

# **Penser le religieux sans religion. Hermann Cohen, l'éthique et la place du phénomène religieux au Québec**

## **Imagining the Religious without Religion: Hermann Cohen, ethics, and the place of the religious phenomenon in Québec**

Gabriel Malenfant

Volume 11, numéro 1, 2008

La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1000490ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1000490ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Globe, Revue internationale d'études québécoises

ISSN

1481-5869 (imprimé)

1923-8231 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Malenfant, G. (2008). Penser le religieux sans religion. Hermann Cohen, l'éthique et la place du phénomène religieux au Québec. *Globe*, 11(1), 39–51.  
<https://doi.org/10.7202/1000490ar>

Résumé de l'article

Cet article vise à identifier la place que peut prendre le religieux dans le cadre d'une société laïque, mais d'un point de vue non confessionnel. Nous nous appuyons en partie sur l'analyse de la religion faite par Hermann Cohen (1842-1918) dans son oeuvre tardive. Au Québec, la sécularisation semble avoir relégué aux calendes grecques non seulement la religion catholique telle que pratiquée à l'époque d'avant la Révolution tranquille, mais aussi le religieux au sens large. Qu'avons-nous perdu, avec ce rejet du phénomène religieux, en ce qui a trait aux dimensions éthiques et communautaires de notre société? Est-il possible (et souhaitable) de considérer un retour du religieux qui puisse inclure les différentes communautés culturelles du Québec moderne sans pour autant compromettre la laïcité des institutions de ce dernier?





nous apprend beaucoup sur le rôle du religieux, soit celui d'une éthique d'avant l'éthique. La *corrélation*, concept ancien auquel Cohen rend ses lettres de noblesse, marque cette approche affective de l'autre présente avant qu'il nous soit possible de le considérer, d'un point de vue simplement rationnel, comme un homme parmi tant d'autres. Nous sommes d'avis que le Québec, en tant qu'entité culturelle singulière ayant gagné la laïcité en ayant perdu le religieux, doit s'interroger sur la place que ce dernier peut avoir en tant que phénomène qui n'est pas réductible à une simple étape de l'évolution historique d'un peuple, ni à une religion particulière. La quête de sens, tout autant que la dimension affective de l'homme, est justement ce à quoi le religieux peut répondre en y faisant écho – et sans forcément y « donner de réponse ». Il sera donc argumenté ici que la laïcité et la sécularisation des institutions publiques ne sont pas incompatibles avec une nouvelle approche du religieux, d'après l'exposition qui sera faite de la philosophie cohenienne de la religion. Puis, dans un effort de pragmatisme, nous nous attacherons à présenter en quoi le Québec pourrait constituer un terroir fertile pour l'instauration de mesures permettant à la population d'acquérir à la fois une culture de ce qu'est le phénomène religieux – permettant une socialisation visant à favoriser l'acceptation de croyances et pratiques religieuses diverses – et une lorgnette éthique concrète admettant une vision moins tronquée de la réalité humaine que celle offerte par les théories éthiques traditionnelles sans pour autant nier l'utilité sociale de pareilles institutions.

## HERMANN COHEN ET LE RELIGIEUX COMME ÉTHIQUE D'AVANT L'ÉTHIQUE

Pourquoi comprendre le phénomène religieux, au Québec plus spécifiquement, à partir de cet auteur juif allemand? Simplement parce que la « tradition » judaïque à laquelle appartient Cohen au sein de l'histoire de la philosophie (avec Rosenzweig, Buber et Levinas, pour ne nommer que ceux-là), en est une qui tend à lier raison et affectivité, et ce, en tenant compte de l'importance d'autres traditions culturelles et cultuelles, de même que d'une éthique qui puisse être « laïque ». Les éthiques philosophiques traditionnelles étant composées soit de calculs de conséquences visant à éclairer nos actions, soit de règles déontologiques immuables sans l'aval de hautes instances de justice<sup>2</sup>, elles forment une structure (s'actualisant sous la forme de codes de

