

Citoyenneté, laïcité et révolution. Les nouveaux processus d'universalisation

Vers des nouvelles "Lumières" méditerranéennes?

PAOLO QUINTILI*

Mores et studia et populos et praelia dicam. . .

Virgile, *Géorgiques*, IV, 5

ABSTRACT: *Citizenship, Secularism and Revolution. New Processes of Universalism.* The ancient opposition, dating back to the era of the French Revolution, between the Bourgeois, the Citizen and the Man, on whose foundations the «Rights of Man and Citizen» were built in 1789, at the beginning of the 21st century, is undermined by the new processes of constitution of nationalities and citizenship, in the context of neocapitalist globalization. These new processes of universalization put aside the idea of «revolution of human rights», placing the problem of human «dignity» at the center of the question, as a basic condition for the concrete exercise of the same human rights. Two preliminary conditions guarantee the success of this new kind of universalization and integration. 1/ The secularism and 2/ the cultural operation of the trans-historical Enlightenment (the political legacy of Revolution). Our essay analyzes these two possible ways of realizing a new universal, beyond the «revolution» but always in (conflictual) continuity with it.

KEYWORDS: Citizenship, Human Rights, Revolution, Secularism, Enlightenment.

1. Le bourgeois, le citoyen, l'homme. Les contours historiques d'une vieille question

La notion de *citoyenneté*, telle que nous la concevons aujourd'hui, est l'issue d'un long périple historique rationnel/irrationnel, qui trouve ses origines les plus proches (car il faudrait remonter à l'Antiquité et aux Stoïciens, pour en repérer le noyau conceptuel) à l'époque des Lumières en Europe *avant*

* Professore associato di Storia della Filosofia all'Università degli Studi di Roma Tor Vergata; quintili@uniroma2.it.

la Révolution française¹. Je souligne « avant », car ce n'est pas seulement chez les penseurs de l'âge classique, de Spinoza à Hobbes — pour n'en mentionner que les plus importants — que s'affirme la chose ; mais il faudrait inclure, ici, aussi un grand nombre d'écrivains anonymes de la Littérature philosophique clandestine des XVII^e–XVIII^e siècles, qui ont également contribué à façonner la nouvelle notion-clé de citoyenneté à l'âge moderne et contemporaine². Le mot « citoyen » existait depuis longtemps, mais jusqu'à la fin du XVIII^e siècle n'existait pas la qualité de la chose, c.–à–d. l'universel correspondant.

Synonyme usuel de ce mot, à l'époque où il est né, au XVIII^e siècle, est celui de *nationalité*. Est « citoyen » l'homme qui fait partie d'un des grands Etats nationaux qui venaient de se constituer, au XVII^e siècle, sur les cendres et les massacres des Guerres de religion. Dans l'équilibre fragile que l'Edit de Nantes (1598) et la fin de la guerre des Trente Ans (1648) avaient établi, les sujets qui se déclaraient eux-mêmes hors de la religion de l'Etat, restaient hors de la citoyenneté, par ex. les huguenots en France, ou les catholiques en Angleterre. De plus, Locke excluait de la tolérance les « papistes », les « musulmans » et les « athées » car, d'après lui, ils s'étaient auto-exilés de la communauté politico-religieuse à cause de leur croyance. Selon Rousseau, de même : pas de tolérance possible pour les « athéistes » même dans le nouveau *Contrat social*.

L'*Encyclopédie* de Diderot ne mentionne pas le mot « Citoyenneté », mais l'on trouve le lemme « Citoyen », que Diderot relie à celui de « bourgeois » et d'« habitant » en général, suivant une ligne d'universalisation conceptuelle progressive, inverse et contraire à la généralité sémantique de ces termes :

*BOURGEOIS, CITOYEN, HABITANT, (*Gramm.*) termes relatifs à la résidence que l'on fait dans un Lieu. Le *bourgeois* est celui dont la résidence ordinaire est dans

