

Approche laïque des faits religieux : éclairage philosophique

Plan

1° Clarification conceptuelle

A) Qu'est-ce qu'une religion ?

- 1.1 Le problème de l'étymologie
- 1.2 Les 4 éléments constitutifs d'une religion
- 1.3 Définitions de la religion

B) Le phénomène religieux

- 1.1 La religion comme fait social et culte
- 1.2 Religion et mythes
- 1.3 Religion et Dieu(x)
- 1.4 Le sacré et le profane

2° L'expérience et l'attitude religieuses

- 2.1 Expérience religieuse, expérience mystique, spiritualité
- 2.2 La prière
- 2.3 Les rites

3° Doit-on opposer croyance, foi et raison

- 3.1 Croire /savoir, foi/opinion
- 3.2 Métaphysique et religion
- 3.3 Foi et raison
- 3.4 Radicalité, fanatisme, pensée extrême

4° Religion, religieux et spiritualité

- 4.1 Sécularisation et laïcité
- 4.2 Le religieux après et sans la religion

Introduction : les enjeux d'une approche laïque des faits religieux

La question « Qu'est-ce que la religion ? » soulève un premier problème, celui du sens de l'article défini singulier. Il ne s'agit pas ici de traiter d'une seule religion mais d'envisager la **réalité commune** aux faits religieux dans leur globalité. Qu'y a-t-il de commun à toutes les religions ? Un autre problème concerne le sens de l'expression « **fait religieux** » qu'on trouve dans l'intitulé de la formation qui est proposée aujourd'hui : « Approche laïque des faits religieux ». Que faut-il entendre par « fait religieux » et, plus généralement, par « fait » ? La religion est-elle réductible à un fait comme un autre ? Si la religion est un fait, de quel fait s'agit-il ? En objectivant la religion, ne risque-t-on pas de la dénaturer et de s'interdire de comprendre ce qu'elle a de spécifique pour le croyant qui la vit de l'intérieur et qui s'offusquerait sans doute de la voir réduite à un fait ? Comme l'écrit Régis Debray, « Peut-on réduire à une rhapsodie d'observations extérieures et froides un engagement vécu de l'intérieur qui fait corps avec la personne même ? Autant réduire la musique à une suite de notes sur papier rayé, ou demander à un aveugle de parler des couleurs. » (*L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque*, février 2002).

L'enseignement laïque du fait religieux bute ainsi sur une difficulté : comment parler de la religion en évitant le double écueil du « **réductionnisme** », qui ne verrait dans la religion qu'un fait social, historique ou culturel, et le « **subjectivisme** », qui réduirait la religion à la foi et à une expérience tellement singulière qu'elle en deviendrait incommunicable ? D'un côté, l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque exige qu'on aborde la religion de façon non dogmatique, en utilisant ce que la raison nous offre comme possibilité de distanciation critique. D'un autre côté, il convient de prendre au sérieux ce que le croyant nous dit de sa foi et de son expérience religieuse, sans quoi on se condamne à n'appréhender qu'un aspect superficiel de la religion. On touche là au problème épistémologique des sciences humaines, qui est aussi celui du langage : comment traduire dans des mots et des concepts universalisables le vécu propre du croyant, c'est-à-dire son rapport au divin, au surnaturel, au sacré ? Cette tension entre le pôle objectif et subjectif de la religion, entre sa dimension d'extériorité et d'intériorité, se retrouve, nous le verrons, dans l'étymologie même du mot « religion ».

Parler de « faits religieux » revient à **objectiver la religion**, c'est-à-dire à établir un rapport distancié, critique, réflexif à l'égard de ses propres convictions. Le terme de « fait religieux » permet de neutraliser en quelque sorte le contenu dogmatique de la religion, de dépassionner son approche et de permettre à tout un chacun de s'approprier ce qui, au premier abord, pourrait sembler être réservé aux croyants. La notion de fait religieux permet ainsi de ne pas confondre « **catéchèse** et **information** », « proposition de **foi** et offre de **savoir** », « **témoignages** et **comptes rendus** » (Régis Debray, op.cit.). Il ne faut pas confondre non plus le religieux comme **objet de culture** et le religieux comme **objet de culte**. A la question : « doit-on parler de religion dans une école laïque ? », la réponse est qu'il est dans le cahier des charges de l'institution d'examiner « l'apport des différentes religions à l'institution symbolique de l'humanité » (ibid.). Le religieux comme **objet de culte** relève d'un volontariat personnel dans le cadre d'associations privées. L'enseignement **dogmatique** et **cultuel** de la

religion – la catéchèse – vise à accroître et affiner la croyance ; l'approche **laïque** et **culturelle** du fait religieux vise à accroître et affiner la connaissance. La mission première de l'école est d'instruire, c'est-à-dire de transmettre des connaissances positives. Alors que le premier type d'enseignement – la catéchèse – « présuppose l'autorité d'une parole révélée incomparable à toute autre, donation surnaturelle régulée en dernière instance par l'institution », le second type – l'enseignement laïque - procède à une « approche descriptive, factuelle et notionnelle des religions en présence, dans leur pluralité, de l'Extrême-Orient à l'Occident, et sans chercher à privilégier telle ou telle. La République n'a pas à arbitrer entre les croyances, et l'égalité de principe entre croyants, athées et agnostiques vaut *a fortiori* pour les confessions » (Régis Debray, *ibid.*).

Ces deux approches ne sont évidemment pas antinomiques ; elles sont complémentaires, chacune ayant une légitimité dans son domaine propre de juridiction – la **culture** pour l'**enseignement scolaire**, le **culte** pour la **catéchèse**.

L'effort d'objectivation et d'objectivité que l'approche laïque des faits religieux exige permet de faire comprendre aux élèves que **la raison ne récusé pas tant la croyance que l'argument d'autorité**. Il s'agit d'apprendre à mettre entre parenthèses, le temps de la classe tout au moins, ses convictions personnelles. Il s'agit de montrer à l'élève qu'il ne se réduit pas à ses croyances, qu'on peut parler de la religion d'une autre façon que religieuse, et que **la religion n'est pas la propriété des croyants**. Au fond, la religion est l'affaire de tout le monde quelles que soient ses convictions propres. La laïcité n'est concernée que par **ce qui est commun à tous**, à savoir « les empreintes visibles et tangibles des diverses fois collectives sur le monde que les humains ont en partage, sans se mêler, par prudence et pudeur, de ce qui n'est commun qu'à plusieurs, à savoir les expériences intimes. » (Régis Debray, *ibid.*).

1° Clarification conceptuelle

A) Qu'est-ce qu'une religion ?

1.1 Le problème de l'étymologie

L'étymologie du mot « religion » est controversée. Les deux sources qui sont généralement mentionnées par les spécialistes nous donnent des indications intéressantes concernant les deux dimensions de la religion ou du phénomène religieux. La question de l'étymologie du mot « religion » ne nous intéresse ici que parce qu'elle exprime une tension, au cœur de la notion de religion, entre son pôle objectif et subjectif, tension que nous avons signalée plus haut.

Certains auteurs, dont Cicéron dans *De la nature des dieux* (II, 28), rattachent le mot « religion » aux termes latins *relegere* et *religio*, qui signifient en français « recueillir, prendre soin, lire, examiner, passer en revue ». Cette deuxième étymologie renvoie à l'idée de **recueillement**, de **relecture**, de **méditation**, de **vénération attentive**, d'un égard en forme de **scrupule** concernant un objet auquel on se réfère. Cette attitude de déférence peut être illustrée par la notion de **sacralisation**, le sacré étant ce qui est séparé des choses usuelles, dites profanes, pour faire l'objet d'une attention particulière, d'un respect scrupuleux. La religion, c'est aussi ce qu'on **recueille**, ce qu'on **relit**. Ainsi saint Paul, dans ses *Épîtres aux Corinthiens*, enjoint-il les fidèles à lire et relire les textes sacrés pour se recueillir et recueillir en eux la parole divine. Augustin, évêque d'Hippone, dit qu'il faut « relire Dieu en soi », le « ré-élire » (*re-eligere*), au sens où il s'agit de s'approprier le message divin en passant par la médiation et la méditation des Saintes Écritures. Cette première étymologie met en lumière le versant spirituel, subjectif, vécu de la religion.

La seconde source étymologique est le verbe *religare* et le substantif *religio*, qui veulent dire « relier, réunir ». Le christianisme a retenu cette interprétation, avancée par Tertullien et reprise par Lactance. La religion est **ce qui relie**, établit un pont, une alliance. La question est de savoir ce qui est lié et en quoi consiste le lien. La religion est l'un des moyens de relier les hommes, ou des hommes. Ce lien peut se faire entre **l'homme et le divin**, mais aussi entre ceux qui partagent une **croissance commune**. Le lien est à la fois **horizontal** et **vertical** : horizontal, en ce que la religion relie les êtres humains entre eux pour former des **communautés**, des **églises** (le mot « église » vient du latin *eclesia*, lui-même emprunté au grec *ekklesia*, qui s'emploie à l'origine pour parler d'une assemblée de citoyens) ; vertical, en ce que la religion relie les hommes à quelque chose qui les dépasse infiniment – le divin, l'absolu, le « Tout autre » (Rudolf Otto), l'au-delà... Ce qui est prédominant ici, c'est donc la **fonction sociale, institutionnelle, voire éthique, de la religion**, qui aurait pour finalité première de souder les hommes en une **communauté** censée être solidaire. De ce point de vue, la religion est une institution qui partage les caractéristiques de toutes les institutions : un système plus ou moins **hiérarchique** et **centralisé** (c'est particulièrement vrai dans le catholicisme) ; une volonté de se maintenir en tant qu'organisation, d'exercer un **contrôle** et un **pouvoir** sur ses membres.

Cette idée que la religion crée du lien social, unit les hommes, a de quoi surprendre : les croyants ne cessent de s'opposer les uns aux autres quant à la nature du culte à rendre à Dieu, au sens des rites, aux implications éthiques de la foi. Les religions ont souvent été à l'origine

de conflits violents, même lorsque les belligérants se réfèrent au même Dieu, comme cela a été le cas, au XVI^e siècle, entre les catholiques et protestants. Alors que les religions sont censées réunir tous les hommes, comme le laisse supposer l'étymologie grecque du mot catholique (*katholikos*, « général, universel »), force est de constater que, le plus souvent, elles sont facteur de dissension.

La religion a donc une **double dimension** : une dimension sociale, institutionnelle, « statique » (Bergson), d'une part ; une dimension proprement subjective, « dynamique » (Bergson), qui a partie liée avec la **foi**, la **piété**, le **sacré**, la **quête spirituelle de transcendance**, d'autre part. Les deux étymologies se rejoignent dans l'idée que **la verticalité du lien au divin fonde le lien horizontal entre les hommes**. Ce qui réunit les hommes, ce serait le fait qu'ils se réfèrent à une puissance transcendante. Cette référence serait source de **normes** en même temps que source de **sens**.

Ces deux dimensions, pour complémentaires qu'elles soient, ne coexistent pas nécessairement : on peut avoir la foi sans être adepte d'une religion ; on peut être croyant sans être pratiquant, et inversement. Nous verrons également qu'on peut être juif ou chrétien, par exemple, tout en étant athée. Il ne faut donc pas confondre foi et religion, sans pour autant les opposer.

1.2 Les 4 éléments constitutifs d'une religion

Durkheim définit la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. » (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*). Cette définition fait apparaître quatre éléments constitutifs de toute religion et de la vie religieuse :

- des **croyances** : la résurrection de Jésus-Christ dans le christianisme, la réincarnation dans l'hindouisme, par exemple ;
- des **pratiques** (prières, ablutions, offrandes, sacrifices, etc.) : les cinq piliers de l'islam, le repos observé le jour du shabbat dans le judaïsme, par exemple ;
- des **choses sacrées** (objets, lieux, moments...) : la torah pour le judaïsme, la ville de Varanasi pour les hindous, le suaire de Turin, par exemple ;
- une **communauté** : l'église de Mormons, les Témoins de Jéhovah...

À la différence de la **superstition** (le superstitieux est toujours seul avec le signe de son angoisse ou de son espérance qui ne concerne que lui et qu'il doit sans cesse interpréter), la religion est un ensemble de croyances, de pratiques et d'attitudes **collectives**.

1.3 Définitions de la religion

Dans son acception occidentale la plus commune, la religion est un **ensemble de croyances et de pratiques qui ont Dieu, des dieux, pour objet**. Cette définition n'est cependant pas satisfaisante, car elle ne prend pas en compte toutes les religions. On peut proposer une définition plus large : « La religion est un système de croyances et de pratiques qui, dans le respect et la vénération, relie des hommes entre eux et avec une instance non

sensible, et donne sens à l'existence subjective. »¹ Cette définition synthétique a le mérite de mettre en valeur le caractère systémique de la religion, sa double dimension, subjective et sociale, et d'intégrer sa fonction sémiologique

B) Le phénomène religieux

1.1 La religion comme fait social et culte

La notion de fait religieux relève du vocabulaire de la sociologie. Dans *Les règles de la méthode sociologique* (1893), Durkheim assigne comme objet à la sociologie le « fait social » qui se caractérise par trois critères :

- la **contrainte** : « est fait social, toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure » ; le fait social se reconnaît au « pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus ; et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour soit à l'existence de quelque sanction déterminée, soit à la résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence » ;
- la **généralité** : le fait social est général « dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre » ;
- l'**indépendance** par rapport au psychisme individuel.

La sociologie, selon Durkheim, doit « considérer les faits sociaux comme des choses » au même titre que les choses matérielles. « Est chose, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation ». Cela ne signifie pas que les faits sociaux soient réductibles à des faits naturels mais que, tout comme le physicien ou le biologiste observe de l'extérieur son objet d'étude, le sociologue doit savoir se mettre à distance des faits sociaux qu'il observe. Le sociologue doit pouvoir être extérieur à son sujet d'étude s'il veut que son travail soit scientifique. Le vécu est toujours peu ou prou un « obstacle épistémologique ». Le sociologue révèle des significations qui échappent à ceux qui participent à tel ou tel événement de la vie collective.

En quoi la religion peut-elle être considérée comme un fait social, c'est-à-dire comme une chose ? Voici ce qu'écrit Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* :

« [...] la religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes. Mais alors, si les catégories sont d'origine religieuse ; elles doivent participer à la nature commune à tous les faits religieux : elles doivent être, elles aussi, des choses sociales, des produits de la pensée collective. ».

¹ Frédéric Rognon, *La religion*, Profil Notions Philosophiques Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve, 1996.

La religion correspond aux trois critères du fait social que nous avons décrits précédemment :

→ Elle procède de la **contrainte** : les enfants, par exemple, sont élevés dans une religion et, parvenus à l'âge adulte, il leur est parfois interdit de renoncer à pratiquer cette religion ; ainsi l'apostasie (du grec *apostasia* : abandon, défection, d'*apostasis*, se tenir loin de), considérée comme un crime, passible de la peine de mort, dans certaines religions ; l'apostasie est la renonciation, l'abandon volontaire et public d'une religion au profit d'une autre.

→ La religion est **générale** sur un territoire donné.

→ Elle est également **indépendante du psychisme individuel, du moins quant à son monde d'inculcation** ; on peut même suivre une religion sans avoir la moindre foi dans les dogmes qu'elle enseigne (cf. le magnifique film de Carl Dreyer, *Ordet*, qui met en scène ces croyants qui n'ont plus la foi).

La religion en tant que fait social implique une pratique collective qu'on appelle **culte**. Le mot vient du latin *cultus*, de *colere*, « honorer, cultiver ». Le mot « culte » désigne tout à la fois l'hommage rendu à Dieu ou à des êtres divins, ainsi que l'ensemble des cérémonies par lesquelles on rend cet hommage. La notion de culte renvoie donc à la religion considérée dans ses manifestations extérieures, c'est-à-dire dans toutes sortes d'attitudes : **dévotion, adoration, érémitisme (cénobites**, qui vivent sous une règle et une autorité ; **anachorètes** ou **ermites**, qui vivent retirés dans le désert ; **sarabaïtes**, qui constituent des petits groupes autonomes sans règles ; **gyrovagues**, qui vont de place en place sans se fixer à aucune), mysticisme, etc.