+ + +

2. Nous ne suggérons pas ici qu'à l'origine – lorsque Immanuel Kant conçut sa philosophie pratique, soit entre 1785 et 1797 – il ait été possible de « changer » lesdites maximes déontologiques; cela eut été absurde, vu le caractère *a priori* (et

lois, de tribunaux et de médiations juridiques) qui a pour but premier d'être universelle, de s'appliquer à tous. Il ne s'agit pas ici de renier l'importance de semblables appareils législatifs et judiciaires. Au contraire, il s'agit plutôt de voir que l'adhésion à ces instances – dans la société québécoise comme ailleurs –, de même que l'avènement de celles-ci dans l'histoire, n'est pas sans rapport avec le phénomène religieux. Historiquement, la religion arrive avec la raison et, en retour, la raison est nourrie par la religion. Les deux phénomènes – rationalité (à la fois philosophique et scientifique) et religiosité (animiste, polythéiste, panthéiste ou monothéiste, celle-ci constituant l'aboutissement du religieux à tout le moins pour l'Occident) – sont intimement liés dans la naissance d'un *logos* propre à décrire la réalité humaine. De surcroît, ce *logos* émule, au cœur de cette réalité, les relations interhumaines et la socialité qui en découle. S'il existe un lien de nécessité entre religion et raison, alors non seulement la source rationnelle de la religion est un fait nécessaire, mais aussi, « [il] ferait injure à la Raison de considérer que la religion ne serait qu'un domaine contingent de l'*imagination* ou de son rapport aux forces motrices des passions<sup>3</sup> ». Ainsi, selon Cohen, la religion n'est pas une sous-catégorie de connaissance qui serait dépassée par le progrès scientifique, mais elle a au contraire grandi avec la science comme voisine. Conséquemment, là où on ne voit aujourd'hui que « transformations culturelles contingentes » se trouverait plutôt un fait de première grandeur issu de la raison : une approche de l'autre homme alors conçue non plus comme participant d'un système social composé d'acteurs anonymes, mais reçue au contraire par l'affectivité et le contact dialogique, en tant que l'homme est plus qu'un sujet vidé de tout ce qui n'est pas rationnel ou rationalisable :

Cohen découvre que dans l'*alter ego* [*Nebemensch*, l'homme-près-de-moi] il y a d'abord autrui [*Mitmensch*, l'homme-avec-moi] : la personne ne peut se fondre dans les communautés relatives où elle se situe ni dans la totalité de l'humanité<sup>4</sup>.

+ + +

donc transcendantal) de celles-ci chez Kant. Néanmoins, nous pouvons de nos jours voir que l'application de théories éthiques d'« inspiration » déontologique (Kant) ou conséquentialiste (Bentham, Mill) est maintenant l'affaire de codes de déontologie d'ordres professionnels, de codes de lois (civils ou criminels) ou de cours de justice de différents niveaux.

3. C'est d'où est dérivé le titre de la section 6 de *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme* : « La religion de la Raison fait de la religion une fonction universelle de la conscience » (Hermann COHEN, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, traduction de Marc B. de Launay et Anne Lagny, Paris, Presses universitaires de France, 1994 [1919], p. 19.)

4. Marc B. de LAUNAY et Carole PROMPSY, « Introduction », dans Hermann COHEN, *La religion dans les livres de la philosophie*, traduction de Marc B. de Launay et Carole Prompsy, Paris, Éditions du Cerf, 1990 [1915], p. VI.

