

RELIGIONS SÉCULIÈRES : ORIGINE, NATURE ET DESTIN

Marcel Gauchet

Gallimard | *Le Débat*

2011/5 - n° 167
pages 187 à 192

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2011-5-page-187.htm>

Pour citer cet article :

Gauchet Marcel, « Religions séculières : origine, nature et destin »,
Le Débat, 2011/5 n° 167, p. 187-192. DOI : 10.3917/deba.167.0187

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.

Marcel Gauchet

Religions séculières : origine, nature et destin

Les objections et questions qui me sont adressées se recoupent sur bien des points. Elles me semblent se regrouper autour de quatre thèmes principaux : la spécificité des situations nationales, écueil de toute démarche généralisante, la nature des religions séculières, la périodisation du communisme soviétique, enfin la postérité des totalitarismes. Quatre thèmes qui épousent la trajectoire du phénomène : d'où sort-il ? À quoi tient-il ? Comment dure-t-il ? Qu'en reste-t-il ? Aussi la moins mauvaise manière de répondre à mes critiques me paraît-elle de reprendre les choses, de la sorte, dans l'ordre chronologique.

1. Bolchevisme russe, fascisme italien, national-socialisme allemand sont des phénomènes hautement spécifiques, enracinés dans des histoires originales et des situations singulières. Au travers d'eux se déploie un antagonisme entre extrême gauche et extrême droite d'une intensité inégale. Et cependant ils présentent

des traits analogues qui répondent à une communauté d'inspiration. Toute la difficulté du sujet est de combiner et de pondérer ces différentes dimensions. C'est ce que je me suis efforcé de faire, en étant bien conscient que l'équilibre des facteurs offre la matière d'un contentieux inépuisable. L'essentiel est de s'accorder sur la démarche.

Je me suis attaché dans cet esprit à dégager une matrice commune, sous l'aspect de ce que l'on peut appeler une conjoncture totalitaire, caractérisée par une crise profonde des démocraties dans leur devenir et par une offre idéologique inédite de solutions à cette crise, liée à une étape bien déterminée du processus de sortie de la religion. Cette conjoncture une fois identifiée, reste à comprendre comment les virtualités générales qu'elle comportait se sont actualisées dans un petit nombre d'endroits, à la faveur de dispositions et de circonstances à élucider. Il faut tenir à la fois la généralité de cette conjoncture et la particularité de ses incarnations. Les totali-

tarismes n'ont pas été un phénomène périphérique par rapport aux démocraties installées, comme me semble le suggérer Stéphane Courtois, même si ces dernières ont résisté. Ils ont représenté un phénomène interne à l'histoire des démocraties, intensément ressenti partout dans la fascination et l'horreur, parce que touchant à des ressorts à vif partout. L'appréciation du sens du phénomène se joue sur ce point. Pathologie extrinsèque de pays qui n'arrivent pas à assimiler la démocratie, ou révélateur d'un trouble intrinsèque, qui se déclare en effet là où les bases de la démocratie sont fragiles, mais qui exprime un vertige partagé ? C'est la question préalable par rapport à laquelle il faut se déterminer.

Il s'ensuit que les manifestations totalitaires sont toujours à deux faces : elles relèvent d'un contexte et elles possèdent une portée générale. C'est exemplairement le cas du léninisme. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de trancher entre une « lecture russe » et une « lecture marxiste » de Lénine, comme se le demande Philippe de Lara. Elles se complètent. Le point de départ de Lénine se situe dans les dilemmes auxquels le marxisme militant est partout en butte à l'aube du *xx^e* siècle. Mais la généalogie russe reconstituée par Alain Besançon y apporte sa touche spécifique. Lénine n'est pas russe par hasard, mais le léninisme est universellement audible, parce qu'il apporte des réponses aux questions que se posaient les révolutionnaires de tous les pays. Pour le dire autrement, il y a quelque chose de spécifiquement russe chez Lénine, mais la Russie n'explique pas Lénine.

