

Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse

Michel Freitag

Numéro 3, 2021

La désorganisation postmoderne des sociétés

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090185ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090185ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (imprimé)

2562-5381 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Freitag, M. (2021). Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse. *Cahiers Société*, (3), 285–291.
<https://doi.org/10.7202/1090185ar>

© Collectif Société, 2021



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

éru
dit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse¹

Michel FREITAG

Je commencerai par quelques remarques préliminaires sur les concepts de la « croyance » et de l'« incroyance », puis j'aborderai la question de l'expérience du monde que peuvent avoir les croyants et les incroyants, et enfin celle de leur prise de position face à la globalisation économique.

I

1. Il faut d'abord définir le « croyant ». Pour moi, sociologiquement, c'est quelqu'un qui croit à la vérité d'une « révélation » incarnée dans une tradition et dans des autorités qui s'en présentent comme les héritiers, les dépositaires, les interprètes et les transmetteurs légitimes et virtuellement exclusifs. J'entends donc le concept de croyance dans son sens spécifiquement *religieux* où non seulement il implique l'appartenance à une communauté de croyants, mais où cette affiliation comporte la reconnaissance d'une *autorité* d'essence dogmatique. La reconnaissance d'une totale liberté d'interprétation à l'égard d'un « message » fait sortir la conviction du domaine de la « croyance » pour l'inclure dans celui du sentiment et du savoir, ou encore d'une quête de vérité et d'une recherche d'intégrité, de perfection et d'harmonie à caractère commun ou « laïque ». Ainsi n'est-on pas croyant du seul fait que l'on pense, par exemple, que « Dieu existe », car il pourrait s'agir, comme on dit, du « Dieu des philosophes », un Dieu qui ne serait pas l'objet d'une révélation, mais un concept résultant d'une déduction logique.

2. Pour moi, qui me considère « incroyant », le sens du *sacré*, du *transcendant*, n'est nullement réservé au croyant, il n'est nullement un effet exclusif de la foi religieuse. Il est accessible au sentiment et à la réflexion de quiconque approfondit son expérience du monde, d'autrui et de soi, ou encore son rapport au monde, à autrui et à soi. Il ne se rattache pas non plus exclusivement au domaine de l'expérience intérieure,

1. NDLR : Ce texte inédit est la réponse de Michel Freitag à une question qui lui a été posée par Jean-Claude Ravet, alors rédacteur en chef de la revue *Relations* et il a été écrit à l'automne 2009. La question portait sur la nature et la signification de la transcendance d'un point de vue sociologique.

mais appartient également au domaine de l'expérience sensible et symbolique de la réalité objective tant sociale que naturelle dont il dévoile une dimension ontologique effective : cette dimension justement par laquelle la réalité (ce qui déjà existe hors de nous) nous dépasse et nous englobe. Il n'y a pas besoin d'une révélation pour cela, mais il se peut que la foi religieuse aide à guider, renforcer et approfondir une telle expérience du transcendant et du sacré ; mais il se peut aussi qu'elle en détourne les « fidèles » en lui donnant la forme d'une évidence positive ou routinière. Quel que soit son fondement, la « certitude » peut être parfaitement banalisée lorsqu'elle occulte le sentiment de la dépendance, de la limite et du mystère qui fait « normalement » partie d'une vie humaine consciente et réfléchie.

3. Un « incroyant » n'est pas nécessairement quelqu'un qui méprise et rejette toutes les croyances religieuses, et se sent obligé de lutter contre elles : disons qu'il n'est pas forcément un « athée » au sens commun et militant du terme. Il peut aussi les considérer comme des métaphores de l'expérience humaine « normale » du sacré et du transcendant, et les comprendre ainsi de manière *critique*. L'incroyant ne se confond donc pas avec le « positiviste » ou le « matérialiste », ni avec le « rationaliste » qui affiche une confiance absolue et exclusive dans une raison humaine qui s'investit elle-même d'une capacité d'accès à la certitude ou qui, au contraire, se dissout elle-même dans le relativisme, le scepticisme et le cynisme. Le croyant comme l'incroyant peuvent tendre à la certitude, mais l'incroyant est peut-être plus disposé à reconnaître que seul nous est accessible l'univers ontologique de la *contingence* où la réalité ne répond d'aucune nécessité absolue, et où la connaissance que nous pouvons en avoir n'est pas destinée à parvenir jamais à la certitude (sauf évidemment dans le domaine des vérités tautologiques). L'incroyance comme la croyance peuvent être avisées ou au contraire naïves et irréfléchies.

