

conclusion

Quelques mois avant que j’entreprenne la rédaction de ce livre, un vieil ami, perdu de vue depuis pas mal d’années, avait fait paraître, chez l’éditeur qui allait lui-même m’offrir l’hospitalité de sa maison, un essai dans lequel il dénonçait les méfaits de la religion — l’«esprit religieux» reposant irrémédiablement, selon lui, sur «l’ignorance, l’aveuglement, la peur¹». «On sait, poursuivait la quatrième page de couverture de l’ouvrage, que la science se passe fort bien de l’hypothèse Dieu et que ses découvertes, comme son attitude, sont incompatibles avec les “vérités révélées” de la religion [...]. Ni l’art ni les sentiments ni la morale n’en ont davantage besoin.» Sa propre «critique radicale de la religion» se présentait donc, dès lors, comme «un appel à assumer notre liberté et notre responsabilité proprement humaines ». Un esprit plus frotté de psychanalyse que le mien eût sans doute été tenté de voir dans la parution de ce livre au ton quelque peu pamphlétaire la source — ou l’aiguillon ! — de mon propre projet. Je n’en sais rien, à vrai dire, mais je ne me formaliserais nullement si tel avait été le cas — fût-ce à mon inconscient défendant.

Cet ancien confrère, au fait de mon travail universitaire en sciences de la religion, m’avait envoyé son manuscrit, sollicitant fort sportivement mon *feed back* critique — que je lui avais

1. Yves Lever, *Petite critique de la déraison religieuse*, Montréal, Liber, «Trame», 1998.

transmis avec quelque réserve, mais non sans enthousiasme. D'une part, en le félicitant d'autant plus sincèrement qu'il s'y était impliqué «à la première personne», se référant amplement à sa propre expérience de jadis comme croyant et même, un temps, comme prêtre catholique. Et les témoignages ont ceci d'unique qu'ils sont toujours, en tant que tels, subjectivement irréfutables. Mais, même au-delà de cet aspect plus subjectif des choses, plusieurs — je dirais même la plupart — de ses «flèches» me semblaient viser juste, et n'être vraiment pas volées. J'ai même réussi — c'est dire ! — à le trouver un peu « indulgent », à l'occasion. Si j'avais en tout cas nourri moi-même un tel projet, je crois bien que j'aurais été tenté d'y aller, à l'occasion, encore plus raide dans le coup de pied au cul!

Mais, d'autre part, je n'avais pas pu m'empêcher de lui dire que j'avais eu bien du mal à ne pas déceler une bonne dose de naïveté dans le *rationalisme* à tout crin sur lequel reposait pour l'essentiel sa «critique radicale» de la religion.

J'ai déjà signalé, au début de ces pages, à quel point la Raison et ses épigones modernes (le Progrès, la Science, etc.) pouvaient parfaitement se surdéterminer eux-mêmes — en toute bonne foi, d'ailleurs — d'une aura sacrée; et donc, aussi, d'une «valeur», ou d'une «efficacité», proprement religieuse. Et, bref, il me semblait bien que ce projet n'échappait pas, tant s'en fallait, à ce paradoxal destin. Ce qui, bien entendu, n'était pas une raison pour ne pas encourager chaleureusement mon valeureux collègue à le mener à terme! S'il y a d'ailleurs quelque chose de «positif» dans cette postmodernité dont cet essai a voulu considérer favorablement l'hypothèse, c'est bien qu'elle permette à des «points de vue» *a priori* fort éloignés les uns des autres de dialoguer avec quelque fécondité, loin des anathèmes dogmatiques et des «crois ou meurs» de l'Inquisition.