Mais la pesée des parts respectives est un art délicat, que je ne prétends pas avoir maîtrisé. Sans doute ai-je mésestimé, en effet, comme me le reprochent, chacun à leur façon, Stéphane Courtois et Krzysztof Pomian, le rôle de la violence dans l'expérience bolchevique, à la fois du

point de vue de l'héritage historique russe et du point de vue de la construction du régime. Je pensais de bonne foi avoir fait ressortir la singularité d'un parcours qui sort d'une guerre mondiale impitoyable pour se prolonger dans une guerre civile atroce, avant de culminer dans une « seconde révolution » qui n'est autre chose qu'une nouvelle guerre civile déclarée par le régime à la paysannerie. Sans doute ai-je été victime sur ce chapitre du souci de me prémunir contre des réductions faciles des totalitarismes à la violence aveugle ou à de simples régimes de force. Les totalitarismes ne sont pas de banales tyrannies peu regardantes sur les moyens de se maintenir. Les partis totalitaires ne veulent pas le pouvoir pour le pouvoir. Ils poursuivent des buts dont la violence est un moyen. Il s'agit chaque fois d'en éclaircir les raisons. Si l'on a tant divagué sur les « procès de Moscou », c'est faute de se poser la question des motifs de la Grande Terreur dans le cadre de laquelle ils s'inscrivaient (et dont je ne crois pas, pour le coup, avoir ignoré les dimensions de masse, grâce en particulier aux travaux de Nicolas Werth). Mais chaque médaille a son revers, et je me rends compte que cette préoccupation du sens de la terreur m'a conduit à sous-estimer ses racines et à ne pas donner suffisamment de place à l'examen de sa mise en œuvre. Il n'est certes pas indifférent que les bolcheviks puisent à une tradition qui leur fait regarder le recours à la violence comme un moyen politique normal, si ce n'est comme moyen à employer de préférence. Au-delà de cet aspect instrumental, du reste, il y va probablement de la création d'un climat collectif qui participe de la religiosité séculière. J'ai pointé le rôle que remplit la guerre en ce sens, dans le nazisme et, dans une moindre mesure, dans le fascisme. Il se pourrait que la terreur soit à placer sur un plan analogue dans le cadre du

bolchevisme. C'est une question que je me propose de creuser.

Dans l'autre sens, la comparaison des contextes est le moyen de dissiper des généralisations hâtives. L'antisémitisme de l'Action française, sur laquelle Philippe Raynaud appelle justement l'attention, en offre une intéressante illustration. Il est à ce point omniprésent dans le discours nationaliste que le rapprochement avec le nazisme est tentant, de l'extérieur. Et pourtant, cet antisémitisme n'a pas grand-chose à voir, vu de près, avec l'antisémitisme « scientifique » revendiqué par Hitler et ses compagnons. Dans le cadre de l'Action française, l'antisémitisme relève d'une tradition littéraire qui exalte son relief rhétorique en limitant sa portée idéologique et, s'il détient une centralité propagandiste, celle-ci ne va pas jusqu'à la centralité doctrinale caractéristique du nazisme. Il fournit une cible mobilisatrice, il ne livre pas les clés de la cité à rebâtir. Pour la bonne raison que l'ennemi principal de Maurras et des siens, à savoir la République, est difficilement rapportable aux menées des seuls juifs – ils la peuplent, ils l'encombrent, ils en sont le visage le plus repoussant, mais ils n'en sont pas à l'origine. Ils ne sont pas les auteurs de la fatale Révolution qui a mis à bas la royauté. Alors que pour les nazis, l'édifice entier de la doctrine se joue sur l'identification du juif comme ennemi principal. (Et puisque nous y sommes, pour répondre à une question de Philippe de Lara, il ne me semble pas indifférent que Hitler soit l'antisémite en chef et le maître en la matière, ce qui n'empêche pas la floraison d'initiatives en dehors de lui, dans le pur style du mouvement.)

