

régimes d'autorité à géométrie variable selon qu'il s'agisse de loi divine, de prophétie inspirée, de sagesse ultime ou de mythe ficelé. Leur hiérarchisation au fil des traditions se fait problématique quand les lecteurs individuels se multiplient sans contrôle. L'intensification des échanges horizontaux, dans l'espace comme dans le temps, fait alors coexister les canons et les apocryphes dans des exclusives réemployées ou des mises en regard distancées. Plus que d'autres sans doute, le « monde du texte » religieux met en tension l'auteur (de la parole divine) et le lecteur (de bonne foi), tous deux confrontés aux questions durables du sens de l'existence, de la souffrance ou de la mort. Les figures intermédiaires du prophète rédempteur, du scripteur inspiré ou du narrateur omniscient peuplent sa chaîne de discours et de récits qui vont des dires inauguraux jusqu'aux interprétations post-canoniques. Vedas, sutras, bibles, corans, résistent, tels des massifs montagneux, à l'érosion du temps malgré d'irréductibles variations entre leurs versions respectives. Celles-ci, exhumées de l'oubli et confrontées entre elles par la volonté de savoir, rappellent au lecteur moderne les conflits de sens que la fixation scripturaire règle par l'exclusive ou l'intégration. Bien que forgés par l'élimination autoritaire des candidats à la postérité, les canons tirent sans doute leur souveraineté de ce qu'ils ont, mieux que d'autres écrits concurrents, réussi à intégrer le monde référentiel des questions brûlantes de l'existence au monde fonctionnel des actants enchantés de leur discours, héros humains plus ou moins divinisés, esprits plus ou moins humanisés, codes pratiques plus ou moins sévères. Leurs copies, leurs traductions, leurs commentaires, jusqu'à leurs critiques les plus destructrices, assurent leur postérité dans le troisième monde fluide des innombrables lectures au fil des siècles. Chaque tradition s'efforce d'y imprimer son ordre : talmuds, upanishads, véhicules, sunna et autres corpus théologiques en sont les balises flottantes. Mais après le référent primordial et le code enchanté, le flux des lectures se donne comme le lieu des interprétations et des significations ancrées dans l'histoire humaine. Un lieu temporel qui fait le lien entre les domaines sacrés et profanes, mais aussi entre l'écrit et l'oral. C'est en effet de lui que la prière intime s'élève et se détache du verbe qui l'a pourtant

formée, que la philosophie se sépare de la théologie et que les sciences humaines se risquent, comme ici, à décrire et à comprendre son premier cercle lettré. Actualisant l'humanisme analytique de la *Critica sacra*, ces dernières tentent d'intégrer l'explication de texte à la compréhension du contexte. Elles rappellent, ce faisant, que malgré sa position éminente et déterminante dans l'entretien des mémoires et la postérité des traditions, le texte sacré n'est paradoxalement en lui-même qu'accessoire dans le monde vécu de ce qu'on appelle les religions. C'est ainsi dans le horatien que se sont formés la mélodie psalmiste, la répétition des mantras, la glossolalie pentecôtiste, le tour du derviche, la chevauchée par les esprits du possédé vaudou ou le vol imaginaire du chamane.

► BARTHES R., « Théorie du texte », *Encyclopaedia Universalis*, 1973. – BERTHELOT J.-M. (dir.), *Figures du texte scientifique*, Paris, PUF, 2003. – CALVET L. J., *Histoire de l'écriture*, Paris, Plon, 1996. – DUBUISSON D., *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Complexe, 1998. – GENETTE G., *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982. – GOODY J., *La Logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, A. Colin, 1986. – JASPERS K., *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954. – LECLERC G., *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, PUF, 1996; *La Guerre des Écritures. Fondamentalismes et laïcité à l'heure de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2009. – RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, 1986; *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004. – ROY O., *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008. – SPINETO N., « Le mythe », in *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 2000, p. 2193-2214.