1. *Trésor de la Langue Française* : «CITOYENNETÉ. Qualité de citoyen. Citoyenneté de l'Union française (G. VEDEL, *Manuel élémentaire de dr. constitutionnel*, 1949, p. 573); citoyenneté européenne (*Petit manuel du Conseil de l'Europe*, 1951, p. 49); citoyenneté universelle (G. SCHELLE, *Le Fédéralisme européen*, 1952, p. 16). *Comme peuple, nous ne sommes pas préparés pour la citoyenneté américaine* (E. MONTÉGUT, *Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1876, p. 815 ds LITTRÉ). *Tantôt la citoyenneté avait été identifiée à la nationalité, tantôt elle se confondait avec l'électorat* (G. VEDEL, *Manuel élémentaire de dr. constitutionnel*, 1949, p. 340). *Synon. usuel nationalité* : Les autres Français musulmans sont appelés à recevoir la citoyenneté française. L'Assemblée Nationale Constituante fixera les conditions et les modalités de cette accession. DE GAULLE, *Mémoires de guerre*, 1956, p. 558. Rem. Attesté ds BESCH. *Suppl.* 1845 qui précise, Omiss. des dictionnaires, ds LITTRÉ qui l'enregistre comme néol., ds GUÉRIN 1892, DUB., ROB., QUILLET 1965 et *Lar.* 20^e, *Lar. encyclop.* Prévu à la nomenclature de la 9^e éd. du dict. de l'Ac. (cf. DUPRÉ *Lex.* 1972). Prononc. : [sitwajɛvɛtɛ]. Étymol. et Hist. 1783, 19 août (*Cour. de l'Europe* [XIV, p. 118] ds PROSCHWITZ *Beaumarchais*, p. 221 : Notre citoyenneté ou droit de cité [*Citizenship*] dans les États-Unis est notre caractere national. Notre citoyenneté dans un des États, n'est qu'une distinction locale). Dér. de *citoyen** au sens de « membre d'un état considéré du point de vue de ses droits »; suff. –*eté* (–*ité**). Fréq. abs. littér. : 2. Bbg. DARM. 1877, p. 114. GLÄTTLI (H.). *Vox rom.* 1952, t. 12, pp. 386–387. GOHIN 1903, p. 245 ».

2. Cf. Bloch 1982 : 7–9.

une ville ; le *citoyen* est un *bourgeois* considéré relativement à la société dont il est membre ; l'*habitant* est un particulier considéré relativement à la résidence pure & simple. On est *habitant* de la ville, de la province, ou de la campagne : on est *bourgeois* de Paris. Le *bourgeois* de Paris qui prend à cœur les intérêts de sa ville contre les attentats qui la menacent, en devient *citoyen*. Les hommes sont *habitants* de la terre. Les villes sont pleines de *bourgeois* ; il y a peu de *citoyens* parmi ces *bourgeois*. L'*habitation* suppose un lieu ; la *bourgeoisie* suppose une ville ; la qualité de *citoyen*, une société dont chaque particulier connaît les affaires & aime le bien, & peut se promettre de parvenir aux premières dignités (*Enc. II, 370a*)³.

La « qualité de citoyen » (il ne manque que le mot à Diderot, pour dire la notion de « citoyenneté ») est donc marquée par un degré majeur d'universalité et de prestige éthico-politique, par rapport au simple statut de bourgeois. Cette « qualité de citoyen » est une notion éminemment politique. A la fin du XVIII^e siècle, apparaît le mot, après la chose, la première fois chez Beaumarchais, dans une lettre du 19 août 1783 de la gazette bihebdomadaire franco-britannique, *Courier de l'Europe* (1776–1892), à propos de la nouvelle fédération des États-Unis d'Amérique (USA), qui venait de se constituer, après une « heureuse révolution » (Diderot). Beaumarchais y distingue cette qualité d'*être citoyen* (ou de celui qui a droit de cité), en tant qu'elle s'articule ou bien à la dimension et sur le terrain de l'Etat général, fédéral (USA), ou bien sur le terrain des Etats particuliers.

À considérer cela de plus près, ce long débat sur la qualité de citoyen, dès l'époque de Beaumarchais, se relie à la question de la révolution, qui prône les droits de l'homme, et le rôle du *travail* et de la valeur d'usage (l'utile) pour définir ce que c'est que d'« être citoyen ». C'est le long débat pendant la Révolution de 1789 et après, sur les « citoyens utiles » (ou « actifs ») ou non, le fait de l'exclusion des femmes de la société des droits, qui sont justement des droits « de l'homme » etc. — pendant lequel la notion de citoyenneté se restreint toujours davantage et se modèle sur celle, parallèle, de « bourgeois », qui devient l'homme tout court.