2. La question des accointances religieuses des totalitarismes est ouverte depuis le départ ou presque. Très tôt, de bons observateurs ont

pointé la part de religiosité au moins diffuse que leur paraissaient comporter la croyance idéologique et la ferveur mobilisatrice cultivées par ces régimes. Simple analogie de surface ou lien d'essence ? La question a donné lieu à de mémorables disputes (entre Jules Monnerot et Hannah Arendt, par exemple), sans déboucher sur des conclusions convaincantes, faute, à mon sens, d'une notion suffisamment élaborée de ce qu'il convient de mettre sous le terme de « religion ». C'est de cette confusion que je me suis efforcé de sortir, en proposant une conceptualisation rigoureuse de cette entité en forme d'oxymore appelée « religion séculière ».

La difficulté, sur ce terrain, tient à ce que nous cache notre entente spontanée de la religion. Pour nous autres contemporains, c'est une évidence, la religion consiste en croyances – des croyances, certes, qui induisent des comportements, qui se traduisent en rites et en cultes, qui suscitent des institutions, mais dont la nature est foncièrement idéelle et personnelle. Or cette conception est le produit d'une évolution récente, liée à la sortie de la religion. Elle nous rend aveugles à la place que les religions tenaient dans les sociétés antérieures à la modernité ; elle nous dissimule que le religieux a été historiquement bien autre chose, à savoir un mode de structuration complet des communautés humaines, emportant un type de pouvoir, un type de lien entre les êtres, un mode de disposition dans le temps, une forme des collectifs. C'est de cette religiosité-là qu'il est question dans les « religions séculières », et pas ou secondairement des convictions et des attitudes des acteurs. Elles représentent des tentatives pour reconstruire l'ancienne organisation religieuse avec des moyens séculiers, issus de la sortie moderne de la religion. Ainsi compris, le concept permet de donner tout son sens au phénomène

totalitaire et à sa localisation historique. Il est le fruit d'une conjoncture charnière, où l'ancienne forme religieuse conserve son emprise sur les esprits, tout en ayant perdu ses expressions sociales et politiques traditionnelles, de sorte qu'il n'est d'autre voie pour la retrouver que de la rebâtir sur des bases modernes. Le concept permet de comprendre, de même, ce n'est pas le moindre de ses intérêts, pourquoi il y a eu deux totalitarismes radicalement antagonistes : un totalitarisme d'extrême gauche, cherchant à accomplir l'autonomie moderne en faisant appel à l'ancienne structuration hétéronome ; un totalitarisme d'extrême droite, visant à ressusciter cette ancienne structuration hétéronome au travers d'instruments empruntés à la politique moderne selon l'autonomie.

Stéphane Courtois offre l'illustration de cette difficulté avec l'idée de religion, et conséquemment avec le concept de religion séculière, lorsqu'il m'objecte que, s'il veut bien, à la rigueur, de cette dernière notion, il ne voit pas en quoi elle peut éclairer ce trait fondamental des régimes totalitaires qu'est le rôle du leader. C'est que pour lui, par une réduction spontanée, la religion, séculière ou pas, se cantonne à la croyance des acteurs, alors la centralité du leader est un fait institutionnel. Or il me semble au contraire que le concept de religion séculière, tel que je propose de l'entendre, permet de dissiper le mystère de ce phénomène aberrant. Il rend intelligible la croyance dans la génialité surhumaine de Staline, Mussolini ou Hitler. Car c'est le trait dont il faut rendre compte : non pas le fait qu'une propagande déchaînée ait pu exalter ces figures au-delà de toute raison, mais le fait qu'elles aient suscité l'adhésion, l'adulation, l'enthousiasme. L'anomalie cesse d'en être une dès lors que l'on considère que ces personnifications extravagantes du pouvoir correspondent à la réinvention pro-

fane du pouvoir incarné, du pouvoir en personne qui constituait la voûte de l'organisation religieuse. C'est la figure du souverain médiateur, concrétisant la loi surnaturelle en chair et en os au sein de la sphère humaine, qui ressuscite sous un jour moderne au travers de ces figures démesurées du conducteur suprême. D'où l'association de l'infailibilité doctrinale et de l'omniscience gouvernementale qui les caractérise. Leur réinterprétation dans les termes d'une politique qui n'a plus que le peuple pour base et la science pour justification les rend méconnaissables par rapport à leur prototype originel. Mais, du point de vue de la structure symbolique, elles occupent une place parfaitement identifiable, qui explique les attributs qu'elles revêtent en même temps que la ferveur qu'elles provoquent. La foi a un objet bien défini dans les religions séculières, qui est une forme fondamentale de la communauté politique. Forme dont le pouvoir personnifié n'est que le trait le plus saillant. Il y en a d'autres, qui s'éclairent à partir du même foyer.

