

DU RELIGIEUX, DE SA PERMANENCE ET DE LA POSSIBILITÉ D'EN SORTIR

Un échange

Régis Debray et Marcel Gauchet

Gallimard | *Le Débat*

2003/5 - n° 127
pages 3 à 17

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2003-5-page-3.htm>

Pour citer cet article :

Debray Régis et Gauchet Marcel, « Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir » Un échange, *Le Débat*, 2003/5 n° 127, p. 3-17. DOI : 10.3917/deba.127.0003

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Régis Debray, Marcel Gauchet

Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir

Un échange

Le Débat. – S'agissant de la religion dans sa nature, ses fonctions et son actualité, vous avez pris. Régis Debray et Marcel Gauchet, des positions qui passent pour très opposées. Marcel Gauchet, dans son travail, met l'accent sur une histoire politique de la religion, sur une longue évolution dont l'axe consiste, pour le réduire à un schéma épuré, dans ce qu'il appelle la sortie de la religion, c'est-à-dire l'éloignement toujours plus grand d'un monde gouverné par les croyances religieuses. Régis Debray, de son côté, met l'accent sur les invariants du phénomène religieux dans l'histoire et sur la forte prégnance du phénomène religieux dans le monde contemporain. L'objet de cette confrontation est de préciser vos désaccords et, pourquoi pas, de faire ressortir d'éventuels accords. La parole sera d'abord à Régis Debray puisqu'il a discrètement mais fermement exprimé son opposition aux thèses de Gauchet.

Régis Debray. – Il est vrai que nous mettons en œuvre deux approches différentes, et, bien que je le souhaite, je ne sais pas honnêtement si elles peuvent être complémentaires. Il y a, d'abord, la question, disons, géo-historique : *le monde*, ça commence et ça finit où, et qu'entendre par *contemporain* ? Quelle surface, le monde, question cartographique, dès lors qu'on en exclut les trois quarts de sa population : l'Inde, l'Extrême-Orient, le Proche-Orient et même – voire surtout – les États-Unis d'Amérique. Ce monde-là, c'est l'Europe (plus le Québec). Ne prenons pas un canton pour la planète. Il y a ensuite l'échelle de temps. Gauchet travaille sur le contemporain alors que j'essaie d'éclairer le contemporain à la lumière de l'antique et du moderne, ce qui pose le problème que certains disent indécidable du rapport entre un invariant et ses variations. C'est la question fondamentale : départager la statique de la dynamique ou comment recoller la diversité des situations historiques à l'unité intelligible de ces figures. Je tire, pour ma part, vers l'invariant. Et je travaille moins en historien qu'en anthropologue, ce qui conduit, je l'avoue, à minimiser les variations de temps et de lieu.

Régis Debray est notamment l'auteur de *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident* (Paris, Odile Jacob, 2003) et de *Le Feu sacré. Fonctions du religieux* (Paris, Fayard, 2003).

Marcel Gauchet est notamment l'auteur de *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris, Gallimard, 1985) et de *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* (Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2001)

Il faudra bien un jour se débarrasser de ce terme fallacieux : la religion. Il faudrait commencer par l'examiner d'assez près, ce qui suppose de l'étymologie, de l'histoire et d'abord de l'étonnement. Cette catégorie procède d'une nomenclature latine génialement reprise par Tertullien et projetée par la suite sur toutes les latitudes et les époques. Extrapolation chrétienne ou constantinienne qui nous conduit à une impasse. Pour aller vite, je distinguerai les religions au sens cléricale, institutionnel ou établi du terme, disons romain, de ce que je nomme la religiosité, où je vois une structure invariante propre à l'être-ensemble qui se module différemment à travers les étapes techniques et politiques. Elle apparaît comme transversale à toutes les sociétés humaines, en tout cas depuis le néolithique. Qu'est-ce qui est invariant ? Je réponds par une hypothèse philosophique, l'incomplétude, qui permet de comprendre et même de prévoir les passés, les présents et, j'ose dire, les futurs. Ce qui me semble pérenne, c'est l'impossibilité de se donner un plan de consistance horizontale sans une verticale ou encore le lien entre limite et sacralité – comme celle que confère à l'espace de Rome le *pomerium*. La clôture inhérente à toute cité, à toute communauté produit, par cette clôture même, l'ouverture à un point de transcendance, lequel peut être de nature très variable : un ancêtre, un héros fondateur, un martyr, un saint patron, un principe régulateur, voire une abstraction morale personnifiée comme la République, ou même une entité cosmique divinisée comme le Ciel chinois. Ce modèle cruciforme horizontal-vertical me semble étonnamment stable, récurrent et, bien sûr, fort regrettable. Sous la banalité apparente, il cache des effets redoutables, dont nous ne serons jamais, hélas, entièrement libres, pas plus que nous ne le sommes de notre inconscient individuel.

Marcel Gauchet. – Je résisterai à la tentation de répondre tout de suite aux objections que vient de formuler Régis Debray, à propos, en particulier, du terme de religion, pour essayer de cartographier nos points de divergence, tels que je les vois. Points de divergence que je voudrais situer d'emblée sur fond d'une convergence essentielle. Pour le dire de la façon la plus simple, nous sommes d'accord pour penser que la religion est un phénomène historique capital et un phénomène qui ne se laisse pas ramener aux besoins de mensonge ou d'illusion des sociétés dictées par leur structure de classe ou leur rapport à la nature. Nous sommes tous les deux postmarxistes, et c'est un point crucial en la matière. C'est à partir de là qu'on peut commencer à parler. Autrement, la discussion est impossible ou inutile. Cela peut paraître trivial, mais la vision économiciste et instrumentale du religieux – comme fiction légitimatrice, par exemple – continue d'être tellement enracinée qu'il ne faut pas se lasser de revenir à ce point de départ.

Les enjeux de notre débat me semblent pouvoir être ramenés à trois points principaux.

1. Notre divergence est d'abord d'ordre philosophique. Je propose une autre conjecture théorique que celle qu'avance Régis Debray. Nous nous séparons sur la nature du religieux, sur le rôle de la croyance et, plus décisivement encore, sur ce qui tient l'être-ensemble. Comme Régis Debray vient de l'expliquer, sa thèse est que le religieux découle de l'incomplétude du groupe humain, incomplétude qui fait que sa constitution suppose le détour par l'extériorité, car aucun ensemble ne peut se clore à l'aide des seuls éléments de cet ensemble. En conséquence, si la clôture d'un groupe est suspendue à son ouverture sur un point exogène de cohésion, si la consistance interne s'obtient par une référence externe, on a affaire à une structure invariante, métahistorique. Je ne rejette pas la thèse en bloc, elle me semble toucher à une vérité importante concernant l'extériorité qui travaille les groupes humains. Mais j'interprète autrement cette extériorité.

La thèse de Régis Debray fait de la religion ce qu'on pourrait appeler une institution primaire ou primordiale, celle qui soutient toutes les autres. À cela j'opposerai l'idée que ce n'est pas la croyance religieuse qui fait tenir ensemble les communautés humaines, mais l'organisation politique. La cohésion primordiale des communautés humaines est d'ordre politique. Elle repose sur un faisceau de relations qui

assurent le maintien des groupes à la fois du dedans et vis-à-vis du dehors. Les religions, les croyances religieuses, la religiosité sont une interprétation seconde de cette condition. Elles sont une institution secondaire, une institution dérivée, une manière de mettre en forme cette condition politique primordiale. Une manière dont il faut accorder, évidemment, qu'elle domine l'écrasante majorité des civilisations et la quasi-totalité de l'histoire humaine. Est-elle pour autant son dernier mot ? Je ne le pense pas. À cet égard, la question clé, pour moi, est celle de l'exception à cette règle massive que constitue la modernité occidentale. Exception apparente ou exception réelle ? On a l'exemple du développement sur quelques siècles d'une autonomisation du politique par rapport au religieux. Quelle est sa portée ? À mon sens, elle est décisive et permet de repenser l'ensemble, elle met à nu l'indépendance de principe de la structuration politique par rapport à la structuration religieuse. Aux yeux de Régis Debray, elle est à la fois trompeuse, précaire et contingente. Voilà le point nodal de notre discussion.

