant soi, cela ne saurait constituer un impératif catégorique : il faut au contraire le faire avec mesure et discernement. Inutile de sacrifier sa vie pour épargner une petite douleur à autrui, et il peut arriver qu'il soit plus raisonnable de ne pas faire primer la communauté sur soi-même. La raison en est simple : si nous nous oublions tous chacun pour tous les autres, cela n'aurait plus aucun sens. Il faut bien que j'aie une certaine valeur pour qu'autrui trouve un sens à m'aider et à me chérir ; réciproquement, si tous les autres humains se sacrifiaient totalement à la communauté, s'ils se dévaluaient complètement au profit des autres, il n'y aurait plus aucun sens à ce que je le aime et les chérisse. Aimer son prochain n'a de sens que si l'on se laisse soi-même aimer par les autres ; et pour que les autres nous aiment, il faut commencer par nous aimer nous-mêmes.

Conclusion Le message du Christ me paraît clair : nous devons garder foi en nous, en tant qu'humanité ; foi en nos capacités à régler ensemble notre destin, à nous saisir de la barre du bateau qui nous embarque tous et qui ballote sans timonier, faute d'enthousiasme. Les Écritures nous disent d'une élégante façon que c'est à l'intelligence collective de prendre en main le destin du monde. Nous devons être les gardiens de nos frères, et nos frères seraient tous nos gardiens.

Le sommes-nous cependant aujourd'hui ? Gardons-nous nos frères qui fuient les guerres et les persécutions ; ou ces autres qui délaissent une vie de misères pour atteindre les rives d'une Europe inespérée ? Sommes-nous les gardiens de nos frères jetés à la rue ou plongés dans la misère parce qu'il leur manque un salaire, un travail, une famille qui les épaulerait ? Protégeons-nous nos frères amoureux sans mélange, hommes qui aiment des hommes ou femmes qui aiment des femmes ; préservons-nous nos jeunes frères qui sont leurs fils, quand on leur refuse encore des droits ? Vous le voyez, le sang d'Abel nous édifie encore. L'œuvre commune est éternellement à faire. Nous devons devenir, chaque jour davantage, les gardiens de nos frères : voilà le sens d'une foi en la démocratie lue à travers le prisme des Écritures.

Léopold Cerf, 1901, p. 293.

Conclusion

Le phénix est un oiseau légendaire dont on chante les beautés et la grâce. Lorsqu'il sent sa fin approcher, au terme d'une vie qu'on prétend pluriséculaire, il construit un nid d'encens et de myrrhe, et meurt dans un brasier gigantesque. Des cendres encore fumantes qui suivent sa disparition, il renaît alors, prêt pour une vie nouvelle. Les religions sont un peu comme ces phénix des légendes anciennes : alors qu'on les prétend surannées et qu'on écrit partout que leurs dieux sont morts, elles semblent renaître des cendres et envahir encore, obstinément, le cœur des hommes. C'est en tout cas ce que j'espère avoir montré aujourd'hui.

Le crépuscule des dieux semble scellé par le processus de sécularisation et par la neutralisation des États. La religion a patiemment été démise de son rôle social, si bien qu'il semblerait saugrenu, aujourd'hui, d'en appeler à elle dans le champ politique – au moins pour l'aire occidentale de notre monde. Dans cette même aire occidentale, la politique ne se porte guère mieux : elle est ruinée, délaissée par les peuples, en perte de pouvoir autant que de crédit. On élit même des populistes outre-Atlantique. Cette communauté de destin invite à une réunification finale.

D'un côté, quelque chose de l'ordre d'une quête d'absolu et de sens continue de hanter les femmes et les hommes, et les objets de nature à répondre à ce manque ne sauraient se limiter aux seuls dieux des religions de la transcendance. De l'autre, l'intelligence collective et la coopération pour faire advenir et défendre des valeurs auxquelles on tient peut susciter un ajustement de type religieux. Plus encore : c'est sans doute faute d'une telle ferveur que se meurt à petit feu la démocratie comme mode de vie.

Le mouvement phénicien voit alors renaître des cendres une foi nouvelle, une foi dans la démocratie qui était déjà en germes dans les évangiles, et à laquelle semblent déjà nous inviter les paroles du Christ. Soyons les gardiens de nos frères, répond-t-il à Caïn. Aimons-nous les uns les autres et coopérons pour faire advenir ensemble un monde meilleur dont les valeurs ne seront plus tirées d'un corpus, d'un texte, d'un héritage figés, mais constituées à même le monde pour y vivre mieux. Ce mouvement a des allures auto-destructrices : c'est en l'humanité agissante qu'il s'agit désormais de croire, non dans un au-delà figé

de l'existence. Un mot d'Ernst Bloch peut résumer à lui-seul tout le mouvement de mon intervention, quoique de manière plus radicale et provocante : « Seul un athée peut être un bon chrétien et seul un chrétien peut être un bon athée. »³⁴ Car c'est finalement vers une reprise en main de notre destin que nous devons tendre. C'est ce que résume un météore de la pensée française, un philosophe de la fin du XIXe siècle qui s'est éteint trop jeune, Jean-Marie Guyau, à l'issue de son *magnum opus*, *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* :

Nous sommes comme sur le Léviathan dont une vague avait arraché le gouvernail et un coup de vent brisé le mât. Il était perdu dans l'océan, de même que notre terre dans l'espace. Il alla ainsi au hasard, poussé par la tempête, comme une grande épave portant des hommes ; il arriva pourtant. Peut-être notre terre, peut-être l'humanité arriveront-elles aussi à un but ignoré qu'elles se seront créé à elles-mêmes. Nulle main ne nous dirige, nul œil ne voit pour nous ; le gouvernail est brisé depuis longtemps ou plutôt il n'y en a jamais eu, il est à faire : c'est une grande tâche, et c'est notre tâche.³⁵

34. ERNST BLOCH. *L'athéisme dans le christianisme : la religion de l'exode et du royaume*. Trad. par Éliane KAUFHOLZ et Gérard RAULET. Bibliothèque de Philosophie. Paris : Gallimard, 1978, p. 15.

35. Jean-Marie GUYAU. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Critique de la politique. Paris : Payot, 2012, p. 239.

Références

- BLOCH, Ernst. *L'athéisme dans le christianisme : la religion de l'exode et du royaume*. Trad. par Éliane KAUFHOLZ et Gérard RAULET. Bibliothèque de Philosophie. Paris : Gallimard, 1978.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*. Paris : Impr. nationale, 1792.
- DESCARTES, René. *Œuvres*. Sous la dir. de Charles ADAM et Paul TANNERY. T. IV. Paris : Léopold Cerf, 1901.
- DEWEY, John. *La quête de certitude : une étude de la relation entre connaissance et action*. Trad. par Patrick SAVIDAN. Bibliothèque de Philosophie. Paris : Gallimard, 2014.
- *Une foi commune*. Trad. par Patrick DI MASCIO. Paris : La Découverte, 2011.
 - « What I Believe: Living Philosophies – VII ». In : *The Forum* (mar. 1930), p. 176–182.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Collection Folio essais 466. Paris : Gallimard, 2005.
- GUYAU, Jean-Marie. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Critique de la politique. Paris : Payot, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La Raison dans l'histoire*. Trad. par Jean-Paul FRICK. Classiques & Cie Philo 405. Paris : Hatier, 2012.
- La Bible de Jérusalem*. Trad. par ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE (JÉRUSALEM). Paris : Editions du Cerf, 1998.
- Le Coran*. Trad. par Maurice GLOTON. Paris : Al-Bouraq, 2014.