4. Ma dernière proposition préliminaire est que le sacré ne se confond pas avec le « divin » puisque le divin renvoie à une projection et à une fixation du sacré dans un « autre monde » qui, en raison de son altérité ontologique radicale, nous est naturellement *inaccessible*. Car « ce monde-ci » peut aussi bien nous rester inaccessible en son fondement ou en son origine ultime. C'est le croyant plutôt qui pensera, par la foi, avoir accès à l'origine ou au fondement. Du même coup, la reconnaissance du sacré n'implique pas la fixation de la dimension de la transcendance sur des êtres à caractère individuel et personnel, pas plus que sur un « Grand Être » distinct de l'être, tel que l'opère la figure de « Dieu ». En retour, l'expérience du sacré n'implique pas non plus l'adhésion à une conviction, voire seulement à un espoir, de survie après la mort physique du sujet individuel, ni donc l'acceptation d'une division correspondante du sujet entre une substance matérielle (le corps) et une substance spirituelle (l'âme). Si le concept d'âme signifie cependant encore quelque chose même pour l'incroyant, c'est qu'il désigne la réalité d'une dimension sensible, affective et spirituelle qui se laisse appréhender en dehors de toute substantialisation. Dès lors, elle est aussi indétachable du corps, dans l'ordre

sensible, qu'inséparable de l'ordre sociosymbolique dans l'ordre de l'entendement ou de l'esprit. Peut-être désigne-t-elle alors justement le lien du corps et de l'esprit, comme lorsqu'on dit que les animaux comme les humains sont des êtres *animés* plutôt que des choses inanimées (s'il en existe absolument).

II

1. On sait que dans les sociétés animistes, c'est le monde lui-même qui est sacré car il n'y existe pas véritablement un *autre monde*. L'altérité fondatrice et donneuse de sens ne s'y trouve pas projetée dans un « ailleurs » extramondain, mais elle s'écoule et se manifeste en affleurant dans *ce monde-ci*, en le rattachant continuellement à l'*origine*. L'origine soutient ontologiquement le monde empirique qui est le lieu de sa manifestation *véridique* dont la compréhension n'est jamais *certaine* : cette manifestation est celle d'un « sens » qui appartient encore en propre au monde sensible, et tous les membres de la communauté participent à son interprétation. Il n'existe donc aucune division ontologique radicale entre le « caché » et le « manifeste », et c'est le caché *transcendant* qui se dévoile dans le manifeste *empirique* comme son sens *propre*. Or comme la croyance à un autre monde est l'aspect distinctif de la religion et que toute connaissance de cet autre monde repose alors nécessairement sur une révélation de nature ésotérique, la liberté interprétative de l'« incroyant » pourra se trouver plus proche de l'horizon ontologique que propose la conscience primitive, qui offre directement le monde sensible comme l'ensemble de l'univers symbolique proprement humain à une interprétation non dogmatique, seulement coutumière. Je peux passer ici sur la différence essentielle qui tient à ce que cette interprétation soit principalement collective dans les sociétés primitives et qu'elle soit devenue individuelle et personnelle dans le monde moderne – et ceci sans doute par l'effet de la monopolisation de l'interprétation du divin par les autorités religieuses traditionnelles, puis suite au rejet et au dépassement modernes de leur prétention à un monopole de la vérité, rapatriée dans l'individu transcendantalisé en tant que tel. Ainsi, le surplomb absolu de la vérité n'a fait que changer de lieu. La progressive dégradation de cet individu souverain en individu simplement empirique, ou psychologique, et ceci aussi bien dans la société que dans la science, marque alors le commencement d'une autre histoire à laquelle je ferai allusion dans le point III.