La difficulté de l'approche de Durkheim est de réduire la religion à un fait social indépendamment de son contenu spirituel. Une autre approche sociologique que celle de Durkheim existe, qu'on appelle « **sociologie compréhensive** ». On la trouve notamment chez Max Weber, qui part du vécu subjectif des individus et non d'une description extérieure des comportements comme le fait Durkheim. Max Weber invite le sociologue à ne surtout pas « traiter les faits sociaux comme des choses ». Cette approche compréhensive, qui met l'accent sur les acteurs, leurs motivations et finalités, plutôt que sur leurs actes, permet de prendre en compte la dimension subjective de la religion que nous aborderons plus loin.

1.2 Religion et mythes

La religion ne se réduit pas à des croyances ou convictions intimes. Les religions ne se fondent pas sur des faits réels mais sur des **récits** qui permettent de souder une communauté et de lui donner des raisons d'exister. En tant que fait social et collectif, les religions ont en commun de s'appuyer sur des **mythes** qui ont une portée universelle et qui, à ce titre, doivent être interprétés, de sorte qu'il ne faut pas s'attacher à la vérité littérale du texte sacré. **Les mythes et symboles religieux ne sont pas la propriété des religions et des croyants**. On pourrait dire que, d'une certaine façon, la religion est dépassée par ses propres mythes, par son propre champ symbolique, en ce sens que les mythes qu'elle crée et sur lesquels elle

s'appuie sont souvent présents dans d'autres traditions et textes. Le **mythe du déluge**, par exemple, est présent dans l'épopée de Gilgamesh (héros de poèmes épiques akkadiens et sumériens qui remontent au XVIIIe ou au XVIIe siècle avant J.-C.), l'Ancien Testament (la Genèse), le Bhâgavata Purâna (récit qui relate les principaux mythes de la religion hindoue et qui fut rédigé entre le VIe et le XIe siècle après J.-C.) et, plus récemment, dans certains negro-spirituels. Cette dimension universelle, patrimoniale de la religion, justifie pleinement qu'on parle de religion à l'école laïque.

Pour que la thèse du caractère mythique de la religion soit intelligible par les élèves, les élèves croyants en particulier, et qu'elle ne soit pas perçue comme infamante, il convient de leur expliquer qu'on ne donne pas ici au mot « mythe » le sens trivial et péjoratif de croyance imaginaire, voire mensongère, fondée sur la crédulité de ceux qui y adhèrent. Dire qu'une religion est un ensemble de mythes n'est pas faire injure à la religion. Que faut-il alors entendre par « mythe » ? Le mot vient du grec *muthos*, qui signifie « récit », « légende ». Le mythe est un **récit extraordinaire, fabuleux et populaire relatant les aventures d'êtres personnifiant des forces naturelles - dieux, demi-dieux, héros**. Ces aventures surviennent hors du temps de l'histoire. Le mythe se caractérise par sa forme (un **récit**), son fondement (une **croyance religieuse**), son rôle (**expliquer l'état du monde**). Mircea Eliade décrit le mythe de la façon suivante : « Le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des « commencements ». Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. » (*Aspects du mythe*).

Le mythe se différencie des **contes** en ce que les héros ou héroïnes (Blanche-Neige, Cendrillon, par exemple) des contes n'ont jamais donné lieu à des cultes. Le récit mythique suscite un phénomène d'adhésion collective. Le mythe se distingue également de la **légende** en ce que celle-ci tient de faits réels, amplifiés et déformés par la tradition orale, alors que le mythe tire sa force avant tout de sa qualité de repère, à la fois symbolique, illustratif et sacré.

A quoi servent les mythes ? Le mythe répond la question des **origines**, il assigne une **place à l'homme dans l'univers** et essaie d'**apprivoiser l'ailleurs**. Les mythes sont une manière pour les hommes de **donner du sens** à leur existence. Claude Lévi-Strauss explique que les mythes sont des sortes d'histoires que les gens se racontent ou qu'ils entendent raconter, histoires qui sont incorporées au patrimoine collectif. Chaque société essaie de comprendre comment elle est faite, ses rapports avec le monde extérieur, la position de l'homme dans la nature. Il compare le mythe avec un orchestre dans lequel tous les instruments contribuent au message total, le propre du mythe étant de proposer une explication sur plusieurs registres susceptibles de donner lieu à de multiples interprétations.

Le caractère mythique ou mythologique de la religion ne change rien à sa **valeur spirituelle, philosophique, métaphysique, voire littéraire**. Cette affirmation renvoie à la question de la vérité dont la définition ne se réduit pas à celle, classique, de l'adéquation entre la chose et la pensée, la réalité et le discours. La vérité, c'est aussi ce qui fait sens. Ainsi le mythe, comme la fiction du reste, produit-il des **effets de vérité**. Par exemple, il est écrit, dans la *Genèse*, que « Dieu créa l'homme à son image ». Cette analogie entre l'homme et Dieu a un sens universel qui dépasse très largement le cadre du christianisme et du judaïsme : il est dit que l'homme n'est pas un animal parmi les animaux, il est un être part ; ce statut d'exception est ce qui fonde sa dignité (idée qu'on retrouve dans l'humanisme italien de la Renaissance, chez Pic de la Mirandole, par exemple, dans *De la dignité de l'homme*).

1.3 Religion et Dieu(x)

On définit généralement la religion, nous l'avons vu, comme un **ensemble de croyances ayant pour objet Dieu ou le divin**. Or la notion de divinité n'est pas caractéristique du fait religieux. Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim constate qu'il existe des religions athées, c'est-à-dire qui ne croient pas en l'existence d'une divinité ou de plusieurs divinités personnelle(s). « Il existe de grandes religions d'où l'idée de dieux et d'esprits est absente, où, tout au moins, elle ne joue qu'un rôle secondaire et effacé. » Durkheim donne l'exemple du bouddhisme, « morale sans dieu et un athéisme sans Nature » (définition attribuée à Burnouf dans son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*), « religion sans dieu » (Barth, Oldenberg), doctrine « absolument athée ». Le bouddhisme tient dans quatre propositions que l'on appelle les quatre nobles vérités ; dans aucun de ces principes, il n'est question de divinité. Le bouddhisme est une **sagesse devenue une religion**, une **religion athée**, avec ses temples, ses fidèles, son clergé, ses offrandes, prières, pèlerinages, etc. Bouddha a fini par être divinisé, c'est-à-dire considéré comme une sorte de dieu. Une **religion athée** est donc possible.

Souvent Dieu, ou le dieu, est posé comme existant mais il ne joue aucun rôle dans la religion. Les Bantous, par exemple, considèrent Nzambi comme tout-puissant, bon et juste ; mais c'est pour cela même qu'ils ne l'adorent point et ne le représentent sous aucune forme imagée. De nombreux peuples ont une **conception épicurienne du divin**. Dieu est relégué dans un repos d'arrière-monde et n'intervient pas dans les affaires humaines. En Inde presque aucun temple n'est dédié à Brahma ; en Europe aucune église n'est consacrée à Dieu en tant que tel. Il vaut mieux s'adresser aux saints qu'au bon Dieu !

De même, la conception de Dieu ou du dieu ne suffit pas à constituer une religion. Le déisme et le panthéisme, par exemple, sont des philosophies, pas des religions. Le Dieu de Spinoza ne fait l'objet d'aucun culte.

Il ne faut pas confondre **religion** et **foi**. Religion et foi en l'existence d'une divinité ne vont pas nécessairement de pair comme nous venons de le voir et comme l'indique déjà, on s'en souvient, l'étymologie controversée du mot « religion ». La foi est **intérieure**, la religion est **extérieure** ; la foi a rapport à la **vérité**, elle est affaire de **conscience** et de **conviction** intime ; la religion s'occupe de **pratique**. De ce point de vue, **une religion purement intérieure est impossible**.

Cette tension entre foi et religion est au cœur du **judaïsme**. Dans la théologie juive, en effet, la question de la foi, de la croyance et même de Dieu n'est pas centrale. La foi en Dieu n'est pas le problème essentiel et la question de savoir si Dieu existe ou pas n'a pas lieu d'être. On ne sait d'ailleurs pas comment traduire les mots « foi » et « croyance » en hébreu. Ainsi peut-on être juif sans croire en Dieu. On peut être **juif** et **athée**, comme le raconte une célèbre histoire juive.

Des rabbins débattent pendant une nuit tout entière de la question : « Dieu existe-t-il ? ». Au petit matin, après des heures de discussion, ils arrivent à la conclusion que Dieu n'existe pas. Ils vont se reposer quelques heures. Un habitant de la ville les croise, un peu plus tard, sur son chemin et leur demande : « Où allez-vous ? », ce à quoi les rabbins répondent : « On va à la synagogue. C'est l'heure de la prière ». L'autre leur dit : « Je ne comprends pas : vous avez débattu toute la nuit et vous avez conclu que Dieu n'existait pas. Pourquoi allez-vous à la

synagogue si vous pensez que Dieu n'existe pas ? ». Et les rabbins de répondre : « Qu'est-ce que cela a à voir ? ».

Cette histoire nous enseigne que dans la théologie juive, ce qui compte, ce n'est pas la croyance en Dieu, mais **de quelle manière l'homme va agir**. Dans le judaïsme, on ne sait d'ailleurs pas comment appeler Dieu. Il n'y a pas de mot pour en parler. Il y a seulement quatre lettres dans la Torah qui sont censées être le nom de Dieu et qu'on appelle « **tétragramme** » : YHWH en français (*yōd, hē, wāw, hē*), forme contractée de « Il est, Il était, Il sera ». Le problème est qu'on n'a aucune idée de la façon de prononcer ce tétragramme. Comment se fait-il qu'on ne sache pas ou qu'on ne se souvienne plus comment le nom de Dieu se prononce ? La rabbin Delphine Horvilleur explique que cet oubli est volontaire, car on ne veut pas définir Dieu. À partir du moment où on nomme le divin, on le définit et quand on définit quelque chose, on est en train de le finir, d'en déterminer les contours, de l'incarner, ce qui est contraire à la théologie juive. Nommer Dieu, le définir, s'en faire une représentation conceptuelle ou imagée, c'est lui retirer son mystère, c'est rendre immanente la transcendance divine et par-là même la nier. Pour Maïmonide, le tétragramme désigne Dieu dans son essence infinie et insaisissable. Rachi (1040-1105) et Yehouda Halevi (1075-1141) y liront « le Dieu qui souffre avec Israël dans l'exil : « Je serai avec vous dans cet exil. Je serai avec vous dans d'autres exils. »²

A la différence du christianisme, Dieu ne s'incarne pas, car il s'est retiré du monde. Le monde tel que le judaïsme le conçoit se caractérise paradoxalement par une forme d'**absence du divin**, ce que la **kabbale** - la mystique juive - appelle « **Tsimtsoum** », savoir le retrait, la contraction du divin (de l'hébreu *צמצום*, « contraction »). **Dieu se retire du monde afin que les hommes entrent dans l'histoire**. Dieu n'est pas dans la pleine présence, et c'est parce qu'il est ressenti comme une présence et comme une absence à la fois, comme un indicible, un indéfinissable, quelque chose dont on ne sait pas parler, que les hommes vont entrer dans l'histoire. Dieu est à la fois absent et présent, présent par son absence, absent par sa présence en quelque sorte. Si Dieu prenait toute la place, s'il était omniprésent, les hommes n'auraient pas d'espace pour agir. Le retrait de Dieu est, d'une certaine façon, l'autre nom de la liberté humaine. Delphine Horvilleur définit ainsi la religiosité par « la façon dont les hommes entrent dans l'histoire en se racontant des histoires sacrées. »

Dans son livre *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Hans Jonas reprend l'idée de contraction du divin, de « Tsimtsoum », pour poser un Dieu limité dans sa puissance par la liberté humaine, un Dieu souffrant, soucieux de ses créatures, qui, « par un acte de sagesse insondable, ou d'amour, ou quelle qu'ait pu être la divine motivation, a renoncé à garantir sa propre satisfaction envers lui-même par sa propre puissance, après qu'il eut déjà renoncé, par la création elle-même, à être tout en tout. ».

La religion n'est pas conçue ici comme un lien vertical qui relie les hommes au divin mais comme une **médiation qui évite justement tout contact direct avec le divin**. Cette médiation se fait au travers des textes dits sacrés. La religion protège paradoxalement l'homme du sacré, du divin. Dans un texte magnifique extrait de *Difficile liberté*, Emmanuel Levinas écrit qu'il faut « aimer la Thora plus que Dieu ». Cette proposition, pour blasphématoire qu'elle paraisse, signifie que le rapport entre Dieu et l'homme passe par

² Article « Dieu », in *Dictionnaire des monothéismes*, op.cit., p.249.

l'intermédiaire d'un enseignement, celui de la Thora, qui protège contre « la folie d'un contact direct avec le Sacré sans la médiation de raisons. » Lévinas précise que « Dieu est concret non pas par l'incarnation », comme c'est le cas dans le christianisme, mais par la « Loi ». Cette médiation nous rend capable de « confiance en un Dieu absent. »

La croyance en Dieu ne suffit donc pas à déterminer l'essence du religieux. Comme l'a écrit Durkheim, « La religion déborde donc l'idée de dieux ou d'esprits, et par conséquent ne peut se définir exclusivement en fonction de cette dernière. » (op.cit.)

1.4 Le sacré et le profane

Si la notion de divinité n'est pas caractéristique du fait religieux et n'est donc pas universelle, qu'y a-t-il de commun à toutes les religions ?

Pour répondre à cette question, on peut reprendre la définition de la religion que propose Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : « une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent ». Il ajoute : « Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse. » Durkheim montre ici que la bipartition entre **le sacré** et **le profane** est l'essence même de la religion et du religieux. Cette distinction est, selon lui, **universelle**. En ce sens, on peut dire que **le religieux**, et pas seulement la religion, est ce qui produit du sacré.

Que faut-il alors entendre par « sacré » ? Le mot vient du latin *sacer*, de *sancire*, « rendre inviolable », « consacrer », « prescrire », « interdire ». *Sacer* désigne ce qui est **retranché**, **séparé** et ne peut être touché sans être souillé et sans souiller. Le sacré est ce qui vaut absolument au point de ne pouvoir être touché, sauf précautions particulières, sans **sacrilège**. Ces précautions particulières sont ritualisées : se déchausser quand on entre dans une mosquée ou un temple, par exemple ; se couvrir la tête ou se la découvrir ; se signer lorsqu'on pénètre dans une église, etc. Les rites rendent possible la communication entre le sacré et le profane, sans que le sacré soit souillé par son contact avec le profane. On appelle **sanctuaire** (*sanctum sanctorum*) l'emplacement sacré, réservé à une divinité, à des saints.

Durkheim précise que « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent », ce qui signifie que le sacré est ce qu'on met à l'écart, à l'abri, ce qui est séparé, ou doit l'être, du monde profane. Dans l'épisode du buisson ardent, l'Éternel dit à Moïse : « N'approche pas d'ici, ôte tes chaussures de tes pieds ; car ce lieu où tu te tiens est une terre sainte » (*Exode*, III, 5). Le sacré peut ainsi être défini comme un ensemble de réalités séparées du monde profane ordinaire, dans lesquelles se manifeste une puissance jugée supérieure. Peuvent être sacrés ou consacrés des êtres (hommes, animaux), des objets (icône, relique, livre...), le temps (certains jours fériés par exemple), des lieux (La Mecque, Jérusalem, Varanasi...), le langage (litanie, formule rituelle, prière...).

Par opposition au sacré, **le profane** renvoie à tout ce qui est hors de l'espace consacré. Le mot « profane » vient du latin *profanus*, de *pro*, « en avant », et *fanum*, « l'enceinte consacrée », « devant le temple ». Le profane désigne ce qui se tient devant le lieu consacré, c'est-à-dire tout ce qui n'appartient pas au domaine proprement religieux et relève de la réalité ordinaire, du monde terrestre. Par extension, on qualifie de « profane » celui qui **n'est pas initié, le non spécialiste**, par opposition à l'expert.