L'idée selon laquelle la raison – par une éthique fondée uniquement *en cette dernière* et qui, de ce fait, est toujours rationaliste par nature – pourrait guider le comportement humain (en n'ayant pour assise qu'un « contrat social » signé *a priori* par tout homme raisonnable vivant en société) est par là réfutée. L'homme n'est pas *que* rationnel et, par conséquent, d'autres dimensions doivent être mises en relief pour qu'une société puisse, en paraphrasant Louis Rousseau, être à même de construire des projets collectifs. Être compatissant, concevoir la souffrance de l'autre comme une réalité appelant à un impératif de solidarité; bref, concevoir la position précaire d'autrui comme ayant une réelle valeur, ne peut être pensé d'un point de vue strictement systématique (éthique ou légal). L'existence effective et la dimension affective qui lui est corrélée sont, dans l'éthique, subsumées sous catégories; l'homme est un « *token* » pour l'éthique – il est *un* humain indéfini, il est un « il ». La troisième personne, reflet langagier de la distance créée par l'éthique, s'approprie l'individu sous une classification d'espèce (l'« humanité ») et ne peut rendre compte de la corporéité, du caractère charnel et profondément affectif que constitue, dans la réalité quotidienne, le lien interhumain. Il serait faux de qualifier ce lien d'anté-rationnel (au sens d'antérieur à la raison), car il naît plutôt avec la prise en compte, par la raison « in-carnée », véritablement dans la chair (par opposition à une raison pure au sens kantien ou calculatrice au sens utilitariste), de la souffrance et/ou de la vulnérabilité de l'autre. La « religion » est justement, selon Cohen, la condition de possibilité de cette approche existentielle et affective d'autrui, tout en étant celle de l'éthique traditionnelle du même coup. L'éthique « rationaliste » est dérivée et reposerait de ce fait sur ce contact avec autrui ouvert par le phénomène religieux.

Mais avant de poursuivre dans l'argumentation quant au caractère primordial du phénomène religieux, une précision s'impose. S'il convient de dégager, des religions, une logique religieuse, il convient tout autant de ne pas confondre la religiosité (comme appartenance à une tradition religieuse ou comme approche spirituelle subjective) avec des pratiques sociopolitiques condamnables justifiées *au nom* de religions. On ne peut tenir le judaïsme, le christianisme ou l'islam responsables de la guerre menée par Israël contre la Palestine, des horreurs perpétrées au nom du Dieu chrétien contre les nations autochtones ou du comportement de terroristes agissant au nom d'Allah lors d'attentats. Des individus prêts à commettre des actes répréhensibles trouveront leurs justifications ailleurs sinon dans la religion et il serait réducteur de croire que c'est le phénomène religieux lui-même qui est à blâmer. Plutôt,

il faut voir que c'est l'utilisation guerrière ou discriminatoire d'une tradition religieuse par des dirigeants politiques qui peut mener à de graves dérives.

L'éthique d'avant l'éthique traditionnellement philosophique, si elle est vue comme répondant à la quête de sens de l'homme et à une manière « dés-intér-essée<sup>5</sup> » de concevoir autrui<sup>6</sup>, peut selon nous apporter la possibilité d'une plus grande cohésion sociale et, surtout, une solution au problème motivationnel souvent rencontré en éthique. Les éthiciens ont pour difficulté d'avoir à traiter, lors d'études de cas, soit d'un problème de finalité (« que dois-je faire? »), soit d'un problème motivationnel (« pourquoi le faire? »). La logique religieuse, si elle ne nous permet pas de répondre à la première problématique (puisque le contenu moral diverge d'une religion à l'autre), est d'une grande pertinence pour la seconde puisqu'elle a pour fondement l'existence factuelle et concrète de l'homme. C'est, selon Cohen, la relationalité inhérente au fait d'exister qui confère la possibilité de choisir son orientation éthique. Avant la séparation égologique d'un moi qui serait différent de l'autre (et que nécessite l'éthique de la tradition philosophique), il existe d'abord une relation préexistante que seule la religion prend en considération. La relation à l'autre n'est pas immanente d'un ego transcendantal. Elle précède tout ego, tout « je », toute ipsité.

Dans un effort d'expliquer le choix du titre de son *magnum opus*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Emmanuel Levinas nous apprend ceci : « L'humanité dans l'être historique et objectif, la percée même du subjectif, du psychisme humain, dans son originelle vigilance ou dégrisement, c'est l'être qui se défait de sa condition d'être : le dés-inter-essement<sup>7</sup>. » « Esse » est ici mis en évidence pour marquer le refus, tout contre Heidegger, de la priorité de l'ontologie sur la métaphysique et, surtout, sur l'éthique. L'être de l'étant ne peut constituer, pour Levinas, la question primordiale de l'homme, dans la mesure où celle-ci est thématisée et repose *eo ipso* sur une objectivation de la concrétude existentielle de l'homme qui, elle, est primordiale. « La condition ontologique se défait, ou est défaite, dans la condition ou l'incondition humaine<sup>8</sup>. » L'affectivité, tant chez Cohen qu'ici