Le projet de ce «petit traité» s'est pour sa part inscrit dans une perspective passablement différente. Il est assez évident, par exemple, que ces pages, à l'égard du phénomène religieux, ont

plus souvent revêtu la toge de l'avocat que celle du procureur. Ce livre n'a pas pour autant voulu se présenter comme un «éloge» de la religion², mais bien plutôt comme une investigation de l'être humain et de sa culture, dont la religion n'est tout compte fait qu'une invention parmi bien d'autres ; dont elle n'est qu'un «outil», pourrait-on dire, comme le vilebrequin, l'amour, le cubisme, la carte de crédit, le haïku, la pénicilline ou la démocratie. Et si l'on tombe parfois sur de «mauvais outils» dans le vaste coffre de la civilisation humaine, on y croise surtout des humains qui s'en servent comme ils peuvent: parfois avec l'adresse merveilleuse des artisans de génie, parfois avec l'enthousiasme un peu gauche des bricoleurs du dimanche, mais parfois aussi, bien sûr, avec la maladresse désespérante des «mains pleines de pouces » — comme disait mon vieux grand-père — ou la haïssable mauvaise foi des escrocs. Humain, trop humain...

Cet essai, pourtant, n'a pas voulu s'asseoir dans le fauteuil du juge pour départager le vrai du faux, le bien du mal, «le bon grain de l'ivraie». À cet égard, il a eu bien plutôt le désir de s'inscrire dans l'esprit d'une démarche résolument *scientifique* — fût-ce celle d'une science aussi «molle» que peuvent l'être les sciences humaines. Son projet, redisons-le, a été d'essayer de comprendre cette «machine à fabriquer des dieux³» qu'est l'être humain, cet *homo* des deux sexes qui, en plus d'être *faber, ludens, politicus*⁴ — et parfois aussi *amorosus* —, ne semble pas vouloir cesser d'être également *religiosus*.

2. Sinon peut-être au sens où Érasme a pu écrire un *Éloge de la folie*...

3. Cette expression est du philosophe Henri Bergson — qui l'utilisait cependant pour désigner «l'univers» (dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932).

4. Ces termes latins sont fréquemment utilisés pour désigner l'être humain en tant que «fabricant (d'outils)», être «ludique» et capable de «jeu», vivant en communautés sociopolitiques.

Ce qui — affirmons-le clairement une dernière fois pour toutes — n’empêche aucunement de voir toutes les «horreurs» que la religion a inspirées dans l’histoire et qu’elle peut continuer de nourrir en notre temps. De les voir et, bien sûr, de trouver les moyens de les combattre ou de les prévenir. Mais avouons au moins que la question se pose: pourquoi — diable! — les «horreurs» de la religion devraient-elles naturellement nous amener à vouer celle-ci aux pires gémonies alors que celles qui, depuis des millénaires, se commettent allégrement au nom de la politique, de l’économie, de l’art — ou même de l’amour — nous conduisent bien rarement à d’aussi «radicales» conclusions? Faudrait-il abolir la politique à cause du népotisme ou de la dictature, renoncer à l’économie à cause du FMI, répudier l’art depuis le «réalisme socialiste», et faire le deuil de l’amour en raison du sida?

En posant ainsi la question, l’auteur de ces pages est bien conscient de rejoindre—fût-ce en baissant les yeux de modestie! — le cortège d’un certain nombre de penseurs qui, au vingtième siècle, ont douté que l’humanité puisse rester *vraiment humaine* en donnant congé à l’expérience du sacré et aux innombrables visages de la religion qui la prolongent: Antonin Artaud, Georges Bataille, Roger Caillois et Michel Leiris, André Breton et André Malraux, à leur manière, même Paul-Émile Borduas chez nous, étonnamment ⁵, Gaston Bachelard aussi, dans un autre registre, comme Henry Corbin, Gilbert Durand et, dans leur suite, toute la mouvance du « collège invisible de l’imaginaire » — pour ne retenir que les « ténors », ou les *dii otiosi*. Aucun de ces penseurs, à ce qu’on sache, n’eut à prêter flanc au reproche d’être « croyant réactionnaire et borné». Et la plupart se seraient vraisemblablement définis comme «athées» sans guère d’hésitations ni

5. Voir notamment, à ce sujet, la thèse de doctorat de Louise Fournel, «Création picturale et expérience du sacré chez Paul-Émile Borduas », Montréal, université du Québec à Montréal, 1997.

d'états d'âme — fût-ce «par la grâce de Dieu», comme ajoutait Buñuel avec un malicieux clin d'œil. Tous résistèrent cependant, selon l'expression de Gilbert Durand, «à l'épistémè fugitive du siècle», n'hésitant pas à se tenir plutôt «en compagnie de l'anthropologie et du chœur des croyances les plus profondes au cœur de l'homme, celles qui existent *semper et ubique*⁶».

