

Que faire de Dieu ?

Religion et émancipation : quelques éléments critiques

[Ce texte a été publié en deux parties, dans les numéros 198 et 200 (de mars et mai 2010) du mensuel Courant Alternatif, édité par l'Organisation Communiste Libertaire]

Il est généralement entendu, quand on est révolutionnaire, de gauche, communiste ou anarchiste, ou autre, que la « religion est l'opium du peuple ». Cette célèbre formule de K. Marx, tirée de sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), est généralement citée isolément et peut donc être tordue dans le sens voulu.

Avant de dire qu'elle est « l'opium du peuple », Marx avait pris soin de préciser dans le même paragraphe : « *La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans coeur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit.* »

Ici apparaît clairement selon lui le côté contradictoire et paradoxal de la religion : à la fois « *expression de la misère réelle* », elle est aussi « *protestation contre* » cette même misère. C'est sans doute là, dans cette *double dimension*, dans cette réversibilité qu'il faut rechercher sa force, sa capacité à se maintenir, à se renouveler, à faire de nouveaux adeptes.

L'opium et son double

La religion est une donnée sociale, avant d'être un corpus « idéologique » ou une croyance tombée du ciel, un mensonge dont la force trouverait une explication primordiale dans une surpuissance démoniaque, et une visée presque conspirationniste, de manipuler les esprits dont auraient fait preuve le clergé et les institutions qui l'épaulent et le complètent.

A cette guerre de la « croyance » contre une vérité qui en démontrerait le mensonge ou l'inanité (vérité philosophique anti-métaphysique de la « mort de Dieu » de Nietzsche, ou positivisme « rationaliste » des chantes de la nature et des techniques), Marx préférera miser sur les conditions qui légitiment la religion et installent celle-ci comme l'« *arôme naturel de ce monde* ». D'autant que le combat frontal ne peut que prendre les voies hasardeuses de la métaphysique : la religion étant « *la réalisation fantastique de l'essence humaine* » tandis que « *l'essence humaine n'a pas de réalité véritable* ». En ces termes là, cela peut vite devenir un dialogue de sourds, un échange purement spéculatif ou un « combat » douteux pour l'instauration d'une vérité d'Etat sur l'« essence » de l'homme et sa « nature » objective, soit un pouvoir politique absolu car devenu vérité métaphysique, scientifique ou ontologique... ou les trois en même temps !

Certes dit Marx dans le même texte, « *le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que*

bonheur illusoire du peuple. » Mais « *exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est exiger qu'il soit renoncé à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole.* » La lutte contre la religion est bien la lutte contre les conditions qui la rendent possible, contre la « *situation qui a besoin d'illusions* », contre ce qui a fabriqué cette « *vallée de larmes* ».

C'est la dimension sociale de la religion qui fait que le combat pour revendiquer le droit de ne pas croire, de penser et d'agir par soi-même (« *La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme, tant qu'il ne se meut pas autour de lui-même* », K. Marx, *idem*) ne peut être mené avec des partis, des mouvements, des organisations qui ne s'inscrivent pas dans une perspective d'émancipation sociale, mais qui, au contraire, participent activement à la domination de ce monde, un monde qui produit des religions pour le défendre, le justifier et qui parfois, servent aux dominés à s'en défendre.

A la religion qui se présente comme l'expression d'une essence de l'homme auquel il ne peut échapper, nous défendons l'idée qu'elle est avant tout une forme culturelle qui a partie liée, par des jeux de déterminations complexes, aux sociétés humaines en tant que formes symboliques, signifiantes, en tant que pôles séduisants sur lesquelles des affects peuvent s'investir ou se réfléchir : il en est ainsi de la mort dans le christianisme ; obsédante, lancinante, objet de lamentations et de deuils publics interminables, elle n'en est pas vraiment une car elle ouvre sur une autre vie, plus « vraie » encore, en tout cas bien supérieure car paradisiaque et éternelle.

Créations humaines, les religions savent jouer sur une certaine élasticité et adaptabilité. Loin d'être entièrement fermées sur elles-mêmes, comme en témoignent certaines évolutions, la cohabitation de points de vues distincts en leur sein, les batailles d'interprétation des textes, les schismes, ou encore des formes syncrétiques et de superpositions entre diverses croyances dont l'histoire humaine est riche. Même s'il est attesté que, dans le noyau fondateur des religions, monothéistes surtout, la « Loi » (celle que Dieu a donné à Moïse) ne peut être contestée : il n'y a nulle place en leur sein pour dire ou entendre qu'elle est fautive, mauvaise ou injuste car vérité ou vérité, bonté et justice sont précisément les attributs exclusifs de Dieu.

Le tour de force des religions monothéistes est de s'appuyer à la fois sur la force et l'« évidence » d'une transcendance et sur la clôture sur elle-même d'une chaîne de significations qui ne vise qu'à replier le tout du monde

(la totalité de l'humanité, ses potentialités...) à l'intérieur d'elles-mêmes, à faire croire qu'elles n'ont pas de « dehors », que rien n'est pensable ni possible en dehors d'elles, qu'il y a identité et adéquation parfaite entre le monde et cette pensée du monde.

Cette force d'attraction des religions se vérifie lorsque l'on dépasse un peu la question des traditions et de l'immobilité de certaines sociétés. Parce que déjà rien n'est moins certain : il y a dans notre modernité capitaliste et hautement technicisée prolifération de religions de toutes sortes : des plus traditionnelles (Islam, églises évangéliques, variantes de l'Hindouisme...) aux plus nouvelles (de type New age par exemple). Sous nos latitudes, la pratique religieuse est sans doute moins imposée par une tradition que choisie pour répondre à des besoins ou attentes spécifiques. L'explication de l'irrationalité des religions rencontrant l'irrationalité propre des hommes n'explique rien du tout car elle renvoie à une supposée nature ou essence mystique et non rationnelle de l'homme qui n'a donc strictement rien à en dire...

Ce que disent les croyants et pratiquants est à prendre plus au sérieux : cela tourne souvent autour d'aspirations morales, celles de trouver des formes d'être, des conceptions de soi, des valeurs qui élèvent les personnes au dessus de la médiocrité du monde profane, de ses petites mesquineries, jalousies, égoïsme, appétit de pouvoir... d'une recherche d'un bien-être propre, "intérieur" et spirituel, d'une vérité ou authenticité de soi, d'une sérénité ou paix intérieure, d'une appartenance à une communauté de croyants – plus idéale, plus dégagée des contraintes et des limites terrestres, plus universelle et internationale, divinisée et moins compliquée que les communautés de la coexistence humaine – que des cérémonies rituelles viennent à la fois mettre en scène, célébrer et attester...

Si les religions ont été souvent du côté des oppresseurs, elles ont souvent aussi servi de raison, d'expression, de mise en mots, de référence à des mouvements de résistance et d'émancipation : bien des aspects du christianisme primitif, les diverses hérésies chrétiennes de l'époque médiévale, la rébellion des paysans de Thomas Münzer qui disaient vouloir instaurer le Royaume de Dieu sur terre, soit une forme de communisme... Ce que les hommes ont fait de la religion a plus à voir avec l'histoire des hommes et de leurs actes pour se libérer de leur condition qu'avec celle de leurs croyances.