Pour séparés qu'ils soient, le sacré et le profane ne sont pas pour autant opposés. Durkheim fait remarquer qu'il y a circulation entre le profane et le sacré, car si tel n'était pas le cas, le croyant ne pourrait avoir aucun contact avec le sacré. Le sociologue observe qu'il y a souvent des **transferts entre les deux mondes** : certains objets peuvent perdre leur caractère sacré : l'œuvre d'art, par exemple, était autrefois entourée d'une aura sacrée, alors qu'aujourd'hui elle ne remplit plus de fonction religieuse spécifique comme l'a bien montré Walter Benjamin dans *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*; inversement, par son contact avec le sacré, un simple objet peut faire l'objet d'une dévotion comme on le voit avec certaines reliques (le suaire de Turin par exemple).

Certains ethnologues considèrent que la distinction du sacré et du profane n'est pas aussi universelle que Durkheim le prétend, même si la plupart des religions l'adoptent. Dans certaines religions traditionnelles, **le profane et le sacré, le social et le religieux, coïncident**, de sorte qu'il n'y pas d'espace profane à proprement parler : en Afrique, par exemple, les divinités sont censées être présentes dans le moindre comportement, la moindre parole, la moindre pensée des hommes. La notion de profane serait ainsi une catégorie ethnocentrée qui aurait été projetée arbitrairement sur des réalités culturelles différentes. Pour ce qui est de l'Occident chrétien, la Réforme protestante a désacralisé le monde et récusé la dichotomie entre le sacré et le profane : ainsi l'homme protestant ne conçoit-il de sacré qu'en Dieu, et non dans sa créature (le pain et le vin de communion), ni dans les hommes (les saints), ni dans les productions humaines (le temple, l'Église-institution).

La distinction du sacré et du profane recoupe, sans s'y réduire, la dualité du **pur** et de **l'impur**. Nous avons vu que le mot latin *Sacer* désigne ce qui ne peut être touché sans être souillé et sans souiller. L'impur est considéré comme intouchable, voire tabou. Les **rites de purification** sont présents dans beaucoup de religion (les ablutions dans la religion musulmane, l'immersion dans l'eau lors du baptême, par exemple). Le corps fait l'objet de toutes sortes de pratiques purificatrices, dont certaines concernent spécifiquement la sexualité. Tout ce qui se rapporte au sang, le sang de la blessure, le sang menstruel notamment, est tabou. Le sexe de la femme est souvent représenté comme une plaie ouverte. La **souillure** est souvent considérée comme plus grave que la faute même. Ainsi craignait-on davantage, au Moyen-Âge, la contagion de l'impureté du lépreux que celle de sa maladie. Il ne faut pas confondre néanmoins **impureté** et **saleté** : lady Macbeth a beau s'être lavé les mains, celles-ci restent souillées du sang du roi Duncan ; les eaux du Gange sont physiquement très sales, elles sont considérées par l'hindou qui y prend son bain rituel comme ce qu'il y a de pur. Si l'eau sale peut purifier, cela signifie que le symbolique a pris le pas sur le réel et que **la dimension subjective de la souillure l'emporte sur sa dimension objective**.

Il n'existe pas de sacré sans **sacrifice** ni **rites sacrificiels**. Le sacré est fait par le sacrifice. Le mot « sacrifice » a la même étymologie que « sacré » : il vient du latin *sacrificium*, dérivé de *sacrificare*, de *sacrum* et *facere*, accomplir un acte sacré. **Le sacrifice est l'acte rituel qui**

rend sacré un objet ou un être profane. Le sacrifice implique une **consécration** qui fait passer un objet du domaine commun dans le domaine religieux. On dit alors que l'objet est **consacré**. Le sacrifice prend souvent la forme d'une offrande rituelle à la divinité par l'immolation réelle ou symbolique d'une victime. On sacrifie en général des animaux comme c'est encore le cas aujourd'hui dans la religion musulmane : durant l'Aïd El Adha, qui marque la fin du « hajj » (pèlerinage à La Mecque), et l'Aïd el-Fitr lors de la rupture du jeûne du mois de ramadan, on immole un mouton, une chèvre, un bœuf ou un chameau. Ce rite commémore le geste d'Abraham/Ibrahim qui sacrifia un bélier en lieu et place de son fils Isaac. Dieu, pour tester la foi d'Abraham, lui demanda d'offrir son fils en holocauste. La plupart des religions anciennes pratiquaient les sacrifices humains. Les Aztèques sacrifiaient chaque année des milliers d'êtres humains aux dieux pour apaiser leur colère.

Dans son livre *La violence et le sacré*, René Girard souligne le lien étroit qui existe entre le sacrifice et la **mise à mort**. Pour que la future victime soit sacrée, il faut la tuer. Au point de départ, il y a le déchainement de la violence qui s'empare de tous par **mimétisme**. La violence, en effet, a des « effets mimétiques extraordinaires, tantôt directs et positifs, tantôt indirects et négatifs ». René Girard voit dans la violence « le cœur véritable et l'âme secrète du sacré. » La désignation d'une **victime expiatoire**, d'un bouc émissaire, met fin à la violence. Le sacrifice est une « violence de rechange » qui permet à la communauté tout entière de se protéger de sa propre violence en ayant recours au sacrifice. Qu'il soit animal ou humain, la fonction du sacrifice est de maîtriser, canaliser dans la « bonne direction » la violence qui, lorsqu'elle n'est pas satisfaite, risque de déferler et de produire des effets désastreux, comme le montre Stefan Zweig dans *Amok*. Le sacrifice a donc pour fonction d'« apaiser les violences intestines, d'empêcher les conflits d'éclater ». Il s'agit notamment d'enrayer le processus infini, interminable, de la vengeance du sang, la multiplication des représailles mettant en jeu l'existence même de la société. René Girard fait remarquer que « la vengeance fait partout l'objet d'un interdit très strict. » Ainsi, le sacrifice polarise-t-il les tendances agressives sur des victimes réelles ou idéales. « Il fournit à un appétit de violence dont la seule volonté ascétique ne peut pas venir à bout d'un exutoire partiel, certes, temporaire, mais indéfiniment renouvelable [...] Le sacrifice empêche les germes de violence de se développer. Il aide les hommes à tenir la vengeance en respect. »

Le sacré renvoie à toutes sortes d'états affectifs d'**exaltation** ou de **frayeur** qui submergent le sujet. Rudolf Otto montre, dans son livre *Le Sacré*, que le sacré se rattache à une structure émotionnelle qu'il appelle le *numinosum*, le « numineux ». Ce terme renvoie à la puissance à la fois **mystérieuse**, **fascinante** et **redoutable** qu'inspire le sacré et qui se rapporte à l'impression qu'a la conscience d'être dépendante d'une force non maîtrisable, ce que Rudolf Otto appelle le « Tout Autre ». Cette impression découle de la conscience qu'a le sujet d'être en présence d'une puissance à la fois invisible et manifeste, dont les effets sont incommensurables.

Cette expérience du numineux est ambivalente. D'un côté, elle se traduit par une **sensation d'effroi** devant une grandeur démesurée qui ressemble un peu à la description que fait Kant du **sublime** dans *La critique du jugement*. Rudolf Otto parle de *Mysterium tremendum*, le « mystère qui fait frissonner » ; l'auteur rappelle que l'Ancien Testament abonde en termes qui expriment ce sentiment d'effroi : ainsi l'expression *émât Jahveh*, la « frayeur de Dieu » que Jahveh peut répandre (« J'enverrai devant toi une frayeur de Dieu et

je mettrai en déroute tous les peuples chez lesquels tu arriveras », *Exode* 23, 27). D'un autre côté, le numineux est appréhension d'un *Mysterium fascinans*, qui se traduit par des forces d'attraction vers quelque chose de **merveilleux** et **solennel**. Le sacré ressortit donc à un couple de sentiments d'**attraction** et de **répulsion**. Kierkegaard parle, dans *Concept d'angoisse*, d'une « antipathie sympathique » et d'une « sympathie antipathique ». Ces sentiments ambivalents d'effroi et de fascination indiquent que le sacré mérite davantage que du respect : il exige **vénération**, **adoration**, « **crainte** et **tremblement** » (Kierkegaard).

On peut se demander s'il n'y a de sacré que religieux. Nous avons dit que le religieux est ce qui produit du sacré. Y a-t-il du **sacré** hors de la religion ? Deux thèses s'opposent quant à la réponse à apporter à cette question.

La première est celle que défend Marcel Gauchet pour qui le sacré désigne « une expérience fondamentale dans l'ordre des religions, qui est la conjonction tangible du visible et de l'invisible, de l'ici-bas et de l'au-delà. »³ Le sacré suppose la « rencontre matérielle entre la nature et la surnature. »⁴ Ainsi l'hostie du catholicisme est « présence réelle de Dieu dans un objet physique, de par le mystère de la transsubstantiation [...] ». Le désenchantement du monde se caractérise par sa « dé-magification », sa désacralisation, en sorte qu'on ne saurait parler de sacré dans le monde actuel.

La deuxième réponse à la question de savoir s'il y a du sacré hors de la religion, du sacré non religieux, est apportée par Luc Ferry. La thèse de Luc Ferry, qui s'oppose radicalement à celle de Marcel Gauchet, est qu'il y a de l'absolu, du sacré, dans l'expérience humaine. Dans *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Luc Ferry montre que **le sacré peut être à « visage humain »**. Un long processus historique et culturel de « **divinisation de l'humain** » est à l'œuvre dans les sociétés sécularisées. Le religieux persiste hors de la religion et prend la forme de l'humanitarisme. Luc Ferry donne l'exemple de la « **sacralisation du corps humain** » qui se manifeste à la fois dans le mélange d'inquiétude et de fascination suscité par la bioéthique autour des fécondations *in vitro*, de l'insémination artificielle, du clonage, des expérimentations sur l'embryon humain, de l'eugénisme, des dons d'organes, des manipulations et thérapies géniques, des nouvelles définitions des limites de la vie et de la mort, etc. Ce mélange d'inquiétude et de fascination, qui caractérise selon Rudolf Otto, on s'en souvient, l'expérience du sacré, n'est pas étranger au **thème théologique de la profanation**. La thèse de Luc Ferry est que **la sécularisation du monde, du monde occidental en particulier, n'a pas éradiqué, loin s'en faut, le sentiment du sacré, mais l'a déplacé vers l'homme**. L'idée que l'homme, l'humanité sont sacrés est au cœur de l'humanisme et, aujourd'hui, de l'humanitaire. On pourrait dire que l'humanitaire est une **laïcisation du sacré religieux**.

Dans cette perspective, il faut donner au mot « sacré » une signification plus générale que celle que nous avons adoptée jusqu'à présent. Ce mot est utilisé pour qualifier ce à quoi on attribue une **valeur absolue** et qui, pour cela, mérite un **respect inconditionnel**. Ainsi parle-t-on du caractère sacré de la personne humaine. Dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, les droits de l'homme sont qualifiés de **naturels**, **inaliénables**,

³ Luc Ferry, Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, 2004, p. 65.

⁴ Ibid.

imprescriptibles et sacrés. L'article 2 stipule que la propriété privée est un « droit inviolable et sacré ».

Le sacré désigne ainsi, par extension, la **dimension de verticalité, d'absolu, d'exigence, d'idéal** de l'espèce humaine, qu'on trouve aussi bien dans l'art, la morale, mais aussi dans certains sentiments comme l'amour. Le sacré, dans cette optique, est bien l'expérience d'un « Tout Autre » comme dirait Rudolf Otto, d'une transcendance, mais d'une **transcendance dans l'immanence**, d'une transcendance au cœur du monde profane, qui ne surplombe pas la conscience en amont, mais qui ouvre, en aval, un horizon de sens ou, pour le dire à la façon de Kant, une **idée régulatrice**. C'est dire qu'un athée peut se sacrifier pour des valeurs qu'il considère comme sacrées. Le sacré, c'est ce qui peut justifier, parfois, qu'on **se sacrifie pour lui**. Ce n'est plus le sacré du **sacrificateur**, celui qui sacrifie les autres, c'est celui du **héros**, qui se sacrifie lui-même, ou des braves gens qui seraient prêts à le faire (Maximilien Kolbe en 1941, Jean Moulin en 1943, Jan Palach en 1969, par exemple).

2° L'expérience et l'attitude religieuses

2.1 Expérience religieuse, expérience mystique, spiritualité

La double étymologie du mot « religion » nous a d'abord orienté vers la dimension sociale de la religion que traduit, nous l'avons vu, le syntagme « fait religieux ». Il convient à présent d'envisager l'autre versant de la religion, celui du **vécu**, de **l'expérience religieuse dans sa dimension d'intériorité**. La question qui se pose est de savoir si l'on peut véritablement parler d'expérience religieuse. Si oui, de quelle expérience peut-il bien s'agir ? S'agit-il d'une expérience comme une autre ? Le mot « expérience » est-il approprié pour parler de ce que vit, ressent, éprouve le croyant ?

La notion d'expérience religieuse est au premier abord paradoxale. Pour comprendre la nature de ce paradoxe, il faut d'abord préciser ce que recouvre le mot « expérience ». Le mot renvoie à notre **voie d'accès au réel** : « tout ce qui vient en nous du dehors (expérience externe), et même du dedans (expérience interne), en tant que cela nous apprend quelque chose. » (André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*). Le sens courant rattache l'expérience à « l'instruction acquise par l'usage de la vie » (Claude Bernard). Ainsi dit-on de quelqu'un qu'il **a de l'expérience**. Dans le domaine scientifique, « expérience » signifie « **expérimentation** », c'est-à-dire procédures par lesquelles on contrôle la vérité d'une théorie ou d'une hypothèse en la confrontant à des faits. Expérimenter, c'est **faire une expérience**, ce qui n'est pas la même chose qu'**avoir de l'expérience** ou **avoir une expérience** comme quand on dit qu'on a eu une « mauvaise expérience ». De quelque manière qu'on prenne le mot « expérience », il n'y a d'expérience que lorsqu'on a accès à quelque chose de réel, de tangible, de perceptible par les sens ou de concevable par la raison, et qu'on est à même de communiquer ce dont on a l'expérience. L'expérience est donc *a priori* **communicable**, elle peut être décrite par des mots, être comprise par autrui et renouvelée par lui. L'expérience, en outre, est **cumulative** : elle élargit le savoir, de sorte que ce qui fait la sagesse d'un **homme d'expérience** tient à la multiplicité de ses expériences.

L'expérience religieuse a ceci de paradoxal qu'il s'agit d'une **expérience hors de toute expérience**. En effet, si l'on définit la religion, dans son acception occidentale notamment,

comme relation à Dieu ou au divin, il n'y a pas, à proprement parler, d'expérience de Dieu. Dans *La critique de la raison pure*, Kant établit qu'il ne saurait y avoir de preuves de l'existence de Dieu, pas plus que de son inexistence. **Dieu n'est pas objet de savoir mais de croyance.** Aucun dispositif expérimental ne permet de voir Dieu, de le rencontrer. Cette thèse est celle de **l'agnosticisme** (du grec *agnostikismos*, tiré de *agnôstos*, « sans connaissance, ignorant », la *gnosis* étant la connaissance). L'agnostique est celui qui assume la privation de connaissance, généralement expliquée par l'impossibilité de connaître ce qui dépasse l'expérience et ne s'offre pas à la vérification. « L'agnosticisme est donc littéralement le fait de se déclarer incapable de connaître et de démontrer. »⁵. Henri Pena-Ruiz cite un aphorisme attribué à Protagoras d'Abdère (490-420 avant J.-C.) : « Pour ce qui est des dieux, je ne peux savoir ni qu'ils sont ni qu'ils ne sont pas, ni quel est leur aspect. Beaucoup de choses empêchent de le savoir ; d'abord l'absence d'indications à ce propos, ensuite la brièveté de la vie humaine. »

A la différence de l'expérience commune, l'expérience religieuse est une **expérience intérieure**, mais une expérience intérieure bien particulière dans la mesure où elle ne nous apporte aucune connaissance de notre état. **L'expérience intérieure n'est pas une expérience psychologique.** Il s'agit plutôt de l'expérience d'une réalité non phénoménale qui dépasse infiniment le sujet. On pourrait parler, en utilisant un oxymore, d'**expérience métaphysique**. Pour le dire autrement, l'expérience religieuse est une forme d'**aliénation positive**, de **dépossession de soi**, de **décentrement du sujet**. On comprend alors pourquoi l'expérience religieuse est proprement **incommunicable, ineffable** : elle est une expérience littéralement **extraordinaire**, une expérience de sortie de la raison discursive. L'expérience religieuse, qui plus est, **n'est pas renouvelable** : elle dépend de la grâce et non de la mise en œuvre de procédures déterminées comme c'est le cas dans l'expérience scientifique. En toute rigueur, on ne peut pas provoquer délibérément une expérience religieuse.