Mais, parlant de *dii otiosi*, serait-il d'ailleurs si aberrant de remonter à Nietzsche lui-même qui, tout en ayant proclamé la mort de Dieu, n'en avait pas moins sa nostalgie d'un Dieu qui *saurait danser*⁷? Accordons-lui que le dieu luthérien, prussien et bourgeois de son époque n'était pas tellement porté sur le *fox-trot* ou le *rave techno*. Il conservait encore, pourtant, quelques lointains traits de parenté avec celui de la Bible qui, s'il avait déjà lui-même cessé de se trémousser dans son immuable transcendance, ne se laissait pas moins émouvoir par le roi David dansant pour lui devant son Arche⁸.

La «vraie» religion? Et si c'était simplement, du point de vue qui est ici le nôtre, celle qui permettrait aux humains de *danser*, sans en prendre ombrage, et qui les inciterait même à ne vivre finalement que pour cela, comme nos anthropophages uitoto d'il y a quelques chapitres ? Mais n'est-ce pas aussi ce qu'avancait, à sa savoureuse manière, la Sagouine d'Antonine Maillet? «[S]i Djeu-le-Père en parsoune pouvait s'en venir câler la danse la samedi souère, ça serait point de refus. Pour un paradis comme ça, je rechignerions pas devant la mort...»

Ceux qui connaissent l'auteur de ces pages trouveront peut-être la métaphore un peu saugrenue sous la plume de quelqu'un qui a à peu près, en dansant, l'aisance d'un fer à repasser. Élargissons-la donc un peu en empruntant à saint Irénée, évêque de

6. Gilbert Durand, *La foi du cordonnier*, Paris, Denoël, 1984, p. 55.

7. À l'instar de Shiva Nataraja, le «Seigneur de la danse» de la tradition indienne.

8. Voir le ch. 6 du II^e Livre de Samuel.

Lyon au deuxième siècle, une des plus belles formules de la pensée chrétienne: *Gloria Dei, homo vivens*. La gloire de Dieu? C'est que l'être humain soit *vivant*. Pas à moitié, au tiers ou aux trois quarts, pas en haïssant son corps ou en abdiquant son intelligence — ce qui serait, quand on y pense, faire injure au jugement de leur créateur; et pas non plus en s'écrasant devant lui comme un esclave devant un maître tyrannique, mais en dansant devant son Arche comme ce roi David dont la Bible insiste pour dire qu'il était vraiment un homme «selon le cœur de Dieu».

Du point de vue adopté dans ces pages, la «vraie» religion ne serait dès lors rien d'autre que celle qui fait vivre les humains au maximum; qui, pour reprendre librement les beaux mots déjà cités de Yourcenar, leur «dilata la vie» aux dimensions de l'infini.

Cela dit, reste bien sûr un certain nombre de «problèmes», dont au moins deux d'assez formidable envergure. Le premier a été signalé assez tôt dans ce livre, en rapport avec les limites radicales de tout langage — y compris symbolique — pour rendre compte adéquatement de l'expérience du sacré. Or force est d'admettre que la religion, à travers la diversité de ses formes historiques, a eu infiniment plus tendance à absolutiser ses credos qu'à les relativiser. Ce qui était peut-être « compréhensible» au regard de l'histoire, mais ce qui a quand même donné toutes ces «guerres de religions» qui ont ensanglanté le monde depuis des millénaires, à travers les pogroms, les croisades, les Saint-Barthélemy, les chasses aux sorcières, les jihads, et toutes les Irlandes, sans parler de toutes les violences intérieures qui, elles, ont flétri les consciences, torturé des libertés et ensanglanté des âmes.