Justement, pour qu'il y ait religion séculière dans la rigueur du terme, il faut un certain effacement des religions constituées. Il faut que la structuration religieuse et ses expressions dans un ordre social et politique traditionnel aient suffisamment reculé pour que, d'un côté, il n'y ait plus de sens à s'arc-bouter sur ses débris, dans une attitude classiquement réactionnaire, et pour que, de l'autre côté, il y ait du sens à vouloir réinventer la forme religieuse sur de nouvelles bases, séculières. La démarcation entre régimes autoritaires et régimes totalitaires se joue sur cette frontière, qui peut être relativement floue. C'est pourquoi aussi, pour répondre à la question de Philippe Raynaud, des affrontements, même virulents, entre un cléricalisme réactionnaire de combat et un anticléricalisme révolu-

tionnaire de choc ont peu de chance de basculer vers une issue totalitaire. Je ne connais pas suffisamment le cas du Mexique pour me prononcer. Mais, dans le cas de l'Espagne, je crois que l'on peut montrer sans trop de peine comment l'empreinte et l'autorité de l'ordre traditionnel étaient trop fortes pour que les germes totalitaires indiscutablement à l'œuvre dans le phalangisme, par ailleurs, puissent se développer. De par ses liens avec l'Église et les hiérarchies sociales anciennes, le franquisme était trop banalement réactionnaire pour se lancer dans une aventure totalitaire. Il lui manquait le contexte propice. C'est un autre intérêt du concept de religion séculière dûment précisé que d'autoriser de la sorte des analyses différentielles fines.

3. Je me reproche après coup de n'avoir pas suffisamment précisé les raisons pour lesquelles j'ai arrêté mon analyse de la trajectoire bolchevique sur l'attaque allemande de 1941, en laissant de côté le problème de la durée du régime et de ses formes après 1945. Les interrogations de mes interlocuteurs à ce sujet ne sont que trop légitimes. Ma conviction est double. Elle est, d'une part, que l'expérience communiste d'une guerre mondiale à l'autre constitue une séquence pleine, un tout en soi, une dynamique qui est allée au bout de ses possibilités – s'il y a une uchronie qui me tente, c'est d'imaginer le stalinisme sans le nazisme, obligé de continuer sur sa lancée, tant il était dans l'impasse, à bout de ressources politiques au moment où il est précipité dans la guerre. D'autre part, il me semble que l'expérience de la « grande guerre patriotique » a changé de fond en comble la nature du régime, que la coupure la plus profonde se situe là et que l'espèce de confirmation apportée par l'appartenance au camp des vainqueurs nous en cache l'ampleur.

La guerre a sorti la direction stalinienne de l'impasse où elle était enfermée au sortir de la Grande Terreur. Pour commencer, elle lui a fourni le moyen dont elle était désespérément en quête d'acquiescer une assise populaire, de trouver le « lien avec les masses ». Elle lui a offert la possibilité de se reconstruire sur la base du patriotisme, si ce n'est d'un nationalisme dont le rôle n'a cessé de grandir, comme idéologie de substitution. Elle l'a réorientée en profondeur, par rapport à ses démons premiers, en lui imposant d'autres perspectives. En la propulsant à la tête d'un empire dans l'est de l'Europe, elle l'a arrachée à l'attraction souterraine d'une logique impériale repliée sur elle-même qui nourrissait sa folle fuite en avant. Elle l'a jetée dans une compétition ouverte avec l'Ouest, sur tous les plans, qui allait rester l'axe prioritaire des dirigeants soviétiques jusqu'à la fin, avec d'immenses conséquences.