Religion, colonialisme, auto-émancipation

Ce qui peut émanciper les femmes et les hommes des croyances religieuses, ce n'est en aucun cas la rencontre de leur ignorance supposée et d'une vérité qui viendrait les illuminer et remplacer la fausse conscience qui les abusait. C'est dans des pratiques, dans des expériences de vie, de solidarité, de création, de lutte que la conscience de soi se forge, que se crée un écart entre les mots et les choses,

entre les vérités du Verbe et la prose du monde, entre les actes et ce qu'il est possible d'en dire.

« Il n'y a pas de sauveur suprême » dit la chanson, « ni Dieu, ni César, ni tribun... ». C'est bien avec cette conviction, dans cette idée de l'auto émancipation des exploités-e-s, dans des mouvements collectifs (mais aussi par des trajectoires plus singulières, plus individuelles) que peuvent se fabriquer la mise à distance des modes d'être et de pensée appartenant au passé, à une tradition et à ses aspects les plus aliénants, à un ordre social patriarcal séculaire. Ni Dieu, ni César de l'Empire, ni tribun laïc de l'ordre capitaliste, oligarchique et "républicain" !

C'est pourquoi il n'est pas contradictoire d'être (dans la mesure du possible !) aux côtés des femmes iraniennes contre les lois religieuses et l'Etat islamiste, et d'appuyer la revendication de la laïcité qui se place dans le cadre d'une lutte générale pour l'égalité et contre le patriarcat, et ne pas accepter ici que des personnes soient pourchassées pour l'affirmation d'un signe religieux ou identitaire, musulman ou autre, car la liberté de ne pas porter le voile suppose la liberté de le faire, car la laïcité est d'abord un *principe d'indifférence* à l'égard de toute religion, et non de fouiller et surveiller le corps social pour y traquer des différences, en peser les qualités et l'amplitude et décréter qui est conforme à un ordre normatif. Particulièrement dans un pays comme la France qui n'a pas réglé son passé colonial, où cet imaginaire là pèse encore lourdement, où il structure et configure encore massivement les données d'une "identité nationale" par ailleurs introuvable mais susceptible de faire sens, traquer les "Musulmans" au nom de laïcité, c'est s'inscrire dans la continuité coloniale et de son hypocrisie. La mission civilisatrice de la république laïque et coloniale s'accommodait fort bien, en Algérie, du code de l'indigénat où la loi coranique, et non le droit français, s'appliquait aux "indigènes" désignés comme "musulmans" ! Et comme rien ne vient complètement par hasard, ceux qui s'en prennent avec plus de bruit et de virulence aujourd'hui aux religions, en fait à une seule, l'Islam, sont ceux qui s'en prennent principalement aux étrangers, aux immigrés (français ou non, avec des papiers ou non...) de culture ou de culte musulman.

Ce sont aussi dans les courants politiques, de gauche, républicains, socialistes, communistes (staliniens) qui ont été naguère les artisans, ou les complices, de l'ordre colonial que l'ont voit aujourd'hui des tendances émerger, des groupes de pression à la laïcité douteuse se constituer et se retrouver à la manœuvre dans une nouvelle croisade anti-musulmane menée au nom de la supériorité laïque de l'Occident. Ce sont aussi, malheureusement, le fait de certains anarchistes particulièrement bouchés, qui n'ont pas été foutus d'appeler à l'insoumission et à la désertion contre la guerre d'Algérie (contrairement à certains "chrétiens" de gauche) et préfèrent loucher vers un Camus totalement inoffensif politiquement (et pour cela "sarkocompatible") que s'intéresser à la portée autrement plus critique et libératrice des écrits d'un Frantz Fanon !

[1] Les mêmes courants politiques qui, il y a plus de 50

ans, n'ont pas ouvert la bouche, ou alors à voix très basse, face à la barbarie de la soldatesque française en Algérie, aux paras lâchés dans les rues d'Alger, à la torture institutionnalisée, aux "disparitions" (une politique de la "contre insurrection" qui ensuite fit école dans toute l'Amérique latine), qui trouvaient toujours de bonnes raisons pour ne pas prendre part à la lutte anticoloniale et trouvaient toujours aussi d'autres bonnes raisons supplémentaires au maintien de l'Algérie française. [2]

Le voile, affaire d'Etat ou question sociale ?

Allons plus loin. Les combats pour l'émancipation, féministes ou autre, ne s'arrêtent pas à l'"espace public" de la laïcité. Une des forces et des caractéristiques du féminisme et des courants anti-autoritaires, dont l'anarchisme, est précisément de ne pas s'arrêter aux formes *visibles* de la domination mais de mettre au jour ses mécanismes dans la sphère "privée" de la famille, dans les rapports au sein du couple, etc. et de faire le lien entre le visible (les institutions, la publicité, etc.) et ce qui se joue dans les formes d'invisibilisation du domaine privé. Il n'y a aucune raison pour que, face aux phénomènes du voile ou de la burqa il n'en soit pas de même : la question de l'émancipation des femmes, vis-à-vis du patriarcat et de l'omnipotence de Dieu est une *question sociale et politique* qu'il appartient à la société de régler. Mais il se trouve que la société se divise au moins en deux : ceux qui la dirigent et ceux qui la subissent. C'est sur la *manière* de régler cette question – manière qui n'est pas neutre – et les éléments de contenus généraux qui l'accompagnent que les clivages se retrouvent : la société agit-elle par l'intermédiaire de l'instance juridico-politique de l'Etat censé la représenter ou intervient-elle par elle-même, par des mouvements sociaux, par la vitalité d'un corps social capable de s'autonomiser et d'aborder les contradictions qui le traversent dans un cadre plus général, marqué par le trait égalitaire, qui est celui de l'émancipation de toutes et tous.

L'appel à l'Etat, à la justice, à la police, pour résoudre une question sociale, outre le fait que cela ne "résout" le plus souvent rien du tout et ouvre en plus une nouvelle crise, est la marque d'une posture qui a décidé de ne faire aucune confiance au "corps social", aux individus qui le composent et à leur intelligence pour régler entre eux les différends qui les opposent, et qui voit dans l'appel à l'ordre policier et judiciaire la seule manière de défendre une laïcité et une égalité de façade.