La religion, certes — et encore une fois —, n'a pas eu le monopole de ce dogmatisme mortifère. On aurait en outre mauvaise grâce d'ignorer les visages d'une réelle *tolérance* qu'elle a aussi réussi à manifester à travers les âges. Ceux-ci auraient-ils été nettement plus rares que les autres, ils suffiraient tout de

même à nous interdire de conclure que la religion en est, « par essence», incapable.

Il se peut en outre que les mutations postmodernes de la culture occidentale actuelles auxquelles nous nous sommes arrêtés soient, à cet égard, une immense «chance» pour la religion — c'est-à-dire, bien sûr, pour les humains. Plus précisément, il se peut que cela soit l'occasion d'apprendre, ou de ré-apprendre, ce qu'avaient apparemment fort bien compris ces «primitifs» qui adoraient leurs fétiches tout en les menaçant doucement de leur rappeler de quel bois ils étaient sculptés: que l'on peut parfaitement honorer ses dieux «avec un grain de sel».

Le second «problème» tient pour sa part au fait qu'il n'est pas toujours si évident de distinguer, dans l'épaisseur touffue du réel, ce qui fait *vraiment vivre* les humains et ce qui, d'une manière ou d'une autre, les aliène, les opprime, les rapetisse — ou les tue. Ce qui, pour paraphraser cette fois saint Paul, risque d'être perçu comme «pure folie» pour un regard profane peut fort bien être considéré comme «suprême sagesse» aux yeux d'une expérience du sacré. Telle carmélite qui enferme dans un cloître la ferveur vibrante de sa jeunesse, tel saddhou indien dépouillé de tout sauf de la poussière des chemins, tel vieux rabbin qui s'est usé les yeux à scruter toute sa vie les mystères du Livre, mais aussi bien tel artiste qui s'est suicidé pour protester contre la laideur du monde, tel amoureux emporté par le sida à vingt-cinq ans, victime de la frénésie du désir, ou encore tel militant qui a sacrifié une carrière brillante pour faire surgir un monde moins injuste — tous ceux- là, comme tant d'autres, ont pu sembler «perdre leur vie», à l'aune d'une certaine idée de la «raison» humaine. Il se peut cependant que, dans cet *excès* caractéristique de l'enthousiasme du sacré, ils aient été infiniment *plus vivants* que bien d'autres.

D'aucuns, pourtant — mon vieil ami de tout à l'heure peut- être même, qui sait —, tout en acquiesçant à ce qu'il peut y avoir de défendable dans ces propos, auront malgré tout du mal à faire le deuil d'une «tradition» qui, de Xénophane à Feuerbach, de

Voltaire à Freud, et de Marc Aurèle à Jean-Paul Sartre, a misé avec ardeur sur la *raison* pour rapatrier dans l'humanité ce dont celle-ci se serait privée — ce dont elle se serait, au sens fort du terme, *aliénée* — à travers la religion. Qu'ils se rassurent au moins peut-être un peu: ce «petit traité» n'exige aucunement un tel «deuil». À vrai dire, on se demande d'ailleurs «au nom de quoi» il pourrait bien «exiger» quoi que ce soit! Et son auteur, en tout cas, n'a aucun mal à se retrouver lui-même dans la résistance à ce «deuil». «Qui parle de bonheur, chantait Ferrat, a souvent les yeux tristes.» Et ce n'est pas faire injure à «la raison» que de voir qu'elle n'épuise pas, tant s'en faut, la réalité de l'être humain.

Mais réécoutons tout de même Marx, à cet égard, et «pour mémoire» — d'autant qu'il n'est plus guère «à la mode». Sa propre «critique radicale» de la religion demeure sûrement l'une des plus incisives qui aient jamais été tentées.

«La religion [...] est la *réalisation fantastique* de l'être humain, parce que l'*être humain* ne possède pas de vraie réalité. Lutter contre la religion c'est donc indirectement lutter contre ce *monde-là*, dont la religion est l'*arôme* spirituel. [...] La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur [...]. Elle est l'*opium* du peuple. L'abolition de la religion en tant que bonheur *illusoire* du peuple est l'exigence que formule son bonheur *réel*. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation c'est *exiger qu'il renonce 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* [...]»⁹.