+ + +

5. Nous reviendrons d'ici peu sur cette désignation.

6. Autrui, chez Hermann Cohen, Martin Buber et Emmanuel Levinas, n'est plus conceptualisable dans son entièreté parce qu'insaisissable intentionnellement (noético-noématiquement, par la visée intentionnelle partant d'un ego transcendantal), contrairement à ce qu'avait cru Husserl. L'Autre, par son Dire, par l'affectivité qui le constitue, est transcendant pour moi – ses angles d'appréhensions phénoménologiques ne sont plus seulement infinis, certains sont même inatteignables.

7. Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Arthème Fayard, 1982, p. 107.

8. *Ibid.*

chez Levinas, est ce sur quoi repose le phénomène religieux. Remarquons, suivant ce constat, le titre du chapitre servant d'épilogue à *Éthique et infini*: «La dureté de l'éthique et les consolations de la religion<sup>9</sup>.» La «dureté de l'éthique», c'est l'assignation de caractéristiques ontiques différentes par une raison désincarnée. On classe des gens par une symbolique (langues, écritures, signes) en apposant une catégorisation relative à un ou des éléments généralisés de ce qui constituerait leur être: ethnie, genre, espèce, etc. La consolation de la religion, c'est la possibilité de remonter en aval de ces subsomptions de termes particuliers sous des généralisations pour prendre acte du visage meurtri se trouvant en peine devant moi; ce n'est pas parce qu'il est «humain» ou «de ma race» (terme de toute façon anthropologiquement désuet et erroné) que j'aide l'autre en péril, c'est plutôt parce qu'il m'interpelle avant que je puisse lui coller une étiquette. L'autre, dans sa fragilité, est corrélé à moi et une responsabilité naît de cet «avant» de la connaissance; que cette dernière soit purement épistémique ou éthique.

Dans une optique sociétale, nous pouvons voir que la coercition, la «peur de se faire prendre» – tout autant que certaines mesures incitatives, positives celles-là (économiques ou sociopolitiques) –, n'empêche ni la violence, ni la criminalité qui y est associée, de survenir. Mais l'enseignement et la prévention ainsi que l'explication et le dialogue le peuvent. Il serait naïf de croire que cela seul pourrait suffire en société. Mais il serait tout aussi naïf de croire que la loi et l'ordre ne sont possibles qu'avec des institutions de contrôle, de droits négatifs ou de répression. Dans cette mesure, ce que la logique religieuse envisagée par Cohen (et par Levinas) nous apprend, c'est que «[l]'autre n'est pas un autre, au contraire, dans sa corrélation précise, il est dans une relation de continuité avec le "je". L'autre, l'*alter ego*, est l'origine du moi<sup>10</sup>». Poser des interdits est chose simple. Mais enseigner que chacun a autrui comme corrélat parce que l'autre, dans l'existence humaine, est ce qui permet chez moi la construction de l'ipséité<sup>11</sup> (le fait de se considérer soi-même comme «moi») essentielle à la conscience propre, est chose plus ardue. Pourtant, selon Cohen, «[l]a religion doit être un moyen utilisé pour faire passer l'éthique dans la culture générale<sup>12</sup>». En ce sens, il

+ + +

9. *Ibid.*, p. 119.

10. Hermann COHEN, *Ethik des Reinen Willens*, vol. 7, Hildesheim, Olms, 1981 [1904], p. 587. Traductions tirées de l'ouvrage de Marc de LAUNAY, *Une reconstruction rationnelle du Judaïsme, sur Hermann Cohen (1842-1918)*, Genève, Éditions Labor/Fides, 2002, p. 20.