Une autre raison de ne pas frayer avec certains « laïcs » est qu'ils se présentent d'emblée comme des petits maîtres à penser, instituteurs d'école à l'ancienne (dans un schéma très IIIème République !) dans une posture d'un paternalisme sans borne face à des enfants incultes et incapables, qui ne savent pas quoi penser et qu'il faut donc « instruire ». Bref, dans un rapport institué qui ne peut en aucun cas produire de l'égalité car il est dès le départ, structurellement, inscrit dans de l'inégalité. Si les ouvriers

français se sont massivement détachés de la religion au tournant du XIXè siècle, ce n'est pas grâce à l'école publique laïque mais parce que, sans doute n'étaient-ils déjà guère croyants ou pratiquants, et aussi parce que le clergé catholique avait partie liée avec les possédants, avec la noblesse, avec les "riches" et les courants royalistes qui incarnaient le retour à un ordre ancien ouvertement contre-révolutionnaire. La lutte anti-cléricale et "rationnaliste" avait lors de son moment fondateur et de son acmé une dimension de classe et était intimement liée à la lutte contre les possédants, pour la justice sociale et l'égalité économique. Les BHL, Onfray, Val et les mouvements cocardiers de la laïcité républicaine défendent avant tout les lumières de l'occident libéral et capitaliste dans un monde livré encore à l'obscurité, surtout dans ses zones insuffisamment développées et occidentalisées. Leur dénonciation de l'Islam participe d'une stigmatisation des musulmans, pierre angulaire d'une construction idéologique inégalitaire des cultures et des peuples dans lequel s'exprime le néo-racisme républicain et à partir duquel s'organise sous nos yeux une configuration du monde dans laquelle cet occident capitaliste entend garder la main. Rappelons aussi utilement que c'est sous le gouvernement de Jules Ferry – que d'aucuns présentent comme un grand libérateur de l'esprit – que l'Etat français a procédé à l'expansion considérable de son empire colonial – Indochine, Tunisie, Afrique noire occidentale et équatoriale, Madagascar... rien que ça ! – et que la laïcité de la IIIème République, des partis républicains et radicaux, s'est toujours positionnée *contre* l'émancipation des femmes : contre leur droit au vote, qui est quand même la base de l'égalité politique républicaine, car elles ne pouvaient avoir de conscience propre, risquaient d'être influencées, de mal voter, de ne pas choisir l'instituteur mais le candidat du curé.

Pour notre part, et sans vouloir nier qu'il puisse y avoir des "avancées" dans une traduction juridico-politique en terme de droits, il nous semble préférable d'opter résolument pour une *réponse sociale à une question sociale*. Le voile ou la burqa ne sont que très accessoirement un problème de laïcité. C'est d'un côté un problème d'*égalité des droits* (droit à l'école pour tous, à l'espace public...) et de l'autre, dans bien des cas mais pas tous, un *problème de domination* au sein d'un ordre familial, dans la sphère "privée" donc, que la laïcité ignore, mais que les mouvements féministes et pour l'égalité n'ont jamais considéré comme un hors lieu de leurs interventions. Si le corps social des exploités et des dominés est lui-même traversé par des questions qui provoquent en son sein de l'inégalité, qui reproduisent des formes de domination et d'assujettissement, c'est en lui-même qu'il doit et qu'il peut trouver les ressources, des capacités de faire advenir de l'égalité, économique, politique, contre le patriarcat, et une conception de la différence, de l'altérité, soustraite à toute hiérarchisation. C'est une question politique et stratégique où les contenus et les formes d'interventions doivent trouver leur cohérence.

Sur le fond et sur la forme, il s'agit de montrer que les croyants et non-croyants ont, dans leur propre réalité sociale, des intérêts communs et que par des actes, des luttes, il est possible de produire des paroles communes, que la lutte contre le patriarcat comme les autres combats ne souffre d'aucun pater ou maternalisme et que l'émancipation n'est pas l'imposition d'un modèle social, de paroles justes ou dans l'adoption forcée de mœurs jugés conformes à des canons auxquels il conviendrait de se régler, que les crispations identitaires autour de l'Islam, au-delà des enjeux politiques qui les amplifient et en organisent la scène et le scénario, sont aussi la conséquence d'un déficit des luttes générales pour l'égalité économique et politique, et notamment des luttes de classes et celles contre le patriarcat, terreau qui, sur fond de crise économique, écologique, multidimensionnelle, insaisissable et menaçante, est, comme ce fut le cas dans le passé, propice à l'exaltation des haines xénophobes et racistes et des guerres de civilisation.

L'Islam et ses usages dans le présent du monde

Une autre question est celle qui traite des courants politiques trouvant leur inspiration ou fondement dans une doctrine religieuse. Dans les pays de la vieille Europe, les religions traditionnellement dominantes (chrétiennes) sont en perte de vitesse tandis que se multiplient des formes de spiritualité et de croyance les plus exotiques sur fond de *privatisation* des pratiques religieuses.

La question qui revient sans cesse donc depuis quelques années est bien celle de l'*islamisme politique* que certains veulent corréler avec une visibilité grandissante, largement spectacularisée sous le signe de la peur et de la menace d'un l'Islam fantasmé à l'heure d'une privatisation grandissante des pratiques religieuses et d'un "déclin" supposé de l'occident [3].

Le sujet est trop vaste pour être abordé ici dans ses détails. Avec quelques précautions, il semble nécessaire de poser un certain nombre de points, à la fois contextuels et thématiques, dès le départ, pour aborder et resserrer ce sujet sur des enjeux d'importance, notamment des amalgames intéressés de toutes parts entre Islam et islamisme, entre Islam et tradition, en Orient et Occident, tout cela en brouillant la cartographie des situations et par là en autorisant tous les raccourcis...

• Même s'il est toujours plaisant de se vouloir les porteurs d'un projet universel de libération de toute l'humanité, ou même de toutes les femmes de la planète, il est une limite de taille : on ne "libère" personne à sa place, rien ne peut se faire de l'extérieur si personne ne veut être "libéré", l'universalité d'une position, qui déjà se réfère à un principe discutable de progrès et de raison, ne prend valeur de libération que si elle est produite par une situation qui par définition, est locale, particulière, historiquement située. La liberté est d'abord une expérience de la liberté, une aspiration, une tension née d'une décision de

l'éprouver avant même de la gagner. La liberté est un combat pour se libérer et accéder aux usages de la liberté.

• Les religions sont critiquables, toutes les religions, l'Islam y compris : ce sont des créations humaines et non des traits sur lesquels les individus n'ont aucun pouvoir de choisir, comme la couleur de la peau, l'appartenance reconnue à un genre, les origines territoriales, familiales ou nationales. Les amalgames se situent dans une confusion entretenue, volontairement le plus souvent, entre religion, croyants, défenseurs de leur foi et militants de courants politiques prenant appui sur une lecture du Coran niant la politique profane et son propre espace d'énonciation.

• Mais, prenant comme prétexte que les religions peuvent être choisies, au même titre sans doute que les cultures (!), ce qui est sans doute exact au niveau des principes généraux et faux dans la plupart des cas, l'islamophobie est devenue la version "acceptable" et éduquée pour stigmatiser des croyants et les étrangers musulmans. La stigmatisation "culturaliste" de la religion musulmane est la version civilisée, cultivée et républicaine du racisme moderne, d'héritage colonialiste, basée sur une *hiérarchisation différentialiste* des cultures, des niveaux de vie et des niveaux de développement économique et intellectuel. Elle s'appuie sur un chantage à l'assimilation à une identité nationale qui est le schéma républicain : « si vous n'acceptez pas notre modèle, notre culture et nos valeurs, vous n'avez rien à faire chez nous, vous êtes incompatibles avec nous ! ». Cette hiérarchisation des cultures se traduit par une hiérarchisation des peuples, des territoires habités, des zones de développement, de tourisme, de business, de pillage des ressources, de pauvreté et d'indigence, à quelques kilomètres des paradis fiscaux et des lieux bunkerisés de villégiature de la *jet set*, dans une logique toute coloniale, à peine modernisée, et dont les modalités s'inspirent largement des principes d'organisation de l'apartheid, du développement séparé. L'emmurement des frontières territoriales et sociales, la multiplication des grillages, des murs de séparation, des zones de no man's land, des espaces fortifiés (pour défendre un entre-soi privilégié ou maintenir les inférieurs et les incompatibles dans des zones de relégations, dans des prisons à ciel ouvert, dont le schéma presque caricatural s'appelle Gaza) viennent attester cette tendance bien établie, dans ses multiples dimensions, du local au global (!), du quartier résidentiel barricadé pour riches dans une quelconque banlieue suburbaine verdoyante et bucolique à l'Europe forteresse, sa barrière électronique, ses radars, ses satellites et son armada aéronavale, en passant par les "zones franches" qui sont explicitement des espaces délimités et dédiés à la surexploitation et à l'esclavage moderne. Notons au passage que le développement séparé et ses murs de séparation n'ont jamais empêché les marchandises de circuler ni même la force de travail jugée nécessaire de transiter pour se faire exploiter dans les espaces de production.