Si l'expérience religieuse n'est pas de l'ordre du savoir et n'apprend rien, comment nous est-elle connue ? L'expérience religieuse nous est connue essentiellement de deux manières : soit **directement**, lorsque nous la vivons ou l'avons vécue nous-même en tant que croyant ; soit **indirectement**, par ouï-dire comme dirait Spinoza à propos de la connaissance du premier genre, ou par le récit de mystiques comme Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, maître Eckart, etc. Il faut alors s'interroger sur le **sens et la nature de ce témoignage**. A-t-on réellement affaire à une expérience vécue ou bien à une forme d'illusion à la limite du pathologique ? Quelle est la vérité de l'expérience religieuse, du discours des mystiques ?

Il nous faut d'abord préciser ce que recouvre le mot « mysticisme ». Le mot vient du grec *mustikos*, « qui a trait aux mystères ». A l'article « Prière » du *Dictionnaire des monothéismes*, on trouve la définition suivante du mysticisme : « le mysticisme désigne des situations particulières d'union présumée avec Dieu [...] se traduisant éventuellement par des phénomènes remarquables (visions, lévitation, etc.). Dans la plupart des cas, d'après le témoignage des mystiques eux-mêmes (sainte Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix), cette union se traduit par un sentiment de dépossession de soi, de passivité, de suspension du temps. » Le mysticisme est la **croyance selon laquelle il serait possible d'accéder à une vérité par union, voire fusion, avec l'absolu, vérité à la fois primordiale et ineffable.**

⁵ Henri Pena-Ruiz, article « Agnosticisme », in *Dictionnaire amoureux de la laïcité*, Plon, 2014.

Le philosophe et médecin américain William James (1842-1910), représentant du pragmatisme, associe l'expérience mystique à des **états de conscience** très particuliers qu'il appelle « **états mystiques de conscience** »⁶. Ces états de conscience se caractérisent d'abord par **l'ineffabilité** : le sujet qui vit une expérience mystique ne peut la transmettre ou la transférer à d'autres ; on ne peut expérimenter un état mystique que directement, en sorte qu'aucune médiation n'est possible : « Personne ne peut expliquer à quelqu'un qui n'a jamais éprouvé un certain sentiment en quoi consiste sa qualité ou sa valeur. Il faut avoir des oreilles musicales pour connaître la valeur d'une symphonie ; il faut avoir été amoureux de soi-même pour comprendre l'état d'esprit d'un amoureux. Faute de cœur ou d'oreille, nous ne pouvons interpréter le musicien ou l'amoureux avec justesse, et nous risquons même de le considérer comme faible d'esprit ou absurde. »⁷

La deuxième caractéristique de l'« état mystique de conscience » est sa « qualité noétique » qui l'apparente à un **état de connaissance**. William James l'associe à un état de « **clairvoyance** » que l'« intellect discursif » ne peut atteindre. Les mystiques décrivent souvent leur vécu en termes d'**illumination**, de révélation hautement significative.

La troisième caractéristique des états mystiques est qu'ils **ne peuvent être maintenus longtemps**. Ils durent tout au plus une heure ou deux.

Autre caractéristique : l'accès aux états mystiques peut être facilité par des « opérations volontaires préliminaires », comme la fixation de l'attention ou la réalisation de certaines performances corporelles. William James souligne que les états mystiques, qu'on qualifierait aujourd'hui d'**états modifiés de conscience**, sont reliés à certains phénomènes plus ou moins ésotériques comme la parole prophétique, l'écriture automatique chère aux surréalistes, la transe médiumnique, la transe chamanique, etc.

William James ajoute à ce tableau un autre élément : les états mystiques sont certes passagers et de courte durée, mais ils « **modifient la vie intérieure** du sujet entre les moments où ils se reproduisent. » Il reste toujours un souvenir de leur contenu et « un sens profond de leur importance ». Ces états modifiés de conscience laissent une impression profonde et durable sur ceux qui les vivent. Ils ne sont donc jamais interruptifs.

William James insiste sur la nécessité de prendre au sérieux ces états mystiques dans la mesure où ils sont révélateurs, en dernière instance, des degrés et niveaux que la conscience est capable d'atteindre. L'expérience mystique permet de révéler l'existence d'autres formes de conscience que la « conscience de veille normale », des « formes potentielles de conscience entièrement différentes » de la « conscience rationnelle ».

L'expérience mystique telle qu'elle nous est décrite par les grands mystiques est celle d'une **fusion avec l'Absolu, le Grand Tout**. Tout se passe comme si l'état de conscience mystique permettait d'accéder à des niveaux de réalité auxquels nous n'avons pas accès habituellement. L'expérience est celle d'un contact sans zone de contact, d'un contact proche de la fusion, de l'âme avec une réalité supérieure, un contact simple, sans intermédiaire.

Cette **expérience fusionnelle** ouvre la voie à l'évidence d'une vérité et aboutit à une forme de **béatitude**. Il ne s'agit pas d'une évidence de type cartésien, d'une évidence rationnelle, mais d'une évidence que Vladimir Jankélévitch qualifie de « **métalogique** » et

⁶ William James, « Le mysticisme », conférences XVI et XVII, in *Les variétés de l'expérience religieuse*.

⁷ Ibid., p. 280.

qu'on pourrait tout aussi bien nommer **évidence « illuminante »**, à condition de ne pas confondre cette évidence avec la vision du visionnaire. Alors que le **visionnaire** prétend avoir une vue claire, rationnelle, et être capable d'en parler, le mystique est paradoxalement **aveuglé par l'illumination**, ce qu'il voit étant du domaine de l'ineffable. Son aveuglement ressemble un peu à celui de ces prisonniers dont parle Platon dans la fameuse allégorie de la caverne⁸, qui, au sortir de la caverne, sont aveuglés par la lumière directe du soleil du fait que leurs yeux ont été habitués à la pénombre.

Cette illumination est souvent décrite dans la littérature mystique par des oxymores comme « **obscurité éblouissante** », « **silence chuchotant** », « **désert grouillant** ». Elle survient au terme d'un long parcours spirituel, d'une traversée de ce que Jean de la Croix appelle « **la nuit obscure** », qui passe par tout un travail de préparation à faire sur soi-même : faire la nuit en soi, purger l'âme de ses passions, la soustraire à la distraction du monde. La contemplation, l'extase supposent que le sujet soit parvenu à un **état de dépouillement total**. Il faut, selon Maître Eckhart, **faire le vide en soi**, ne rien vouloir, ne rien savoir, se défaire de toute pensée : « Je dis que l'homme doit se tenir quitte et vide de Dieu, il ne doit pas se livrer à des pensées ou des réflexions sur ce que Dieu opère en lui. »⁹ Dans *Le Château de l'âme* ou *le Livre des demeures* (1577), Thérèse d'Avila compare l'âme à un château divisé en sept demeures correspondant aux sept degrés de l'oraison ou de l'intimité avec Dieu ; Six demeures sont disposées autour d'une septième, la demeure centrale où se tient Dieu ; l'âme doit parcourir du dehors vers le dedans toutes les demeures avant d'être introduite dans la septième.

L'expérience mystique atteint son point d'orgue dans l'**extase**. Le mot « extase » vient du grec ἐκ/ek, « en dehors », et στάσις / stásis, « lieu où l'on se tient », ce qui signifie « être en dehors de soi-même ». L'extase désigne un état où l'individu est comme **transporté hors de lui-même**. La langue courante définit l'extase comme un état de **ravissement** profond où l'esprit est absorbé par une **contemplation**, une émotion intense. Le mot qualifie également l'apogée du **plaisir sensuel**. Romain Rolland parle de « **sentiment océanique** » que Freud décrit comme « un sentiment d'union indissoluble avec le grand Tout, et d'appartenance à l'universel. »¹⁰ L'expérience mystique la plus connue est celle que décrit Thérèse d'Avila dans son autobiographie, *Le livre de la vie* (1562). Cette expérience extatique est appelée « transverbération ». La « transverbération » est le fait d'être transpercé, blessé au cœur. Voici le récit qu'en fait Thérèse d'Avila dans le *Livre de la vie* :

« C'est alors qu'il plut au Seigneur de m'accorder parfois cette vision : je voyais près de moi un ange (...) dans ses mains un long dard en or dont la pointe de fer portait, je crois, un peu de feu. Parfois, il me semblait qu'il me l'enfonçait dans le cœur plusieurs fois et qu'il m'atteignait aux entrailles. Lorsqu'il le retirait, on eût dit qu'il me les arrachait, me laissant tout embrasée d'un grand amour de Dieu. La douleur était si vive, qu'elle me faisait pousser ces plaintes dont j'ai parlé, et la douceur qu'elle me procure est si extrême, qu'on ne saurait désirer qu'elle cesse et l'âme ne peut se contenter de rien moins que de Dieu. Ce n'est pas une douleur corporelle, mais spirituelle, bien que le corps ne manque pas d'y participer un peu, et

⁸ Platon, *République*, livre VII.

⁹ Maître Eckhart, *De la pauvreté en esprit*.

¹⁰ Freud, *Malaise dans la civilisation*.

même beaucoup. Ce sont de si doux échanges entre l'âme et Dieu, que je le supplie de bien vouloir les faire goûter, dans sa bonté, à quiconque penserait que je mens. » (XXIX, 13).

L'extase de Thérèse d'Avila a été magnifiquement représentée par le sculpteur Le Bernin dans les années 1647-1652. Son chef-d'œuvre se trouve dans l'église Santa Maria della Vittoria à Rome. La dimension sensuelle, pour ne pas dire érotique, de la rencontre entre Thérèse d'Avila, renversée sur un nuage, et un ange armé d'une longue flèche, saute aux yeux. La proximité entre l'extase et la jouissance a été soulignée par Jacques Lacan dans un de ses séminaires de 1972-1973 (séminaire XX publié sous le titre *Encore*) : « Depuis le *Cantique des cantiques*, nous avons que l'expérience mystique s'exprime volontiers en termes de jouissance érotique. La sculpture du Bernin est bien, à l'évidence, une représentation érotique, orgastique de l'union de l'union de l'être tout entier avec Dieu, partenaire invisible et ravisseur. »

L'expérience mystique est-elle seulement religieuse ? Un athée peut-il être mystique ? Différents ouvrages, dont celui d'André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, paru en 2006, ou celui de Michel Hulin, *La mystique sauvage*, publié en 2014, insistent sur l'existence d'une expérience mystique non religieuse, qu'elle soit pensée, comme chez André Comte-Sponville, comme l'expression d'une spiritualité athée, voire laïque, ou qu'elle soit appréhendée, comme chez Michel Hulin, comme une expérience « sauvage », comparable aux extases décrites par les mystiques ; « sauvage », en ce sens que leur expérience, spontanée ou provoquée, ne s'inscrit dans aucun cadre religieux, et ce d'autant moins que l'église a souvent regardé d'un œil suspect, pour ne pas dire réprobateur, ces expériences buissonnières.

André Comte-Sponville relate dans son livre une expérience vécue assez proche de celle dont parlent les mystiques, à ceci près qu'il la décrit comme un « mysticisme sans mystère », une révélation sans Dieu, une *enstase* plutôt qu'une extase. Lire le texte p.166-168.

Ce **moment de grâce** est vécu comme une « immense paix », un « silence », une « harmonie », le « pur présent de la présence », c'est-à-dire l'absence de manque, d'attente. « Plus d'*ego*, plus de séparation, plus de représentation [...] Plus de jugements de valeur : rien que le réel. Plus de temps : rien que le présent. Plus de néant : rien que l'être. Plus d'insatisfaction, plus de haine, plus de peur, plus de colère, plus d'angoisse : rien que la joie et la paix. » Le mystique, d'après Comte-Sponville, est celui qui voit la vérité, le réel face à face, qui fait l'expérience de l'absolu, *hic et nunc*. Il n'est plus séparé du réel par le discours (silence), ni par le manque (plénitude), ni par le temps (éternité), ni par lui-même (simplicité). Cet absolu dont Comte-Sponville prétend avoir fait l'expérience n'est pas un Dieu mais la pure présence du réel. Le mysticisme serait cette expérience profane de la plénitude du réel, qui nous libère de nous-même. Comte-Sponville parle de « mysticisme athée », d'« athéisme mystique », et dissocie, par ces formules, la spiritualité de la religion, à l'instar de Flaubert qui, dans sa correspondance avec Louise Colet, déclare : « Je suis mystique au fond et je ne crois à rien » (8 mai 1852). Le mystique, en somme, « se reconnaît à un certain type d'expérience, fait d'évidence, de plénitude, de simplicité, d'éternité », ce qui ne laisse guère de place aux croyances.

2.2 La prière

La prière en tant que pratique et expérience religieuses est présente dans presque toutes les religions. Elle est essentielle dans les trois grandes religions monothéistes, le judaïsme, le christianisme et l'islam. Dans le bouddhisme, c'est surtout la pratique de la **méditation** qui prévaut. La prière peut être définie comme « le fait d'entrer en relation avec Dieu, ou encore de communiquer avec lui, au double sens du verbe : dans l'acception devenue aujourd'hui la plus courante, la prière est l'acte qui consiste à s'adresser à Dieu, que ce soit pour lui présenter une requête (« **prière de demande** ») en faveur de soi-même ou d'autres personnes (« **intercession** »), pour le remercier (« **action de grâces** »), pour le louer (« **louange** »), pour reconnaître devant lui ses péchés (« **expiation** », prière de pénitence), etc. »¹¹ La prière peut être conçue comme un **état de rencontre ou d'union avec Dieu**, notamment dans l'expérience mystique. On parle aussi d'« **oraison** » (du latin *oratio*, « discours », et *orare*, « demander, prier ») pour désigner une prière mentale méditative et prolongée. Dans le christianisme, l'acte de prière est considéré comme une des activités conduisant au salut.

Les formes de prière varient d'une religion à une autre : on prie généralement debout dans le judaïsme, à genoux dans le christianisme, face contre la terre chez les musulmans. Chez les réformés, c'est la **prière de louange** qui prévaut au travers des *Negro Spirituals* et du *Gospel*. Chez les catholiques romains, c'est le **rosaire**, prière répétitive et méditative à Marie (« Je vous salue Marie... »). L'islam fait de la **prière rituelle**, avec le jeûne du mois de Ramadan, la manifestation la plus visible de la piété. La prière s'effectue cinq fois par jour à des moments déterminés (à l'aube, à midi, au milieu de l'après-midi, au coucher du soleil et à la tombée de la nuit) ; elle est composée d'une suite de postures corporelles faisant alterner la station debout, l'inclination, la prosternation, la station assise au sol. Cet ensemble de postures se nomme *rak'a*. Toute prière comporte obligatoirement la récitation en langue arabe de la première sourate du Coran, la *Fâtiha*. La prière est un **acte communautaire** qui s'effectue de préférence à la mosquée, en direction de la Kaaba de La Mecque. La prière collective du vendredi est obligatoire.

Il y a toute une **gradation dans les prières**. On commence souvent par une **demande** (« Donnez-nous notre pain quotidien », « Faites que je gagne au Loto ou que je réussisse mon examen »), demande qu'on retrouve dans la formule de politesse « Je vous prie ». La prière peut également prendre la forme d'une **supplique** (« Pardonnez-nous nos offenses... »), d'un **renouvellement de la foi** dans chaque acte de la vie (« Bénissez ce repas Seigneur... »), d'une réaffirmation des principes (« Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés »), d'une **allégeance à Dieu** auquel on se soumet humblement et rend hommage.

Lorsqu'on observe les manifestations extérieures de la prière, on ne peut s'empêcher de se demander si elles correspondent vraiment à un état intérieur de piété, de recueillement de la part du pratiquant. Ce n'est pas faire preuve de cynisme ou de mépris à l'égard du croyant que de constater que la prière ne garantit nullement la sincérité de celui qui s'y livre. La prière peut être une forme de **religiosité ostentatoire et feinte**. C'est l'impression qu'on peut avoir lorsqu'on assiste à un office religieux où les fidèles semblent réglés comme du papier à

¹¹ Article « Prière », in *Dictionnaire des monothéismes*, sous la direction de Cyrille Michon et Denis Moreau.

musique. On prie parce que cela fait partie des obligations sociales indispensables. On répète les mêmes paroles, on effectue les mêmes gestes sans forcément en comprendre le sens et la raison d'être. Dans cette pratique sclérosée de la prière l'élan du cœur est manifestement absent.