Karl Marx donnera témoignage de cette polémique dans son ouvrage de jeunesse, la *Critique du droit politique hégélien* (1844), où l'on trouve la plus

3. L'*Encyclopédie* ajoute, *ibidem*: « BOURGEOIS, on appelle ainsi en terme de Marine le propriétaire d'un navire, soit qu'il l'ait acheté, soit qu'il l'ait fait construire. Si plusieurs marchands s'unissent pour faire l'acquisition d'un navire, on les appelle *co-bourgeois*. Ce sont les *bourgeois* des vaisseaux qui les équipent, qui les frettent, & qui font avec ceux avec qui ils les louent cette espèce de traité, qu'en terme de Marine on appelle *charte-partie*. Voyez CHARTEPARTIE. Quelques auteurs prétendent que le mot de *bourgeois* est venu du style de la hanse Teutonique, à cause qu'en Allemagne il n'y a que les *bourgeois* des villes anséatiques qui puissent avoir ou faire construire des vaisseaux; ce qui fait qu'en ce pays-là on appelle *bourgeois* tout seigneur & propriétaire de navire: & l'Allemagne a emprunté vraisemblablement ce nom des Romains, qui pendant le meilleur tems de la république ne permettaient pas aux patrices ou sénateurs de posséder ni tenir en propre aucun navire un peu considérable, mais seulement de petites barques; les simples citoyens ayant seuls le droit d'armer de grands vaisseaux. (Z)».

célèbre définition de la religion comme « opium des peuples », le « soupir de la créature accablée »⁴. En effet, quelle était l'intention du jeune Marx, hégélien de gauche et encore partisan, en quelque sorte, des Lumières françaises, devant le grand problème des droits individuels ? *La question juive* (1843–44) texte de la même époque, se confrontait justement à une vision *bourgeoise* et, donc, étroite, de la citoyenneté et des droits. Marx y revendique le primat de l'universel du *genre humain*, de l'*être générique* ou l'*être communautaire de l'homme* (*Gemeinwesen des Menschen*), pour déterminer les termes propres d'une émancipation réelle à l'égard de la condition étroite et aliénante de bourgeois-citoyen. Il affirme :

On fait une distinction entre les « droits de l'homme » et les « droits du citoyen ». Quel est cet « homme » distinct du citoyen ? Personne d'autre que le membre de la société *bourgeoise*. Pourquoi le membre de la société *bourgeoise* est-il appelé « homme », homme tout court, et pourquoi ses droits sont-ils appelés droits de l'homme ? Qu'est-ce qui explique ce fait ? Par le rapport de l'État politique à la société *bourgeoise*, par l'essence de l'émancipation politique. Constatons avant tout le fait que les « droits de l'homme », distincts des « droits du citoyen », ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société *bourgeoise*, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté. La Constitution la plus radicale, celle de 1793, a beau dire : Déclaration des droits de l'homme et du citoyen⁵.

Marx analyse ensuite les articles 2, 6 et 16 de la constitution jacobine et conclut sur la critique rousseauiste de l'homme politique en tant qu'*abstraction*. Cet homme des droits de l'homme, l'homme de la Révolution, cet homme « vrai » en tant que citoyen, en effet :

Ce n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme comme personne *allégorique, morale*. L'homme réel n'est reconnu que sous l'aspect de l'individu *égoïste* et l'homme *vrai* que sous l'aspect du «*citoyen*» abstrait. Voici comment Rousseau décrit, en termes justes, l'homme politique en tant qu'abstraction : «*Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer*, pour ainsi dire, *la nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solidaire, en *partie* d'un plus grand tout, dont cet individu reçoit, en quelque sorte, sa vie et son être, de substituer une *existence partielle et morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en

4. Marx 1844 : 187 : « 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 cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'*opium* du peuple. Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur *illusoire* du peuple. 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* ».

5. Marx 1843 : 34 [N. B. Les mots mis entre guillemets sont cités en français dans le texte].

donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. » (*Contrat social*, livre II.)⁶.

Après cette reconnaissance de la contradiction, dans le droit politique hégélien, entre le bourgeois égoïste et l'homme tout court, Marx en vient à la question de l'universel, porté par la Révolution, c.-à-d. de la solution de la contradiction, qui correspondrait à l'émancipation humaine en tant que telle, marquant la distinction *citoyen/bourgeois* et *homme lui-même* :

Toute émancipation signifie réduction du monde humain, des rapports sociaux à l'homme lui-même.