2. Dans ce sens, la croyance religieuse apparaît d'abord comme un obstacle à la liberté d'accès à l'expérience de la transcendance et du sacré. Mais elle s'offre aussi, pour le croyant, comme une richesse dont l'incroyant peut reconnaître la valeur cumulative dans l'exploration de cette dimension de transcendance dont toutes les religions ont, chacune à sa manière, approfondi la compréhension et nourri les formes d'expression, dans l'art notamment. Ce sont alors les élaborations dogmatiques et théologiques des croyances religieuses, et les affinements de leurs manifestations culturelles et artistiques qui, pour un incroyant, peuvent prendre

la valeur d'expressions métaphoriques, interprétables de manière *critique*, d'une expérience commune et exotérique de la *transcendance du monde lui-même, de l'être lui-même, de la société elle-même* (Durkheim), relativement à la particularité limitée de tout sujet singulier qui y est né, et de l'expérience effective, c'est-à-dire participative, duquel tout cela, en totalité, forme l'horizon. On peut même dire que tout théologien authentique suit d'abord, originellement, le chemin herméneutique qu'ouvre une telle « incroyance » à l'égard du dogme ou de l'habitude, et que c'est par là seulement que son activité intellectuelle se distingue de l'exercice d'un pouvoir autoritaire, ou encore de l'accomplissement d'un simple magistère.

3. Je vais tenter de dire en deux mots ce qu'on peut entendre par cette « transcendance immanente au monde ». Je commencerai pour cela par me référer à la philosophie transcendantale, comme celle de Kant par exemple. Chez Kant, le transcendantal est d'abord identifié à l'*a priori* de toute connaissance, et il possède donc un statut radicalement subjectif. On peut comprendre cet *a priori* épistémologique (les *a priori* de l'intuition sensible, espace et temps, et les catégories *a priori* de la raison pure) comme un effet de la création conjointe du monde et de l'homme par la puissance divine, mais aussi, en le traduisant déjà, comme la conséquence « naturelle » du fait que l'humanité s'est elle-même développée dans le monde et qu'elle intègre déjà cette appartenance au monde dans sa propre nature mondaine, en même temps charnelle et sociale. Ainsi, chaque sujet humain singulier est déjà redevable à la totalité de l'être dans laquelle il est apparu, non seulement dans sa particularité et sa singularité, mais avec la capacité d'accéder à l'être à travers sa sensibilité puis par son entendement proprement humain ; toutes ses capacités subjectives restent donc comme suspendues à son propre devenir dans le monde, en un procès qui lui échappe très largement. Le « monde » dont il est question alors, c'est d'abord ce que les anciens nommaient le Cosmos, mais c'est aussi le monde de la vie auquel l'être humain appartient par sa sensibilité et son affectivité, et le monde symbolique auquel il a accès de par son appartenance socioculturelle et son éducation. Tel est alors le triple horizon auquel renvoie l'expérience que tout homme peut faire de ce qui le dépasse, de ce qui le transcende, et dont chaque société, chaque culture, chaque civilisation a exploré et construit une figure particulière. À ces trois niveaux, l'être humain doit reconnaître qu'il ne s'est pas produit lui-même, qu'il est en dette ontologique à l'égard de ce qui l'a précédé dans l'existence, et que cette dette concerne donc aussi l'existence même qu'il a « reçue » en venant au monde, puis en s'ouvrant au symbolique au cours de son éducation. Qui dit dette dit aussi obligation de respect et exigence de participation au maintien de ce qui existe et à son enrichissement – par opposition à son avilissement, son appauvrissement et sa destruction, sa pure et simple « exploitation. » La reconnaissance et l'obligation ne sont plus alors « captées » par un terme de nature spécifiquement religieuse, mais directement par l'objet même de l'expérience, auquel chaque sujet se reconnaît appartenir directement ou avec lequel il se sent en « fraternité. » Mais alors, le « moment transcendantal » purement subjectif kantien, à caractère épistémologique,

se charge lui aussi d'un sens directement *ontologique*. Les religions peuvent conduire à sa reconnaissance, mais on peut aussi y accéder en dehors de toute croyance religieuse et il me semble que ce serait brouiller les concepts, aussi bien sociologiquement que théologiquement, que de parler alors de « religion naturelle ».