11. Au sujet de l'ipséité et de l'autre, voir Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, chapitres 4 et 5.

12. Marc de LAUNAY, *op. cit.*, p. 87 [je souligne].



devrait être primordial, au Québec, de repenser la place du religieux dans l'enseignement tout en se gardant de favoriser des confessions particulières dans celui-ci, et ce, puisque la majorité des établissements d'enseignement sont des institutions publiques et donc laïques.

## LA SOCIALISATION PAR LE RELIGIEUX

S'il est d'excellentes raisons de conserver la laïcité des institutions gouvernementales et paragonnementales, cela ne signifie pas que le phénomène religieux puisse être évacué des écoles – les débats publics récents concernant le port de l'hidjab ou du kirpan en font d'ailleurs la preuve. Déjà, le gouvernement québécois, par l'entremise du ministère de l'Éducation, a sanctionné des cours d'histoire des religions qui feront leur apparition sous peu dans les classes de cours aux cycles primaires et secondaires. Il s'agit d'un pas dans la bonne direction pour favoriser la connaissance des cultes et des différentes traditions religieuses du monde (et du Québec). Mais il serait à notre avis souhaitable d'aller plus loin et de parfaire – dans ces cours, peut-être, mais surtout dans d'autres institutions dont nous discuterons plus loin – l'enseignement de ce sur quoi est fondé le religieux lui-même, soit la prééminence de relationalité. Celle-ci prend place non pas *après* qu'une individualité (qu'une ipséité) se soit bâtie chez l'enfant, mais bien *avant* toute thématization possible d'objets externes à la conscience et même *pendant* et *avec* la présence d'autrui. L'existence humaine est, d'abord et avant tout, relation à l'autre; c'est, au fondement, ce qu'enseignaient et perpétuaient les différentes confessionnalités (on parle à juste titre de «communautés» religieuses). Or, cet enseignement n'a été remplacé, au Québec comme dans beaucoup d'autres sociétés occidentales, que par un vacuum d'institutions sociales pouvant s'y substituer. Pourtant, cette importante interrelationalité humaine ne s'est pas vidée de son impératif moral, ni ne s'est affranchie de sa nécessité, notamment dans le langage.

Puisqu'il faut constamment réaffirmer cette corrélation, l'autre (ou autrui) qui m'adresse la parole, me respecte par ce seul Dire – il m'impose de lui répondre. Lorsque l'autre me parle, m'interloque d'une expression singulière, il m'incombe de rétorquer et de participer à un dialogue. Non pas qu'il s'agisse ici d'une responsabilité normative ouverte par la langue. Il faut plutôt comprendre que cette responsabilité est une description, un état de fait<sup>13</sup>; je peux, lorsqu'il m'interpelle, ignorer l'autre.

+ + +

13. Jacques Derrida, dans *Le monolinguisme de l'autre* (op. cit.), parle de la langue comme d'une «loi», non pas en tant qu'elle est codifiée ou normative, ni même restrictive, mais en tant qu'elle crée, par sa seule nature transcendante,

Mais cela sera un choix et ce choix du refus de l'autre n'est possible qu'à partir d'une relationalité première qui s'ouvre par le langage, par le *logos* propre à la raison, mais surtout propre à l'être-ensemble, au *religere* de la religion. Le refus de l'autre n'est pas ce qui est premier; c'est ma corrélation à lui – et la sienne à moi – qui l'est. Ontologiquement, nous ne sommes ni séparés, ni unis les uns aux autres; nous sommes plutôt corrélés *de facto* (ni le *cogito* cartésien, ni l'ego transcendantal husserlien n'est existentiellement premier). La corrélation est le signifiant utilisé par Cohen pour rendre compte de termes qui sont en relation avant d'être sécables et divisibles, sans pour autant qu'ils soient assimilables l'un à l'autre. L'humain est le corrélé par excellence. Pour Cohen, l'autre est un «tu» avant d'être un «il» puisque le «tu» de la deuxième personne précède le «il» de la troisième<sup>14</sup>. Le «il» est le tiers, la position d'objet qui consiste à dénuer le «tu» de sa concrétude charnelle pour le considérer comme ce qui vient briser le dialogue d'un «je» avec un «tu» – d'où le primat conceptuel (en plus d'historique) du religieux (par exemple, «tu ne tueras point») sur l'éthique (par exemple, «il ne faut pas tuer»). Par conséquent, la corrélation à l'autre est ce qui est premier: «si désormais [...], le “tu” a été révélé dans l'homme, le “je”, libéré des ténèbres de l'égoïsme, peut de nouveau réapparaître<sup>15</sup>».