- L'assimilation ou identification de l'Islam à l'islamisme politique est bien pratique et arrange deux camps dans un jeu de miroirs complice, s'autoalimentant et démultipliant ses effets à l'infini : d'un côté les courants politiques islamistes utilisant la fidélité à une foi et l'appartenance à une religion pour recruter et exister politiquement, pour conquérir ou défendre des positions de pouvoir et, de l'autre autre côté, les partisans occidentalistes de la guerre des civilisations qui ethnicisent les rapports sociaux, cherchent à masquer et à dépolitiser les enjeux des luttes pour l'égalité économique, sociale, politique et à combattre les capacités d'auto-organisation des populations que tous les pouvoirs, toutes les formes de domination, s'accordent à nier, à disqualifier ou à briser.

- L'Islam est devenu ici, en Europe occidentale, en France aujourd'hui, la figuration d'une religion particulière : elle est massivement celle des ouvriers « étrangers » de diverses provenances : Afrique du Nord, Afrique subsaharienne, Proche et Moyen Orient, Afghanistan, Pakistan...) et une interprétation dite courante en fait un ensemble de conduites, de règles et d'interdits qui s'imposent aux croyants dans leur vie de tous les jours, dans la famille, définissent une inégalité des rapports entre les hommes et les femmes, dans ce qui s'appelle ici la vie civile ou privée et aussi dans l'"espace public" censé être celui de la laïcité. Elle est une double figuration de la religion de l'étranger (pauvre, miséreux, affamé, menaçant, mais aussi inférieur et archaïque...), de ce prolétaire multinational de la globalisation et de sa famille, et d'une religion traditionnelle, à moins qu'il ne s'agisse d'une tradition sociale-religieuse, s'opposant à notre modernité, qui contient aussi les luttes – passées, présentes et à venir – contre le patriarcat, dans un contexte marqué idéologiquement par une "guerre des civilisations" visant à transfigurer et oblitérer d'autres guerres et menaces, sociales, économiques, pour la domination du monde et l'appropriation de ses richesses.

- Cette double figuration rencontre les éléments éminemment contradictoires de la modernité, et non son unilatéralité, qui sont au cœur du combat politique pour l'émancipation (égalité économique, politique, libération sociale, autonomie des individus, écologie...) dans lequel la place de ce prolétariat immigré et la figure des étrangers, sont inscrites comme l'un de ses enjeux et de ses axes majeurs, combat politique s'articulant lui-même à une raison critique, elle-même ouverte à un « *partage du sensible* » (Rancière), champ toujours conflictuel de significations, d'expériences, de manières d'être, de sentiments, qui nourrit cette raison critique en même temps qu'il constitue la matière première des contenus religieux... ou poétiques... ou révolutionnaires.

- Les religions, et le catholicisme en témoigne, ont tour à tour été du côté de la résistance aux valeurs productives et du côté de l'oppression en s'y adaptant, en l'accompagnant, en la légitimant. « *Opium* » nous dit Marx, mais aussi « *arôme naturel de ce monde* ». Ces dilemmes sont « *aujourd'hui à l'œuvre, sous nos yeux,*

dans d'autres religions – l'intégrisme n'étant que la forme dévoyée que prend la résistance à la mondialisation du capital » [4], en précisant que cette résistance ne veut pas dire ici opposition frontale sur des contenus anticapitalistes. Ni égalitaire, ni émancipatrice cette résistance intégriste se situe dans le processus contingent d'une adaptation conflictuelle et problématique à cette mondialisation et d'une bataille pour gagner une influence dans des espaces de richesses et dans les découpages du pouvoir politique globalisé.

Reconnaître la religion comme autre chose qu'un simple ramassis d'idées "fausses" qu'il s'agirait de remplacer par des idées "justes" ou "vraies", ce n'est pas accepter la ou les religions dans une sorte de fatalisme ou neutralisme sociologisant. C'est "simplement" reconnaître leurs caractères excessivement complexes et non détachables des conditions générales dans lesquelles elles trouvent le terreau, la lumière et l'eau pour croître, se reproduire, éventuellement évoluer et s'adapter à ce réel matériel, terrestre, profane dont elles sont issues et avec lequel elles entretiennent des rapports pour le moins dialectiques d'influence réciproque. Bref, qu'il ne peut y avoir de critique de la religion qui ne soit pas en même temps une critique du monde dans lequel et par lequel elle s'épanouit. Et que cette complexité, ses dimensions culturelles qui plongent leur racines dans les traditions d'un imaginaire aussi ancestral que familier rendent vain toute intervention extérieure et superficielle qui ne prendrait pas appui sur les capacités des intéressés à se défaire eux-mêmes des chaînes qui les entravent, d'inventer eux-mêmes leurs propres processus de déconstruction et d'émancipation.

De quoi les religions sont faites ?

On ne pourra sans doute jamais "empêcher" (!) des gens de croire en l'existence d'arrière mondes, en des modes imagés et imaginés, par des mythes et des récits, de concevoir des scénarios signifiants sur la naissance et la configuration de l'univers mondain dans lequel ils sont plongés, sur sa dimension supranaturelle, sur une signification de l'existence qui trouverait son fondement sur celle de l'être humain "en tant qu'Être", etc.

La force, et la faiblesse, du combat politique est qu'il ne livre pas bataille dans le champ de la philosophie et de la métaphysique, même si elle doit parfois y faire quelques incursions pour tenter répondre à des questions qui y trouvent là leur origine. La transformation révolutionnaire du monde terrestre suffit amplement à la tâche.

Parce que ce combat là n'est pas d'abord et primordialement une bataille d'idées (abstraites, intemporelles...) sur l'existence ou non de Dieu, sur l'essence de l'homme, mais la mise en œuvre de pratiques visant à modifier la condition humaine ; les expériences vécues qui brisent ou non les traditions sociales, les représentations religieuses, les pratiques de dévotion et de soumission à l'égard d'une puissance supérieure ; des

mouvements sociaux et individuels qui redéfinissent aux yeux des hommes et des femmes leur propre capacité à décider et à agir, à poser des actes par lesquels se fabrique un nouvel imaginaire, inédit, bref, un ensemble “existentiel”, phénoménal, vécu, perçu, qui constitue ou non des expériences de la liberté, de la résistance, de l’émancipation, de l’autonomie. Qui sont ou non, en acte, et peut-être loin des slogans ronflants, l’expérience d’une vie sans dieu et sans autre maître que soi-même.