4. L'expérience de la transcendance se donne d'abord comme sentiment d'union avec l'être, auquel on peut aussi donner le nom de l'« amour », de l'*eros* (voir Platon) en tant qu'il se distingue de la simple *philia*, du simple attachement, mais aussi du simple plaisir, de la simple gratification des sens. Je ne reviens pas sur tout ce qui a été écrit et ressenti au sujet de l'amour divin et de l'amour profane, si ce n'est pour souligner qu'en termes d'expérience réelle, leur connivence est plus forte que leur différence ou leur opposition, qui sont assez justement représentatives de la différence entre la voie religieuse et la voie mondaine d'accès à l'expérience de la transcendance, du sacré. Mais il me faut à cet égard relever que la voie religieuse a pu aussi nous détourner de l'« amour du monde », de l'amour et du respect de l'existence que nous partageons avec tout ce qui est. Le christianisme en particulier a pu *aussi* conduire au mépris du monde au nom de notre filiation directe et privilégiée dans l'autre monde. Après avoir conçu Dieu à l'image du désir humain de puissance et de liberté, il a pu aider à reprendre au profit de l'individu la liberté et la toute-puissance condensées en Dieu. Ainsi *a-t-il pu conduire* à cette transcendantalisation de l'individu qui a d'abord caractérisé l'individualisme occidental moderne, avant qu'il ne devienne lui-même purement empirique, purement utilitariste. Alors, on pourra dire rétrospectivement que le christianisme a été la « religion de la sortie de la religion » (Gauchet), mais en entendant bien que cela signifie avant tout le chemin de l'oubli du sacré et du déni de la transcendance. Et c'est bien sur cette voie, dans cet espace « libéré de toute transcendance », que s'est construite et déployée la souveraineté de l'économie qui nous opprime et nous détruit maintenant.

En fixant sur Dieu, hors du monde, l'essence de la transcendance et en polarisant exclusivement sur lui le sentiment que nous pouvons avoir du sacré, le christianisme a coïncidé avec la réflexion philosophique pour associer la vérité à la certitude et le transcendantal à la nécessité, ainsi que l'a fait la science moderne classique. Et cette science n'a pas seulement eu la tête forte, mais aussi la main longue, comme nous l'apprennent aussi bien le développement « rationnel » de l'industrie que la conversion contemporaine de la pensée au pragmatisme qui semble être devenu désormais le fondement universel de toute morale. Je ne dis pas que le christianisme soit responsable de tout ce qui est arrivé aux sociétés occidentales ou à travers elles, mais seulement que son « adaptation au siècle » fut sa manière dominante de « rendre à César ce qui est à César », jusqu'à lui confier ou vendre parfois son âme même. Mais cette épistémologie de la certitude, associée à une pratique du compromis utilitariste, n'était pas la seule manière, autoévidente, de penser notre rapport cognitif et pratique non seulement à la positivité de l'étant mais à la transcendance de l'être. La reconnaissance de la transcendance, loin d'être soudée à l'évidence de

la nécessité et de la puissance, pourrait plutôt être associée au constat de la contingence et de la fragilité ontologique de tout ce qui existe, y compris et d'abord nous-mêmes. Et si l'on tient à l'image de Dieu, le Dieu le plus vrai, le plus véridique, n'est-il pas justement celui qui, lui aussi, peut mourir, a fait le choix de mourir ! Un « incroyant » aurait ainsi moins de mal à s'associer à une religion de la modestie, de la réserve, de la fraternité et de la compassion. Je ne prêche pas ici pour le bouddhisme, mais je reconnais que le bouddhisme peut nous donner un enseignement dans le moment de l'histoire que nous affrontons, et dans lequel c'est maintenant notre responsabilité humaine – et non celle d'un Dieu tout-puissant – qui est directement engagée, vis-à-vis de ce qu'il y a de plus riche et de plus profond dans l'être, et qui est aussi justement ce qui, dans tout l'existant, est le plus fragile. Ici, l'injonction évidente de Hans Jonas rejoint l'intuition théologique la plus profonde de Maître Eckhart, et de tant d'autres entre les deux ou avant eux.