Pierre LASSAVE

→ Langues ; Mémoire et transmission ; Oralité ; Tradition/Traditionnalisme

#### TOCQUEVILLE Alexis de, 1805-1859

Dans le contexte culturel français, longtemps dominé par une laïcité « de combat » volontiers méfiante à l'égard des institutions et des croyances religieuses, les analyses de Tocqueville sur la religion ont souvent été négligées, voire occultées ou encore critiquées dans la mesure où elles viendraient entacher la modernité du penseur de la condition égalitaire et de ses spécificités. Pourtant, c'est précisément une autre approche philosophique de la modernité que celle qui a souvent pré-

valu en France qu'a cherché à défendre Tocqueville. Et bien qu'en apparence la question de la religion ne constitue pas le sujet principal de son ouvrage majeur *De la démocratie en Amérique* (1835 et 1840), elle y occupe une place tout à fait centrale, car elle est intrinsèquement liée au questionnement du philosophe sur la démocratie, dont elle forme comme l'autre face, le projet de réconcilier démocratie et religion ou, plus précisément, de réconcilier démocratie, morale et religion constituant, à beaucoup d'égards, le fil directeur souterrain de l'œuvre de Tocqueville en même temps que de son engagement politique.

#### De l'Amérique à la condition démocratique

L'analyse de la démocratie américaine, où l'« esprit de religion » et l'« esprit de liberté », loin de s'opposer, se sont nourris et se nourrissent encore mutuellement, conduit Tocqueville à relativiser le cas français. Les États qui devaient s'unir en Amérique se sont, en effet, constitués avec l'objectif de protéger une certaine conception de la liberté religieuse, dont ils ont ensuite déployé les virtualités politiques, là où, inversement, la France, pour établir la liberté politique, a dû s'opposer tant au pouvoir monarchique qu'à l'Église et à la religion qui le légitimaient. Dans un cas, la mémoire des persécutions religieuses qui conduisirent les *pilgrims* fondateurs à se réfugier dans le « Nouveau monde » et, plus généralement, « l'esprit » du protestantisme, ont joué un rôle essentiel dans l'invention de l'idée et des institutions démocratiques. Dans l'autre cas, ce sont les Lumières philosophiques anticléricales, la volonté de faire de l'idéologie révolutionnaire une religion nouvelle se substituant au catholicisme, tout comme un égalitarisme paradoxalement hérité des pouvoirs politique et religieux rejetés, qui ont durablement marqué la conception de la démocratie et des institutions nouvelles. La mise en perspective des expériences historiques singulières et symétriques de ces deux pays permet à Tocqueville de proposer une réflexion plus générale sur la nature de la religion et sur son possible rôle dans l'univers démocratique.

Cette réflexion s'enracine dans ses analyses sur la spécificité de la condition démocratique,

c'est-à-dire sur les conditions de l'existence humaine, individuelle et collective, dans une société désormais régie par le principe de l'égalité, à la différence des sociétés antérieures, « aristocratiques », fondées sur un principe hiérarchique autorisant distinctions et classifications entre les hommes. Car la démocratie, selon Tocqueville, constitue d'abord un état social, celui de l'égalité des conditions, avant même que d'être un régime politique. C'est pourquoi elle instaure, comme tout état social, un certain nombre de conditionnements qui, s'ils ne sont pas répétés et contrebalancés, peuvent devenir délétères et faire surgir des formes d'esclavage inédites. Tel est le paradoxe que le philosophe ne cesse d'explorer. La démocratie, en effet, en instaurant l'égalité liberté entre les hommes, dénoue les liens qui pouvaient exister antérieurement. Détachés des systèmes relationnels qu'engendraient de fait les sociétés aristocratiques par leur système de dépendances et d'obligations réciproques, et déliés aussi de la culture de la tradition propre à ces sociétés, tout comme d'un cadre d'existence matérielle fixe, les êtres humains y deviennent structurellement individualistes, rationalistes et matérialistes – c'est-à-dire intéressés avant tout par leur bien-être et par les jouissances matérielles –, tandis que la société tout entière prend une orientation majoritairement scientifique, industrielle et commerciale, et un mode d'organisation étatique. Il y a risque alors que les hommes, repliés dans leur sphère privée et séparés les uns des autres, ne finissent par oublier leur appartenance à la collectivité humaine, par ne plus avoir de projets communs ni de grandes ambitions, et par négliger l'exercice de leur souveraineté, au moment même où il est devenu possible à chacun de participer à l'élaboration de l'histoire commune. Sous l'habit de la civilisation, l'humanité, amoindrie, serait alors réduite à suivre passivement le cours de sa destinée.

