

Politique, civilisation et religion

Par **Alain CAMBIER**

Docteur en philosophie, professeur
en classes préparatoires, Faidherbe - Lille

Invoker la notion de civilisation a pu apparaître comme une manœuvre de diversion, quand l'activisme politique régnant s'est heurté à la résistance des dures réalités économiques et sociales. Pourtant, il faut prendre au sérieux les déclarations qui ont alors été faites¹ : « Depuis trop longtemps la politique se réduit à la gestion, restant à l'écart des causes réelles de nos maux, qui sont souvent plus profondes. J'ai la conviction que dans l'époque où nous sommes, nous avons besoin de ce que j'appelle une politique de civilisation ». Derrière l'appropriation sauvage d'une expression d'Edgar Morin², il faut y voir le désir d'imposer une révision des valeurs sur lesquelles repose notre société, une prétention à « revoir les fondamentaux sur des bases qui soient plus qualitatives que quantitatives »³. L'instrumentalisation de la notion de civilisation renforce le soupçon de la menace d'une véritable régression idéologique.

Civilisation et progrès

La notion de civilisation est ambiguë : alors que celle de culture désigne une manière d'être ou un état, celle de civilisation renvoie à un processus, comme l'indique son suffixe en *-tion*. Or, ce processus a longtemps prétendu être porteur d'une valeur normative. Si les cultures – au sens ethnologique – apparaissent comme des réalités de fait, marquées du sceau du particularisme et appelant des jugements strictement descriptifs, la civilisation correspondrait à la poursuite d'un idéal d'émancipation vis-à-vis de la nature sauvage et de la bestialité animale auquel devrait adhérer l'ensemble du genre humain. Ce n'est pas un hasard si la notion est apparue au cours du XVIII^{ème} siècle, dans un ouvrage du marquis de Mirabeau⁴. Elle est contemporaine de l'esprit des Lumières et tributaire de l'émergence de l'idéologie du progrès. Elle culmine chez Condorcet qui présente la conquête coloniale comme une tâche d'éducation et de libération des peuples exotiques, censés être incapables d'accéder par eux-mêmes aux lumières de la raison : « Le zèle pour

la vérité est aussi une passion, et il doit porter ses efforts vers les contrées éloignées, lorsqu'il ne verra plus autour de lui de préjugés grossiers à combattre, d'erreurs honteuses à dissiper. Ces vastes pays lui offriront ici des peuples nombreux, qui semblent n'attendre pour se *civiliser*, que de recevoir de nous les moyens, et de trouver des frères dans les Européens, pour devenir leurs amis et leurs disciples »⁵. Condorcet se fait ici le porte-voix du mythe d'un progrès universel de l'humanité dont la clef se trouverait entre les mains de nations éclairées : il témoigne, en réalité, de la face sombre du siècle des Lumières dont nous retrouverons l'écho dans les propos de Jules Ferry, à la fin du XIX^{ème} siècle, sur un prétendu devoir de civiliser les races inférieures et sur « la mission éducatrice et civilisatrice qui appartient à la race supérieure ». En France, le privilège idéologique accordé à la conception normative de civilisation – au détriment de celle de culture – a perduré plus qu'ailleurs, au point de constituer un véritable obstacle épistémologique au développement d'une ethnologie scientifique moderne qui requiert davantage une approche relativiste et pluraliste des modes de vie humains. Il a fallu attendre Marcel Mauss pour que la notion de civilisation soit vidée de ses connotations normatives et ne désigne plus qu'une similitude de traits communs propres à des sociétés différentes. Expurgés de tout jugement de valeur, ceux-ci ne sont plus alors censés relever d'une essence dont ils seraient les indices, mais d'un air de famille dont il faut simplement prendre acte⁶ : avec Mauss, nous sommes enfin passés du normatif au descriptif, débarrassés ainsi de tout ethnocentrisme.

Or, la « politique de civilisation », à laquelle on nous demande d'adhérer aujourd'hui, renoue avec cette vision normative qui conduit à des jugements chargés de préjugés idéologiques : « Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire (...) Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès (...) Jamais il ne s'élance vers l'avenir. Jamais il ne vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin »⁷. Il apparaît

¹ Vœux adressés par le Président de la République aux Français, le 31-12-2007.

² Cf. *Pour une politique de civilisation*, ouvrage d'Edgar Morin coécrit avec Sami Naïr, éd. Arlea, 2002.

³ Précisions apportées par Laurent Wauquiez, porte-parole du gouvernement, en janvier 2008, dans *Le Monde*.