2. Si la religiosité, bien qu'elle domine quatre-vingt-dix-neuf pour cent de l'histoire humaine, ne représente pas une contrainte structurante absolue pour l'ensemble des communautés humaines, si elle ne se confond pas avec leur essence et leur principe constitutif, il y a place pour une histoire des religions au sens le plus fort du terme. La religion a régné et radicalement régné, elle peut cesser de régner et, entre les deux, son emprise s'est exercée selon des modes hautement différenciés. À la thèse de l'invariant j'oppose l'idée de l'historicité interne du principe même des religions – je ne parle pas de la variation des croyances et des pratiques, qui va de soi. C'est l'enjeu du modèle général de l'histoire des religions que je me suis risqué à proposer. Il me semble en effet possible de dégager un chemin relativement clair à partir d'un degré maximal d'altérité religieuse situé dans les religions les plus anciennes que nous connaissions, les religions des sociétés d'avant l'État. Dans mon argumentation, la seconde question clé (après l'exception occidentale) est l'analyse de ces religions auxquelles on a refusé, et on refuse encore, parfois, le nom même de religions. Il paraît toujours préférable à certains de parler de mythologies ou simplement de croyances pour rendre le caractère inchoatif de récits mythiques dont la coagulation sous forme d'un système de pensée n'a rien d'évident et dont l'association à des cultes, à un personnel, à un type d'encadrement proprement religieux n'est pas davantage établie.

Au contraire, je pense qu'il faut voir dans ces mythologies dites « primitives » ou « sauvages » des religions à part entière, même si elles n'ont pas la forme qui nous est familière. Mieux, elles représentent la religiosité la plus radicale qui se puisse concevoir. C'est chez elles que l'altérité qui donne son sens à la religion en général est la plus systématique et la plus élaborée. Où je retrouve l'extériorité dont parle Régis Debray, mais sous un visage très particulier puisqu'il s'agit d'une extériorité temporelle. Le génie de ces religions est en effet de placer l'altérité à laquelle l'ordre humain est suspendu dans l'avant, dans l'originel, dans l'ancestral. On peut montrer que c'est la manière de produire la dépendance la plus étroite et la plus entière du visible envers l'invisible. L'extérieur par excellence, c'est l'antérieur. Cette extériorité du fondement est telle, d'ailleurs, qu'elle a pour effet de neutraliser le pouvoir politique. Il est là, parfaitement repérable, mais privé de la possibilité de s'affirmer comme pouvoir de commander au nom du fondement légitime. Celui-ci se présente de telle façon que nul ne peut parler en son nom.

Dans cette perspective, il y a deux événements qui se détachent comme les tournants de l'histoire humaine en raison de leur portée de remises en question de l'altérité religieuse, l'émergence des États, trois mille ans environ avant Jésus-Christ, puis, l'ordre étatique une fois établi, un ordre qui change profondément la nature des religions et la nature du politique, sa redéfinition sous les traits de l'État moderne, une structure politique tout à fait nouvelle dont le développement sur cinq ou six siècles me

paraît être le fait ordonnateur de l'histoire occidentale moderne. Autour de chacune de ces étapes, il se joue une transformation intime et déterminante de l'emprise du religieux sur les sociétés.

À partir du moment où il existe une histoire de la religion, dont je me contente ici d'indiquer les points auxquels elle s'accroche, il est possible de donner à l'exception moderne, dans son prolongement, sa portée d'expériences de sortie de la religion. J'entends par là la constitution d'une mise en forme de l'être-ensemble qui se passe de religion. Le social et le politique cessent d'avoir besoin d'elle pour se définir et s'organiser. Les croyances religieuses ne disparaissent pas – elles sont toujours là dans le paysage –, elles n'ont simplement plus du tout le même rôle. Elles ne fonctionnent plus comme ce qui structure l'être-ensemble. C'est vrai y compris dans le cas limite – et passionnant pour ce motif – d'une société comme la société américaine : elle a beau être peuplée de croyants, elle n'est pas structurée religieusement. Les deux dimensions sont disjointes, elles appartiennent à deux registres différents. Ce n'est pas la religion qui organise la société américaine, bien que la société américaine soit peuplée d'individus qui ont des croyances religieuses. Autrement dit, ce qui singularise la modernité, c'est l'émergence d'une organisation du collectif qui, pour la première fois dans l'histoire, s'extirpe de la structuration religieuse et fait apparaître, du coup, son caractère d'institution secondaire, dans le sens que j'ai primitivement défini.

3. Notre dernière divergence est fonction de cette différence d'appréciation sur l'histoire. Elle porte sur le statut de la remontée du religieux dans le monde actuel, ce qu'on appelle commodément le « retour du religieux ». Indéniablement, nous sommes témoins d'une activation du religieux dans le monde où nous sommes, qui fait ressortir par contraste l'exception européenne – elle s'y manifeste, mais la tendance contraire, la tendance à la marginalisation du religieux, est beaucoup plus forte. L'Europe représente, effectivement, du point de vue religieux, une exception sur la carte du globe, étant donné la situation des États-Unis, l'autre grande puissance de la civilisation occidentale, sa plus grande puissance, dont je viens d'évoquer la particularité. En mettant à part le cas américain pour le moment, en raison de sa complexité, ce contraste entre l'anémie du religieux en Europe et sa vitalité ailleurs me semble en rapport direct avec la nature de la modernité élaborée en Europe au travers de la sortie de la religion et le destin planétaire qu'elle connaît. Le fait est : cette modernité qui n'est pas endogène aux autres cultures et civilisations présentes à la surface du globe n'en tend pas moins à s'imposer à elles. S'il ne s'agissait que de la force des armes, les choses seraient simples, mais ce n'est pas le cas : elle s'impose du dedans. Elles ne peuvent pas ne pas vouloir se l'approprier, au moins sous certains de ses aspects, comme cette appropriation ne peut pas aller sans leur poser problème et sans susciter des réactions hostiles. C'est en fonction de cette situation qu'il faut comprendre l'actuelle résurgence de la religiosité. L'Europe avance sur sa lancée et se détourne de plus en plus de ses traditions religieuses, à mesure que les institutions et les expressions tant intellectuelles que matérielles de la modernité prennent consistance, même si l'on voit se développer d'autres croyances ou des phénomènes à contre-courant. Dans les sociétés non occidentales, en revanche, la modernisation, qui est, qu'on le veuille ou non, une occidentalisation, provoque un contre-mouvement dont la réaffirmation du religieux est la manifestation majeure.

Compte tenu de ce grand partage, il faut distinguer deux cas de figure très différents. Leur examen l'un après l'autre permettra de préciser nos désaccords.