Cela a au moins l'avantage d'être clair !

Tel était bien sûr aussi, peu ou prou, l'idéal du «surhomme» nietzschéen; non pas la caricature boursouflée qu'en a retenue le

9. Karl Marx, «Critique de la philosophie du droit de Hegel», dans K. Marx et F. Engels, *Sur la religion*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 41-42. Souligné dans le texte. Plutôt que *fantastique*, une traduction plus contemporaine aurait sans doute dit *fantasmatique*.

nazisme hitlérien, mais bien ce «fils d'homme» fragile, et néanmoins capable d'assumer son existence sans la caution d'une morale mesquine ni la consolation d'une «récompense» surnaturelle. Tel était également, dans une large mesure, le grandiose projet de l'existentialisme sartrien¹⁰ : «Nous sommes seuls, sans excuses.» «L'important n'est pas ce qu'on a fait de nous, mais ce que nous faisons nous-mêmes de ce qu'on a fait de nous¹¹.»

«Faire de sa vie une œuvre d'art», suggérait pour sa part Michel Foucault en scrutant l'éthique du monde romain ancien¹² fondée, comme on l'a vu chez les stoïciens, sur un « bon usage » de la raison, et non sur quelque «vérité révélée de la religion». Mais on pensera aussi, dans la même veine, à toute cette «culture laïque» qui irrigua la France de la Troisième République, produisant — hors de la religion et souvent même « contre » elle — des générations d'hommes et de femmes de haute moralité et de profond humanisme, à l'instar de tous ces « instituteurs » de l'école laïque dont Pagnol, entre autres, brossa un émouvant portrait à travers le souvenir de son propre père¹³.

À cela, et pour *ne pas* conclure — sinon en ouvrant toutes grandes les vannes de nouvelles questions — , trois remarques.

10. Auquel répondait, comme en écho, Simone de Beauvoir qui, avec une austère lucidité, rendait ainsi un hommage posthume, à la fin de *La cérémonie des adieux* (Paris, Gallimard, 1981, p. 159), au «nécessaire» compagnon de sa vie: «Sa mort nous sépare. Ma mort ne nous rapprochera pas. C'est ainsi; il est déjà beau que nos vies aient pu si longtemps s'accorder.»

11. Cette dernière phrase provient du volumineux essai que Sartre a consacré au poète Jean Genet, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952.

12. De Michel Foucault, sur cette question, voir *Histoire de la sexualité*, tome III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

13. Voir en particulier ses romans autobiographiques *La gloire de mon père* et *Le château de ma mère*, ainsi que leur reprise au cinéma sous la direction de Yves Robert.

En premier lieu, et en cohérence avec les perspectives développées jusqu'ici, on pourrait simplement considérer ces formes de pensée comme relevant elles aussi de la catégorie du *sacré*; d'un sacré certes totalement anthropocentré, tout entier rabattu sur l'humanité et sur la prépondérance de la *raison* humaine, mais n'en donnant pas moins lieu à des prolongements tout aussi religieux à travers le *mythe*, le *rituel* et les autres caractéristiques de l'expérience religieuse. Quand Sartre distribuait des tracts du parti communiste à la porte des usines, il se livrait lui aussi à un rituel central de la lutte organisée des travailleurs. Et lorsqu'il s'abstenait de critiquer ce même parti pour ne pas «démoraliser la classe ouvrière» ni démobiliser ses militants, c'est bel et bien d'un mythe qu'il tentait ainsi de sauvegarder la «vérité». Le *contenu* des hiérophanies, on l'a vu, n'a guère d'importance et peut varier à l'infini. C'est dans les attitudes et les pratiques qu'elles génèrent que se laissent repérer les caractéristiques de la religion.