Or, ce rôle d'enseignement de l'être-ensemble, de la communauté comme lien concret qui se manifestait socialement par, entre autres, des rassemblements rituels et des associations parareligieuses, ne trouve que peu de pendant laïc dans le Québec contemporain. De manière surprenante, la culture d'entreprise actualisée par l'élite financière québécoise tend même à rejeter le rôle des groupes communautaires, les désignant comme étant «nuisibles à la prospérité générale<sup>16</sup>» de la société. Les regroupements permettant le dialogue ou le partage des idées (la plupart du temps, ne relevant d'aucune confessionnalité particulière et, en conséquence, plus séculiers qu'auparavant) forment pourtant des tribunes importantes favorisant le débat public et les assises d'une véritable «éthique», donc d'une véritable démocratie. Par là, l'effondrement de la foi religieuse n'est pas sans conséquence quant au rôle des institutions publiques qui est projeté et visé par la population québécoise.

+ + +

équivoque et multiréférentielle (par la différance, notamment), une promesse de réponse. La langue, le Dire, est la naissance de l'être-avec-l'autre. Plus que la communication, chez Levinas, elle permet la communion et, chez Cohen, la naissance même des autres éthiques (systématiques) et des lois institutionnelles.

14. Voir Hermann COHEN, *Religion de la Raison née des sources du judaïsme*, p. 29.

15. *Ibid.*, p. 36.

16. Voir la position du président du Conseil du patronat du Québec, Michel Kelly-Gagnon, cité dans Bruno BISSON, «Les groupes communautaires nuisent à la prospérité, selon le président», *La Presse*, 18 mai 2006, cahier «Actualités», <http://www.cyberpresse.ca/article/20060518/CPACTUALITES/605180895/1027/CPACTUALITES> (3 août 2007).

Ce dont la religion était naguère la garante au Québec, c'était de la possibilité d'une *Rencontre* avec l'autre (telle que décrite, par exemple, par Martin Buber dans *Je et Tu*<sup>17</sup>) ou, pour le dire autrement, d'un face à face (tel que décrit par Levinas dans *Totalité et infini*<sup>18</sup>) avec sa famille, ses voisins et sa communauté. Or, la religion étant en déclin au Québec à tout le moins depuis les années 1960, le rôle joué par le religieux au sens large l'est aussi. Un manque peut-il se faire sentir? Selon Louis Rousseau, et considérant de surcroît la prolifération de groupes religieux ou spirituels en marge, il est indéniable que oui. La quête *d'un sens* – ou de la signification des réalités obscures de l'homme (de la vie comme de la mort, de l'amour comme de la haine) – ne peut être remplie ni par l'éthique traditionnelle (étant trop rationaliste), ni par les institutions laïques. Elle ne peut non plus être comblée par l'individualisme prôné tous azimuts par la doctrine (qui ne rime pas forcément avec les « sciences ») économique(s).

Plus important encore, pour qu'un système démocratique, politique et législatif ainsi que séculier et coordonné puisse fonctionner, l'éthique (au sens d'*ethos*, des mœurs sociales) doit reposer sur une motivation individuelle rendant possible une vie collective – une volonté de vivre et de faire ensemble. La religion n'est pas la seule médiation possible pour atteindre ce genre de cohésion coopérative (Habermas et l'école de Francfort l'ont bien montré); mais le religieux – ou la considération à la fois logique *et* affective de l'autre face à moi comme détenant une primauté éthique – est pour cela d'une importance majeure. La religion, au Québec comme ailleurs, n'était pas un caprice ethnocentrique, ni un fait de simple contingence historique. Elle répondait à des besoins typiquement humains et reflétait une réalité protoéthique et langagière; besoins et réalité qui ne sont pas disparus avec l'avènement de la Révolution tranquille et de la prospérité économique qui l'a accompagnée.