L’athéisme politique, et non philosophique, a une visée surtout pratique parce que la politique est orientée vers l’action et ne dépend ni ne vise aucune vérité transcendante : il s’agit moins de démontrer l’indémontrable – le croyant Kant avait déjà admis l’impossible démonstration de l’existence de Dieu –, de faire d’une “vérité” pseudo scientifique un ordre normatif, une nouvelle morale du bien penser, que de faire en sorte que Dieu n’existe pas, de faire *comme s’il n’existe pas*, c’est-à-dire de s’occuper d’autre chose, de miser sur l’expérience pratique de la coexistence humaine, sur la capacité des hommes et des femmes à questionner le réel, à procéder à des choix qui les engagent, à prendre des décisions, à mener des actions de concert transformant la situation dans laquelle ils se trouvent. Rejoignant ici un Sartre et faisant lien avec le Marx précité, il peut être utile de rappeler que si ce sont bien les hommes qui ont inventé Dieu (et non l’inverse), c’est leur propre expérience, leur existence, qui a procédé (et donc précédé) à la création d’une “essence” de l’homme chargée de donner un “sens” à leur présence au monde. Cependant, depuis longtemps, la croyance religieuse, la théologie, a récupéré cette négativité de l’incroyance, lui a fait une place comme *moment*, comme étape dans un cheminement vers la foi. Les deux propositions – théologique et rationaliste, croyance et incroyance – d’une certaine manière s’annulent donc l’une l’autre. S’il s’agit bien de ne pas de livrer bataille sur l’existence de Dieu, il reste à réfléchir et à mener un autre conflit : celui sur la *signification* de Dieu pour l’existence humaine qui ouvre sur une autre question polémique qui, elle, n’est pas uniquement philosophique : les significations de l’existence humaine, ses caractères et ses possibles (contingence, volonté, destin...) – qui est une co-existence dès que l’on passe de l’homme générique aux hommes et aux femmes – et donc de la nature de cette coexistence, des rapports qui lient les hommes entre eux, de ce qu’ils en disent, etc.

Ce travail passe par un essai de déchiffrement de ce que les religions contiennent, de cet amalgame dont elles sont faites. De manière très générale, la religion est cet espace symbolique dans lequel ses adeptes y trouvent une des trois formes de ce que Kant appelait le *tenir-pour-vrai* de ce qu’admet la raison, aux côtés de l’*opinion* et du *savoir* et au milieu desquels cette *croyance* occupe une position intermédiaire : une insuffisance de raisons objectives quant à l’existence de objets de la foi largement compensées par des raisons subjectives jugées suffisantes pour y souscrire.

Ce langage symbolique exprime un signifié placé au-delà de lui : un au-delà appartenant à un “autre monde” que celui des apparences. Mais en tant que lien entre cet au-delà et les signes dont il se sert dans l’ici-bas, la langage religieux s’impose non plus comme simple interprète mais comme barrière infranchissable, absolue, indépassable, entre monde surnaturel et les signes “naturels” grâce auxquels il en signale la “présence”. De sorte que l’au-delà est présenté comme immanent au monde naturel humain : ce dernier n’ayant alors de sens, de possibilité d’être qu’en conservant le lien qui l’attache à son arrière-plan surnaturel et sans lequel il n’est rien, chaos, néant.

Cette croyance, que les hommes tiennent pour le vrai, se construit généralement sur un agir humain articulé avec un *principe d’espérance* par lequel se rejoignent et s’harmonisent le monde phénoménal de l’expérience et celui des idées morales d’un devenir au-delà de la vie naturelle : en quoi une vie vertueuse (fin morale de l’homme) donnera les clés d’une fin heureuse (fin naturelle). Mais bien évidemment, pour ce faire, cela présuppose l’existence d’une puissance supra humaine, divine, capable d’organiser pour chacun des membres de la communauté croyante le lien entre ces catégories morales explicites et cet au-delà de la vie temporelle objective : pour les croyants, c’est là que s’impose la *nécessité morale de l’existence de Dieu*, par laquelle la foi, et l’espérance qu’elle contient, se font les guides programmatiques d’une vie jugée digne à condition d’être dictée par cette morale.

En définitive, derrière les croyances religieuses, c’est bien de morale qu’il s’agit. Nous verrons un peu plus loin que celle-ci a partie liée avec une dimension émotionnelle et sentimentale de l’existence humaine.

Monde sensible et sentiments moraux

Ces éléments moraux que la religion prend en charge, formalise et adapte à ses propres régimes de vérité, il est tout à fait possible de les repérer et de les séparer grâce à une lecture “heuristique” des textes chrétiens par exemple. La notion de « république morale », déjà présente chez Kant, a depuis fait florès dans cette visée de sécularisation du Royaume de Dieu où se resymbolisent les actes et les règles d’organisation de la vie et de l’ordre social par une sécularisation du langage religieux. Sécularisation qui n’a qu’imparfaitement réussi puisque des religions subsistent, pas seulement comme vestiges, et que d’autres naissent... La force du fait religieux, son caractère universellement constaté, tient sans doute à cette capacité, à cette fonction aussi d’accueillir, de prendre en charge cette dimension morale qui ne trouve pas véritablement de lieu alternatif dans l’univers profane. Plus encore, dans les religions révélées, il n’y a pas de morale en dehors d’elles-mêmes : les vérités morales sont vraies car inscrites dans la révélation qui marque précisément le lien de dépendance des hommes avec l’absolu divin.

Le paradoxe est qu'aujourd'hui la précarité, la crise du sens, qu'imposent la modernité et qui leur est coextensives, apparaissent comme une menace qui pèse sur ses propres contenus normatifs, où, en quelque sorte, cette modernité constitue son propre facteur d'effondrement. Tout se passe comme si la religion devenait bien une des modalités et un des lieux de symbolisation où trouvent à s'exprimer le champ émotionnel moderne, les perceptions vécues du monde sensible, les souffrances de toutes sortes et les pathologies sociales de toute nature... en somme les données de l'existence vécues individuellement, et non une essence de l'homme : les compensations symboliques, les solidarités ou présences compassionnelles que ni la rationalité de la modernité, ni les formes de contestation sociale et politique, ni l'art ou la poésie ou les relations d'amitié ou d'amour ne parviennent à prendre en charge de manière satisfaisante.

C'est dans cet interstice de la souffrance, de la carence, de la détresse morale – et ses éventuels prolongements ou formulations identitaires – que vient se loger cette promesse de bonheur, comme renversement d'un sens fatal et comme réponse en forme de coup d'arrêt salvateur et miraculeux, qui est le trait commun de la plupart des religions à l'heure actuelle.