Ce constat nous amène à la distinction que fait Bergson, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, entre la religion « **statique** » et la religion « **dynamique** ». La religion dite « **statique** » correspond à un système d'habitudes, de croyances, de dogmes, de rites stéréotypés, d'interdits rigides, de tabous auxquels le croyant se conforme passivement. La religion statique est une **religion close** en ce qu'elle réduit la religion à sa dimension étroitement morale. C'est la religion comme repoussoir dont la figure du bigot est l'expression la plus caricaturale et dont la littérature, voire le cinéma, se sont souvent gaussés. Bergson compare cette religion-là à l'armée : « La religion renforce et discipline. Pour cela des exercices continuellement répétés sont nécessaires, comme ceux dont l'automatisme finit par fixer dans le corps du soldat l'assurance morale dont il aura besoin au jour du danger. C'est dire qu'il n'y a pas de religion sans rites et cérémonies. À ces actes religieux la représentation religieuse sert surtout d'occasion. Ils émanent sans doute de la croyance, mais ils réagissent aussitôt sur elle et la consolident : s'il y a des dieux, il faut leur vouer un culte ; mais du moment qu'il y a un culte, c'est qu'il existe des dieux. Cette solidarité du dieu et de l'hommage qu'on lui rend fait de la vérité religieuse une chose à part, sans commune mesure avec la vérité spéculative, et qui dépend jusqu'à un certain point de l'homme. » (op.cit.)

Face à ce risque de sclérose auquel la religion « statique » expose la religion et la pratique religieuse, Bergson évoque un autre aspect de la religion qu'il appelle « **dynamique** », dont le mysticisme est l'aboutissement en ce qu'il incarne un **modèle de liberté**. Poussée par l'élan vital, la « religion dynamique » est censée conduire l'humanité à une transformation positive, le rôle du mystique étant d'arracher l'humanité à ses pesanteurs. Le véritable mysticisme, selon Bergson, est le **mysticisme chrétien** en ce qu'il est intimement lié à l'**action**, à la différence du **mysticisme oriental**, voué surtout à la contemplation. Bergson insiste sur le fait que les grands mystiques sont souvent de grands hommes d'action, comme a pu l'être, par exemple, la philosophe Simone Weil. Dans ces conditions, on ne voit pas comment la prière pourrait déboucher sur une quelconque action. On serait tenté de dire qu'elle est une activité passive et inutile, voire néfaste, car elle semble détourner de l'action effective, seule à même de transformer positivement le monde. Les chrétiens répondraient volontiers à cette critique que la prière n'est pas incompatible avec l'action qu'elle peut susciter, voire nourrir, en sorte qu'il ne faut pas opposer action et contemplation.

2.3 Les rites

Les rites sont présents dans toutes les religions. Nous avons indiqué qu'ils permettent d'approcher le sacré sans le souiller ni le profaner. Le rite est un **geste ou une gestuelle symbolique** qui inscrit l'homme au cœur du sacré par la seule vertu de son effectuation. Il y a une **dimension performative** dans le rite comme le souligne John Langshaw Austin, dans *Dire c'est faire*, à propos du baptême (Austin parle d'« actes de langage »)¹². Les rites sont

¹² Les énoncés performatifs sont des énoncés qui produisent ce qu'ils signifient par leur profération même.

des **pratiques répétitives de louange, d'offrande, de sacrifice, de communion, ou de passage à un nouveau stade de l'existence humaine** (les sociologues parlent de rites de passage). Les rites ont une fonction de **communion sociale** ; ils permettent à la collectivité de se réaffirmer périodiquement. Ils manifestent la dimension communautaire de la religion qui est censée, nous l'avons vu, relier les croyants entre eux en les reliant tous au divin. Les rites sont souvent **mimétiques**. On parle de **liturgie** lorsque le culte est pratiqué par une autorité spirituelle reconnue selon un rituel normalisé.

Il y a un point commun entre le rite et **le mythe** : le rite est **répétitif, collectif et symbolique**. Le rite et le mythe diffèrent néanmoins : par le mythe, les dieux communiquent avec les hommes ; par le rite, ce sont les hommes qui communiquent avec les dieux ; le mythe est un **métalangage**, le rite est un **paralangage** (sa valeur est cantonnée dans les institutions et dans les gestes).

Les rites revêtent essentiellement **trois formes**. Il y a d'abord ce que Durkheim appelle « les **rites négatifs** », qui servent à « préserver les êtres sacrés des contacts du monde profane » (op.cit.) : leur fonction est de maintenir la séparation entre le domaine du profane et celui du sacré ; ces rites « négatifs » prennent la forme d'interdits, de rites sacrificiels, la divinité ou la société exigeant des sacrifices de la part des individus (le judaïsme et le christianisme mettent fin à ces sacrifices, Dieu offrant lui-même sa vie en sacrifice, au travers de son fils, pour expier les péchés de l'humanité). Les « **rites positifs** » sont ceux par lesquels le croyant va communier avec son dieu (rites de fécondité par exemple). Les « **rites piaculaires** » ont pour objet de faire face à une calamité, ou de la rappeler par une cérémonie de commémoration, ce qui permet de surmonter la tristesse, la communion dans la tristesse attestant que « la société est, à ce moment, plus vivace et plus forte que jamais. »

L'analyse de Durkheim remet en question la thèse selon laquelle **la religion serait une illusion** : les symboles, les rites dans lesquels la religion s'objective, sont des moyens, en effet, qui permettent aux individus de communiquer entre eux, de traduire leurs états intérieurs, le danger étant que l'individu soit absorbé dans le collectif.

Notons qu'il existe des **religions sans rites** fondées sur la seule foi (exemples du bahaïsme et du quakerisme), ainsi que des **rites séculiers**, non religieux (par exemple, le mariage civil, le baccalauréat, le permis de conduire...).

3° Doit-on opposer croyance, foi et raison

L'une des étymologies du mot « religion » - *relegere, religio* - nous indique que la religion concerne ce qui touche au **recueillement**, au sens du **sacré**, à la **foi**, à la **quête de transcendance**. Distinguer le sacré et le profane, comme le fait Durkheim, c'est aussi distinguer **deux types de rapport à la vérité** : la **foi** et la **raison**. Faut-il opposer croire et savoir ? Savoir, est-ce ne rien croire ? Croire, est-ce ne rien savoir ? Le savoir ne comporte-t-il pas une part de croyance ? A l'inverse, certaines croyances ne sont-elles pas assimilables à des formes de savoir ? Si l'école républicaine doit instruire, c'est-à-dire transmettre des savoirs objectifs, doit-elle pour autant ignorer les croyances ?

3.1 Croire /savoir, foi/opinion

3.1.1 Définition et caractérisation de la croyance

En premier lieu, il est essentiel de faire comprendre aux élèves que **croire, ce n'est pas savoir**, qu'il ne faut donc pas confondre *sa* propre croyance avec *le* savoir. La question se pose alors de définir ce qu'est une croyance, un **savoir rationnel**, ne serait-ce que pour ne pas se contenter d'une définition négative du savoir.

Commençons par définir ce qu'est une croyance. Partons des énoncés suivants : « je crois en l'existence de Dieu, créateur du ciel et de la terre », « le troisième jour, le Christ est ressuscité des morts ». On peut commencer négativement, en indiquant ce que la croyance n'est pas. Croire, **ce n'est pas savoir ou connaître** (saisir ou détenir la vérité) : je ne peux pas dire « je sais que Dieu existe », je dois dire « je crois que Dieu existe ». On ne dit pas que l'on croit que l'eau bout à 100 degrés ou que la somme des angles d'un triangle est égale à 180 degrés. Croire, **ce n'est pas non plus vérifier ou expérimenter** (soumettre une hypothèse à des tests ou à un contrôle scientifique) : je ne peux pas prouver historiquement ou expérimentalement la résurrection du Christ ; si l'existence historique du Christ est avérée, la question de savoir s'il est le fils de Dieu relève de la foi, non de la science. Croire, enfin, **c'est encore moins douter ou critiquer** (suspendre le jugement ou évaluer une assertion sans jugement *a priori*), du moins dans le moment même où l'on croit.

La notion ordinaire de croyance est ambiguë. Tantôt ce terme désigne le **contenu de ce qui est cru** (croire que le Père Noël existe, par exemple), tantôt il désigne **l'attitude de celui qui croit ou l'état psychologique dans lequel il se trouve**. Tantôt cette attitude indique que le sujet n'est pas certain de la vérité de ce contenu (auquel cas la croyance s'oppose au **savoir**), tantôt elle signifie l'affirmation d'une forme de **conviction** ou de **certitude** (« Je crois que Dieu existe », « je crois dur comme fer »).

Ces ambiguïtés proviennent, dans une large mesure, du fait que nous ne savons pas bien si les croyances sont des états **passifs** ou **actifs** de l'esprit. Quoi qu'il en soit, la croyance est le fait de **tenir pour vrai ce que pourtant on ne peut démontrer**. La croyance est un **état mental qui porte à donner son assentiment à une certaine représentation ou à porter un jugement dont la vérité objective n'est pas garantie et qui n'est pas accompagné d'un sentiment subjectif de certitude**.

La croyance se caractérise par un **déficit d'assurance** dans le rapport à son contenu : celui qui affirme « je crois qu'il fera beau demain » exprime une **probabilité** ou un **souhait** ; si je dis que « je crois que Jésus-Christ est ressuscité », je n'ai aucune preuve objective de ce que j'avance et je ne suis pas non plus sans savoir que d'autres personnes doutent de la réalité de cet événement pour le moins extraordinaire (rares sont ceux qui ressuscitent !). L'acte de croire consiste donc à **tenir quelque chose pour vrai sans disposer d'un fondement certain**.

La croyance est, le plus souvent, un **état involontaire** : on ne peut pas décider *a priori* de croire. La croyance s'assume à titre **individuel** (sauf la croyance religieuse qui est assumée à titre collectif ; la croyance religieuse, comme nous le verrons, n'est pas n'importe quelle croyance !). **Une croyance n'est pas réfutable** par un dialogue contradictoire, de sorte qu'elle est indifférente à sa potentielle réfutation (elle est infalsifiable, dirait Karl Popper !).

3.1.2 Définition et caractérisation du savoir rationnel

Qu'en est-il à présent du savoir ? Pour caractériser le savoir rationnel, le mieux est de partir de **trois exemples très simples** pris dans trois domaines scientifiques différents : « deux plus deux font quatre » (mathématiques), « la terre est ronde » (sciences physiques, astronomie), « Socrate est mort en -399 » (sciences humaines, histoire). Ces énoncés font apparaître **deux propriétés essentielles** : ils se présentent d'abord à l'esprit sur le mode de **l'évidence**, évidence qui peut être **immédiate**, facilement obtenue lorsqu'il s'agit d'énoncés simples (« deux plus deux font quatre »), ou atteinte au terme d'une **patientie réflexion** lorsqu'on a affaire à des énoncés plus complexes; cette évidence déclenche un **assentiment**, une **adhésion**, un **jugement** (« c'est vrai »), et engendre chez celui qui la possède un **effet de certitude** (nul ne doute que deux plus deux font quatre).

La deuxième propriété est **l'universalité** : celui qui possède cette certitude considère qu'elle peut être, en droit, partagée par tous, qu'elle est donc universalisable au moyen de **démonstrations**, de **preuves**, d'**explications**. Ainsi puis-je convaincre quelqu'un que deux plus deux font quatre et qu'il a tort de penser que deux et deux font cinq.

Le **savoir rationnel** est donc un savoir fondé sur une **certitude** qui est l'effet d'un assentiment donné à une représentation évidente. **La raison** est la capacité de produire et de recevoir ce type de savoir. **Le savoir se justifie rationnellement. On sait pourquoi l'on sait ce que l'on sait.** « Savoir, c'est **savoir qu'on sait** »¹³ ou, dans la version socratique, **savoir qu'on ne sait pas**. Dans les deux cas, il y a **conscience**, **réflexivité**, retour de la pensée sur elle-même, mise à distance de soi et de ses représentations.

En ce sens, le savoir rationnel résulte d'un **questionnement** ; ce savoir a, en règle générale, résisté à de multiples **tentatives de déstabilisation** (c'est surtout vrai pour le savoir scientifique). La démarche rationnelle rend dès lors possible la constitution de **savoirs positifs**, testés, validés ou réfutés par des équipes indépendantes. Le savoir est **réfutable**, **falsifiable**, perfectible, évolutif ; il n'est jamais absolu et définitif. De ce point de vue, le savoir est une **production collective**.

La science est un certain type de connaissance à la fois **rationnelle** et **empirique** qui ne se contente pas d'observer et de recueillir des faits mais qui a vocation à les expliquer : elle ne se contente pas du **quoi**, elle cherche le **pourquoi**. Selon Auguste Comte, la science explique le **comment** et non le **pourquoi** : « Chacun sait [...] que, dans nos explications positives, même les plus parfaites, nous n'avons nullement la prétention d'exposer les causes génératrices des phénomènes, puisque nous ne ferions jamais alors que reculer la difficulté, mais seulement d'analyser avec exactitude les circonstances de leur production, et de les rattacher les unes aux autres par des relations normales de succession et de similitude. Ainsi, pour en citer l'exemple le plus admirable, nous disons que les phénomènes généraux de l'univers sont expliqués, autant qu'ils puissent l'être, par la loi de la gravitation newtonienne, parce que, d'un côté, cette belle théorie nous montre toute l'immense variété des faits astronomiques, comme n'étant qu'un seul et même fait envisagé sous divers points de vue ; la tendance constante de toutes les molécules les unes vers les autres en raison directe de leurs masses, et en raison inverse des carrés de leurs distances ; tandis que, d'un autre côté, ce fait

¹³ Alain, *Les idées et les âges*, livre I, chap. VI « La conscience », Gallimard, 1948.

général nous est présenté comme une simple extension d'un phénomène qui nous est éminemment familier, et que, par cela seul, nous regardons comme parfaitement connu, la pesanteur des corps à la surface de la terre. Quant à déterminer ce que sont en elles-mêmes cette attraction et cette pesanteur, quelles en sont les causes, ce sont des questions que nous regardons tous comme insolubles, qui ne sont plus du domaine de la philosophie positive, et que nous abandonnons avec raison à l'imagination des théologiens, ou aux subtilités des métaphysiciens. La preuve manifeste de l'impossibilité d'obtenir de telles solutions, c'est que, toutes les fois qu'on a cherché à dire à ce sujet quelque chose de vraiment rationnel, les plus grands esprits n'ont pu que définir ces deux principes l'un par l'autre, en disant, pour l'attraction, qu'elle n'est autre chose qu'une pesanteur universelle, et ensuite, pour la pesanteur, qu'elle consiste simplement dans l'attraction terrestre. De telles explications, qui font sourire quand on prétend à connaître la nature intime des choses et le mode de génération des phénomènes, sont cependant tout ce que nous pouvons obtenir de plus satisfaisant, en nous montrant comme identiques deux ordres de phénomènes, qui ont été si longtemps regardés comme n'ayant aucun rapport entre eux. Aucun esprit juste ne cherche aujourd'hui à aller plus loin. »¹⁴

La science a une **valeur prédictive** : connaître scientifiquement les phénomènes par leurs **causes**, c'est être capable de prévoir leurs **effets**. La science s'efforce de **repérer des régularités naturelles** et de les formuler dans des **lois générales et abstraites**, si possible mathématiquement. Les énoncés de la science sont organisés dans des **ensembles systématiques** (les théories) qui les relient logiquement.

Aucun énoncé n'est validé par une observation ou une expérience, mais par leur **reproductibilité** et donc leur **invariance**, ce qui est tout le contraire d'un « phénomène » ou d'une « apparition ».