## LE RELIGIEUX DANS LE LAÏC, OU L'ORIENTATION DU QUÉBEC QUANT AU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

Maintenant, si ce qui a été argumenté plus haut est vrai, il est de mise de s'interroger quant à l'intégration d'un enseignement dit « religieux » au sein d'un système scolaire non seulement sécularisé dans sa forme, mais pluri-confessionnel dans son contenu. Autrement dit, si la logique religieuse va de

+ + +

17. Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Montaigne, 1969 [1923].

18. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968 [1961].

pair avec une prépondérante dimension «humaniste» de la vie en société, comment enseigner le religieux sans religion au Québec?

Premièrement, comme nous l'avons écrit, les cours d'histoire des religions sont essentiels et il est tout à l'honneur du gouvernement québécois de s'y être intéressé. La discussion et la prise en compte de faits religieux dans les écoles (qu'ils soient des rites, des coutumes ou des visions particulières du monde) sont, nous semble-t-il, tout à fait cruciales pour l'acceptation et l'intégration des communautés culturelles au sein de la majorité, mais aussi pour la compréhension du fond culturel de la majorité par les nouveaux arrivants.

Deuxièmement, il faut aussi distinguer deux types d'enseignements qui, à notre sens, ont historiquement été confondus au Québec : l'enseignement religieux et l'enseignement d'une (ou des) religion(s). Ce dernier peut être réalisé de manière privée par les communautés religieuses elles-mêmes, s'il s'agit de l'enseignement d'une religion, ou alors, il peut être réalisé dans les cours d'histoire (dans le cadre du système public d'éducation), s'il s'agit de l'enseignement de ce que sont les différentes religions. Cependant, le premier enseignement – celui du religieux comme phénomène humain – pourrait (et devrait) être accessible non pas à un groupe religieux en particulier, mais à tous les individus d'une société, qu'ils soient athées, agnostiques ou croyants. Il pourrait s'agir d'un enseignement sinon obligatoire, à tout le moins au choix. En ce sens, le Québec a l'avantage de posséder des établissements laïques et accessibles à tous (vu la quasi-gratuité scolaire à ce niveau), en plus d'être en mesure logistiquement d'apporter le type d'enseignement souhaité : le cégep (collège d'enseignement général et professionnel). Déjà, des cours de philosophie y sont obligatoires et une concertation de philosophes (philosophie de la religion, logique, métaphysique), de théologiens (textes religieux et culture religieuse) et de spécialistes des sciences humaines (rôle social et politique du religieux) et du langage (linguistique et philologie) pourrait contribuer à forger un cours de qualité concernant les logiques religieuses et la pertinence du phénomène religieux pour l'homme. Les générations futures disposeraient ainsi d'un lieu d'échange, d'apprentissage, mais auraient surtout *la possibilité de perpétuer un patrimoine religieux qui soit non pas matériel (sans forcément que ce dernier soit négligé), mais bel et bien communautaire et spirituel (sans pour autant être dogmatique).*

Les lieux de culte chrétiens, jadis bondés, sont de plus en plus délaissés de nos jours. Il pourrait du reste être pertinent de permettre à la jeune population – qui, en grande majorité, n'a pas été socialisée par le religieux comme l'ont été leurs aînés (ou comme le sont encore certains