Le cas de figure exemplaire du « retour du religieux » est fourni, naturellement, par les fondamentalismes du Sud, pour faire court, dont le fondamentalisme musulman représente l'illustration la plus massive. Mais le phénomène est bien plus général : on retrouve le fondamentalisme à l'œuvre dans la plupart des traditions religieuses. Comment le comprendre ? Régis Debray écrit par exemple à son sujet : « Le religieux redevient structurant. » Je m'inscris formellement en faux contre cette assertion, à laquelle

je reconnais le mérite de la netteté. Le fondamentalisme ne me semble intelligible qu'en tant que riposte identitaire à une modernité occidentale qui arrive de l'extérieur comme une agression, dans des sociétés qui sont mises au défi de se l'approprier sur la base de ce qu'elles sont. Or ce qu'elles sont est fait, pour une part décisive, de leur religion. C'est le facteur principal de leur identité ; aussi est-ce l'élément qui est spontanément mis en avant lorsqu'il s'agit de ressaisir cette identité menacée de dilution. Derrière les fondamentalismes se dissimule ce qu'on peut appeler une appropriation hostile de la modernité. Sous le rejet ostensible se cache en réalité une volonté de se saisir des moyens de la puissance occidentale dans toute la mesure du possible, mais en restant spirituellement et culturellement soi-même. Le refus apparent couvre un effort désespéré pour intégrer les données de la modernité dans le code génétique des convictions qui forment le socle identitaire. Le problème est, un, qu'on ne peut prendre la technique occidentale sans être pris par la vision intellectuelle et morale qui va avec, et, deux, que cet acte de réaffirmation de la tradition en face de la modernité incorpore inexorablement quelque chose de celle-ci. Le fondamentalisme me semble, par exemple, un vecteur tout à fait extraordinaire de modernisation et d'occidentalisation des sociétés du Sud sur un point précis : à la religiosité traditionnelle basée sur l'évidence de l'appartenance communautaire – ma croyance est celle de ma tribu, de mon groupe, elle se confond avec la coutume, le rite, la culture – le fondamentalisme substitue une religiosité d'un type profondément nouveau, qui est en fait une religiosité à l'occidentale, une religiosité de l'individu. Le fondamentaliste est un croyant singulier qui commence par affirmer pour son compte une position personnelle qui l'écarte de la voie commune. C'est à partir d'un point de vue individuel qu'il ambitionne de reconstruire un ordre communautaire – un projet aporétique où les prémisses inconscientes contredisent le but affiché. En aucun cas, l'ambition fondamentaliste de remettre la religion au poste de commandement ne peut aboutir. Elle peut produire d'épouvantables tyrannies théocratiques ; ces tyrannies n'ont rien à voir avec l'ancienne structuration religieuse. On ne recrée pas celle-ci à volonté. Le fondamentalisme participe malgré lui du travail de sortie de la religion qu'il combat. Il tend à détruire la tradition dont il se réclame. L'Iran islamique est beaucoup moins religieux en profondeur, sous l'oppression des mollahs, qu'il ne l'était avant la révolution khomeyniste.

De tels phénomènes se retrouvent au Nord. Il y a un fondamentalisme catholique, un fondamentalisme protestant, un fondamentalisme juif, un fondamentalisme orthodoxe qui relèvent du même mécanisme fonctionnant à d'autres échelles. La différence, c'est qu'ils sont loin d'avoir le même poids. En Europe, ils sont même carrément périphériques ou marginaux. Ce qui est intéressant à examiner en Europe, du point de vue de notre problème, ce sont les phénomènes de croyance qui se développent sur les ruines du cadre chrétien traditionnel. Illustrent-ils la permanence du religieux postulée par Régis Debray ? Je ne le pense pas.

Point d'accord entre nous : l'humanité est croyante. Mais cela ne veut pas dire que les croyances qu'elle est vouée à nourrir sont forcément de nature religieuse. La croyance est une partie du fonctionnement humain, elle fait partie de l'équipement mental de l'homme ; je ne vois pas comment un être qui parle pourrait ne pas avoir de croyance. Les premières croyances auxquelles nous adhérons sont celles que secrètent des mots sans référence palpable, mais dont nous posons par un acte de foi qu'ils correspondent à des objets. Parler de la sortie de la religion – je ne suis pas un *Aufklärer* naïf- ne veut pas dire que la croyance disparaît pour être remplacée par des vérités rationnellement établies. La disposition à croire, et à croire éventuellement l'absurde, demeure. Mais peut-on pour autant parler, à propos de la culture actuelle de nos sociétés, comme le fait Régis Debray, de « religion de la démocratie », de « culte du sport », de « credo des droits de l'homme » ? Je ne vois là que des images ou des analogies. Ces convic-

tions, je l'accorde, peuvent fonctionner dans la tête des acteurs sur un mode assez comparable aux anciens articles de foi, elles peuvent être source, à l'occasion, d'aveuglement, d'irrationalité, voire de fanatisme, au même titre que les dogmes qui nous semblent aujourd'hui les plus étranges. Cela ne suffit pas à en faire des croyances qui relèvent de la religion. Elles sont d'un autre ordre. Elles peuvent extérieurement présenter des traits de type « religieux » à cause d'une certaine invariance du comportement humain et, en particulier, du comportement de croire. Elles relèvent néanmoins d'un registre d'analyse profondément différent qui est celui de l'idéologie, lequel implique une orientation et une organisation des sociétés aux antipodes des sociétés religieuses.

R. D. – La croyance, autre mot dangereux où tout est dans la nuance. Disons : la conviction ou la certitude subjective me semble coextensive à l'action, autant sinon plus qu'au langage. Un homme qui se projette dans le temps et s'identifie à un groupe d'appartenances n'est pas un homme qui sait, mais un homme qui croit. Cela dépasse la sphère religieuse proprement dite. La séparation elle-même du politique et du religieux est un phénomène très tardif, propre à la modernité occidentale. Elle n'existe pas en Asie, encore moins en Afrique, et pas vraiment aux États-Unis, sauf à confondre *religieux* et *clérical*. C'est le dualisme typiquement chrétien dans ses origines dont je conteste l'universalité, et encore plus la radicalité. Non pas que je sois partisan de la fusion de ces deux domaines. Étant laïque, je ferai tout, bien sûr, pour les séparer, mais anthropologiquement je suis bien obligé de constater que le renvoi du religieux dans le for privé est un idéal qui ne recoupe pas la réalité des choses dans le vaste monde et dans la profondeur de temps. Politique et religieux sont pour moi des termes homogènes en leur fond dans la mesure où la production d'une individualité collective, stabilisée et identifiable – cité, nation, tribu, Église, parti, etc. – est elle-même de nature religieuse. Elle suppose à la fois un geste de circonscription ou de démarcation, et donc un geste de référence à une entité transcendante. J'entends par transcendante : au-dessus du plan d'immanence, en surplomb. Ce peut être un avant ou un après chronologique, ce peut être une divinité ou un principe dit sacré, voire une personne surnaturelle. Un point d'arrivée historique, local et précaire ne saurait servir comme critère d'un jugement synthétique. C'est là où l'on se rend compte que la *religio* romaine – structure institutionnelle forte, contenu dogmatique variable – est une œillère. C'est devenu notre seconde nature parce que le mouvement chrétien s'est coulé dans cette figure d'emprunt, en son troisième moment structurant, après son moment hellénistique, comme école de vérité, et son premier moment juif, comme secte prophétique. Mais ne soyons pas dupes de ce christiano-centrisme. Les phénomènes de croyance sont autrement plus vastes.