#### La science politique et le religieux

La réflexion de Tocqueville sur l'orientation du désir de l'homme démocratique et sur les virtualités narcissiques de la société démocratique à des traits augustiniens – ce qui n'est pas étonnant chez ce grand lecteur de Pascal et de Rousseau – dans la mesure où

elle peut être lue comme une interrogation sur le destin de l'égalité sans Dieu et sur le bien-fondé des objets d'amour de l'homme moderne. Mais l'intérêt de l'argumentation de Tocqueville est de se situer sur un plan à la fois sociologique et anthropologique, et non théologique. Les tendances narcissiques de l'individu démocratique relèvent d'un conditionnement social plus que d'un choix moral propre aux Modernes comme le pensait Lamennais dans son *Essai sur l'indifférence*. Tocqueville, ainsi, prend soin de distinguer l'individualisme, ce sentiment réfléchi et paisible engendré par le mode d'existence égalitaire, de l'égoïsme, ce vice moral propre au cœur humain qui consiste en un amour passionné et exagéré de soi-même. Cependant, à la différence des sciences sociales contemporaines, Tocqueville cherche explicitement à faire œuvre de thérapeute et non pas simplement d'analyste. La « science politique nouvelle » qu'il veut constituer se confronte, en particulier, à cet « impensé » philosophique durable de la démocratie qu'est le problème du fondement de la morale et du lien social dans une société dont le fondement n'est plus religieux. Le premier versant de cette science nouvelle consiste en une réflexion sur les possibilités d'éducation à la citoyenneté, dans une société où rien n'oblige moralement les individus à se décentrer d'eux-mêmes et de leurs intérêts. S'appuyant sur l'exemple américain, Tocqueville estime qu'il est possible de donner aux hommes démocratiques le sens du collectif et de l'intérêt général, en développant des pratiques de participation civique par la décentralisation et par une vie associative active. Aussi, dans la société paradoxalement dissociatrice qu'est la société de l'égalité, la science de l'association doit-elle devenir l'art politique premier.

La réflexion sur l'utilité de la religion dans l'espace démocratique constitue l'autre versant de cette « science nouvelle », qui fait définitivement de Tocqueville, selon sa propre expression, un « libéral d'une espèce nouvelle ». Cet esprit religieux néanmoins tourmenté par le doute, de sensibilité chrétienne sans se déclarer pour autant « croyant », estime que le sentiment religieux est un sentiment universel parce qu'issu du sentiment de finitude que partagent tous les hommes. Et c'est pourquoi il parle également d'« instinct religieux » pour qualifier l'inquiétude du

cœur humain en même temps que son aspiration à l'infini, sa quête de dépassement, de transcendance. Par ailleurs, Tocqueville souligne que la croyance religieuse n'est pas nécessairement contraire à l'esprit démocratique, comme le montre le cas de l'Amérique. L'égalité n'est-elle pas culturellement issue du christianisme, même si d'autres courants spirituels y préparaient déjà et même si la religion chrétienne n'en a pas déployé elle-même toutes les virtualités dans l'histoire européenne ? Aussi le philosophe pense-t-il que la religion peut encore avoir un effet politique dans les sociétés modernes, à condition de comprendre que cet effet est indirect et qu'il doit le rester. Ce n'est, paradoxalement, que lorsque les deux pouvoirs spirituel et politique ont été clairement séparés, lorsqu'il n'y a plus de danger de domination de l'un sur l'autre, que la complémentarité de leurs domaines respectifs peut se déployer. La religion, même si elle n'est le fait que d'un petit reste de croyants, a l'avantage de maintenir quelques repères dans une société moralement instable, elle a aussi un effet dématérialisant sur la société démocratique, en rendant visibles d'autres objectifs que l'acquisition des biens matériels. Enfin, elle élargit la temporalité démocratique, qui est celle d'un présent fragmenté – le présent des petits désirs sans cesse renouvelés – au détriment de la conscience du passé comme du futur. Car la religion, par essence, projette les hommes vers l'avenir, elle est en particulier un puissant vecteur de l'espérance, même si elle n'est pas le seul.

En définitive, dans la perspective de Tocqueville, la religion constitue une brèche dans la clôture de la société démocratique, elle est comme la garantie de la persistance de l'altérité, comme sa figure même, dans une culture qui risque de confondre égalité et uniformité, similitude et homogénéisation. Comment alors lui donner concrètement une juste place ? D'une part, en lui redonnant une dignité culturelle, suggère le philosophe en s'adressant aux démocrates hostiles à la religion, qui, au nom de la tolérance, tentent d'imposer unilatéralement leur vision athée du monde et de refouler le religieux : les croyants ne devraient avoir ni à cacher honteusement leur croyance, ni à l'exhiber. D'autre part, précise Tocqueville en s'adressant cette fois aux croyants et aux représen-