L'émancipation politique est la réduction de l'homme, d'une part au membre de la société civile, à l'individu *égoïste* et *indépendant*, d'autre part au *citoyen*, à la personne morale.

C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu en tant qu'individu un *être générique* dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels ; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses «*forces propres*» comme *forces sociales* et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force politique ; c'est alors que l'émancipation humaine sera accomplie⁷.

Dans cette page célèbre nous trouvons esquissée une critique de la notion abstraite de « droits de l'homme » qui sera partiellement reçue et intégrée dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* (DUDH) de 1948. Cette Déclaration ouvre son préambule sur une reconnaissance du primat de « la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine [c.-à-d. ce que Marx appelait *Gemeinwesen*] et de leurs droit égaux et inaliénables », comme étant « le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ».

Mais c'est justement cette conception universaliste des Droits de l'homme (et non du simple citoyen) liée à la Révolution — qui est mise en crise à notre époque, avec les nouvelles guerres impérialistes pour la conquête des sources d'énergie et pour le contrôle du Moyen-Orient, menées par les Etats-Unis au tournant du XXI^e siècle.

La fin du XX^e siècle a marqué en fait, dans toute la planète, une *régression communautariste* au sens non-universaliste, vers une direction contraire à celle qu'indiquait Marx en 1843. Toute révolution de peuple paraît hors du temps de l'histoire, hors de l'univers des possibles. Cette régression qui a des causes économiques aussi bien qu'anthropologiques, a ainsi mis hors-circuit les processus « classiques » d'universalisation des droits, liés à l'idée que la révolution doit s'élargir et répandre progressivement dans tous les pays. Le résultat est celui d'une restriction de plus en plus importante

6. *Ibidem*, p. 40.

7. *Ibidem*.

des espaces démocratiques du droit tout court et l'emprise de la *force* qui s'exprime aujourd'hui de plus en plus en termes de *puissance abstraite de l'économie et de la finance*, se déchainant dans leur « libre marché » contre la liberté et la vie même des hommes et des femmes de la planète.

Cette régression anthropo-économique a été intentionnellement provoquée (il faut le dire, sans fard), par les politiques bellicistes néocoloniales des pays hégémoniques de l'Occident, y compris la France et l'Italie. Le « sauve-qui-peut » qu'expriment les mouvements politiques xénophobes des droites européennes, de moins en moins minoritaires dans nos Pays, sont à la fois l'expression de cette crise et la réponse relative de fermeture et de contrôle, qui réagissent néanmoins à une *poussée positive* venant des *nouveaux processus d'universalisation* en cours, dans ces dernières années, surtout dans le bassin de la Méditerranée.

2. Les nouveaux processus d'universalisation et l'opération culturelle des Lumières

Le développement de ces processus marque un rôle différent de la notion de *citoyenneté* dans le cadre des transformations des sociétés civiles, en Europe et dans la Méditerranée. La *dignité humaine*, d'abord, s'affirme avant la citoyenneté, avant même la définition de ce que doivent être ces droits du citoyen. La vieille ligne ascendante de l'émancipation révolutionnaire : bourgeois—> citoyen—> homme — qui était encore celle de Marx penseur de la révolution — grâce au défi que posent les nouvelles migrations d'hommes, de choses et de marchandises, se modifie, change direction dans le sens descendant : dignité humaine—> citoyenneté universelle (non liée à l'idée de nation mais à celle d'espace géographique ou territoire)—> bourgeoisie. «Bourgeoisie» signifierait ici, généralement, le droit à l'insertion dans la société du travail, qui est la condition de l'introduction de l'être humain « digne » — à savoir, à qui l'on doit (les États doivent) garantir la « dignité » proclamée dans la DUDH en 1948 — dans la communauté de plus un plus universelle (« globale ») des hommes, à travers le *travail*.

Les avatars de l'Universel d'aujourd'hui, qui n'est plus celui de la révolution, sont devenus donc innombrables, problématiques et surtout *conflictuels*, comme l'ont bien souligné Étienne Balibar et Fathi Triki⁸.