Pour se faire comprendre et admettre, les religions ne se sont pas contentées d'élaborer un ordre logico-symbolique normatif et de l'imposer ; elles ont aussi conçu une vision de la solidarité humaine sur des affects, sur des émotions, sur diverses modalités du sentiment amoureux, sur des sentiments d'appartenance à une communauté de semblables. Les sentiments de pitié, de compassion, de considération, de respect, d'indignation devant la souffrance d'autrui ne sont ni religieux ni irréligieux. Ils ont simplement trouvé dans la religion l'espace privilégié de leur déploiement explicite comme aspiration manifeste, comme potentiel signifiant, comme lieu de visibilité et donc de vérification d'une appartenance des personnes à une possible « *humanité heureuse* » (Max Horkheimer), en produisant de surcroît une traduction de ces sentiments dans des valeurs morales positives partagées par une communauté croyante préexistante à chacun de ses membres.

La religion donne une réponse positive à un *désir de bonheur* qui ne trouve pas, ou pas suffisamment, d'application ou d'équivalence dans le monde matériel et que les pensées politiques de l'émancipation ne peuvent prendre en charge sur cette polarité positive qu'au prix d'une mystification, d'un renversement théologique dans une prophétie du salut, un culte de l'avenir forcément radieux et une philosophie de l'histoire. Car en effet, dans le meilleur des cas, c'est-à-dire quand l'on renonce à toute posture avant-gardiste ou paternaliste, l'engagement politique ne promet rien, se détourne de toute nécessité, de tout téléologie et formule des *propositions*. Son propos matérialiste ne peut aborder le bonheur que négativement : l'élimination de la souffrance, de la misère matérielle et

morale, du malheur par la transformation sociale. La difficulté – politique, pratique – est sans doute de trouver le biais ni normatif, ni prophétique, de faire le lien entre ce refus de principe de tout fondement d'un quelconque bonheur positif dans la politique et ce désir de bonheur qui transpire et affleure de toutes parts.

Comme le disait Horkheimer, « *il n'y a rien de plus élevé que l'appel à la solidarité avec la souffrance, qu'il nous faut éliminer.* » La politique ne peut esquiver une dimension morale qu'elle se doit d'appliquer d'abord à elle-même et aussi hors d'elle, dans ses débordements intempestifs. C'est sans doute là, sur des motifs émotivistes – et non dans la raison ou l'intérêt – qu'il est possible, selon Horkheimer, de trouver le fondement injustifiable – ne requérant aucune justification – d'une moralité matérialiste s'articulant avec une politique émancipatrice. Une moralité qui récuse la raison comme facteur fondateur au profit de ce *désir de bonheur* qui, en soi, n'en appelle à aucune justification car il se nourrit ou de lui-même ou des épreuves négatives de l'expérience sensible.

C'est en cela que Horkheimer – athée, matérialiste, marxiste, promoteur d'une dialectique négative – reconnaît que la religion a historiquement été le dépositaire des idées d'« *indignation, de compassion, d'amour ou de solidarité* » et qu'une politique dénuée de ces dimensions ne serait que la simple administration d'une société où les idéaux de justice, de partage, d'amour du prochain, que l'on peut relier à la *philia* inconditionnée d'Aristote, se seraient absents. Ce qu'il faut sauver – et non éliminer – c'est peut-être alors, dans l'un des versants de la religion, des éléments substantiels tels que l'« *aspiration à un autre du monde, la prise de distance face aux conditions existantes* », le refus de croire que la réalité connue et vécue constitue sa propre clôture, qu'elle ne peut être transformée et portée à un état plus élevé.

S'il faut sauver ces idées, notamment quelques indications éthiques comme un certain devoir d'attention envers autrui – et non l'amour qui est toujours, on le sait, une demande formulée à travers une offre –, ou l'idée presque politique et très radicale de l'*égale dignité de tout être humain*, c'est bien évidemment par des pratiques actives de transformation dans le réel profane du social et de son imaginaire qu'elles ont quelques chances de devenir réalité et d'inventer de nouvelles idées morales sous des traits nécessairement moins absolutisés, moins injonctifs et donc plus suggestifs, plus différenciés, soustraites à tout régime de vérité, à toute transcendance, à toute détermination à partir d'une sphère des besoins, d'une naturalité de l'homme, d'une essence ; dans les entrelacs, non définis a priori, et où néanmoins peuvent se définir des rapports de toute nature, des articulations problématiques, aussi incertaines que nécessaires, potentiellement conflictuelles, entre les singularités de l'éthique de chacun et les "valeurs communes" des sentiments moraux constitutives de l'imaginaire social.

L'athéisme politique dans la lutte contre le malheur

Même s'il est évidemment hors de question de souscrire à une quelconque vision normative et positive du bonheur, une politique de l'émancipation qui trouve un de ses fondements dans l'indignation et la solidarité, partage avec des attentes religieuses la mise au jour d'une « conscience de ce qui manque ». La politique révolutionnaire fait de cette absence, de ce tort à redresser, de cette injustice à réparer, l'objet d'un scandale et le motif d'une action pour faire advenir un mieux-être, une approximation du bonheur en dépit de son défaut de toute définition positive, de toute matérialité substantielle et tangible.

Les valeurs morales qu'établissent ou reformulent les religions renvoient à un champ symbolique de significations et de conduites qui appartiennent à l'imaginaire social. Si la "suppression" du fait religieux que certains s'échinent à réclamer semble bien appartenir à une autre forme de la pensée magique (qui est généralement celle des enfants) et revient à se battre contre des moulins à vent, la lutte contre les pratiques imposées par les institutions religieuses est d'une toute autre nature et n'a rien perdu de ses motivations. Mais elle ne peut accéder à un début d'efficacité ou d'évidence que si les dimensions morales articulées aux modalités de l'*être-au-monde*, aux expériences de la condition humaine, à l'existence et aussi à la coexistence des étants, se voient impliquées comme enjeu dans le temps présent de l'effectivité d'une action sociale-politique de transformation, dans des mouvements sociaux et politiques de contestation et d'énonciation par lesquels leurs acteurs redessinent, pour leur propre compte, les champs du pensable et du possible. Il s'agit moins de politiser tous les aspects de la vie, comme l'après-68 a pu en formuler quelques caricatures que de penser une politique, qui, en s'inventant elle-même, en transformant les relations "matérielles" de l'économie, du social, invente de nouvelles valeurs de la vie en commun, c'est-à-dire de nouvelles façons de vivre. Cette inventivité suppose d'arracher ces valeurs à celles de la modernité économique, à sa rationalité instrumentale, où les existences sont réduites à n'être que des "moyens", les bien nommées "ressources humaines" ou un "pouvoir d'achat". Elle suppose aussi de s'ouvrir aux sensibilités à la vie mutilée, aux échecs des projets de vie des individus, aux détresses et pathologies sociales, à la souffrance au travail et en dehors, à « *la vie faillie* », aux dégradations des conditions de vie, « *à la vie gâchée en général* » (Habermas), à condition bien sûr de ne pas devenir la roue de secours, la rustine caritative, d'une économie qui ne peut faire d'omelette sans casser des œufs et avancer sans laisser ses poids morts, ses "ressources humaines" surnuméraires, ses consommateurs désargentés, sur le bord du chemin ; ni prétendre changer le monde en se limitant à lui fournir un supplément d'âme, une dimension spirituelle.