tants des institutions religieuses enclins à la conservation – et tout spécialement à l'Église catholique de France –, en démocratisant les religions, en les réformant : il y a des formes, des rites, des principes moraux, et même des dogmes, qui choquent inutilement la sensibilité démocratique, alors qu'ils ne sont que le résultat d'une sédimentation historique sur le « noyau » des grandes vérités religieuses, une marque de la coutume. La religion ne saurait se vivre sur le même mode dans les sociétés démocratiques que dans les sociétés hiérarchiques – et pour déployer cette argumentation, proche des vues de Saint-Simon dans le *Nouveau Christianisme*, et comparer les avantages respectifs des différentes religions et systèmes métaphysiques existants, Tocqueville s'inspire des grilles d'analyse d'un autre de ses maîtres, Montesquieu. N'y a-t-il pas un risque alors pour la religion d'être réduite à une morale au service des principes démocratiques et de perdre la dimension prophétique qui fait sa force de rupture par rapport à la logique du monde ? Peut-être, mais Tocqueville se plaît à imaginer un effet d'influence inverse. Il se pourrait que dans une société démocratique où les hommes politiques et les moralistes auraient su redonner à leurs concitoyens le sens de l'avenir et des grandes ambitions, les hommes retrouvent, par ce « détour » civique, la dimension de la foi religieuse. En tentant de réconcilier humanisme civique et humanisme religieux, Tocqueville occupe donc une position originale dans l'histoire de la pensée, s'écartant tant du courant de la tradition chrétienne à tendance « platonisante » longtemps prédominant en Occident, qui valorise les réalités célestes au détriment des affaires terrestres, que de la tradition civique machiavélienne qui, par réaction, donne primauté et exclusivité au politique tout en cherchant à instrumentaliser la religion pour consolider le pouvoir. L'alternative à laquelle sont confrontés les hommes des démocraties établies, ce n'est pas de choisir la terre contre le ciel ou le ciel contre la terre, la démocratie contre la religion ou la religion contre la démocratie, mais, à partir de la pluralité de leurs égales libertés, d'habiter de façon active et responsable la création démocratique plutôt que de la laisser se pervertir. Ainsi la réflexion de Tocqueville sur la démocratie, la citoyenneté et la religion, bien qu'élaborée dans un contexte socio-historique différent du nôtre,

constitue un apport fondamental pour une réflexion approfondie et renouvelée sur la laïcité, notamment en ce qu'elle permet de situer les enjeux de sa compréhension sur un plan culturel et civilisationnel, et non plus seulement juridique ou institutionnel.

► TOCQUEVILLE A. de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1953, t. II, vol. 1 ; *De la démocratie en Amérique*, éd. E. Nolla, Paris, Vrin, 2 vol., 1990.

► ANTOINE A., *L'impensé de la démocratie*, Paris, Fayard, 2003 ; « Démocratie et religion : perspectives tocquevilliennes », *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, n° spécial « Alexis de Tocqueville (1805-1859) The Bicentennial Issue » (Actes du colloque international de Cerisy du 26-31 mai 2005), 2006, vol. XXVII n° 2. – « Tocqueville, l'Amérique et nous », in M. Gauchet, *La Condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, chap. 7. – MANENT P., *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1982, chap. 8. – MITCHELL J., *The Fragility of Freedom. Tocqueville on Religion, Democracy, and the American Future*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1995. – WILLAIME J.-P., *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995, chap. 1, 2.

Agnès ANTOINE

→ Intellectuels ; Laïcité ; Modernité religieuse ; Sociologie des religions

## TOLÉRANCE → INTOLÉRANCE/TOLÉRANCE

### TOTÉMISME

La catégorie du « totémisme » a longtemps dominé les rapports de la tradition anthropologique avec la question du religieux. Le totémisme – comme le fétichisme ou l'animisme – est au cœur des débats de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle sur l'origine de la religion et de la quête d'un religieux sinon originel du moins élémentaire (Durkheim). Entre l'idée d'un culte universel rendu aux plantes et aux animaux plus ou moins identifiés aux hommes (le totémisme selon Mac Lennan), celle d'un culte des objets matériels et « terrestres » (le fétichisme de De Brogues) et enfin celle d'un culte des âmes et des esprits de ces mêmes choses (l'animisme de Tylor), l'air de famille et les recouvrements sont évidents. La question du totémisme est pourtant censée avoir disparu des objets centraux de l'anthropologie du XX<sup>e</sup> siècle, depuis *Le totémisme aujourd'hui* de C. Lévi-Strauss (1962) qui s'attache à faire l'histoire de la « déconstruc-