De ce point de vue, démontrer consiste à **n'admettre a priori aucune croyance**, de sorte que « Le discours scientifique repose donc implicitement sur une sorte de défiance systématique : c'est ce qui reste d'indubitablement vrai lorsqu'on ne croit rien, pas même ce qu'on a vu, ni personne, quel que soit son savoir. L'autorité du discours de la science tient au fait qu'il ne dépend d'aucune autre autorité. »¹⁵

La science n'est pas un savoir comme les autres, elle n'est pas un « savoir vrai justifié » : elle vise certes des connaissances vraies, mais on ne peut jamais dire qu'elle possède la vérité, au contraire de tous les autres savoirs non critiques. La science est un **processus indéfini** : on ne peut jamais affirmer qu'on sait ce qu'elle énonce. La science n'a pas non plus le monopole de la vérité.

Pour distinguer la connaissance scientifique d'autres formes de savoir, Francis Wolff parle d'« ethos de la connaissance scientifique » qui se résume à trois normes : impersonnalité, désintéressement, doute systématisé. La connaissance scientifique est **impersonnelle** en ce qu'elle ne dépend pas des personnes qui l'ont découverte ou établie, ni des circonstances de leur établissement ; le discours scientifique est centré sur la relation d'**objectivité**. La connaissance scientifique est **désintéressée** en ce sens qu'elle n'a d'autre fin qu'elle-même, même si les connaissances scientifiques ont des applications techniques ; elle

¹⁴ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Première leçon, 1830, Paris, Bachelier, p. 14-16.

¹⁵ Francis Wolff, *Plaidoyer pour l'universel*, p.218.

visé à satisfaire le « désir humain de savoir »¹⁶ La connaissance scientifique repose, en outre, sur un doute systématique, méthodique, qui se réalise typiquement dans l'idée de **démonstration**.

La connaissance scientifique se fonde sur une **aspiration à l'objectivité absolue**, c'est-à-dire sur la « quête de l'objet sans nous ». L'enquête scientifique commence « lorsque, au-delà des jugements subjectifs " c'est long », " c'est chaud ", " c'est lourd", elle substitue la **mesure et ses instruments** (l'horloge, le thermomètre, la balance) dont on peut inférer des propriétés objectives : trois heures, trente degrés centigrades, cinq livres. L'enquête se prolonge en remplaçant les estimations par les calculs, la perception par l'expérience contrôlée et les constats individuels par l'expérimentation reproductible. »¹⁷

Dans la physique moderne, cet idéal d'objectivité se manifeste dans la recherche d'**invariants** quelle que soit la position des observateurs (sauf dans la physique quantique qui bute sur la présence du sujet dans l'objet, c'est-à-dire de l'observateur dans la matière). Cette quête de l'objectivité se fonde sur une **ontologie implicite**, d'inspiration matérialiste ou réaliste, selon laquelle il y a une réalité indépendante de l'observateur, la même pour tous. C'est parce qu'il y a un monde hors de nous, le même pour tous, qu'une connaissance objective, scientifique, est possible.

3.1.2 Croire / savoir : tableau comparatif

¹⁶ Aristote, *Métaphysique*, A, 1.

¹⁷ Francis Wolff, op. cit., p.223.

CROIRE	SAVOIR
« Je crois en l’existence de Dieu, créateur du ciel et de la terre », « le troisième jour, le Christ est ressuscité des morts » Croire, ce n’est pas savoir ou connaître, vérifier ou expérimenter, douter ou critiquer. La croyance est un état mental qui porte à donner son assentiment à un jugement dont la vérité objective n’est pas garantie. Déficit d’assurance Etat involontaire (on ne décide pas de croire) La croyance s’assume à titre individuel (sauf la croyance religieuse qui est collective) La croyance n’est pas réfutable par un dialogue contradictoire. La croyance est souvent fondée sur un principe ou un argument d’autorité. Dogmes	« Deux plus deux font quatre », « La terre est ronde », « Socrate est mort en -399 » Evidence (déclenche une adhésion, un effet de certitude (« c’est vrai »)). Universalité (certitude partagée par tous au moyen de démonstrations, de preuves, d’explications). Quête de l’objectivité. Le savoir se justifie rationnellement (on sait pourquoi l’on sait ce que l’on sait), il peut être transmis, enseigné. Il résulte d’un questionnement (« Comment »). Le savoir est testé, validé ou réfuté par des équipes indépendantes (dimension collective du savoir). Reproductibilité. Lois / théories. Le savoir évolue, progresse, n’est jamais absolu et définitif.

	La raison : capacité de produire et de recevoir un savoir rationnel. Valeur prédictive. Impersonnalité, désintéressement, doute systématisé.
--	--

3.1.4 Typologie des croyances

Si tout semble opposer ou séparer la croyance et le savoir, toutes les croyances ne se ressemblent pas et n'excluent pas forcément la raison. Il y a **plus ou moins de rationalité ou de rationalisation possible** dans nos croyances. Il convient de distinguer différents types de croyances ou degrés dans la croyance. Nos croyances se présentent selon des **modalités très diverses** qui peuvent aller du **simple souhait** à la **certitude intime**, en passant par toutes les formes de **crédulité**. **On croit plus ou moins fermement ce que l'on croit**. L'adhésion donnée à un contenu peut être plus ou moins ferme ; la croyance peut être plus ou moins cohérente et claire, de même que, sur le plan moral, certaines croyances sont plus néfastes et dangereuses que d'autres (exemples du fanatisme, du complotisme), en sorte qu'une **foi aveugle**, entendue comme l'adhésion ferme donnée à un contenu obscur et reposant sur des témoignages peu dignes de foi, ne représente qu'un cas-limite, donc assez rare.

Ainsi **toutes les croyances ne rejettent-elles pas forcément le savoir**. Il convient alors de distinguer celles qui révèlent une **absence de raisonnement**, d'esprit critique, comme l'opinion (*doxa*), et celles qui, au contraire, font appel à une **forme de réflexion**. En ce sens, la croyance est nécessaire pour accéder au savoir, elle en est le complément et parfois même le commencement ! C'est parce que le médecin, par exemple, croit qu'il peut trouver un remède à une maladie qu'il entreprend des recherches...

Il est dès lors possible d'esquisser une **typologie des croyances**, comprises entre ces deux cas-limites que sont la **foi aveugle** et la **pleine évidence rationnelle**.

L'opinion douteuse, fausse, le préjugé, l'illusion, la superstition	Croyance dont le contenu est obscur, la fiabilité discutable et qui suscite une adhésion faible (« je crois qu'il existe des extraterrestres »).
La supposition, la conjecture, le soupçon, l'estimation, l'hypothèse	Croyances qui sont susceptibles d'être vraies, d'avoir un certain fondement objectif, qui sont en attente de vérification ou de justification (« je crois qu'il fera beau demain »).
La conviction, la doctrine, le dogme	Croyances reposant sur une forte adhésion motivée par la confiance, mais dont le fondement objectif n'est pas garanti (« je crois que le capitalisme périra de ses contradictions internes ») ;
La foi religieuse	Croyance à laquelle est donnée une adhésion très forte, proche en cela de celle qui caractérise la certitude rationnelle ; le degré de certitude est très fort, bien que le degré de garantie objective puisse être très faible, voire inexistant (« je crois que Dieu existe »).

Où l'on voit que le domaine couvert par les croyances est extrêmement vaste. La croyance est donc la chose du monde la mieux partagée. Elle est une **attitude spontanée de l'esprit humain**. Nous ne pouvons pas nous orienter dans le monde sans croyances, sans prêter foi à des choses qu'on ne voit pas ou sans s'en remettre à certaines autorités dont nous croyons qu'elles en savent plus que nous sur certains sujets (exemples des professeurs, des scientifiques, des experts). On ne peut pas tout expliquer, tout comprendre, tout vérifier par soi-même. La moindre conversation suppose que je croie un minimum ce que mon interlocuteur est en train de me dire. C'est pourquoi il y a lieu de s'étonner quand quelqu'un nous demande : « es-tu croyant ? », même si sa question sous-entend qu'il s'agit de la croyance en Dieu. Car la réponse qui s'impose est : évidemment que je le suis, et que nous le sommes tous !

3.2 La foi

Le mot « foi » vient du latin *fides*, qui veut dire « confiance », « crédit », « loyauté », « engagement ». La foi désigne **l'attitude** de celui qui croit (*fides qua creditur*, la foi personnelle par laquelle on croit) et **le contenu** de ce qui est cru (*fides quae creditur*, la foi qui est crue). Au sens ordinaire du terme, la foi désigne le degré d'adhésion que l'on peut accorder à une idée, une parole, un comportement ou un homme. Lorsqu'on dit qu'on a foi en quelqu'un, on signifie par là qu'on lui fait **confiance** quand bien même on ne dispose

d'aucune certitude permettant d'étayer cette confiance. Tout au plus a-t-on des indices qui nous permettent d'être confiants quant aux capacités de la personne en qui on a foi. Le mot « foi » renvoie plus particulièrement au **mode religieux de la croyance**, croyance en un ou plusieurs dieux, croyance en l'existence d'une réalité suprasensible, d'un au-delà. Lorsque quelqu'un affirme qu'il est **croyant**, on comprend immédiatement qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle croyance mais de la croyance spécifiquement religieuse. Ceux qu'on appelle communément les « croyants » sont les fidèles, les adeptes d'une religion qui partagent la même foi.

La foi se caractérise par une **forte intensité de conviction subjective** qui n'est fondée sur **aucune preuve objective**. Ainsi de l'existence de Dieu, dont le caractère indémontrable n'altère pas la foi de celui qui croit en lui. C'est même exactement le contraire : c'est précisément parce qu'on ne dispose pas de preuves de l'existence de Dieu que la foi a un sens. Si l'on pouvait prouver son existence, ce ne serait pas foi mais **savoir**. La foi est une **croyance sans preuve**, comme toute croyance, mais une croyance qui se porte très bien, voire se réjouit, de l'absence de preuve, et qui autorise la confiance, la grâce ou la soumission au point que l'homme de foi est capable d'accepter inconditionnellement, pour ne pas dire aveuglément, ce en quoi il a la foi. Ainsi Job accepte-il les souffrances que Dieu lui inflige, sans autre motif que celui de le mettre à l'épreuve sa propre foi.

Abraham est le modèle, le prototype du croyant. Sa **confiance inconditionnelle** en Dieu se traduit concrètement par la pratique sur sa chair de **l'alliance de la circoncision** (*Genèse* 17, 24)¹⁸. Dans le livre de la *Genèse*, on trouve l'occurrence verbale « avoir foi » à propos du patriarche Abraham à qui Dieu demande d'immoler son fils Isaac, après avoir reçu de Dieu la promesse d'un fils, malgré son âge avancé et celui de sa femme Sarah : « Il eut foi dans le Seigneur » (*Genèse* 15, 6). Dans l'*Epître aux Hébreux* (11, 1 et 17), Paul écrit : « La foi est la garantie de ce qu'on espère, la preuve de ce qu'on ne voit pas [...] C'est par la foi qu'Abraham, mis à l'épreuve, offrit résolument Isaac en sacrifice. »

Pour comprendre le lien qu'il y a entre **foi et confiance**, Søren Kierkegaard propose une interprétation intéressante du sacrifice d'Abraham, personnage qu'il qualifie de « chevalier de la foi ». Dans *Crainte et tremblement*, le philosophe danois établit un parallèle entre la figure d'**Agamemnon** telle qu'elle nous est présentée dans *L'Iliade* d'Homère et celle d'**Abraham**, décrite dans l'Ancien Testament et commune aux trois grandes religions monothéistes. Les situations sont apparemment comparables : les dieux demandent à Agamemnon de sacrifier sa fille Iphigénie; Dieu ordonne à Abraham de sacrifier son fils Isaac. Dans les deux cas, le père doit mettre à mort son enfant. Il y a toutefois une différence essentielle entre ces deux situations : Agamemnon vit dans la sphère de ce que Kierkegaard appelle « **l'éthique** », Abraham dans celle de **la foi**. Agamemnon doit sacrifier sa fille pour le bien de l'Etat afin que les vaisseaux puissent partir à la guerre; ce sacrifice est fondé sur **une raison éthico-politique** qu'Agamemnon peut expliquer à Iphigénie. Abraham, au contraire, ne sait pas pourquoi Dieu lui demande de sacrifier Isaac; il est condamné au silence du fait qu'il ne peut pas parler à Isaac et se faire comprendre de lui. Kierkegaard interprète le silence d'Abraham comme un refus des médiations, des raisonnements, du discours argumentatif. Dieu ne se donne pas

¹⁸¹⁸ Le chapitre 17 de la *Genèse* présente la circoncision en signe d'alliance « de face-à-face » entre le Créateur et l'homme. Par la circoncision, l'homme porte « le signe du monothéisme dans l'intimité de sa chair » (Article « Circoncision », in *Dictionnaire des monothéismes*, p. 207).

directement. Toute proportion gardée, Dieu ressemble à Socrate : ce n'est pas tant un Dieu qui se cache, comme le qualifie Pascal, qu'un Dieu ironiste et maïeuticien, un Dieu de la communication indirecte. Socrate lui-même voulait que son interlocuteur trouvât en lui-même la vérité sans la recevoir verticalement, de l'extérieur. Dieu communique de telle sorte qu'il induise, et non produise, chez l'autre une transformation subjective qui vienne de son intériorité.

3.3 Foi et raison

La question se pose de savoir quel rapport la foi et la raison entretiennent l'une avec l'autre. Faut-il les opposer ? Sont-elles complémentaires ? La foi sans la raison ne risque-t-elle pas de virer à une forme de fanatisme, « le sommeil de la raison engendrant des monstres » pour reprendre le titre d'un tableau de Goya ? Inversement, lorsque la raison prétend tout légiférer et se substituer à la foi, ne court-elle pas le risque du dogmatisme ?

Une première approche consiste à **délimiter** ce qui relève de la foi et ce qui ressortit à la raison, chacune ayant son domaine propre de compétence. Il ne s'agit pas d'opposer foi et raison mais de les délimiter, comme le fait Descartes dans le texte suivant :

« Il y a trois genres de questions qu'il faut ici bien distinguer. Car, il y a des choses qui ne sont crues que par la foi, comme sont celles qui regardent le mystère de l'Incarnation, de la Trinité, et semblables. Il y en a d'autres qui, bien qu'elles appartiennent à la foi, peuvent néanmoins être recherchées par la raison naturelle, entre lesquelles les théologiens ont coutume de mettre l'existence de Dieu et la distinction de l'âme humaine d'avec le corps ; enfin il y en a d'autres qui n'appartiennent en aucune façon à la foi, mais qui sont seulement soumises à la recherche du raisonnement humain, comme la quadrature du cercle, la pierre philosophale, et autres semblables. Et comme ceux-là abusent des paroles de la sainte Écriture, qui, par quelque mauvaise explication qu'ils leur donnent, croient en pouvoir déduire ces dernières ; de même aussi ceux-là dérogent à son autorité, qui entreprennent de démontrer les premières par des arguments tirés de la seule philosophie. » Descartes, *Notes à propos d'une certaine affiche* (1648).

Dans ce texte, Descartes prétend régler la question des rapports entre **croiance et savoir, foi et raison**, en l'envisageant sur le mode du « **chacun chez soi** » : il s'agit de séparer ce qui relève de la **foi** et ce qui relève de la **raison naturelle**. La croyance dont parle Descartes se réduit ici à la **foi religieuse**.

Ainsi, un mathématicien qui dénoncerait l'absurdité du dogme chrétien de la Trinité selon lequel en Dieu trois n'est pas fondamentalement différent de un, au motif que trois, c'est trois fois un, outrepasserait son rôle. Selon Descartes, il n'y a d'absurdité qu'au regard des critères de clarté d'une rationalité mathématique valide en son ordre, mais qui n'est pas habilitée à se prononcer sur ce genre de **vérité de foi**.

La vérité de foi est un **mystère**, un énoncé dont la raison humaine ne comprend pas comment il est possible. Un mystère, en effet, est **quelque chose qu'on ne peut comprendre, mais à quoi l'on croit**. En quoi le mystère se distingue du **problème**, qu'il soit philosophique

ou scientifique : le problème est quelque chose qu'on ne comprend pas encore mais qu'on peut exposer, clarifier, démontrer, voire résoudre.