L'athéisme politique, et non idéologique, s'intéresse donc aux religions en tant que phénomènes sociaux et culturels et aux contradictions qui les traversent pour ce qu'elles expriment. Ce qu'il faut voir, c'est que le mouvement d'écart, d'espace, d'éloignement, entre les vérités supposées du texte et ses usages est déjà à l'œuvre actuellement, depuis longtemps en fait : depuis les origines des religions. Ces évolutions se font généralement de deux manières. Ou bien par une réinterprétation – souvent implicite – du *rapport* entre un texte intouchable et des modes de vie qui s'en émancipent ; ou bien le maintien d'une fidélité au texte après une réinterprétation de celui-ci en conformité avec les données du social, du monde réel, de son imaginaire, de son univers intellectuel. Il faut être bien idéaliste pour expliquer la totalité d'une religion et de ses significations par ses textes fondateurs ou doctrinaires : en leur accordant une place toute puissante, cela revient à légitimer ce statut d'exception de la parole divine dans le dispositif religieux, à faire de la domination de cette parole une bataille ontologique pour la vérité, un jeu de lumières dans les ténèbres de la caverne et ne pas s'intéresser à ce qui importe : les modalités par lesquelles procède l'émancipation humaine aux prises avec le religieux et avec toutes les instances et formes hétéronomes des significations imaginaires, des normes sociales et de leur justification, et du pouvoir politique ; les modalités par lesquelles les pratiques sociales, la coexistence humaine, le social-historique profane peuvent procéder à des modifications radicales, à des créations nouvelles dans l'ordre du symbolique.

Libération humaine et critique des religions

Les querelles à propos des fondements, du fondamentalisme, sont elles-mêmes problématiques. Qu'est ce qu'un fondement, où se situe-t-il ? Le Dieu du Coran est particulier tout en étant le même que celui de la Bible... Qu'est-ce qu'une lecture littérale ou "vraie" d'un texte ? Qu'est-ce qu'un texte dit "en vérité" ou substantiellement ? Ou bien : qu'est-ce qu'il *veut* dire ; ou encore : qu'est ce que l'on en comprend, surtout si ce texte est traversé d'incohérences multiples, qu'il semble dire une chose et son contraire, etc. ? Qu'en est-il d'une toute puissance divine – et du divin comme pure puissance – qui se place tellement au dessus de la communauté croyante que cette position ne peut que se retourner contre elle-même en en faisant un lieu inaccessible, hors d'atteinte de toute parole, de toute "Loi", de toute pensée l'enfermant dans des limites juridico-sociales, où même de toute possibilité d'en effectuer la moindre "saisie" conceptuelle ? Est-ce que la religion est une connaissance, qu'est-ce qu'elle nous apprend sur l'essence de Dieu, etc. ?

Les querelles théologiques ne sont pas que des conflits internes aux religions comme elles le prétendent mais sont aussi la traduction dans le champ des études savantes sur les religions et leur corpus interprétatif, des conflits qui

mettent aux prises les hommes avec des enjeux autres, plus vastes : philosophiques, sociaux, politiques... Elles signalent paradoxalement qu'il n'y a pas de vérité divine immanente, transcendante et indiscutable car celle-ci est déjà l'objet d'une pluralité de lectures et d'interprétation. La critique des religions, et il faudrait là distinguer les institutions, les pratiques et les doctrines, est une affaire sérieuse, nécessaire, et sans doute sans terme. Mais elle doit se distinguer et récuser les polémiques, à forte teneur en paranoïa et en complotisme, qui s'appuient sur des usages politiques particuliers, réactionnaires, de religions pour disqualifier l'ensemble d'une communauté croyante et qui prétendent expliquer le tout du monde par l'exceptionnelle puissance démoniaque de manipulation et d'endoctrinement de quelques uns. A cet égard, les affirmations disant que « l'Islam ne peut pas changer », outre qu'elles le définissent dans une position d'exceptionnalité et d'infériorité, sont des bêtises plus grosses que ceux qui les profèrent : il y a eu, il y a et il y aura des islams. Il est traversé, en particulier en ce moment, par des batailles de réinterprétation du Coran, par des querelles de toutes sortes, théologiques, épistémologiques, historiques, philosophiques et politiques qui participent à l'éclosion de ce que Mahmoud Hussein appelle le « versant Sud de la liberté » [5]. Mais, comme toutes les autres religions, il ne peut bien évidemment pas s'annuler de lui-même comme religion ! Il y a derrière cette récusation du Coran, cette exceptionnalité de l'Islam, le signe avant coureur d'une *crise de l'imaginaire occidental*, la volonté de maintenir coûte que coûte l'équation Occident = modernité = universel, la position privilégiée de l'Occident – sa caractérisation – comme le détenteur du « *monopole de la production de sens* ». Il y a là toute une recherche, qui déborde la question strictement religieuse, sur les rapports entre l'universel (occidental) et la différence/altérité dans un contexte de mondialisation héritée du colonialisme et où, par un effet boomerang, les pays occidentaux vivent désormais dans « *la crainte de devoir abandonner la position hégémonique qui a forgé leur relation au monde [...] synonyme, dans les consciences occidentales, de la peur de voir se dissoudre leur identité* ». [6]

Quant aux idées, ce n'est pas être idéaliste de dire qu'elles ont une importance. Simplement, les idées qui importent sont toujours les idées qui se *rapportent* à une situation, qui l'influencent parce qu'elles ont perdu leur extériorité et deviennent ou sont devenues des idées *de* la situation, produites par elle, c'est-à-dire par les hommes et les femmes qui s'y trouvent engagés.

A ce titre là, et selon cette perspective là, le combat doit se mener contre tous les courants de pensée, les mouvements politiques, les congrégations politico-religieuses, les États, qui instaurent et légitiment l'inégalité, la sujétion, les violences sexuelles ou autres, quelles que soient les raisons invoquées : religion, tradition sociale, ordre économique ou "naturel"... L'athéisme politique comme élément d'une politique émancipatrice peut contribuer

ainsi à fissurer les dogmes religieux et les adhésions qu'ils suscitent, les clôtures sur soi de leurs discours disant que le divin est la limite infranchissable qui arrête les hommes car cette limite est ce qui les fait tenir – une vie captive dont Dieu est le gardien, conçue comme une mise à l'épreuve, suspendue au jugement divin et que seul le salut libérera – , les principes ineptes d'unicité de la vérité qui se retrouvent dans l'unicité et la clôture sur soi, excluante, de la communauté croyante, etc.

De faire exploser en somme les contradictions internes qui les font tenir, qui en font le ciment paradoxal entre la clôture sur soi d'un imaginaire figé voué à se heurter de toute façon et toujours à un réel plus vaste que lui et qui donc le relativise, et les aspirations à un bonheur aussi confus qu'intensément espéré, à une existence autre, à la prise de distance d'avec les conditions présentes que les préceptes religieux contiennent aussi. Pour reprendre les mots de Marx, il s'agirait de provoquer l'éclatement de la double dimension des religions instituées entre la part qui est « *l'expression de la misère réelle* » de l'existence humaine et celle qui en formule « *la protestation* ».