Pour l'accomplissement de cette intégration dans la dignité humaine existent donc des conditions historiques incontournables (des universels) — j'oserais dire historico-transcendantes — qui fondent aussi la possibilité

8. Voir Balibar 2016 : 37–91, en particulier le chap. 2 : «Constructions et déconstructions de l'universel (I et II)»; Triki 2018 : 141–146 : «La dignité».

que ces nouveaux processus d'universalisation soient menés à bien. La première condition, dirais-je, est la *laïcité* universelle de la *Gemeinwesen des Menschen*. Qu'est-ce que j'entends par « laïcité » ici ? À l'occasion de ma dernière visite en Tunisie, en qualité de *Visiting Professor* à l'Université El-Manar et comme Directeur de Programme au *Collège International de Philosophie*, j'ai eu l'occasion de tenir une conférence à la Bibliothèque Nationale de Tunisie sur : « La migration des idées. Les enjeux actuels de la philosophie des Lumières : variantes géo-historiques ». Force a été de constater les nombreuses difficultés linguistiques et sémantiques liées à l'utilisation de concepts tels que « Lumières » et « laïcité », qui résonnent d'un ton très péjoratif en langue arabe, tendant vers l'athéisme et même vers l'immoralité. Or, il n'en est rien. Il s'agit d'expliquer la sémantique, encore une fois, de la *chose* que signifie la « laïcité », en tant que condition historico-transcendantale de l'intégration et de la dignité humaine de la *Gemeinwesen des Menschen*, dans les sociétés de l'Europe actuelle, surtout dans la zone méditerranéenne (intéressée par les grands phénomènes des migrations et des guerres pour les sources d'énergie).

Tout d'abord, lorsqu'on énonce un concept ou une idée philosophique, il est nécessaire de voir comment ce concept ou cette idée peuvent « migrer » dans un contexte culturel et une mentalité différents par rapport à ceux de leur origine, pour en parler avec pertinence. La *laïcité* : sur ce terrain, donc, le problème de la « migration » géo-historique du concept doit se confronter à la *sensibilité culturelle* du peuple et des différentes couches sociales où elle s'installe, par rapport à l'opération de prise de distance des lois de la religion par rapport à celles de l'Etat. Comme le remarque Tzvetan Todorov, dans l'un de ses meilleurs livres, *L'esprit des Lumières*, il y a toujours trois sphères de la liberté de conscience de l'individu — à laquelle on fait appel pour cerner la notion de laïcité qui la sauvegarde —, plutôt que les deux traditionnelles, la temporelle et la spirituelle. La troisième sphère est la « sphère privée et personnelle que l'individu est seul à gérer, sans que personne n'y trouve rien à redire »⁹. Comment cette troisième sphère, incontournable, peut-elle se constituer sans être écrasée par les deux autres, dans un milieu géo-historique donné ? Et aussi, encore plus important, quel espace laisser au *sacré* — comme la conscience et la *sensibilité privée individuelle* du divin, qui appartient à cette troisième sphère —, hors de tout discours ou position ecclésiastique institutionnelle ? Le problème de la constitution de laïcité s'exprime en ces termes, par les réponses qu'on réussit à donner à ces interrogations.

Ces réponses sont précisément la condition de possibilité historique pour que des individus d'origines, cultures et mentalités différentes, migrants

9. Todorov 2006 : 125.

originaires d'autres côtés de la planète, puissent entrer ensemble dans la *Gemeinwesen*, avec tous les titres de *dignité* nécessaires pour que la société civile évolue, s'enrichit et se transforme¹⁰. La pratique de la laïcité, bien sûr, ne se donne pas sans conflits et sans difficultés : elle nécessite une *éducation* et une *formation* spéciales.

Une deuxième et dernière condition de l'intégration universelle — peut-être préalable et encore plus basique —, est ce que j'appellerais l'«opération culturelle des Lumières transhistoriques», les Lumières conçues de manière transhistorique. Le *Collège International de Philosophie* de Paris a beaucoup travaillé dans ces dernières quatre ou cinq années autour de cette notion de « Lumières élargies » ou, comme je préférerais dire, « transhistoriques ». L'un des derniers numéros de la revue « Rue Descartes », le n° 84 (1/2015), est consacré à « Lumières européennes, Lumières chinoises », Actes d'un colloque organisé par P. Severac et G. Berkman en 2014, suite et prolongement d'une série de séminaires franco-chinois des années précédentes. Et c'est un projet de grand intérêt philosophique et culturel¹¹.