Qu'il y ait une historicité des formes d'inscription du religieux dans le social est évident. Mais sur ce point, nous avons peut-être, Marcel Gauchet et moi, une différence d'*a priori*. Il parle d'un chemin. Ce qui présuppose une direction. L'idée de chemin relève d'une vision linéaire de l'histoire qui n'a pour moi de sens que dans l'ordre technique. Je crois en effet qu'il y a du linéaire et du progressif dans l'évolution des objets et des prothèses, là, il y a des cliquets d'irréversibilité : quand on a un tracteur, on ne revient pas à la houe de bois, quand on a une télé couleur, on ne revient pas au noir et blanc. En ce sens, l'homme est sauvé par ses machines. C'est le seul domaine où l'on avance pour de bon. Mais cette temporalité heureuse ne saurait être décalquée sur des structures plus souterraines qui sont celles de l'être-ensemble, mais aussi celles du psychisme et de la physiologie. J'ai une passion pour les gadgets, les bidules et les prothèses, et suis convaincu qu'on ne peut pas penser le sujet indépendamment de ses objets. La médiologie, c'est précisément l'étude de tout ce que les dispositifs techniques font à nos dispositions culturelles et politiques. De tout ce que ses outils font à l'homme. Mais cela n'enlève rien au déphasage constitutif des deux types d'évolution.

Il y a deux hommes en l'homme : le *faber* et le *socius*. Et j'espère que Marcel Gauchet en conviendra : décalquer un ordre de réalité sur l'autre fut la grande méprise du XIX^e, héritée de l'idéologie des Lumières. Aussi ne suis-je pas sûr que, si chemin il y a, ce ne soit pas une boucle. Ou plutôt une spirale. Et j'incline à croire que les merveilleux progrès dans le rapport de l'homme aux choses (et à l'homme comme corps dans la médecine) stimulent des régressions compensatoires dans le rapport de l'homme à l'homme. Et qu'il existe un lien fonctionnel entre modernisation des outillages et résurrection des archaïsmes mentaux, selon « l'effet *jogging* ». On disait vers 1920 qu'à force d'utiliser les petites boîtes métalliques appelées voitures les citadins auraient des membres inférieurs atrophiés ; or, depuis qu'ils ne marchent plus, ils courent. On sait que la crise des inscriptions traditionnelles, la désidentification des cultures par la mise à niveau technologique, l'homogénéisation des appareillages et du calcul font jouer une sorte de thermostat de l'appartenance, *via* l'accentuation fantasmagorique des origines et des idiosyncrasies, *via* des traditions refaites, refabriquées – le fondement c'est toujours ce qui vient après coup. Je ne suis donc sûr ni de la possibilité d'avancer ni de l'impossibilité de faire retour. Il va de soi que ce retour n'est pas répétition à l'identique. Il y a, dans la croyance collective, métamorphose, travestissement, inversion, toute sorte de bricolages. Personne ne parle de confondre le culte de la nation avec celui de la Vierge Marie, ni ce dernier avec le culte du ballon rond.

En somme, *modernité* n'est pour moi ni exclusif ni antithétique d'*archaïsme*. J'essaie de penser les deux ensemble, et l'un par l'autre. Je suis plutôt effrayé par ce que la modernisation implique de tribalisation, d'archaïsation, de communautarisme. Je ne fétichise pas la modernité en raison de ce jeu ambigu entre les deux temporalités que j'ai indiquées, toute avancée dans un domaine se payant d'un recul dans l'autre, sans donner à ces termes une quelconque valeur morale.

Cela dit, oui, il y a cette exception européenne. Désenchantement, notons-le en passant, rime avec désarmement. La « sortie de religion » coïncide avec une sortie de l'histoire active. L'Europe individualiste s'est mise au balcon, d'où elle regarde agir l'empire – cet empire qui lui apparaît un peu loufoque avec son messianisme halluciné, ses prières collectives au Congrès, ses naïvetés évangéliques, pentecôtistes et autres. J'ai l'impression que Marcel Gauchet, à Alexandrie, au III^e siècle après Jésus-Christ, m'aurait dit : mais, voyez-vous, le monde hellénistique c'est merveilleux, on fait son marché où l'on veut, on prend un peu de mithraïsme, un peu d'Osiris, de Cybèle et de Jésus, et surtout on compile les bibliothèques, on ne croit plus en grand-chose et on fait des colloques. Très bien, mais c'est le monde hellénistique, c'est-à-dire une fin de carrière, l'essoufflement d'un long cycle. Et l'annonce d'un autre cycle : de la ressaisie de la romanité par une transcendance chrétienne, une sauvage reconcentration du divin, une drastique verticalisation d'un empire dilaté qui va redonner à l'ensemble sa colonne vertébrale et sa pugnacité.

Je ne suis donc pas sûr que cette exception européenne ne soit pas une phase de transition, un moment de déliquescence, de décomposition dont les lendemains peuvent nous faire déchanter. Quand on voit ce phénomène typiquement hellénistique qu'est la désagrégation éclectique, qui affecte même une nation traditionnellement unifiée et centralisée comme la République française, on se demande s'il faut se féliciter de voir s'effondrer notre ancienne religion civile (autour de l'État-nation). Même si les francs-maçons se sont bricolé un petit culte laïque dans leur coin, décalque des sodalités chrétiennes, on peut être inquiet de voir à quel point reprennent vigueur en France même les identités confessionnelles, régionales, culturelles, ethniques. Je ne vois rien là d'exemplaire, ni statistiquement ni historiquement. Et, d'ailleurs, c'est très curieux de voir comment l'incomplétude vient frapper dans le dos cette Union européenne profondément désunie – c'est fini, l'Europe de Bruxelles, mais nous faisons semblant qu'elle existe encore –, de voir donc les discussions sur *l'invocatio dei* dans le préambule de la Constitution, la

volonté de refaire une profession de foi à la place d'un ordonnancement constitutionnel. On découvre, sinon une sorte de remords ou de nostalgie, en tout cas une quête, un constat d'insuffisance.

J'aimerais bien penser, comme Marcel Gauchet, la modernité européenne comme préfiguration du destin de la planète. Je me demande pour ma part si Haïti, l'Indonésie ou la Côte d'Ivoire, tous ces lieux où l'État disparaît, ne nous montrent pas l'avenir. *Horresco referens*. La désacralisation du politique produit, par l'effet de bascule bien connu, la repolitisation des sacralités, avec le marquage de plus en plus offensif des différentiels, que je préfère appeler des identités d'appartenance plutôt que des identités religieuses. Mais, à mes yeux, une identité d'appartenance regarde toujours vers un sacré, qu'il fasse ou non référence à une révélation surnaturelle, la structure d'incomplétude a pour effet l'irruption, plus ou moins violente, d'une absence dans le présent, qui définit l'ordre symbolique. Il y a de la religiosité partout où l'actuel s'ordonne à de l'inactuel, le visible à de l'invisible, le réel immédiat à un être virtuel ou passé, un « ça a été », d'où découle un devoir-être, plus un certain nombre d'interdits et de normes.

