

La société sécularisée : un espace commun aux croyants et aux athées

Jean-Claude Ravet

Numéro 788, janvier–février 2017

Incursion dans l'athéisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/84240ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre justice et foi

ISSN

0034-3781 (imprimé)

1929-3097 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ravet, J.-C. (2017). La société sécularisée : un espace commun aux croyants et aux athées. *Relations*, (788), 18–19.

Par exemple, pour l'esquisser sommairement, le judaïsme, le christianisme et l'islam ont ouvert des possibilités différentes de devenir athée parce qu'ils n'ont pas situé l'expérience de la transcendance de Dieu au même endroit – dans la sacralité de la loi pour le judaïsme, dans l'intimité intérieure de la foi en Dieu, pour le christianisme, ou dans l'amour de la communauté des croyants pour l'islam. Autrement dit, un athéisme émergeant du judaïsme sera d'abord un athéisme éthique, un athéisme centré sur l'expérience des lois sans législateur, qui me relie à autrui, à la manière d'un Emmanuel Lévinas. Un athéisme issu du christianisme sera davantage mystique, lié à l'expérience indicible d'une transcendance sans transcendant, sans extériorité, à la manière d'un Georges Bataille. Et un athéisme provenant de l'islam sera davantage politique, centré prioritairement sur la question de la communauté nouvelle à inventer, à la manière d'un Malcolm X. Et c'est sans compter les formes presque infinies d'hybridation possibles entre ces trois sortes d'athéisme. Dans tous les cas, ce qui manque encore à l'athéisme est sa capacité à accueillir les multiples formes de monothéismes comme de multiples possibilités nouvelles de l'enrichir. Car l'athéisme ne peut apparaître et prendre sens que là et seulement là où s'énonce une certaine transcendance du divin qui laisse la terre désenchantée. Réciproquement, on voit très bien en quoi les expériences de l'athéisme sont nécessaires pour justifier et nourrir les appartenances monothéistes : sans elles, comment penser sérieusement la possibilité d'une révélation, la distinction entre foi et idolâtrie, ou l'idée même de droit chemin ?



Richard-Max Tremblay, *La vie cachée #2*, 2015, huile sur toile, 183 x 152 cm

Athéismes aristocratique et populaire

En second lieu, l'une des faiblesses constantes de l'athéisme classique vient de sa double origine apparemment inconciliable : aristocratique et populaire. L'athéisme aristocratique – au sens social comme intellectuel – qui se développe de Machiavel puis des libertins français du XVII^e siècle jusqu'à

LA SOCIÉTÉ SÉCULARISÉE : UN ESPACE COMMUN AUX CROYANTS ET AUX ATHÉES

Jean-Claude Ravet

La sécularisation de la société est indissociable de ce qu'on a appelé, à la suite du sociologue Max Weber, le désenchantement du monde. Elle consiste en effet en une compréhension progressive, en Occident, du retrait du divin non seulement des affaires humaines mais aussi de la nature. Le monde a ainsi pris de plus en plus une consistance propre, consacrant, entre autres, l'autonomie du politique et de la science par rapport à Dieu. Celui-ci n'est plus le fondement de la société. La nature n'est plus soumise au divin.

Le débat théologique à la fin du Moyen Âge a préparé cette autonomisation du monde. Pensons aux franciscains Roger Bacon, Duns Scot, Guillaume d'Occam, entre le XIII^e et le XIV^e siècles : le premier, précurseur de Descartes, conviait à la maîtrise rationnelle de la nature ; les deux autres consacraient théo-

logiquement une coupure radicale entre le monde contingent et le Dieu transcendant. En cela, la sécularisation de la société peut être lue comme participant non seulement d'une nouvelle manière de se rapporter au monde, mais aussi à Dieu et à la religion.

La sécularisation de la société est, en ce sens, chemin d'humanité. À ceux, par exemple, qui rejetaient pour des raisons théologiques la contingence du monde au nom d'une transcendance qui ne supporterait pas de rival, Duns Scot demandait s'ils maintiendraient une telle position s'ils étaient soumis à la torture : ne comprendraient-ils pas alors que ce qui *est* peut être *autrement*, et que la réalité relève aussi de notre volonté ? Le point de vue des exclus – mis ici dans la balance du jugement par ce disciple du petit pauvre d'Assise – est à cet égard éclairant. Le concept de transcendance est ébranlé quand on affronte comme centrale la réalité souffrante, la vie des pauvres, dépouillés et humiliés, signe privilégié de l'Incarnation de Dieu.

Les questions matérielles sont aussi des questions spirituelles, et inversement. La famine, comme la torture, comme la domination et l'oppression ne sont pas des fatalités, des brouilles négligeables – « comme si [face à ce tiers-monde ravagé par la faim] toute la spiritualité de la terre ne tenait pas

Nietzsche – s'élabore en réaction à la crédulité et à la bêtise du peuple. Il ne cesse de défendre, dans les faits, des formes nationales de religiosité au nom du « salut des ignorants », pour reprendre les mots de Spinoza, ou de la nécessité d'une « religion sensible », pour reprendre les termes de l'idéalisme allemand. À l'opposé, l'athéisme populaire, qui origine peut-être de l'abbé Meslier et se développera pleinement dans les mouvements révolutionnaires du XIX^e siècle, se fonde sur la dénonciation de la collusion, mi-réelle, mi-fantasmagique, entre le trône et l'autel. Il ne cesse de vouloir détruire toutes les formes institutionnelles de religiosité, risquant ainsi de se réduire à un simple anticléricalisme.