Le mathématicien qui veut statuer sur une vérité de foi commet **l'erreur symétrique** de celle du théologien qui s'arroge le droit de juger d'une vérité rationnelle. On notera ici qu'il y a, selon Descartes, un domaine où **la foi et la raison peuvent converger**.

Domaine	Exemples
1. La « raison » seule appliquée à des objets qui ne concernent qu'elle.	Chimie/alchimie (« la pierre philosophale » = façon de fabriquer l'or), mathématiques (« la quadrature du cercle »).
2. La « foi » seule appliquée à des objets qui ne concernent qu'elle.	Trinité, Incarnation (« mystères »).
3. « Domaine partagé » (la raison et la foi disant la même chose des mêmes objets).	Existence de Dieu, distinction de l'esprit et du corps.

On retrouve cette question de la délimitation des ordres chez Pascal lorsqu'il distingue **vérité de cœur** - mode d'accès à la foi - et **vérité de raison** - mode d'accès au savoir scientifique : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur ».¹⁹ **La raison** est une faculté discursive qui repose sur le **raisonnement** et la **déduction**. En tant que faculté de **l'universel**, elle aboutit à des définitions exactes et précises, aisément communicables, et produit la **conviction**, issue du raisonnement. La raison est la faculté du **fini**; elle est donc **limitée**. Le cœur procède par **intuition** et **induction** (ce qui permet d'inférer d'un ensemble de faits un principe général), et s'accompagne d'une interprétation de signes qui réclame un certain flair. Organe de la connaissance intuitive, le cœur est assimilé chez Pascal au **sentiment**, voire à l'instinct. Il est la faculté de **l'individuel**, ce qui explique la difficulté qu'il y a à communiquer aux autres ce que nous ressentons profondément. L'intelligence du cœur fait davantage appel à l'art de **persuader** ou **d'agréer** que Pascal oppose à l'art de convaincre. Le cœur est la faculté de **l'infini**.

Cette délimitation étant opérée, la question du rapport entre foi et raison débouche sur **trois types de réponses** et de positions philosophiques :

Le fidéisme

La raison n'intervient pas, **seule la foi permet d'accéder à une vérité religieuse** (généralement à Dieu). Cette réponse repose sur l'expérience subjective de la **conversion** : renversement interne à la personne, rupture radicale dans sa vie, renaissance. Une telle position peut conduire le sujet à admettre ce qui semble absurde à la raison. « *Credo quia absurdum* », « je crois parce que c'est absurde » (Tertullien, Père de l'Eglise). Pour Kierkegaard, dans *Crainte et tremblement*, la foi est un saut dans le vide, un saut irrationnel

¹⁹ Pascal, *Pensées*, Laf. 110, Br. 282.

dans l'Absolu : il s'agit de « plonger en Dieu ». À l'image d'Abraham, qui obéit sans comprendre lorsque Dieu lui demande de sacrifier son fils, le croyant sait que la transcendance à laquelle il confronte sa propre subjectivité est inintelligible aux catégories humaines. **Comprendre** est « le rapport de l'homme à l'homme », tandis que **croire** est « le rapport de l'homme au divin ».

Le rationalisme

La raison seule nous permet de connaître Dieu. L'homme doit se défier d'une foi aveugle, qui l'écarterait de la vérité et le mènerait au fanatisme. Ni révélation ni dogmes n'ont donc ici droit de cité. Cette voie pourrait sembler plus proche de la spéculation métaphysique que de la démarche religieuse. Exemple de Spinoza qui oppose foi et philosophie, tant en ce qui concerne leurs fondements que leur finalité : **la foi repose sur la révélation et vise à l'obéissance, et non à la vérité** ; seule la philosophie conduit au salut, c'est-à-dire à la libération à l'égard de la servitude des peurs et des passions ; cette voie repose sur le gouvernement de la raison, et non sur la soumission de celle-ci à la croyance et aux préjugés.

Une synthèse entre foi et raison

Elle a été tentée à diverses reprises, selon des approches différentes. Dans une perspective chrétienne, la raison peut être considérée comme devant se soumettre à la foi, et être sollicitée dans le cadre d'une stratégie de dialogue avec des non-croyants (le pari pascalien) ; elle peut se mettre à son service tel un outil obéissant et efficace (Saint Anselme) ; ce peut être la foi, au contraire, qui vient consolider une raison quasi souveraine (Saint Thomas d'Aquin).

3.3 Le fanatisme

L'assassinat récent de Samuel Patty par un fanatique religieux, et la glorification dont cet acte a pu faire l'objet, posent une question déroutante : comment peut-on admirer des hommes capables d'une telle barbarie ? Comment expliquer la fascination qu'exercent leurs crimes au point de pousser certains individus dans les rangs d'organisations terroristes ? Le fanatisme est d'autant plus terrifiant qu'il relève d'une **passion de la vérité** au nom de laquelle n'importe quel moyen se voit justifié. La question n'est pas nouvelle : Voltaire déjà, dans son *Dictionnaire philosophique*, se demandait « que répondre à un homme qui vous dit qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et qui, en conséquence, est sûr de méditer le ciel en vous égorgeant ? » Les attentats commis au nom d'une idée, d'une croyance, d'une idéologie, d'un Dieu, comme celui perpétré par les frères Kouachi contre *Charlie Hebdo*, le 7 janvier 2015, nous amènent à nous demander comment on devient extrémiste. « Comment est-il possible d'adhérer de façon si inconditionnelle à un système d'idées que certains puissent produire des actes criminels sans aucun égard pour d'autres valeurs ou pour leurs intérêts matériels ? »²⁰

Il nous faut d'abord préciser ce que recouvre le mot « fanatisme ». L'étymologie nous indique que ce mot vient du latin *fanaticus*, qui désigne « celui qui porte le **zèle d'une**

²⁰ Gérald Bronner, *La pensée extrême. Comment des hommes deviennent des fanatiques*, PUF, 2016, p.13.

religion jusqu'à l'excès. »²¹ Le *fanaticus* est celui qui est inspiré, rempli d'enthousiasme, un **enthousiasme exalté, délirant**. Le fanatisme est une **foi exclusive en une doctrine, une religion, une cause, accompagnée d'un zèle absolu, aveugle, dogmatique pour la défendre, conduisant souvent à l'intolérance et à la violence**. Voltaire écrit, dans son *Dictionnaire philosophique*, que « Le fanatisme est à la superstition ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. »

Dans *Les nouveaux somnambules*, Nicolas Grimaldi compare le fanatique à un **somnambule**, un **halluciné, envoûté par une croyance** qu'il prend et surtout vit comme une incontestable réalité. L'aveuglement du fanatique ressortit à la « capacité hallucinatoire de la conscience »²² A la différence de l'illusion dont le propre est d'être involontaire, la **conscience hallucinée** accepte volontairement de croire, de prendre le parti de vivre une fiction comme si c'était une réalité. **Le délire est volontaire**. Le fanatisme illustre le **paradoxe de la croyance** : « on feint de savoir ce qu'on ignore tout en feignant d'ignorer ce qu'on sait. »²³ Tout se passe comme si la conscience se persuadait d'ignorer ce qu'elle sait et de savoir ce que pourtant elle ignore. Ainsi « Les assassins de Charlie Hebdo croyaient certainement éliminer des impies, des ennemis, des coupables, tout en sachant n'avoir affaire qu'à d'inoffensifs plaisantins. » Le fanatique est bien une **sorte de somnambule qui assujettit le réel à l'irréel**, fût-ce par la force.

Si le fanatique semble imperméable aux arguments rationnels, il obéit pourtant à une logique que Gérard Bronner appelle « **pensée extrême** ». Il entend par là « l'aptitude de certains individus à sacrifier ce qu'ils ont de plus précieux (leur carrière professionnelle, leur liberté...) et en particulier leur vie, et dans de nombreux cas celles des autres aussi, au nom d'une *idée*. »²⁴ Contrairement à ce qu'on pourrait penser, **les fanatiques ne sont ni fous ni idiots**. Gérard Bronner rappelle que la plupart des terroristes sont diplômés et souvent issus de classes aisées, comme le montre une étude réalisée en 2004 par Marc Sagerman sur les terroristes d'Al-Qaïda. Le plus souvent les extrémistes sont en pleine possession de leurs moyens intellectuels. Ce constat est particulièrement dérangeant : d'une part parce qu'il abolit la frontière que l'on croit absolue entre les fanatiques et les « gens normaux » ; les fanatiques ne sont ni des esprits dérangés, ni des animaux, ni des monstres ; l'extrémiste obéit à un mode de pensée, de rationalité et de rationalisation qui lui est propre ; d'autre part parce que « la formation intellectuelle des esprits n'immunise pas contre les croyances fausses ou douteuses. »²⁵ Les progrès de la connaissance ne permettent manifestement pas de réduire l'empire des croyances.

Le phénomène du fanatisme nous oblige à nous poser des questions auxquelles nous ne pouvons répondre que de façon nuancée. La première question, sans conteste la plus importante et difficile, est de savoir comment on devient extrémiste. « Comment le croyant en

²¹ Ibid., p. 28.

²² Nicolas Grimaldi, *Les nouveaux somnambules*, Grasset, 2016, p.12.

²³ Ibid., p. 14

²⁴ Gérard Bronner, op.cit., p.13.

²⁵ Ibid., p. 52.

est-il arrivé à croire ce qu'il croit ? »²⁶ Que se passe-t-il dans la tête d'un terroriste au moment où il va mettre à exécution son projet macabre ? Comment comprendre la **psychologie de l'extrémisme** ? Pourquoi est-il si difficile de faire changer d'avis un extrémiste ? Comment se fait-il que certaines croyances soient tellement enkystées qu'elles résistent à toute argumentation rationnelle ? La raison est-elle totalement absente de la « pensée extrême » ? Pour le dire autrement, « comment la connaissance et l'inconnaissance peuvent-elles progresser de concert ? »²⁷

La question de savoir comment on devient extrémiste présuppose que l'adhésion du fanatique à ses croyances et idées est **graduelle**. On ne naît pas extrémiste, on le devient à la suite d'un parcours intellectuel et personnel gradué, en sorte que « chaque étape a poussé l'individu vers la pensée extrême. » Si l'on veut comprendre le fanatique et envisager par la suite la possibilité pour lui d'une résilience, d'une déradicalisation (on n'est pas condamné à être fanatique toute sa vie), il faut d'abord faire l'effort de reconstruire son **cheminement intellectuel et psychologique**, étant entendu que « comprendre le raisonnement d'un individu et en admettre les termes et les conclusions sont deux opérations absolument distinctes. »²⁸

Un autre aspect déroutant du fanatisme est son **pouvoir d'attraction**, de **fascination**, qui ressemble fort, toute proportion gardée, au *mysterium fascinans* dont parle, on s'en souvient, Rudolf Otto à propos du sacré. Force est de constater, en effet, que l'idéologie d'Al-Qaïda ou de Daesh paraît convaincante à nombre d'esprits. Les propositions de l'extrémisme sont manifestement **très séduisantes**, ce qui prouve qu'elles reposent sur des « systèmes argumentatifs puissamment construits. »²⁹ Ce constat n'est pas nouveau : Alain faisait déjà remarquer que le fanatique provoque « un fond d'estime et même quelque fois une secrète admiration »³⁰, alors que ce sont des meurtriers capables d'une cruauté inouïe. Comment expliquer la fascination que suscite le fanatique ? Alain répond que ce qui est admiré, ce ne sont pas tant les crimes commis que **l'abnégation** dont sont capables les fanatiques en mettant en jeu leur propre vie. Une lecture superficielle du texte d'Alain pourrait donner l'impression qu'il partage une « secrète admiration » à l'égard du fanatique. Il écrit, en effet, pour expliquer le « fond d'estime » dont jouit le fanatique, que « nous ne sommes point fiers de faire si peu et de risquer si peu pour ce que nous croyons juste ou vrai. Certes je découvre ici des vertus rares, qui veulent respect, et une partie au moins de la volonté. » Quelles peuvent bien être ces « vertus rares » que possède, selon Alain, le fanatique ? Comment oser parler de vertus, c'est-à-dire de qualités morales, à propos d'un meurtrier pour qui une vie humaine ne vaut rien ?

Ces « vertus rares » qu'on peut admirer chez le fanatique sont le **courage et la volonté de sacrifier sa propre vie** au nom d'une idée, d'un idéal et, plus précisément, d'une passion de la vérité. Il s'agit bien d'une **passion**, c'est-à-dire d'une sorte de maladie de l'âme qui fait que, à la différence du philosophe et du scientifique, le fanatique pense connaître la vérité mieux que quiconque, une vérité qu'il croit éternelle, immuable, absolue. Le fanatisme serait une **maladie de la vérité**, une **maladie du dogmatisme** en quelque sorte, une maladie

²⁶ Ibid., p. 40.

²⁷ Ibid., p. 20.

²⁸ Ibid., p. 44-45.

²⁹ Ibid., p. 61.

³⁰ Alain, *Propos sur des philosophes*, XXXVII, 8 octobre 1927.

d'autant plus pernicieuse qu'elle se drape sous l'apparence vertueuse du courage, de la détermination, de l'abnégation, du sens du sacrifice et du sacré. Ce **jusqu'au-boutisme** a quelque chose de chevaleresque et de terrifiant à la fois : le kamikaze qui se fait exploser passe pour un héros défiant la mort, capable de se sacrifier pour une cause sacrée.

Ce qu'Alain dit sur le pouvoir d'attraction qu'exerce le fanatique, au point de pousser certains à rejoindre des organisations terroristes, fait écho aux analyses de Gérard Bronner sur la « pensée extrême ». Il faut, pour comprendre la psychologie et le mode de pensée de l'extrémiste, mettre au jour quelques-unes de ses **motivations**.

En premier lieu, la « pensée extrême » se caractérise par une forme de « **rationalité cognitive** » dont la cohérence a ceci de particulier qu'elle est « presque inhumaine ». Gérard Bronner qualifie cette cohérence de « **rationalité mécanique** »³¹ qui n'accepte aucun compromis et va jusqu'au bout de sa logique. La formule « rationalité mécanique » fait écho à la façon dont Alain caractérise la pensée fanatique : « pensée raidie, qui se limite, qui ne voit qu'un côté, qui ne comprend point la pensée des autres, ce n'est point la pensée. Il y a quelque chose de mécanique dans une pensée fanatique, car elle revient toujours par les mêmes chemins. Elle ne cherche plus, elle n'invente plus. Le dogmatisme est comme un délire récurrent. »³² La « pensée extrême » n'est pas dénuée de cohérence, une cohérence qui peut conduire à des formes de radicalité. Le fanatique met ses actes en accord avec ses idées. **Il n'y a pas plus cohérent qu'un fanatique.** Il va jusqu'au bout de ses idées.

Le terroriste est **persuadé de bien agir**, ce qui explique pourquoi il est prêt à sacrifier sa vie. Le fanatique se croit et se vit comme habité, voire transporté, par la divinité dont il prétend connaître et exécuter les desseins. Il est intimement convaincu qu'il est un agent de la volonté divine et qu'il devient un *chahid* lorsqu'il tue. Un *chahid* est celui que l'on considère comme un martyr. Dans la religion musulmane, on distingue **deux sortes de sacrifices** : ceux qui sont commis pour des motifs religieux et ceux qui ont des finalités guerrières : « [...] celui qui, tel un kamikaze, choisit de sacrifier sa vie pour des motifs uniquement guerriers est appelé *istish-hâdi*, et il y a dans ce terme une connotation négative. Alors que celui qui commet le même acte pour des motifs religieux est appelé *istish-hâdiyya* et peut dès lors sacrifier sa vie et la vie d'autrui s'il a des raisons de croire que c'est là la volonté de Dieu. »³³ On comprend mieux le sens de la déclaration qu'a faite l'assassin de Samuel Paty, Abdoullakh Anzorov, après l'avoir décapité : « De Abdullah, le serviteur d'Allah, à Macron, le dirigeant des infidèles, j'ai exécuté l'un de tes chiens de l'enfer qui a osé rabaisser Muhammad. »

La « pensée extrême » ressortit à une « rationalité instrumentale » qui se fonde sur le principe selon lequel **la fin justifie les moyens**. Le terroriste applique à la lettre et de façon jusqu'au-boutiste ce principe d'inspiration jésuitique. On parle de « rationalité instrumentale » lorsqu'il s'agit de déterminer les moyens à employer pour parvenir à la fin visée. Il s'agit, pour l'extrémiste, de suivre jusqu'à leur terme les conséquences d'un postulat, d'un axiome. Cette résolution n'est pas seulement d'ordre cognitif ou logique : elle a également, et surtout, une **portée morale et existentielle**. Le fanatique entend mettre de l'ordre dans sa vie ; il est intimement convaincu qu'en choisissant les moyens qu'il s'est donné et la voie qu'il s'est

³¹ Gérard Bronner, op.cit., p.81.