Les organisateurs affirment, et l'on pourra rebondir là-dessus :

Les questions directrices de ce cycle étaient les suivantes : quel est l'écho des grandes questions des Lumières dans notre présent ? Quel sens peut avoir aujourd'hui un projet universaliste ? Que peut signifier, pour notre monde, l'émancipation par la raison ? Quelle est la nature et quel peut être le devenir d'une Révolution dans l'ordre politique ? Ces questions manifestent la puissance critique des Lumières, dont les enjeux – qui agitèrent le « siècle de la critique » (Kant) – ne cessent de faire retour dans le présent : des revendications de liberté aux rapports conflictuels du politique et du religieux, de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert à celle de Wikipedia. Et c'est précisément cette résurgence des Lumières, entre reprise et rupture, entre héritage revendiqué et discontinuités, qui était interrogée.

J'ajouterais qu'il est urgent de s'interroger dans la même direction et de répéter la même « opération » dans une région géo-historique qui nous est plus proche : le monde de la Méditerranée, qui constitue à mon sens une région historiquement et conceptuellement plus solidaire que l'Europe philosophique et culturelle d'aujourd'hui. Qu'en est-il des « Lumières méditerranéennes » aujourd'hui ? Quelle est l'écho des grandes questions des Lumières et de la Révolution dans le présent de notre région géo-historique méditerranéenne ?

10. Triki 2018 : 85-101 : «Éthique démocratique».

11. <http://www.ruedescartes.org> et <http://www.ruedescartes.org/articles/2015-1-lumieres-europeennes-lumieres-chinoises-une-confrontation/1/>. Le numéro 4/2015 a été consacré, ensuite, à « Philosopher en Italie aujourd'hui » : http://www.ruedescartes.org/numero_revue/2015-4-philosopher-en-italie-aujourd-hui/.

Essayons d'abord de mieux cerner cette « opération culturelle des Lumières transhistorique ». L'objet sur lequel elle s'exerce sont les religions historiques révélées.

3. L'opération culturelle et politique révolutionnaire des Lumières

Je partirai de ses racines historiques, à savoir, de la définition que donne d'abord Molière de la religion, dans sa *Lettre sur la comédie de L'Imposteur*, l'autodéfense que le dramaturge écrivit à propos du *Tartuffe*, après la polémique violente qui avait suivi à la représentation de la pièce en 1664. C'est une page formidable, car elle marque, en quelque sorte, l'approche rationaliste qui est typique de la culture d'abord libertine, mais qui sera après aussi celle des Lumières, avec ses thèmes conducteurs de l'imposture et de l'hypocrisie religieuses, *liées à la politique*. «Il est certain», affirme Molière, «que la Religion n'est que la perfection de la Raison, du moins pour la Morale ; qu'elle la purifie et l'élève et qu'elle dissipe seulement les ténèbres que le péché d'origine a répandues dans le lieu de sa demeure : enfin que la Religion n'est qu'une Raison plus parfaite»¹².

Olivier Bloch a déjà relevé les nombreux philosophèmes libertins qui passent par les pièces de Molière et leur fonction de popularisation d'un sens critique envers les religions révélées qui prépare la voie à la critique ouverte de la religion au siècle des Lumières¹³. Jean-Pierre Cavaillé remarque, et pour cause, que «La religion ainsi entendue aurait le pouvoir, au moins sur le plan de la morale, d'effacer la corruption de la raison par le péché originel, autrement dit de restituer la raison naturelle dans sa pureté. Mais alors ce ne sont pas les commandements révélés qui dictent les lois morales, mais bien la raison naturelle elle-même. Et le renversement est inévitable : la religion est appréhendée, du point de vue de la morale, comme une raison plus parfaite, c'est-à-dire comme la raison naturelle purifiée, et rien ne la distingue alors plus, pratiquement, d'une sagesse profane, qui n'a plus de religion que le nom»¹⁴. Cette définition de la religion que donne Molière est donc déjà à peu près incompatible avec la conception chrétienne de la Révélation et de la Grâce, malgré la référence conventionnelle au péché originel.