Or, face à la religion de l'autre, l'athéisme aristocratique s'avère profondément conservateur et ne fait que défendre le statu quo, tandis que l'athéisme populaire est irrecevable puisque perdant toute l'assise populaire qui fait sa force – sans même compter qu'il s'avère dépourvu face à des religions sans clergé clairement institué comme l'islam ou le judaïsme. Si l'on veut donc penser un athéisme pour demain, il faut parvenir à réarticuler ces deux traditions, en cherchant un athéisme assez populaire pour parler à tous les peuples, et assez aristocratique pour respecter l'efficacité et l'intelligence propres des religions instituées tout en contrant leurs propensions internes au fanatisme.

Enfin, il est clair que l'athéisme classique est grevé d'une autre faiblesse originelle : il est matérialiste. Or, le matérialisme pose un double problème. D'une part, il est en son fond absolument indéterminé : par matérialisme, on peut entendre aussi bien un atomisme spéculatif, un atomisme scientifique, un sensualisme empiriste, un vitalisme téléolo-

gique, un fictionnalisme, un économisme, un historicisme, un anti-intellectualisme, etc. D'autre part, tout matérialisme tend par nature à s'autodétruire comme système de représentation collectif au profit de mouvements historiques impersonnels. Ce second problème est particulièrement visible chez Marx qui, commençant par penser la critique de la religion comme point de départ fondamental de la pensée révolutionnaire, finit par considérer l'athéisme comme un « problème secondaire » au regard du développement des forces matérielles du capitalisme. Mais c'est tout aussi visible chez tous les tenants d'un positivisme scientifique ou d'une sécularisation inévitable de nos sociétés. Or, de tels athéismes se retrouvent radicalement impuissants pour penser la pérennité, voire la reviviscence du phénomène religieux. C'est pourquoi un nouvel athéisme devrait renoncer à tout matérialisme historique pour chercher uniquement dans sa propre expérience les graines d'une nouvelle représentation du monde. La matière comme les lois de l'histoire sont peut-être des idées tout aussi chimériques que celles de Dieu et des lois de la providence. L'athéisme de demain devrait donc, au contraire, ne viser plus qu'à retrouver en lui-même les promesses d'une nouvelle métaphysique, d'une nouvelle morale et d'une nouvelle politique pour le plus grand nombre : une *métaphysique* conçue non plus comme recherche du fondement, mais comme reconnaissance d'une absence radicale de fondement ; une *morale* conçue moins comme expérience du devoir qu'en tant qu'expérience du problème de ma relation avec autrui ; une *politique* conçue comme exigence de réinventer sans cesse de nouvelles formes de fraternité entre les orphelins du Grand Autre. ☉

dans le geste de nourrir », disait Lévinas dans *Difficile liberté* (1963). Ces questions relèvent de notre responsabilité éthique et politique. Cette conscience se love dans celle de la centralité de la dignité humaine.

En valorisant l'autonomie des champs d'action – politique, éthique, social, artistique – du religieux proprement dit et des valeurs qui s'y rattachent, le développement de la sécularisation mise en place avec la modernité est étroitement lié, à partir du XIX^e siècle, à la reconnaissance sociale de l'athéisme, auparavant marginalisé du fait d'une cosmovision religieuse dominante. L'athéisme se présente comme posture de plus en plus légitime, autant que la croyance en Dieu. Au nom de la dignité et de la liberté, vivre sans Dieu, en absence de Dieu, devient une manière « normale » de vivre, et ce, pas simplement sur le mode de la rupture, de la désobéissance ou de l'affront. Dieu n'est plus compris comme le référent unique de l'accomplissement des aspirations humaines ni au fondement de l'éthique. Cette « apparition » de l'athéisme dans l'espace public a permis, en retour, de questionner et de confronter, salutairement, des croyances et leurs expressions. Mais, au-delà des divergences, la sécularisation de la société convie les croyants et les non-croyants, en tant que citoyens et citoyennes, à participer ensemble à l'édification d'un monde commun.

Ce processus de sécularisation de la société porte aussi sa part d'ombre : la rationalisation du monde, en germe dans la pensée de Bacon et d'Occam. La raison instrumentale prenant en quelque sorte la place laissée vide par Dieu. Le développement d'un rationalisme étriqué comme mode dominant de connaissance et de rapport au monde, historicisé à travers le capitalisme, en vient à appauvrir l'humain et à menacer dangereusement les écosystèmes – le « monde » dont il n'est pas extérieur mais partie prenante. Cette époque critique nous pousse ainsi à approfondir le sens de la société séculière en reconnaissant la présence d'une transcendance au cœur du monde qui assure le respect de la dignité humaine et préserve le monde comme notre maison commune. Cette transcendance immanente peut se manifester à travers l'art, la poésie, la littérature, la spiritualité, ou encore l'éthique démocratique et être reconnue autant par les croyants de toute religion que par les athées.

Notre rapport au sens du monde, à autrui, à l'Autre, à la Terre, ne relève pas uniquement de l'intime mais doit innover les rapports sociaux, nourrir les débats politiques et contribuer à ce que nous choissions collectivement les grandes orientations de la société, sauf à consentir à ce que la maîtrise technique de la nature, qui s'est faite au service de l'humain, aboutisse à sa soumission à un système technique impersonnel.