Certes, officiellement, c'est la continuité qui triomphe – on est devant un régime qui ne peut ni se déjuger ni reculer, mais seulement aller de l'avant. En réalité plus rien n'est pareil. Il faudra la mort de Staline, et surtout sa seconde mort, sa mort politique et symbolique signée par le rapport Khrouchtchev, pour que les changements deviennent visibles. Mais ils étaient déjà silencieusement à l'œuvre. Tout à fait d'accord, donc, pour regarder 1956 comme le tournant capital. Mais à la condition de lire 1956 dans la lumière des transformations amenées par la guerre, dont la moindre n'a pas été de procurer au régime les conditions de sa longévité, tout en le détournant de son incandescence totalitaire.

4. Je crois légitime de soutenir que la conjoncture totalitaire est close, que l'ère des religions séculières est derrière nous. D'une part, les démocraties sont parvenues à apporter des

réponses structurelles aux failles et contradictions qui alimentaient leurs remises en question radicales (et je précise à ce propos que ces réponses de structure me semblent avoir pesé incomparablement plus lourd que les attitudes idéologiques, comme la « démocratie combattante » qu'Uwe Backes me reproche d'avoir négligée). D'autre part, la sortie de la religion s'est poursuivie et accentuée, de telle sorte que la structuration religieuse a perdu l'emprise qu'elle conservait sur les esprits et que l'ambition de reconstituer la forme sacrale sur des bases profanes qui a constitué spécifiquement l'âme des totalitarismes n'a simplement plus de sens pour personne. Je ne la vois d'ailleurs nulle part, même à l'état d'ébauche confuse. Je ne la vois pas en particulier dans l'islamisme, dont l'exemple se présente inévitablement comme objection à la thèse, objection relayée ici par Stéphane Courtois et Philippe de Lara.

Le fondamentalisme religieux est d'un tout autre ordre que les religions séculières. L'islamisme relève d'une *politique de la religion*, phénomène somme toute classique, qui n'a rien à voir avec le dessein (inconscient) d'élever la politique à la hauteur d'une religion, de recomposer une société de type religieux à partir d'éléments purement modernes et séculiers. Où sont d'ailleurs dans les mouvements islamistes les rouages indispensables à ce dessein, l'idéologie omnisciente, le parti omniprésent, le leader omnipotent ? Sans doute, dans une religion aussi intimement associée à la loi que la religion musulmane, les prétentions de la religion à encadrer et à normer la vie sociale peuvent-elles aller très loin et fabriquer des tyrannies pénibles. Mais c'est autre

chose qu'une idéologie qui se présente comme une science finale et totale de la société et qui justifie la politisation générale de l'existence collective sous la conduite d'un chef supposé concentrer en sa personne le vœu populaire. Le discours religieux exclut intrinsèquement pareil projet. Il faut que son emprise se soit substantiellement relâchée pour que puisse se déployer une religiosité séculière. Dans le monde musulman actuel, il y a d'un côté trop de religion explicite et de l'autre côté pas assez de politique moderne pour qu'éclosent des totalitarismes au sens strict. Les rapprochements restent extérieurs et forcés.

Ce qui est vrai, c'est que nous sommes en présence d'un choc de la modernisation, qui ne concerne pas que les terres d'Islam, du reste, le choc de l'irruption d'une modernité économique, technique et culturelle déstabilisante au sein de sociétés encore largement pétrées de structuration religieuse. D'où de véhémentes ripostes qui sont autant des réaffirmations identitaires que des retours du religieux *stricto sensu*. C'est une situation explosive, qui est en tout état de cause appelée à durer et dont nous ne savons trop ce qu'elle peut nous réserver. Mais une situation qui relève d'une configuration inédite par rapport à celle des religions séculières du ^{xx}e siècle européen, tant en ce qui concerne l'état du siècle que la place du religieux. Si la comparaison a un intérêt, c'est pour les différences qu'elle permet de faire ressortir. L'histoire continue. Avec des ingrédients similaires, elle fabrique autre chose.

Marcel Gauchet.