Tout cela fait que nous avons différentes lectures du fondamentalisme. Je ne vois pas comment le fondamentalisme serait un individualisme. C'est plutôt la revendication par un orphelin de son appartenance, de sa communauté perdue. C'est la volonté de se refondre, de fusionner à nouveau dans *l'oumma* musulmane, ou dans la judaïté, ou dans la chrétienté. Il y a dans tout fondamentalisme une sorte de revendication convulsive d'effacement de soi, d'où le kamikaze. Le groupe passe ici vraiment avant l'individu parce que l'individu sans le groupe n'est pas viable, ou alors il est traumatisé, écartelé par l'irruption de la modernité publicitaire, par l'image, la télé... J'y pensais dernièrement à Fès, en voyant tous ces gourbis entassés avec une parabole sur un toit de planches et de cartons. L'intégrisme est propre aux banlieues et non pas aux campagnes, aux néo-urbanisés et non aux archéo-pasteurs. C'est l'insurrection identitaire face à la désidentification moderne. C'est pourquoi, je me tue à le dire depuis trente ans, les fondamentalistes, les intégristes hindouistes ou musulmans sont souvent des informaticiens, des gens hyper-évolués, à la pointe de la modernité technique. Dès 1970, on les voyait sortir des écoles d'ingénieurs et non pas des écoles de lettres. Les intégristes américains, les Robertson et les Falwell, sont, eux aussi, très au fait de tout ce qui est transmission numérique, réseaux, Internet, etc. Et alors ?

Nous avons un point d'accord, effectivement, sur la consubstantialité de la croyance. Ou du mythe, si nous qualifions de mythe avec Valéry tout ce qui a parole pour cause. Les pratiques humaines en procèdent. Ma perception du religieux est pragmatique, d'où mon insistance sur la liturgie, le calendrier, le corps, l'alimentation, la structuration de l'espace, sur tout ce qui distingue le religieux du spirituel. Prenons donc la croyance au sérieux, mais sans confondre l'acte de croire avec son contenu éminemment variable, l'intentionnalité, elle, semble anthropologiquement stable. Notre Dieu unique et personnel, par exemple, est un objet de croyance tardif, localisé, historique et assez aléatoire, comme le montre sa technogénèse, voir *Dieu, un itinéraire*. Ce qui n'est pas historique, à mon sens, c'est le besoin de croire en une cause première ou en un être supérieur à la fois transcendant et proche. J'en ai vraiment assez, mais je crois que nous sommes d'accord là-dessus, de ceux qui parlent du religieux en parlant de Dieu et croient en avoir fini avec l'incomplétude lorsqu'ils ont constaté ici ou là qu'on déserte la sainte table.

M. G. – Le religieux, c'est beaucoup plus que l'idée de Dieu, aucun doute là-dessus, c'est une manière d'être et de fonctionner des communautés humaines. Cela accordé, nous différons sur ce qu'il peut en advenir. Vous, Régis Debray, pensez qu'elle est destinée à rester toujours la même. Il me paraît qu'une manière d'être et de fonctionner alternative est possible, dont nous sommes en train d'expérimenter le développement. C'est le sens de l'histoire occidentale moderne, à mes yeux.

Je voudrais revenir un instant sur le concept de religion. C'est en effet un concept d'origine chrétienne. S'ensuit-il que nous sommes prisonniers de ses primes utilisations ? Nullement, à mon sens. Le tout est de le redéfinir. Il a commencé à devenir problématique au XVI^e siècle, quand on a découvert des gens qui semblaient n'avoir pas de « religion » : on ne trouvait chez eux ni prêtres ni cultes. Le problème est resté ouvert jusqu'à nous : convient-il d'appliquer ce terme de religion, issu de notre tradition culturelle, à ces peuples primitifs ou sauvages et à leurs mythes et rites si différents des systèmes de croyances et de pratiques qui nous sont familiers ? Il y a toujours des spécialistes pour penser que non et pour chercher des catégories alternatives du côté de la « mythologie », par exemple. Il me semble que c'est une très mauvaise démarche qui n'a conduit, d'ailleurs, qu'à des résultats désastreux. Il faut se saisir de cette notion en toute conscience de son lourd passé, sans la projeter naïvement sur le reste du monde, mais en relativisant, au contraire, le christianisme à la lumière de l'ensemble des autres religions du monde, en le comprenant comme *une* religion. Il n'est ni *la* religion ni autre chose qu'une religion, comme le prétend par exemple un Karl Barth. Sur cette base, je crois possible de construire un concept de religion capable d'embrasser l'universalité des faits qu'on peut raisonnablement appeler religieux – et sur les critères en la matière, nous nous entendons sans aucune peine. Au plus profond, il désigne un rapport de l'humanité à elle-même placé sous le signe de la dénégation et de la dépossession, rapport par lequel elle renvoie la source de l'ordre auquel elle obéit à autre chose qu'elle-même, à un principe extérieur et supérieur. Où nous convergeons, de nouveau. Sauf que pour moi, il ne s'agit pas d'une loi invariante du social, mais d'une disposition instituée et réversible.

Autrement dit, s'il y a un mauvais usage de ce terme de religion, rien n'interdit d'en faire un bon, dès lors qu'on prend la peine d'en élaborer rigoureusement le contenu. Il n'est pas mauvais en soi, il demande seulement à être bien employé. Et dans cet emploi il est irremplaçable. Car lorsqu'on en fait l'économie, on tombe dans un relativisme descriptif qui interdit de comprendre quoi que ce soit. Le concept de religion est indispensable pour bien situer *les* religions les unes par rapport aux autres, comme il est nécessaire pour faire le départ, au sein de la modernité, entre les croyances religieuses et les autres.

La question fondamentale entre nous porte sur les rapports du religieux et du politique. Nous sommes tout à fait d'accord sur le constat, ce n'est pas difficile : le religieux et le politique se présentent unis dans la totalité des sociétés connues jusqu'aux sociétés occidentales modernes, peu importe ici le moment où l'on fait remonter la démarcation. Le problème est celui de l'analyse au-delà du constat : le fait que le religieux et le politique se présentent unis ou confondus n'empêche pas qu'il y a lieu analytiquement de les disjoindre, en mobilisant l'ensemble des données historiques qui permettent d'isoler de manière pertinente la catégorie de politique. De la même façon, d'ailleurs, qu'on a refusé la religion aux sociétés indiennes d'Amérique du Sud ou du Nord, pour poursuivre le parallèle, on leur a refusé aussi la politique, puisqu'elles n'avaient pas de pouvoir institutionnalisé, tout au plus quelques vagues chefs médiocrement obéis. En réalité, toutes les sociétés humaines sont politiques, on peut et on doit, là aussi, en construire le concept rigoureusement, de manière à rendre compte de ces différences immenses.

En bref, il y a trois ordres d'activités propres aux sociétés humaines, qui font le départ avec les sociétés animales : le pouvoir – les hiérarchies animales ne sont pas des pouvoirs –, le conflit les animaux se battent, les hommes s'opposent et la norme – l'objectivation des prescriptions et des interdits, qui suppose le langage. C'est le croisement de ces trois ordres d'activités qui justifie de parler de politique. Chacun d'entre eux mobilise une certaine extériorité de la communauté à elle-même, une extériorité fonctionnelle ou processuelle. Le religieux fabrique de l'altérité substantielle à partir de cette extériorité

fonctionnelle. Le point crucial est que l'extériorité est d'abord dans le politique et qu'elle peut fonctionner sans la religion.

Pour établir ce concept du politique, nous sommes contraints de nous reposer sur ce que l'histoire européenne depuis cinq siècles nous permet de comprendre rétrospectivement de l'organisation des sociétés humaines en général. Elle nous offre, en effet, un exemple unique où nous pouvons observer le fonctionnement du politique dans un état où il est disjoint du religieux. Cela nous apprend des choses sur la nature du politique en général grâce auxquelles nous pouvons analyser autrement les sociétés antérieures, y compris ces sociétés si lointaines où l'on croirait à première vue qu'il n'y a pas ou peu de politique. Nous apprenons à le détecter là où il se voit mal et à démêler ses opérations au milieu de son intrication avec le religieux. Du dedans du fonctionnement indépendant du politique dont les sociétés modernes nous offrent l'exemple, on conçoit que d'autres modes de définition des rapports entre le politique et le religieux aient été possibles. La dissociation est ce qui permet de comprendre l'ancienne conjonction dans les formes profondément différentes qu'elle a revêtues. Dans tous les cas, l'association de faits qui a si longtemps prévalu entre le politique et le religieux ne prouve rien en droit. Elle ne préjuge pas de la possibilité de les analyser comme distincts. Le problème est de s'en donner les moyens.