Claude-Adrien Helvétius aussi se souviendra plus tard d'une telle définition, lorsqu'il affirmera, dans son *De l'Esprit* (1758), que la religion correctement entendue n'étant plus que le perfectionnement de la raison, est conséquent le fait qu'en perfectionnant sa propre raison la religion, en

12. Molière 1667 : 1189–1190.

13. Cf. Bloch 2000 et 2009.

14. Cf. J.-P. Cavaillé 1997 : 34.

tant qu'apparat institutionnel de dogmes, rites, pratiques culturelles etc., deviendra tout simplement inutile, *socialement et politiquement inutile*¹⁵. Elle ne servira plus qu'à rappeler les contours de la morale naturelle et de ses lois, des lois que la raison pourra dès lors suivre, et le devra, sans autre soutien qu'elle-même. L'on voit bien qu'ici sont posés les fondements des différentes doctrines rationalistes de la religion, en partant de la même séparation entre religion et morale et entre religion et Etat, que Pierre Bayle avait affirmé dans le *Dictionnaire historique et critique* (1697), avec sa thèse célèbre de la possibilité qu'il y ait une société d'«athées vertueux» qui fonctionne mieux qu'une société déchirée de dévots qui s'entretuent, au nom des vérités révélées par leurs dieux.

L'opération culturelle des Lumières en matière de religion a consisté donc, et consiste encore, en deux choses : 1/ à déplacer le lieu où se réalise effectivement le lien social (*re-ligio*), du terrain de l'institution politique à celui de la conscience personnelle (la troisième sphère de Todorov) ou du perfectionnement de la raison et de la morale. La *vraie* religion est un fait de conscience et le lien devient un lien de justice ; 2/ à populariser le processus de libération sociale de cette conscience, à travers la raison perfectionnée, en créant des lieux socio-culturels partagés et expressément réservés à ce but : les livres – l'*Encyclopédie* (1751–1772) de Diderot en représenta le modèle victorieux –, les journaux, les sociétés savantes, les salons, les associations. Ce sont *les* lieux de production de la nouvelle religion laïque de la socialité intellectuelle. Et c'est là aussi l'héritage politique et culturel le plus important de la Révolution française, qui agit encore de façon performative dans les nouveaux processus d'universalisation en cours.

La philosophie de Diderot, avec sa bataille encyclopédique comme tentative de popularisation des Lumières, constitue ainsi l'exemple archétype de l'opération culturelle des Lumières qui a permis, en effet, d'évacuer le besoin ou le fait religieux lui-même, en tant qu'institué par des «ministres», du contexte de constitution de la communauté civile à l'époque contemporaine, à l'âge de la dernière sécularisation qui a précédé et suivi la Révolution française.

Aujourd'hui, au début du XXI^e siècle, nous assistons à une ré-cléricalisation des sociétés civiles européennes, qui fait pendant à la remontée des

15. Cf Helvétius 1758 : 268: «Quiconque en effet examine les religions (qui, à l'exception de la nôtre, sont toutes faites de main d'hommes) sent qu'elles n'ont jamais été l'ouvrage de l'esprit vaste et profond d'un législateur, mais de l'esprit étroit d'un particulier; qu'en conséquence ces fausses religions n'ont jamais été fondées sur la base des lois et le principe de l'utilité publique; principe toujours invariable, mais qui, pliable dans ses applications à toutes les diverses positions où peut successivement se trouver un peuple, est le sel principe que doivent admettre ceux qui veulent, à l'exemple des Anastase, des Ripperda, des Thamas-Kouli-Kan, et des Gehan-Gir, tracer le plan d'une nouvelle religion, et la rendre utile aux hommes».

communautarismes : après grosso modo la fin du « court vingtième-siècle (1914–1991) », suivant l'heureuse formule d'Eric Hobsbawm. Cette ré-clérication se réalise progressivement après l'époque de la prétendue « révolution » de 1968, passant par 1989 – chute du mur de Berlin, coïncidant en Italie avec la disparition du *Partito Comunista Italiano* (PCI), le plus grand parti communiste d'Europe : la raison est liée à la non maîtrise de ces nouveaux processus d'universalisation en cours. En 1991 (chute de l'Union Soviétique), s'ouvre ensuite la période de « balkanisation » des Etats de l'Est européen, pendant les années 1990, pour en finir avec la préparation actuelle, après le 11/09/2001, des guerres USA au Moyen Orient, Afghanistan et Iraq, accompagnées de la nouvelle doctrine « théo-conservatrice » de la « guerre préventive », forgée par l'administration américaine G.W. Bush¹⁶. C'est une apparente contre-révolution permanente, ou bien une révolution conservatrice et « passive » (Gramsci) dont les racines cachées se trouvent au-dessous du terrain d'affaiblissement des deux pôles idéologiques de la laïcité et des Lumières trans-historiques.