⁴ Mirabeau (père de l'orateur révolutionnaire célèbre), *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, publié en 1756.

⁵ Cf. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Dixième époque.

⁶ Cf. Marcel Mauss, *Les civilisations : éléments et formes* dans *Essais de sociologie*, coll. Points-Essais.

⁷ Discours du Président de la République française du 26 juillet 2007 à l'Université Cheikh Anta Diop, Dakar.

ici que, pour celui qui tient un tel discours, parler de *la* civilisation revient à réduire celle-ci à sa propre vision de l'histoire pour la présenter comme une sorte d'état de choses idéal et réel à la fois, causal et final en même temps, qu'un progrès dont on ne doute pas devrait dégager nécessairement peu à peu.

Civilisation et religion

Mais ce n'est pas non plus le moindre paradoxe que, pour se donner un contenu, cette « politique de civilisation » recourt à des thèmes vis-à-vis desquels la notion même de civilisation avait voulu fondamentalement rompre. Dans le contexte des Lumières, la notion de civilisation s'est imposée contre l'obscurantisme de la religion. Condorcet lui-même ne s'était pas privé d'opposer sa conception d'un progrès universel de l'humanité au prosélytisme des missions chrétiennes d'outre-mer. Il se servait des épithètes traditionnellement réservées aux barbares (« sanguinaires », « tyranniques », « stupides ») pour désigner les missionnaires et ceux qui restaient attachés aux anciennes « superstitions ». Le sacré de la civilisation prenait résolument et avantageusement la relève du sacré de la religion.

La substitution de la civilisation à la religion se présentait comme une exigence pour soustraire la nation à la tutelle de l'Église de Rome. Cette exigence, tout à la fois républicaine et chargée d'intensité sacrée, s'est retrouvée exprimée de manière emblématique chez Hugo : « On peut dire que dans notre siècle il y a deux écoles. Ces deux écoles condensent et résument en elles les deux courants contraires qui entraînent la civilisation en sens inverse, l'un vers l'avenir, l'autre vers le passé ; la première des deux écoles s'appelle Paris, l'autre s'appelle Rome. Chacune de ces deux écoles a son livre ; le livre de Paris, c'est la Déclaration des Droits de l'homme ; le livre de Rome, c'est le Syllabus. Ces deux livres donnent la réplique au Progrès. Le premier lui dit Oui ; le second lui dit Non. Le Progrès, c'est le : pas de Dieu »⁸.

Or, la « politique de civilisation » dont on nous parle aujourd'hui met systématiquement en avant le rôle de la religion : cet amalgame ne peut apparaître que comme une régression par rapport à ceux-là mêmes qui se sont réclamés de cette notion pour rendre compte de l'émancipation des

peuples. Dire que « l'instituteur ne pourra jamais remplacer le pasteur ou le curé parce qu'il lui manquera toujours la radicalité du sacrifice de sa vie et le charisme d'un engagement porté par l'espérance » sonne, non seulement comme une injure vis-à-vis de ces laïques convaincus qui – comme Jean Cavaillès – sont morts devant le peloton d'exécution nazi, mais surtout comme une remise en question radicale de notre esprit républicain. Le discours de Latran, puis celui de Ryad ont ressassé l'idée de la « reconnaissance du fait religieux comme un fait de civilisation » : ils ne faisaient même pas référence à une quelconque religion civile, mais bien à la religion monothéiste, celle du Dieu caché censé être « le rempart contre l'orgueil démesuré et la folie des hommes ». Ces discours transgressent la déontologie de l'homme d'État moderne.

Civilisation et État

Si la civilisation correspond à un progrès, celui-ci n'est possible que sur la base d'un procès réflexif critique vis-à-vis de ce qui constitue « la substance éthique » d'un peuple, c'est-à-dire vis-à-vis du système de valeurs qui s'établit, grâce à la coutume, comme une seconde nature⁹. L'homme est toujours culturellement conditionné par une tradition qui l'influence de manière irréfléchie, grâce aux habitudes contractées. Or, la religion constitue le socle même de cette tradition qui nous façonne de manière mécanique : sa liturgie produit des automatismes qui nous persuadent à notre insu. Or, chacun ne peut progresser, se former qu'en effectuant une distanciation critique vis-à-vis de cette culture transmise de manière catéchistique. Le processus attribué à la civilisation ne peut d'abord consister qu'en celui effectué par chaque individu lorsqu'il se réapproprie la substance éthique dans laquelle il se trouve d'abord immergé et qu'il revivifie grâce à sa propre expérience critique. L'individu qui veut affirmer sa personnalité ne peut se contenter d'être l'émanation passive de sa culture maternelle.