Cela m'amène à la deuxième question qui fait débat entre nous, celle de l'historicité du religieux. L'histoire des religions peut être abordée sous deux angles : l'angle de la variété des contenus, qui est considérable, comme chacun sait, en dépit d'une monotonie non moins certaine dans le message, ce qui va dans le sens de la permanence invoquée par Régis Debray, et puis l'angle de l'unité éventuelle du parcours qui se poursuivrait au travers d'elles. L'évolutionnisme de la fin du XIX^e siècle a fourni une réponse qui a paru longtemps plausible à la question : il y aurait un développement des idées religieuses, comme des autres phénomènes sociaux et, pourquoi pas, un progrès de la religion. Je ne reviens pas sur les raisons qui nous interdisent de continuer à penser de la sorte. Il n'empêche que, l'évolutionnisme écarté, la question demeure. Il faut y répondre. J'accorde à Régis Debray la différence *du faber* et du *socius*, mais c'est une différence relative. *Le faber* va plus vite, mais le *socius* n'est pas immobile.

Il existe à mon sens un parcours de la religion, qui est globalement celui d'une réduction de l'altérité religieuse en lien avec les reconfigurations majeures de l'être-ensemble. D'où l'importance des deux étapes cruciales que j'ai évoquées. La première, l'émergence des États, représente un bouleversement extraordinaire de l'économie du religieux. Elle renverse le mode égalitaire de dépossession religieuse qui prévalait probablement depuis des dizaines de milliers d'années. Avant l'État, il est posé que nous sommes tous également disjoints de ce qui nous commande. Nous sommes tous semblablement soumis à ce que nos ancêtres nous ont appris. La religion, c'est l'altérité du fondement qui met de l'égalité entre les vivants. La naissance des États, il y a cinq mille ans, ce qui est très court à l'échelle de l'immensité de l'histoire humaine, conduit à admettre, à l'opposé, qu'il se trouve des hommes qui sont dans le secret des dieux : prêtres, rois, dieux vivants – les solutions peuvent être très différentes. Reste que certains participent du divin et commandent les autres, en fonction de cet accès à la surnature. C'est un gigantesque changement religieux et politique dans l'organisation des communautés humaines. Il ne va plus cesser de transformer le contenu des religions, dans le sens d'une atténuation de la radicalité des religions primitives. Ce pourquoi je parle de réduction de l'altérité. Cet avènement de l'obéissance – il existe des hommes surnaturellement fondés à gouverner leurs pareils – entraîne avec lui, en effet, toute une dialectique. Il ouvre un questionnement qui ne s'arrêtera plus, quant à la nature de ce divin qui parle à travers des humains, et quant aux titres auxquels ces derniers participent du divin.

Avec l'avènement de l'État moderne, à partir du XVI^e siècle, c'est encore un autre processus qui s'enclenche, un processus qui va conduire à la formation d'une société qui cesse d'être structurée par la religion, qui se définit à partir d'elle-même, qui en vient à se poser comme autonome. Je vais droit, pour aller vite, au développement complet du phénomène, qui s'est étalé sur des siècles, mais il est permis de dire que l'État moderne est programmé depuis le départ comme une structure extra-religieuse. C'est néanmoins de l'intérieur d'une société religieuse que cette structure s'est forgée et sur la base de convictions religieuses qui l'ont rendue possible. C'est ce soubassement qu'il faut éclairer. Il oblige à reconsidérer la nature du christianisme, mais pas n'importe quel christianisme, le christianisme occidental à partir du XI^e siècle. Qu'est-ce qui dans la religion chrétienne rendait possible cette sortie de la religion qui s'est cristallisée politiquement dans l'État moderne ?

Voici, très sommairement esquissés, les principaux points d'appui qui me paraissent permettre de parler d'un parcours des religions qui est une authentique histoire de *la* religion dans son principe fondamental. Un parcours contingent, auquel aucune nécessité, dans aucun sens, ne semble avoir présidé. Mais un parcours qui n'en présente pas moins une cohérence déchiffrable et qui a conduit de la religiosité radicale, qui paraît avoir été le lot initial de l'humanité, à la sortie moderne de la religion dont il convient de reconnaître en regard la pleine portée.

J'en arrive à l'Europe d'aujourd'hui. Sur le tableau qu'en dresse Régis Debray, je suis largement d'accord ; mais j'en fais une autre lecture. La sortie de la religion est-elle vraiment une sortie de l'histoire ? Sommes-nous quelque part dans les parages d'Alexandrie au III^e siècle ? Je ne le crois pas du tout. Il y a des ressemblances troublantes et inquiétantes, je l'admets : le musée, la bibliothèque, les orientalismes, les sectes, les ésotérismes et les notes en bas de page... Mais les dissemblances me semblent plus importantes que les analogies. D'abord le marasme européen dont nous parlons est récent. Il ne date que d'une trentaine d'années, les années d'après la crise de 1973 qui ont conduit les Européens à cette post-modernité onirique où ils se montrent de moins en moins vaillants. Quant à la nature exacte de cet affaissement, elle nous emmène loin d'Alexandrie et de l'époque hellénistique. Ce qui s'est joué en Europe au cours de ces trente années, en profondeur, c'est une phase non pas finale, parce qu'une telle chose n'existe pas, mais une phase d'amplification et d'accélération de la sortie de la religion d'une portée encore plus grande, à sa façon, que les phases précédentes. En un sens, la sortie de la religion paraissait consommée. Il ne restait plus grand-chose, dans l'Europe d'après 1945, de l'ancienne emprise politique du christianisme. Mais il restait une empreinte organisatrice, bien qu'implicite, de la structuration religieuse. La vie sociale n'obéissait plus à des contenus religieux, mais elle continuait d'être conditionnée par une forme religieuse. C'est cette forme fantomatique et omniprésente qui s'est évanouie, l'expression la plus spectaculaire en étant la liquidation de la transcendance collective dont la nation et l'État étaient les incarnations majeures. Mais le rôle de cette forme implicite allait beaucoup plus loin. Elle organisait les communautés et créait tout un rapport à la tradition, à l'histoire et donc à l'obligation envers sa propre histoire. Tout cet héritage s'est évanoui et sa liquidation place aujourd'hui les Européens devant un défi civilisationnel, historique et politique sans précédent.

Sont-ils capables de relever ce défi ? Je me garderai de me prononcer. Mais je veux juste souligner que la situation n'a rien à voir avec l'exténuation ou la fatigue du « Vieux Continent », explication gériatrique trop facile. Le problème est d'une nature plus subtile, et d'ailleurs infiniment plus intéressante. La question posée aux Européens est de savoir s'ils sont capables d'être fidèles jusqu'au bout à leur histoire, c'est-à-dire à ce parcours qui est le parcours de la sortie de la religion, dont le dernier stade les met devant un problème d'aménagement collectif tout à fait nouveau. Il leur est demandé cette chose inouïe qui est

d'organiser une communauté politique entièrement hors religion et sans le moindre secours des restes de forme religieuse sur lesquels la vie collective continuait de s'appuyer. Voilà le test qui est devant nous.