Mais, dans un tout autre ordre d'idées, et à la suite d'un certain nombre de penseurs¹⁴, on pourrait également avancer l'hypothèse que les humains seraient inégalement «doués», si l'on ose dire, pour une sensibilité de type religieux, de la même manière que tous n'ont pas autant l'«oreille musicale», le «pouce vert» ou la «bosse des mathématiques». Ce qui n'invaliderait pas forcément le propos général de ce livre mais commanderait bien sûr d'importantes nuances. On comprendrait ainsi qu'à travers l'histoire des cultures humaines, certains individus aient été des «virtuoses» de la religion tandis que d'autres, à l'inverse, y auraient été quasiment imperméables — avec, entre les deux, un continuum concret d'une infinie diversité. Voici en tout cas une piste d'investigation qui ne manque pas d'avenir.

14. Voir, dans cette veine, Roger Lapointe, «Le talent religieux», dans J.-M. Larouche et G. Ménard (dir.), « Le sacré au cœur du social — l'incontournable facteur religieux », *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 26, n° 66, automne 1991, p. 25-31.

Et on pourrait encore se demander dans quelle mesure toutes ces grandes «visions humanistes» modernes¹⁵, dont l'existentialisme sartrien demeure un remarquable prototype, n'ont pas, d'une certaine manière, quelque chose d'assez profondément *élitiste*¹⁶; si elles ne s'adressent pas, au bout du compte, qu'à un assez petit nombre d'esprits — eux aussi singulièrement «doués» —, alors que la majorité des humains auraient, eux, et pour ainsi dire, «anthropologiquement besoin» d'une expérience du sacré se prolongeant dans les formes extrêmement variables de la *religion*.

Mais on croit déjà entendre un petit ricanement au fond de la salle: «Ah, c'était donc ça... La religion, finalement, ce ne serait donc rien d'autre qu'une... béquille!»

C'est d'ailleurs là, significativement, l'un des reproches que l'on adresse souvent à la «méthode» des Alcooliques Anonymes, qui remplacerait ainsi l'asservissement à «la bouteille» par une soumission — tout aussi «aliénante» — à quelque être suprême (ou même simplement à l'encadrement serré et grégaire du Mouvement). Réplique fréquente — et redoutablement pragmatique — des A. A.: Béquille? Peut-être bien... Mais, pour des milliers de membres, béquille pas mal moins destructrice que l'alcool, et qui en a littéralement ramené plusieurs à la vie — à une vie infiniment plus épanouissante pour eux-mêmes et pour leur entourage que celle qu'ils menaient auparavant sous l'emprise de l'alcool.

Et on pourrait bien sûr, *mutatis mutandis*, élargir cette réplique à l'ensemble du phénomène religieux pour le «commun des mortels». Mais, tout compte fait, n'est-ce pas la totalité de la *culture* qui devrait alors être considérée comme une immense *prothèse*, au moyen de laquelle la conscience humaine, depuis la

15. Ou même beaucoup plus anciennes, comme cette morale stoïcienne à laquelle on a déjà fait référence.

16. Ce terme est employé ici en un sens neutre, sans connotation élogieuse ou péjorative.

nuit des temps, affronte tant bien que mal la fragilité de sa discontinuité, pour reprendre le terme de Bataille, et l'angoisse de sa finitude?

La métaphore de la *béquille*, pour péjorative qu'elle puisse à première vue paraître, a peut-être d'ailleurs l'immense mérite de convier la pensée religieuse à une immense modestie, dans laquelle on se prendrait — utopiquement? — à déceler une caractéristique essentielle de la «vraie» religion.

«Il faut être conscient de rêver, et continuer de rêver.»

Nietzsche, encore ¹⁷. Et qui, au terme de ces pages comme à leur commencement, en fournit peut-être une fois de plus la clé.

17. *Le gai savoir*, cité dans Gianni Vattimo, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 58. Il s'agit de l'aphorisme 54, qu'Alexandre Vialatte, dans sa traduction de 1950 (Paris, Gallimard) rend de la manière suivante : « Je m'éveille soudain, au milieu de ce songe, mais je m'éveille seulement à la conscience d'avoir rêvé et de *devoir* rêver pour ne pas périr.» (L'italique est du traducteur.)