III

Il y a certes encore des « croyants » qui se réjouissent de la fin du monde puisqu'ils l'ont mise au cœur de la Promesse qu'ils ont reçue et de leur attente de Rédemption. Je pense que Nietzsche a tout dit d'eux en saisissant que leur propre cœur n'était habité que par la haine, le ressentiment et un désir de revanche. Bush aussi les avait bien compris, ce qui est une autre raison de n'en plus parler. Mais la plupart des croyants ne partagent pas ces sentiments que Marx a traités avec mépris de petits-bourgeois, et leur confiance en Dieu s'allie chez eux avec la conscience d'une responsabilité dans la société et dans l'histoire comme vis-à-vis de la création, dont le soin leur fut aussi légué en même temps que la promesse du Paradis. Alors ces croyants peuvent très bien s'entendre avec des incroyants sur les formes concrètes qu'ont prises dans le monde contemporain le déni de la transcendance et la déperdition réelle du sens du sacré ; ainsi l'incroyant peut désormais partager avec les croyants un même amour du monde et une même crainte de sa destruction. Ils peuvent aussi s'entendre dans l'analyse qu'ils font du procès historique qui y a conduit, et qui se laisse assez bien résumer dans la montée du capitalisme. En un mot, rien n'impose encore que les croyants et les incroyants aient à s'affronter dans la critique du capitalisme.

À partir de là, je voulais évoquer les aspects par lesquels la logique du capitalisme, dans la dynamique même qui l'a porté à la domination que ce régime économique exerce maintenant sur toutes les dimensions de la vie humaine comme de la nature, implique le plus précisément la négation de toute transcendance et le refus de toute responsabilité ontologique :

- la globalisation économique-systémique comme déni formel de la dimension transcendante du monde et de la société, de la vie et du symbolique ; l'irresponsabilité actualisée dans l'immédiate opérationnalité ;

- la rupture formelle et systémique du lien qui nous rattache à l'être et à la totalité ;
- la réification radicale de la subjectivité dans les « procès sans sujets ni fins » ;
- la « perte de sens » et la dissolution des valeurs.

Faute de temps et de place, je ne développe pas ces questions que j'ai abordées déjà dans de nombreux écrits et dont on peut trouver une synthèse dans *L'impasse de la globalisation*. Elles seront également au centre des réflexions présentées dans un autre ouvrage, *L'abîme de la liberté* (paru chez Liber en 2011).

Conclusion

Concernant la dimension de la transcendance qui fonde la valeur du monde, de la vie et de l'existence humaine, un accord ontologique à portée morale et politique est possible entre croyants et incroyants. La principale différence, c'est que l'incroyant ne réifie pas la transcendance et qu'il ne la projette pas en dehors du monde. Pour lui, la dimension transcendante fait partie du rapport humain à l'être ; elle n'existe pas de manière ontologiquement autonome en dehors de l'expérience affective, cognitive, esthétique et normative que nous avons du monde, d'autrui et de nous-mêmes. Elle est si l'on veut d'abord négative : elle est une *reconnaissance de la limite* immanente à toute expérience et à l'existence même de tout être particulier. Pour l'incroyant, transcendance rime avec immanence et contingence. Mais l'expérience de la transcendance peut aussi posséder une valeur positive : c'est le sentiment d'appartenance et de participation à l'être compris comme un tout, une appartenance, une participation et une inclusion qui excluent, comme dans l'amour, la possession unilatérale et le pur exercice de la puissance (Simone Weil : « Prendre puissance sur, c'est souiller. Posséder, c'est souiller² »). On peut voir en cela un côté mystique ou gnostique, mais certes pas un travestissement de la religion. Mais rien n'empêche, encore une fois, qu'entre croyants et incroyants nous partageons une même responsabilité à l'égard de ce qui existe parce que, par des voies différentes, nous sommes en mesure d'en reconnaître la valeur et de mesurer, de manière critique, la portée destructrice que peut avoir notre action lorsqu'elle est emportée par l'*ubris*, fût-ce une *ubris* qui nous échappe dans les organisations et les systèmes après que nous ayons collectivement favorisé son dé-châinement.

2. Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947.