En ce qui concerne maintenant la diffusion de la modernité occidentale, ce qui est important en elle, ce sont ses « universaux », si j'ose dire. Ils se ramènent à deux ordres de considérations : un nouveau rapport intellectuel et pratique à la nature, science moderne et technique, et un nouveau statut juridique et politique des personnes, ce qui se résume commodément sous l'appellation de « droits de l'homme ». Une étiquette vague qui ne doit pas dissimuler à la fois la rigueur logique de l'idée cachée derrière et l'ampleur des applications pratiques qu'elle requiert dans le droit, dans la définition des institutions, dans le fonctionnement des collectivités. Ces universaux de la modernité restent habités par une dynamique d'expansion irrésistible et continuent leur chemin à travers la planète. Mais il est vrai qu'ils sont chaque fois appropriés en tant qu'universaux par des cultures particulières. Il y a donc en effet localisation, folklorisation, « modernités multiples », comme dit par exemple Eisenstadt. Les Européens ont inventé ces universaux, ils en ont donné des versions particulières, les États-Unis en ont développé une autre, mais ce ne sont pas ces versions particulières qui vont s'imposer au reste du monde, ce sont les universaux eux-mêmes dans des configurations qui seront surprenantes pour nous. En revanche, l'alternative islamique à la physique newtonienne et einsteinienne ne me paraît pas pour demain, pas plus que je ne vois la charia devenir un système de normes internationalement reconnu. Cela ne veut pas dire qu'il n'y aura pas un esprit de l'islam pour infiltrer et colorer les versions locales qui seront données des universaux nés en Europe, lesquels sont bel et bien en train de s'imposer à la planète. Que ce processus suscite force soubresauts et réactions, quoi de plus prévisible, en un sens, étant donné l'ampleur des déstabilisations qu'il provoque ? Les Occidentaux gagneraient à être moins aveugles à leur propos.

J'en arrive au dernier point, c'est-à-dire à la nécessité d'une juste appréciation de la psychologie du fondamentaliste. Je suis tout à fait d'accord avec Régis Debray pour ce qui est de la description des motivations manifestes du fondamentaliste : la recherche d'une appartenance – contre ces Occidentaux cupides qui ne voient d'intérêt qu'individuel, c'est la communauté qu'il faut rétablir et cela jusqu'au reniement de soi, jusqu'à l'effacement de l'individu. Cela, c'est la motivation consciente et affichée. Mais on ne peut pas s'en contenter. Une chose est le programme revendiqué par les fondamentalistes, autre chose est ce qu'ils font effectivement. Il faut regarder l'autre face, les forces inconscientes mobilisées par les fondamentalismes. C'est pourquoi je dis qu'un fondamentaliste est un individu malgré lui et contre lui. Il ne veut pas se poser comme un individu, il a le projet de se dépasser dans sa communauté, voire de s'abolir, mais dans son comportement de fait il se conduit comme un individu moderne et il travaille à détruire ce qui reste de communauté traditionnelle dans les sociétés auxquelles il appartient. Il défait une religiosité collective, coutumière, basée sur une allégeance à la tradition au nom de ce principe parfaitement moderne qu'est la conviction, principe dont les religiosités traditionnelles se passent très bien. Pour elles, ce que vous croyez n'a pas beaucoup d'importance, le principal c'est qu'on fasse les choses comme elles se sont faites de tout temps, qu'on suive l'exemple ancestral, qu'on respecte le calendrier, qu'on exécute les rites comme il faut. Or, c'est cet édifice que les fondamentalistes sapent. À la place de la continuité de la tradition ils installent la conviction, au nom du retour à la pureté primitive du message et de la Loi. Ils opèrent l'équivalent d'une réforme à l'intérieur des religions où ils interviennent. Ils sont des modernisateurs involontaires.

R. D. – J'aurais mauvaise grâce à soutenir qu'il ne s'est rien passé depuis cinq mille ans sur la Terre. Les modulations du religieux semblent capitales. Et moralement, politiquement, je tiens aux différentiels que vous avez mentionnés. Mais je n'y vois que des gammes sur un clavier qui est l'inconscient politique

de l'humanité. Et le politique qu'est-ce que c'est, sinon l'étude des conditions de formation et de survie des agrégats humains stables ? Le politique, c'est ce qui transforme un tas en tout. Comme l'indique au demeurant la devise américaine : *e pluribus unum*. Faire une nation à partir d'une multitude de péquenots qui nous tombent dessus à Ellis Island, c'est l'opération qui consiste à faire de l'un avec du multiple, *one nation under God*, où le mot clé est *under*. Il faut se mettre au-dessous de quelque chose qui n'est pas là pour que ce qui est ici consiste. Ce déisme confédéral qui sert aux États-Unis de religion civile permet de synthétiser les différents monothéismes, les différentes confessions présentes sur le territoire et permet surtout d'adosser la religion civile à la Bible. Billy Graham est toujours là pour faire prêter le serment aux présidents américains. Les Grecs désignaient leurs gouvernants soit par l'élection, soit par le tirage au sort. Cela n'empêchait pas le culte d'Athéna et cela n'empêchait pas Socrate, condamné pour impiété, de dire : « Je vais mourir mais je veux qu'on sacrifie à Esculape. » En d'autres termes, je ne vois pas dans l'avènement démocratique, au regard de l'incomplétude, une rupture anthropologique fondamentale. Là est la différence entre nous. Vous maximisez les modulations politiques, je les minimise. Après tout, le câblage neuronal de l'animal politique étant à peu près ce qu'il est depuis quatre-vingt mille ans, on ne voit pas pourquoi le jeu assez limité de nos conduites fondamentales serait tout à coup brisé.

Je devine bien comment peut s'opérer la sortie individuelle de l'aliénation religieuse, je ne vois pas comment le collectif peut s'en sortir. Le problème étant ici à partir de quel moment, lorsque plus personne ne croit à rien, y a-t-il encore un tout possible ? C'est le problème de toutes les fins de régime. L'Union soviétique, comme modèle de société cléricale, était assez intéressante à cet égard, mais les États-Unis mêmes seraient en péril si à la place de 93 % de croyants en Dieu il n'y en avait que 17 %. La religion civile, qui fait l'unité patriotique de la fédération, aurait quelque mal à se maintenir.

Vous me direz qu'après le religieux peut venir l'idéologie. Et l'idéologie c'est futurocentré, tandis que le religieux c'est antérocentré. Pas d'accord. Pas d'accord dans la mesure où il n'y a pas d'anticipation qui ne soit reviviscence, qui ne se donne comme une poursuite vers l'avant de quelque chose qui est derrière nous. De ce point de vue, l'échec est assez parlant des utopies dix-neuviémistes qui ont voulu précisément anticiper sans se souvenir, qu'il s'agisse des fouriéristes et des oweniens. Voyez ce qu'il advint des kibboutz israéliens issus d'une religion séculière par rapport aux forteresses religieuses dans les territoires occupés. Cela oblige à réfléchir sur la force politiquement structurante et militairement offensive de l'ancrage dans une transcendance révélée. Comparé à l'euro, le dollar est éloquent. Car le drame de l'euro, malheureusement, c'est que c'est un billet de Monopoly : sans date, sans visage, sans symboles. Il n'y a que des éléments technologiques censés être symboliques – la fenêtre, le pont, etc. – mais qui tournent à vide. Tandis que sur le billet d'un dollar nous avons l'Être suprême, un peu de Virgile et l'aigle. C'est la monnaie d'une puissance religieusement structurée. On souhaiterait même qu'elle le fût un peu moins.