jeunes immigrants) – de réfléchir à l'importance qu'a eue la religion dans le passé. Les jeunes en découvriraient non seulement les raisons politiques (souvent éminemment conservatrices et coercitives sur le plan social), mais aussi celles relevant du rassemblement communautaire et du questionnement philosophique (métaphysique, mais surtout éthique). Cette dernière dimension du religieux a été occultée depuis l'effritement de la religion catholique au Québec et cantonnée aux départements universitaires concernés. Par conséquent, il devrait être vu comme souhaitable de se questionner et de discuter de questions philosophiques et religieuses dans les cités, quitte à asseoir une sécularisation ou un athéisme plus poussé chez certains, mais qui sera peut-être dorénavant exempt de préjugés ou de lourds silences. Utiliser à d'autres fins des lieux aussi grandioses culturellement et chargés historiquement (qu'ils soient églises ou autres lieux de culte), en chargeant conjointement certaines institutions scolaires laïques de faire découvrir l'importance du phénomène religieux pour une société aiderait, d'une part, les différentes congrégations et communautés religieuses (pas seulement catholiques) à trouver de nouvelles avenues permettant à leurs établissements respectifs de conserver une pertinence dans le Québec contemporain. D'autre part, cette approche pourrait aussi donner la chance aux citoyens de trouver ou de retrouver un lieu de réflexion populaire ouvert entre croyants de différents milieux ethnoculturels *et* non-croyants, en plus d'un espace visant la formation de groupes communautaires actifs sur le plan social.

Ainsi, troisièmement, ces efforts d'enseignement du religieux (et donc, d'éducation à la citoyenneté) pourraient être appréciés à la lumière de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne, mais aussi de la plus récente Charte montréalaise des droits et responsabilités<sup>19</sup>, signée par le maire de Montréal et adoptée par son Conseil d'administration le 20 juin 2005. Cette dernière a comme objectif de favoriser la démocratie participative dans les différentes décisions municipales (principalement politiques, culturelles, environnementales et économiques). Or, justement, pour que ces chartes puissent s'incarner dans la vie en société, il faut faire le saut de la pertinence fondamentalement rationnelle et éthique des principes établis par celles-ci à une prise en charge individuelle et communautaire de ces principes dans la vie quotidienne. Cette prise en charge passe par les

+ + +

19. DIRECTION DES COMMUNICATIONS ET DES RELATIONS AVEC LES CITOYENS DE LA VILLE DE MONTRÉAL, «Charte montréalaise des droits et responsabilités» (document issu du «Chantier sur la démocratie», dans le cadre du Sommet de Montréal), [http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/librairie\\_fr/documents/](http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/librairie_fr/documents/) (19 février 2008).

vecteurs privilégiés de socialisation que sont l'enseignement et la vie démocratique.

En s'inscrivant dans cette optique de participation à la vie démocratique et dans une visée de représentation plus adéquate et équitable de citoyens travaillant conjointement avec des élus, il pourrait être à la fois théoriquement pertinent et pragmatiquement très utile de permettre aux citoyens de discuter de questions éthiques et religieuses de manière pluriconfessionnelle ou laïque. En effet, la démocratie ne peut réellement « fonctionner » que si elle est représentative de ses membres et si ces membres sont en mesure de converger pour, à tout le moins, dialoguer. Toutefois, puisque la place sociale du phénomène religieux n'est souvent discutée que dans l'affrontement (lors d'événements la plupart du temps « politiques », touchant des communautés culturelles particulières), ou dans le huis clos des hautes cours de justice (lors de décisions rendues en vertu des chartes de lois ou de droits humains), il est prévisible que certains groupes ethnoculturels minoritaires puissent se sentir exclus des processus décisionnels. De plus, la majorité silencieuse pourrait se sentir dépossédée d'un droit de parole par des élites exécutives ou législatives qui protègent (au Québec et au Canada du moins) lesdites minorités. C'est en ce sens – vu les percées théoriques de philosophes de la religion du siècle passé – et dans ce contexte particulier au Québec que, d'une part, l'enseignement des religions et du religieux doit avoir sa place au cœur du cursus des différents niveaux scolaires en y intégrant la participation des communautés religieuses, sans pour autant permettre l'endoctrinement ou la promotion de fois religieuses particulières. D'autre part, la démocratie et les institutions séculières doivent pouvoir répondre à la création de groupes communautaires s'intéressant à des questions éthiques et culturelles. Ces mouvements communautaires (qu'ils soient confessionnels ou laïques) ne sont pas des nuisances pour le développement du Québec, mais plutôt des garants, pour les gens qui y vivent, du respect démocratique des institutions nationales séculières et de la diversité des discours au sujet du devenir de ce Québec contemporain.