³² Alain, op.cit.

³³ Gérard Bronner, op.cit., p. 111.

fixé, il vivra mieux. On ne peut pas comprendre l'univers mental dans lequel évolue le fanatique si l'on fait abstraction du **sentiment de purification** qui l'anime. Ce sentiment s'accompagne, selon Gérard Bronner, d'un « rituel de renaissance, qui peut aller jusqu'à un changement de nom, comme on le pratique souvent dans les sectes, par exemple. »³⁴ Cette question de la pureté, du pur et l'impur, traverse, nous l'avons vu, l'expérience du sacré et des rituels sacrificiels.

Cette logique sacrificielle explique pourquoi le terroriste ne craint pas la mort. Le courage dont il fait preuve en bravant la peur naturelle de la mort, et qui lui vaut, selon Alain, « un fond d'estime », s'explique par le fait qu'il croit en une vie après la mort, de sorte que son sacrifice est relatif, comme le stipule une des sourates du *Coran* : « Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens contre le paradis qui leur est réservé. » (IX, 111). Le fanatique est persuadé que la mort est une étape vers le paradis. Il s'agit pour lui de troquer sa vie mortelle contre un paradis éternel où les martyrs seront accompagnés jusqu'à la fin des temps par des jeunes filles vierges. Le sacrifice auquel consent le terroriste se fonde sur un mode de pensée qui fait penser, toute proportion gardée, au **pari pascalien**, c'est-à-dire à un **calcul rationnel** : « De la même façon que dans le célèbre pari pascalien, le bénéfice attendu étant infini, il est parfaitement rationnel, du point de la conformation des moyens aux fins, de consentir à tous les sacrifices matériels et même à toutes sortes de violations de principes auxquels l'extrémiste peut, par ailleurs, adhérer comme tout un chacun. »³⁵

Ces analyses d'une grande richesse de la « pensée extrême » nous permettent de conclure que « les extrémistes, quels que soient les actes qu'ils produisent, restent des hommes, des hommes doués de raison et dotés d'un libre arbitre. » Le fanatique obéit à un mode de pensée dans lequel la rationalité n'est pas totalement absente, une rationalité d'une grande cohérence que Gérard Bronner qualifie d'instrumentale. Le phénomène de radicalisation des esprits n'est pas linéaire : il passe par différentes étapes qui conduisent un individu « normal » au fanatisme et, dans certains cas, au terrorisme. La description précise de ces étapes, la compréhension de la psychologie et de la façon de penser du fanatique, qui obligent l'observateur à dépasser un manichéisme de bon aloi, rassurant mais stérile, sont essentielles pour aider à la déradicalisation.

4° Religion, religieux et spiritualité

Qu'on le déplore ou qu'on s'en félicite, on peut constater que la religion décline en tant que pratique et système de certitudes incontestées. Sa perte d'influence dans la détermination directe des lois, du savoir, des normes et des mœurs est l'un des faits saillants des deux ou trois derniers siècles de l'histoire européenne. Faut-il pour autant en conclure que le religieux, le sens du sacré, la quête de transcendance, le besoin de spiritualité aient disparu ?

³⁴ Ibid., p. 96.

³⁵ Gérard Bronner, *ibid.*, p. 114.

4.1 Sécularisation et laïcité

Quels liens peut-il y avoir entre sécularisation et laïcité ? Dans son livre *Sécularisation et laïcité*, Jean-Claude Monod envisage trois réponses possibles à cette question : on peut d'abord envisager la laïcité comme « le produit politique du processus de sécularisation »³⁶ dont elle serait l'un des résultats institutionnels ; la laïcité serait plutôt « une variante de la sécularisation comme forme générale des sociétés occidentales modernes » ; la troisième option ferait de la laïcité française une spécificité inscrite dans une « histoire singulière ». La question est de savoir si la laïcité n'est qu'une variante de la sécularisation.

Il faut d'abord préciser ce qu'on entend par « sécularisation ». Le mot vient du latin *saecula*, qui veut dire « siècle ». La « sécularisation » repose sur l'opposition entre le « **siècle** » et la « **règle** », c'est-à-dire entre **le monde** - ce monde-ci, le monde profane - et la vie propre aux **clercs**, à la **règle**. La « sécularisation » désigne ainsi l'évolution des sociétés dans le sens d'un recul du pouvoir et de l'influence des autorités et des institutions religieuses dans l'organisation de toute la vie sociale. Le mot « sécularisation » est synonyme de **sortie de la religion**.

Cette notion de sécularisation renvoie à celle de « désenchantement du monde » qu'on trouve chez Max Weber d'abord, puis chez Marcel Gauchet dans son livre éponyme.

Max Weber pense que le processus du « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*) a sa source dans le **judaïsme antique** qui repose sur l'idée d'un Dieu transcendant hors de portée de l'activité magique et d'une rationalité du monde. Cette conception aurait eu dont les effets seraient « désacralisants ». Le désenchantement dont parle Max Weber se traduit essentiellement par une « orientation antimagique radicale »³⁷ que le prophétisme juif aurait initiée. Le protestantisme puritain constitue la forme achevée de ce processus de désenchantement religieux du monde. Alors que dans le catholicisme « le prêtre était un magicien qui accomplissait le miracle de la transsubstantiation et qui détenait le pouvoir des clés »³⁸, Max Weber estime que c'est le puritain protestant qui « pousse le plus loin cette attitude antimagique, en rejetant " toute trace de cérémonies religieuses au bord de la tombe et [en inhumant] ses proches sans chant ni musique, afin de ne laisser place à aucune espèce de superstition, aucune confiance dans une action salutaire d'ordre magico-sacramentel". »³⁹ Contrairement aux idées reçues, le désenchantement du monde est un phénomène d'abord religieux qui a fourni la base de la science, de la technique et du capitalisme. La thèse de Max Weber est que la science s'inscrit dans le mouvement de désenchantement du monde dont l'origine est religieuse. Ce processus a donc été favorisé en Occident par « la convergence des monothéismes judéo-chrétiens, de l'économie industrielle et de la science empirico-rationnelle ». ⁴⁰ Il ne faut toutefois pas confondre le **désenchantement du monde** et la **sécularisation**. La notion de désenchantement du monde renvoie au **déclin de la magie**, tandis que la sécularisation concerne le **déclin de la religion**.

³⁶ Jean-Claude Monod, *Sécularisation et laïcité*, PUF, 2007, p. 7.

³⁷ Ibid., p. 20.

³⁸ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920), trad.franç. J.-P. Grossein, Gallimard, 2003, p.106.

³⁹ Jean-Claude Monod, *ibid.*, p. 20.

⁴⁰ Ibid., p. 22.

Jean-Claude Monod évoque une « seconde poussée de désenchantement » qui affecte non plus seulement la magie mais toute croyance sacrée, toute idée d'un « sens éthique du monde », que ce soient les croyances investies dans les religions du salut monothéistes ou celles orientées vers les instances séculières : « foi dans l'État, dans la nation, dans la science [...] Autant de pôles transitoires pour des "religions de substitution". »⁴¹ Ces « religions de substitution », qui ne structurent pas pour autant la vie des sociétés occidentales, se trouvent dans « le regain de l'astrologie populaire, l'intérêt pour des formes de religiosité moins anthropocentrées que le judéo-christianisme, des formes de sacré cosmique, la virulence des croyances apocalyptiques aux États-Unis, etc. »⁴²

En ce qui concerne la question du rapport entre laïcité et sécularisation, la laïcité peut être comprise comme le « couronnement institutionnel et juridique des divers processus régionaux de sécularisation ». ⁴³ Dans cette optique, la laïcité est une « sécularisation plus poussée », une sécularisation poussée à sa dernière conséquence qu'est la séparation des Églises et de l'État. Ainsi la loi de 1905 qui avait été précédée par la proclamation par la Commune de Paris de la séparation de l'Église et de l'État et de la suppression du budget des cultes (articles 1 et 2 du décret du 2 avril 1871).

4.2 Le religieux après et sans la religion

Comment penser le religieux après la sortie de la religion ? Le sacré a-t-il définitivement disparu ou persiste-t-il ? Le monde est-il voué au désenchantement ?

Ces questions ont fait l'objet, en 2004, d'un débat passionnant opposant Marcel Gauchet et Luc Ferry, dans un livre intitulé *Le religieux après la religion*. Marcel Gauchet défend la thèse, longuement développée, à la suite de Max Weber, dans son livre *Le désenchantement du monde*, d'une **sortie de la religion** et de la capacité du religieux à structurer la vie sociale et politique. Luc Ferry reprend les analyses qu'il a développées dans *L'homme-Dieu* : selon lui, la sortie de la religion s'accompagne d'une **permanence du religieux** en tant qu'il concerne l'ordre de la conviction ultime des individus. Deux thèses s'opposent ici : celle de Marcel Gauchet pour qui la sécularisation des sociétés occidentales implique que les valeurs et les formes d'organisation du groupe se définissent et se fondent en dehors de toute référence religieuse, d'une part ; celle de Luc Ferry qui pense que ce mouvement de sécularisation n'a pas pour autant éliminé la permanence du religieux, c'est-à-dire la croyance au sens d'une disposition intime de la conscience personnelle, d'autre part. Luc Ferry insiste sur la reconfiguration humaniste de la question religieuse, la sortie de la structuration religieuse des sociétés n'impliquant pas, loin s'en faut, la disparition d'une **préoccupation spirituelle**, celle qui touche à la destination humaine, à l'orientation qu'il convient de donner à l'existence humaine pour qu'elle prenne sens et valeur.

Il ressort de ce débat **trois approches différentes du religieux**. Marcel Gauchet voit dans le religieux un principe extérieur et supérieur à l'humanité (on parle d'hétéronomie). Selon lui, le religieux appartient au passé, c'est-à-dire à des « formes d'organisation politique *traditionnelles* dans lesquelles la loi est pensée comme l'héritage d'une tradition qui, elle-

⁴¹ Ibid., p. 28.

⁴² Ibid., p. 29.

⁴³ Ibid., p. 88.

même, s'enracine dans un passé immémorial et finalement divin. »⁴⁴ Depuis la Révolution française les sociétés sont organisées à partir de l'idée d'auto-institution (les hommes font leur propre, créent leurs propres lois). Dans ces conditions, la religion ne structurant plus l'espace public et n'étant plus la source de la loi, elle n'est plus qu'une croyance personnelle parmi d'autres. Il s'ensuit que « la religion n'apparaît plus comme une disposition métaphysique, essentielle à l'humanité, mais comme un moment historique lié à une organisation sociale et politique particulière. »⁴⁵

Au contraire de Marcel Gauchet, Luc Ferry pense qu'une autre définition du religieux est possible, un religieux après la religion. Il convient de distinguer, selon lui, entre les **religions** entendues comme **institutions et corpus de prescriptions normatives**, d'une part, et le **religieux** défini comme ce qui relève des questions ultimes et incontournables, d'autre part. Il y a donc du religieux et du sacré ailleurs que dans la religion qui n'en ont pas le monopole. Le religieux se situe sur un plan, non plus historique et politique comme l'établit Marcel Gauchet, mais philosophique et métaphysique. En ce sens, le religieux désigne un « discours qui porte sur le lien entre le fini et l'infini, entre le relatif et l'absolu, avec une question centrale : la question de la finitude [...], de la mort. »⁴⁶ La philosophie occidentale serait alors une « tentative de retraduire les grands concepts de la religion chrétienne à l'intérieur d'un discours laïc, c'est-à-dire d'un discours rationaliste. D'une certaine façon, la Déclaration des droits de l'homme – sur un tout autre mode et dans un tout autre registre – n'est bien souvent pas autre chose que du christianisme laïcisé ou rationalisé. »⁴⁷

Luc Ferry montre que le religieux est l'horizon d'un certain nombre d'expériences vécues par les êtres humains. Il parle d'un « horizon de transcendance », d'un « absolu terrestre », qui ne s'inscrirait plus en amont de la conscience, comme ce qui la précède et la domine, mais **en aval de la conscience**, comme ce qui se dessine à **l'horizon** d'un certain nombre d'expériences privilégiées vécues par la conscience. Luc Ferry pense que cet absolu se trouve au travers de quatre expériences : celle de la **morale**, de **l'esthétique**, de **l'amour** et de la **vérité**. Deux **formes de transcendance** peuvent ainsi être distinguées : la première, qui est en aval de la conscience, est celle de la Révélation, de **l'hétéronomie** religieuse ; l'autre figure de la transcendance ne se situe pas en amont de la conscience mais en aval des expériences vécues ; elle n'est pas située dans le passé mais dans l'avenir. Cette « transcendance dans l'immanence » (la formule est de Husserl) n'en est pas moins religieuse, de sorte qu'on peut penser, selon Luc Ferry le religieux autrement que comme hétéronomie et comme structure passée ou dépassée.

Cette persistance du religieux et du sacré se manifeste notamment dans la notion de **sacrifice** qui n'a pas disparu. Nous avons vu que **c'est le sacrifice qui fait le sacré**. Or **les motifs du sacrifice se sont humanisés**. On ne se sacrifie certes plus aujourd'hui pour des motifs religieux, mais cela ne signifie nullement que les individus ne seraient pas prêts à risquer leur vie pour sauver quelqu'un ou défendre des valeurs, comme on l'a vu récemment avec le gendarme Arnaud Beltrame, mort égorgé le 24 mars 2018 à Carcassonne, après s'être volontairement substitué à l'un des otages du Super U de Trèbes au cours de l'attaque

⁴⁴ Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux et après la religion*, Grasset, p.24.

⁴⁵ Ibid., p. 27-28.

⁴⁶ Ibid., p. 30.

⁴⁷ Ibid., p. 32.

terroriste perpétrée par un islamiste le 23 mars. Ainsi, « dès lors que l'on pose des valeurs qui sont supérieures à la vie matérielle, biologique, on entre dans la sphère du religieux. »⁴⁸ Quand on est prêt à risquer sa vie, c'est toujours au nom de quelque chose qui donne son sens et sa valeur, non seulement à notre existence personnelle mais aussi à la vie en général. Comme l'écrit l'historien Jean-Pierre Vernant à propos de la Résistance : « Dans la conscience héroïque, pour que la vie mérite d'être vécue, il faut se situer sur un autre plan que celui des valeurs mondaines... La vie n'est elle-même que si quelque chose dépasse ce qu'on appelle simplement vivre »⁴⁹ « Mieux vaut mourir debout que vivre à genoux », confiait Charb au journal *Le monde* en 2012.

Bibliographie

- Gérald Bronner, *La pensée extrême. Comment des hommes deviennent des fanatiques*, PUF, 2016.
- André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2011.
- Régis Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque*, Odile Jacob, 2015.
- Dictionnaire des monothéismes*, sous la direction de Cyrille Michon et Denis Moreau, Seuil, 2013.
- Jean Delumeau, *Des religions et des hommes*, Desclée de Brouwer, 1996.
- Jean Delumeau, *Le fait religieux*, Fayard, 1996.
- Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 2013.
- Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux et après la religion*, Grasset, 2004.
- Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Le Livre de Poche, 1997.
- René Girard, *La violence et le sacré*, Fayard, 2011.
- Nicolas Grimaldi, *Les nouveaux somnambules*, Grasset, 2016.
- William James, *Les variétés de l'expérience religieuse*, Independently published, 2024.
- Michel Hulin, *La mystique sauvage*, PUF, 1993.
- Jean-Claude Monod, *Sécularisation et laïcité*, PUF, 2007
- Rudolf Otto, *Le Sacré*, Payot, 2015.

Filmographie

- Carl Dreyer, *Ordet*, 1955.

⁴⁸ Ibid., p. 43.

⁴⁹ Jean-Pierre Vernant, *La traversée des frontières*, éditions du Seuil.