C'est vrai, ce que vous disiez, Marcel Gauchet. Nous sommes tous les deux des post-marxistes, même si, moi, je reste matérialiste -un matérialiste religieux. Nous sommes donc d'accord que la religion n'est pas l'opium du peuple, mais plutôt la vitamine du faible. L'opium endort, la croyance galvanise. Nous avons avec les États-Unis un empire dopé à la Bible, et dont les dernières péripéties s'inscrivent dans une lecture classique des Écritures. Le 11 septembre comme viol de la Terre promise impolluée par les puissances du mal. D'où la panique d'une rupture du contrat d'exclusivité avec Dieu et le besoin de tester, révérier l'Alliance en allant à l'extérieur affronter lesdites forces du mal pour savoir si l'on est toujours le peuple élu. Le nouvel Israël, ou la nation avec une âme d'Église, comme disait Chesterton. L'expli-

cation par le pétrole ne suffit pas. Il y a un sérieux théologique derrière cette absurde aventure impériale en Irak.

J'irai donc au-delà de votre paramètre politique. Pour moi, *l'ultima ratio* en ce domaine est de nature biologique. C'est la recherche d'un supplément non d'âme, mais de vie, aussi bien pour l'individu qui se sait mortel que pour le collectif qui se sait périssable. En ce sens, la pulsion religieuse me semble, comme je le dis à la fin de mon *Feu sacré*, biologiquement fondée et par là même irréfutable, puisque en dehors des alternatives logiques du vrai et du faux, du consistant et de l'inconsistant. Toutes les inepties rationnelles telles que la promesse d'un au-delà, la présence d'un Être suprême dans les nuages nous garantissant la punition ultime des méchants et la récompense des vertueux ont un intérêt pratique évident. La question n'est pas l'absurdité de la virginité de Marie, c'est qu'il y ait un milliard de catholiques pour faire comme si. Le religieux, ça marche et ça fait marcher, et ça n'arrêtera pas demain. C'est là où il y a une différence entre nous. Vous admettez comme possible une mise sous tension d'une communauté par ses propres moyens. J'avoue que j'aimerais bien vous suivre, mais rien ne m'indique aujourd'hui, après les expériences du XX^e siècle, que la sortie de la religion – y compris la religion civile, les religions séculières, les religions dites horizontales – ne soit pas l'entrée dans un crépuscule.

M. G. – Je l'accorde bien volontiers à Régis Debray, le très laborieux enfantement entamé il y a un millénaire en Europe, qui prend sa tournure au XVI^e siècle, qui se confirme au XIX^e, qui produit au XX^e des embardées apocalyptiques, en même temps que des avancées matérielles et sociales prodigieuses – cet enfantement n'a pas grand-chose à voir avec les progrès de l'esprit humain tels que les concevait Condorcet. Ce n'est pas une idylle, il est plein d'imprévus et de traverses. Mais il existe et il continue. Je tends même à penser que ce processus qui mène l'humanité vers l'autonomie et vers les manières d'être et de penser dont elle est inséparable non seulement se poursuit, mais s'étend. Que ce processus ait des hauts et des bas, qu'il connaisse des régressions et des avancées, qui se traduisent par des déséquilibres énormes, eux-mêmes générateurs de catastrophes, cela n'est pas douteux. La catastrophe allemande du XX^e siècle, la catastrophe russe ont été des embardées découlant d'une modernité mal digérée. Je n'exclus pas que le XXI^e siècle revoie des tragédies de ce genre. Elles ne ressembleront pas à celles du passé, certainement, mais il est à craindre qu'elles n'aient rien à leur envier en termes d'inhumanité. Tel est, néanmoins, le nouveau destin de l'humanité qui s'est inventé en Europe et qui gagne la planète entière, en la secouant de partout – un destin, puisque le mouvement semble irrésistible et irréversible, sinon dans son principe, en tout cas dans les faits, à vue humaine. Ce n'est pas le retour du religieux qui est au programme, mais son érosion continuée à une échelle de plus en plus large.

Si je dresse le bilan de notre discussion, je dirai que nous avons atteint le meilleur résultat auquel ce genre d'exercice puisse aboutir : nous sommes d'accord sur nos désaccords que nous avons réussi à cerner d'une manière précise. Nos oppositions se concentrent autour de ces deux points corrélatifs que sont, d'une part, la différenciation entre le religieux et le politique et, d'autre part, la rupture moderne. Vous mettez à mes yeux sous la notion de religieux des choses qui appartiennent plutôt au politique et vous me reprochez de faire l'inverse. Corrélativement, je valorise à l'excès, selon vous, la rupture moderne, la rupture opérée par une société qui, officiellement, ne se réfère plus à des croyances religieuses pour se définir. À vos yeux, il s'agit en grande partie d'un masque, tantôt d'un masque et tantôt d'un crépuscule. Je crois, au contraire, qu'il faut prendre au sérieux l'écart d'avec la référence religieuse qui s'est joué dans la modernité. La rupture me semble porteuse d'une reconfiguration complète des communautés humaines, de leur manière d'être et de la manière d'être des individus qui les peuplent. Cette manière d'être entièrement nouvelle que représente le passage au-delà de la structuration par les croy-

ances religieuses entraîne aujourd'hui toutes les autres sociétés et civilisations dans son orbite. Elle est en passe de s'étendre à l'humanité entière. Cela reste la même humanité, le câblage neurobiologique n'a aucune raison de changer. Il n'empêche que sa façon de s'agencer et de se comprendre est essentiellement différente de ce qu'elle était. La différence est suffisamment nette pour qu'on puisse opposer une époque gouvernée par les religions et une époque d'après la religion, une époque où les religions vont subsister, mais où elles seront prises à l'intérieur d'une société qu'elles ne gouvernent plus.

Un dernier mot à propos des États-Unis qui se trouvent être à la fois une société où le sentiment religieux reste majoritaire et vivace et le laboratoire achevé de cette modernité extra-religieuse sous son aspect pratique. C'est leur aspect paradoxal. Où en est cette coexistence aujourd'hui ? La question est double : elle est celle de sa capacité à perdurer et celle de son exemplarité. On peut comprendre par l'histoire la vitalité du sentiment religieux américain. Elle est fonction de l'extraordinaire réussite de l'expérience américaine. Tout est venu la confirmer dans la splendide autarcie de l'Île-Continent donnée aux hommes pour réaliser la liberté, à commencer par la liberté religieuse. Mais les choses peuvent changer. Il se pourrait que les Américains se trouvent, de par leur responsabilité mondiale, au moment que les Européens ont connu voici longtemps, en se déchirant entre eux : Dieu n'est avec aucun peuple en particulier, il est avec tous et, en vérité, il n'est avec personne. La mesure de la diversité du monde va fatalement relativiser leur idée d'eux-mêmes. Ils vont cesser de se regarder comme une Terre promise en apprenant à s'insérer dans le monde. Le paroxysme actuel de l'exceptionnalisme américain est intenable dans la durée. Dans tous les cas, c'est la singularité de ce produit effectivement exceptionnel de l'histoire qui éclate de plus en plus vivement aux yeux du reste de la planète. La symbiose de matérialisme et de religiosité qui s'est réalisée aux États-Unis est parfaitement inimitable. Ils ne constituent pas le modèle vers lequel les autres sociétés vont tendre. Ils ne sont pas appelés à être les guides d'un nouvel âge de la foi.

Régis Debray et Marcel Gauchet