Ce n'est donc pas sans raison si la notion même de civilisation a émergé dans le contexte du développement de la société civile, dont le dynamisme repose sur la reconnaissance de la personne individuelle. La prise de conscience d'un processus de civilisation fut concomitante du passage

⁸ Victor Hugo, *Œuvres politiques complètes*, éd. Francis Bouvet, Paris, Pauvert.

⁹ L'expression est de Hegel. Sur les rapports entre civilisation et culture, cf. notre article « Culture et civilisation » publié dans *À propos de la culture*, tome 1, éd. L'Harmattan, 2008.

de la société organisée comme *Gemeinschaft* – c'est-à-dire comme communauté historique fondée sur la tradition – à une société comme *Gesellschaft* – c'est-à-dire considérée comme une association libre d'individus autonomes procédant à des échanges conscients et réfléchis. Si la civilisation correspond à un progrès, celui-ci tient donc dans cet écart qui se crée lorsque les individus se réapproprient leur culture ambiante et sont alors en mesure de porter un jugement critique sur elle. Dans un tel contexte, le ciment social ne peut plus être fourni par la religion : seul l'État se présente comme l'unité réfléchie de la collectivité, consciemment voulue par des individus qui se sont élevés à la citoyenneté.

Si le religieux a pu auparavant servir de liant social, il n'a pu le faire que sous la forme traditionaliste de religions du rite et dans le cadre de sociétés holistes. Et lorsque la religion a reconnu elle-même l'esprit de libre examen en son propre sein pour se réclamer d'une foi toute personnelle – comme dans le cas du protestantisme –, elle a alors revendiqué de son propre chef son indépendance vis-à-vis du politique et de la sphère publique¹⁰. Affirmer que « Dieu n'asservit pas l'homme mais le libère » pourrait paraître légitime tant que l'on se place du point de vue de la sphère de l'homme privé qui peut éventuellement puiser ses repères dans la religion monothéiste, mais ce rôle ne peut en aucun cas être présenté comme un devoir de citoyen ou comme une profession de foi de l'État, à moins d'effectuer une terrible régression vers une conception archaïque des mœurs et de la politique.

Dialogue ou *clash* ?

La notion de civilisation est nécessairement ambivalente et mérite mieux qu'un traitement idéologique qui ferait de la religion son trait fondamental. Une telle politique reviendrait à déposséder les citoyens de leur prise sur la destinée de leur société, pour s'en remettre de nouveau à des « maîtres du sens » invisibles et à leurs prétendus interprètes. En restaurant le confort des dogmes et la chaleur maternelle des rituels, elle ferait régresser l'esprit critique. Mais surtout, une politique de la religion se révélerait en porte-à-faux avec une politique de l'État, au sens moderne du terme, c'est-à-dire

articulée sur cet auxiliaire rationnel qu'est le droit. Mettre en avant la notion de civilisation et l'articuler sur celle de religion revient à favoriser des amalgames au détriment de la notion d'État.

Bien plus, considérer la religion comme déterminant l'identité d'une culture conduit à s'inscrire tôt ou tard dans une logique de conflits de civilisations. L'erreur de Huntington¹¹ est d'avoir conçu les civilisations comme des substances éthiques constituant autant de blocs monolithiques générateurs de tous les intégrismes, alors que le propre d'une civilisation est d'asseoir son progrès éventuel sur la capacité que possède une culture à réfléchir de manière critique son identité. L'homme peut s'élever alors de la communication intraculturelle irréfléchie à des échanges interculturels volontaires et s'ouvrir à d'autres visions du monde. La religion comme tradition a tendance à enfermer l'homme dans le cercle étroit de ses dogmes, alors que le processus de civilisation requiert plutôt une ouverture des mentalités à d'autres expériences de spiritualité. La distanciation critique vis-à-vis du rôle accordé à la religion dans la détermination de l'identité des communautés humaines est la condition irréfragable pour infirmer le prétendu fatalisme du *clash* des civilisations.

¹¹ Cf. Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, éd. Odile Jacob, 1997.

¹⁰ Cf. le rôle joué par le théologien puritain anglais Robert Brown (1550-1630). Le brownisme se transforma, sous l'influence de John Robinson, en « indépendantisme » dont les principes étaient la séparation de l'Église et de l'État. De même, en Amérique, Roger Williams, pasteur de Salem, puis fondateur de Providence, lutta pour la séparation de l'Église et de l'État.