Ces phénomènes se tiennent ensemble, liés donc par un processus d'oubli ou d'évacuation progressive de l'opération culturelle des Lumières, qui a consisté à poser sur ces nouvelles bases le lien social et à en comprendre de façon critique sa genèse temporelle. Il faudrait tenir aujourd'hui le même discours et le même propos, pour ce qu'on pourrait appeler des « Lumières méditerranéennes ».

Agir pour mener une nouvelle opération culturelle des Lumières trans-historiques en région méditerranéenne, signifie alors développer et élargir le nombre de ces lieux socioculturels partagés, qui prennent le sens de lieux de libération, non pas alternatifs aux religions, mais des *lieux de libération de la « troisième sphère »* (celle du « sacré » aussi) et lieux politiques d'affranchissement de la conscience collective des hommes et des femmes de notre continent euro-méditerranéen, de leurs liens idéologiques et économiques imposés par des instances hétéronomes. Les sources du « terrorisme islamiste » ont des raisons idéologiques et économiques à la fois, qui ont concouru à atomiser les individus, à les couper de la vie sociale commune et à les renvoyer à nouveau dans l'« auréole » des religions aliénées, celle qu'avait déjà pointée la critique de K. Marx. La question reste donc encore là, suspendue : des nouvelles Lumières méditerranéennes et leur révolution pacifique sont-elles aujourd'hui encore possibles ?

16. Pour un tableau de ces questions, et pour une critique des préalables idéologiques de la « guerre humanitaire », voir : Giannoli–Morante–Mordenti–Quintili (eds.) 2003 : 9–23.

Références bibliographiques

Rue Descartes (Revue du Collège International de Philosophie, en ligne) : www.ruedescartes.org.

Trésor de la Langue Française (on-line) : <http://atilf.atilf.fr>.

BALIBAR, E., 2016, *Des Universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée.

BLOCH, O. R. (ed.), 1982, *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Actes, Paris, Vrin.

———, 2000, *Molière/Philosophie*, Paris, Albin Michel.

———, 2009, *Molière. Comique et communication*, Paris, Le Temps des Cerises.

CAVAILLÉ, J.-P. 1997, «Hypocrisie et Imposture dans la querelle du *Tartuffe* (1664–1669) : La *Lettre sur la comédie de l'imposteur* (1667)», dans <http://dossiersgrihl.revues.org/document292.html>.

DIDEROT, D., D'ALEMBERT, J. LE ROND, 1751–1772, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751–1772, Paris, Le Breton–Briasson–Durand–David (sigle : *Enc.*, suivi du n. du volume et de la page).

GIANNOLI, G.I., MORANTE S., MORDENTI R., QUINTILI P. (eds.), 2003, *Culture per la pace*, Actes des séminaires du *Comitato contro la guerra* de l'Université de Rome «Tor Vergata», Roma, Manifestolibri.

HELVÉTIUS, C.-A., 1758, *De l'Esprit*, dans *Œuvres complètes*, to. I, avec une *Introduction* d'Y. Belaval, Hildesheim, Olms, 1969.

MOLIÈRE, J.B.P., 1664, *Tartuffe, ou l'Imposteur*, dans *Œuvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2010.

———, 1667, *Lettre sur la comédie de L'Imposteur*, dans *Œuvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2010, pp. 1170–1199.

MARX, K., 1843, *La question juive. Suivi de La question juive par Bruno Bauer*, *Introduction* par R. Mandrou, Paris, Union générale d'Éditions, 1968.

———, 1844, *Critique du droit politique hégélien*, Traduction de l'allemand et *Introduction* d'A. Baraquin, Paris, Les Éditions Sociales, 1975.

TODOROV, T., 2006, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont.

TRIKI, F., 2018, *Éthique de la dignité, Révolution et vivre ensemble*, Tunis, Arabesque.