La mise à mort de Dieu, qui nous libère de la métaphysique, est autre chose que le constat de la présence d'un Dieu mort (la phrase de Nietzsche prend surtout acte de cet accomplissement [7]), ou la conscience d'une perte, la sensation d'une présence absente. Elle incite souvent les hommes à rechercher aussitôt de nouvelles religiosités ou à en ressusciter des anciennes, tant cette place vide est celle d'une mise à nu qui les poussent en avant d'eux-mêmes sans pouvoir définir où ils vont. La mort de Dieu – la dissipation de l'Être – est un processus de libération : la venue à soi d'une puissance vitale par laquelle les hommes doivent produire le sens de leur devenir par delà le bien et le mal (Nietzsche) ou la mise au jour de l'expérience de la condition humaine, de l'existence, où celle-ci est conçue comme un projet, un chantier, soumis à l'emprise du fardeau de la liberté qui pousse continuellement les hommes à prendre des décisions et à faire des choix qui les engagent (Sartre).

La lutte pour l'émancipation est d'abord une lutte sociale et politique qui prend en charge le combat contre d'autres modes de domination, y compris ceux issus de l'adhésion, plus ou moins volontaire, plus ou moins contrainte, à une pratique religieuse. Mais elle ne fait pas de la croyance en une religion un critère premier et discriminant *a priori* pour engager le combat contre les injustices, pour l'égalité. Elle fait le pari que l'expérience de ces combats créera les conditions d'un écart, d'un arrachement, de formulations nouvelles faisant vaciller la puissance dogmatique du Verbe qui n'est autre qu'un hymne institué et réitéré de la faiblesse à la force.

La lutte pour l'émancipation se fait donc, paradoxalement mais aussi évidemment, "avec" des croyants et sans doute aussi "contre" certains athées ou laïcs qui peuvent d'autant plus se proclamer sans dieu qu'ils font partie ou soutiennent les maîtres d'un monde profane dont ils tirent le plus grand profit, qu'ils croient ou veulent croire, et

faire croire, dans les vertus rationnelles de l'*homo œconomicus* et dans le caractère pourtant "sacré", mystérieux et envoûtant des fétiches de son économie, où, en somme, l'immanence propre au sacré est reformulée et réinterprétée en signe d'une sorte d'anthropologie transcendante d'une nature de l'homme doublée d'une nécessité historique, "objective", du capitalisme. Cette émancipation ne fait pas de fixation sur le combat anti-religieux *a priori* car elle ne prétend pas lui opposer un contre discours positif et refuse d'établir avec les croyants un rapport paternaliste. Mais elle rencontre forcément ce combat par ses propres dynamiques sociales qui, en dynamisant les lois d'obéissance de l'ordre juridico-politique des religions, reformule un ordre symbolique sur d'autres bases : celles de l'autonomie du jugement et de l'entendement, de la puissance instituante des étants (peuple, multitudes...)

Emancipation *avec* des croyants, ce qui signifie "par" des croyants, par eux-mêmes, par leur propre expérience parce que la pratique de la liberté comme écart, comme tension, comme lutte, comme conflit, comme libération, est la meilleure école de la liberté et d'une définition possible de ses usages. Et aussi parce que ce ne peut être que des croyants qui, un jour, décident de la mise à mort de Dieu, sans le risque du nihilisme, de la perte de tout sens comme le craignait Nietzsche. Mise à mort ou bien décision de l'oublier au profit de la constitution locale de nouveaux universaux. Ou encore de s'en détourner gaiement et de l'abandonner au triste sort de son inutilité et de sa solitude céleste éternelle, après lui avoir dit simplement et sans regret : adieu !

Février 2010

J.F.

Notes

[1] Il est pour le moins troublant et malheureusement significatif d'une inconsistance politique que des émissions de Radio libertaire critiquant l'Islam se retrouvent sur des sites Internet d'extrême droite.

[2] Précisons rapidement car l'étroitesse de cette note ne permet pas de développer. La lutte anticoloniale est d'abord un combat contre le propre colonialisme de l'Etat dont on est le ressortissant : pour ce qu'il signifie et génère à la fois envers les populations colonisées et le fait que ce soit fait "en notre nom", mais aussi pour les conséquences du colonialisme sur la situation politique intérieure du pays colonisateur, entre autre généralement une institutionnalisation du racisme et du militarisme. Ce combat ne prend pas nécessairement la forme d'un alignement, d'un soutien acritique, à une organisation dite de libération en particulier. Beaucoup de ceux et celles qui, en Israël, se mobilisent au côté des Palestiniens, contre le colonialisme israélien, ne s'alignent avec aucune organisation politique palestinienne particulière. Ainsi pour revenir au cas français, il n'y a aucune contradiction à être, ou avoir été, contre l'Algérie française, donc pour l'indépendance, éventuellement solidaire et critique vis-à-vis du FLN au cours de sa lutte contre l'Etat français et plus du tout solidaire avec ce mouvement à partir, entre autre, des orientations réactionnaires et patriarcales qui furent les siennes lorsqu'il élabora le code de la famille en

s'appuyant sur la "loi islamique". Cette opposition au parti FLN, à sa politique, à la bureaucratie d'Etat, à son appareil policier et militaire, ne signifiant évidemment pas pour autant un quelconque soutien à un ordre ancien de domination ; elle est au contraire un appel à aller *au-delà* de cette indépendance là, à poursuivre le combat pour l'égalité, pour l'émancipation sociale et l'autonomie individuelle.

[3] Le thème du déclin de la France, de l'Occident, de la civilisation est une plainte récurrente et cyclique, historiquement située à droite des idées politiques même si maintenant certains groupe de "gauche", républicains, s'y retrouvent aussi, dans un mélange de nostalgie souverainiste, d'étatisme autoritaire et de laïcité rancie, normative et politiquement orientée contre les musulmans. Plaintes mais aussi appels à une restauration, à une remise en ordre au profit d'une tradition enracinée dans une identité nationale mais menacée de part en part. Depuis une bonne dizaine d'année ce thème se fait de plus en plus présent, dans le domaine économique, mais aussi dans celui des mœurs et des "valeurs" de l'Occident. Il est un des éléments sous-jacents – et parfois très explicites – des peurs orchestrées contre l'Islam et les musulmans.

[4] Jean-Claude Bailly, *Adieu, Essai sur la mort des dieux*, éditions de l'Aube, 1993

[5] *Versant sud de la liberté. Essai sur l'émergence de l'individu dans le tiers-monde*, La Découverte, 1993. Mahmoud Hussein est le pseudonyme commun de deux auteurs égyptiens, Baghat Elnadi et Adel Rifaat. Ils proposent récemment une lecture contextuelle et historicisée du Coran, expliquant que sa rédaction et sa fabrication ne sont pas le signe consubstantiel du Dieu comme "incrée" mais bel et bien une création. *Penser le Coran*, Grasset, 2009.

Il existe d'autres hypothèses historiques ou exégétiques autour de l'origine du Coran.

[6] Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, La Découverte, 2001

[7] « *Dieu est mort : mais tels sont les hommes qu'il y aura encore pendant des millénaires des cavernes dans lesquelles on montrera son ombre. - Et nous... il nous faut encore vaincre son ombre* » (Le Gai savoir).

Les citations de Max Horkheimer sont issues de l'ouvrage de Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, 2008, Gallimard.