Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 62 (2012)
Heft: 3

Artikel: Croyance et modernité séculière
Autor: Gisel, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-514900

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 144 (2012), P. 251-268

CROYANCE ET MODERNITÉ SÉCULIÈRE

PIERRE GISEL

Résumé

Que peut-il ou doit-il en être du religieux et de la croyance en modernité séculière ? La question conduit à revenir sur l'histoire de la modernité et de son affirmation propre. Sur cet axe, on examine ici le destin qui a affecté le croire, au gré d'une comparaison culturelle plus large que l'Occident, d'une histoire plus différenciée de ce même Occident et d'une interrogation sur les redistributions contemporaines. Notre présent s'en trouve mis autrement en perspective et la sécularité revisitée, comme, du coup, ce qu'il en est de nos sociétés, traversées de phénomènes d'homogénéisation symptomatiques quant à l'histoire dans nous provenons et quant à nos déploiements présents justement. Adossé à un autre balisage du terrain que ce qui a pu sous-tendre les théories classiques de la sécularisation, le texte balise la tâche qui nous requiert aujourd'hui, faite d'un autre investissement des particularités culturelles et religieuses et d'une autre manière de dire ce qui les dépasse.

À l'enseigne de «croyance et modernité séculière» [1], je vais proposer ici un balisage de ce qui me paraît circonscrire notre présent et de la manière dont se posent aujourd'hui un certain nombre de questions de fond.

Ce sera l'occasion de préciser ce qu'il en est ou peut en être du religieux et de la croyance, avec ses forces éventuelles, alors à valider mais selon une détermination à préciser, comme avec ses dangers, alors à circonscrire et à circonvenir. Mais cela suppose qu'on revienne sur l'histoire de la modernité et de son affirmation propre, justement en lien – en critique et en héritages divers, conscients ou non, revendiqués ou dénoncés – avec le religieux, au long d'une trajectoire qui a traversé et a fait l'Occident. Par-delà ce qu'il en est de cette histoire et de ce qui nous en vient – de ce qui *lui* «arrive» aussi, incluant ce qui nous *en* «arrive» –, on pourra aussi pressentir qu'une scène religieuse, avec les diversités qui la traversent, peut être globalement instructive – fût-ce indirectement – de réalités sociales larges, donnes politiques comprises.

[1] Exposé donné à l'Université de Nantes le 7 mars 2013 à l'invitation de Jean-Marc Ferry, titulaire de la chaire de philosophie européenne. Titre libellé par les organisateurs (j'ai maintenu le singulier de «croyance», la thématique pouvant être traitée comme telle même si, *de fait*, il n'y a pas de *croyance* hors de *croyances*, voire hors, probablement, d'autres choses encore…).

1. De la croyance et de la transcendance

Le croire pris dans un destin qui en affecte la donne

Spontanément – mais cela signale déjà une forte caractéristique socio-culturelle, propre aux Temps modernes –, croire se donne en rivalité avec le savoir. Et se donne comme du faux savoir, ou du savoir non assuré, provisoire (en attente d'être confirmé ou infirmé), ou su par procuration (renvoyant à des témoins autorisés, mais des témoins qui, du coup, sont censés ou supposés savoir, ayant bénéficié de révélations particulières ou autres manifestations de portée analogue). À l'arrière-plan, croire, ici, c'est croire *que* quelque chose existe et/ou que ce quelque chose a tel ou tel *attribut*.

Je souligne que le croire est ici propositionnel. Et qu'il est dès lors examiné, que ce soit pour le récuser ou pour le défendre, au plan de ses *énoncés*, au plan donc de ce qui est mis en avant comme *objet du croire*, mais d'un croire justement compris selon parallélisme à du savoir.

Ce point est central dans la période classique de notre modernité, aux XVIIe et XVIIIe siècles tout particulièrement. Il revient aujourd'hui dans les parages du positivisme logique. Il va de pair avec le fait que la religion est un espace d'organisation propre, avec ses institutions et ses énoncés séparés, à falsifier ou à légitimer justement (d'où la question, alors stratégique, d'une «révélation»).

Une considération historique de plus large ampleur – que ce soit au plan des *diverses* cultures ou civilisations, convoquant l'Antiquité pré-chrétienne, des données ethnologiques ou d'autres dispositions, indiennes et chinoises par exemple, ou que ce soit au plan de l'histoire *interne* à l'Occident marqué de christianisme, incluant alors l'Antiquité tardive et le Moyen-Âge, non les seuls Temps modernes – montre que cette manière de voir, loin d'aller de soi ou d'être «naturelle», est particulière et historiquement déterminée, et, à tout prendre, plutôt exceptionnelle. À commencer par la distinction entre le culturel et le religieux (où est la différence, en Inde, entre un patrimoine culturel, à partir des Védas et passant par la Bhagavad-Gîtâ ou autres, et un fond spirituel ou religieux ?).

Que la manière de voir spontanée en modernité classique n'aille pas de soi mais soit historiquement déterminée, on le pressent d'ailleurs en notre temps de redistribution des cartes au plan des phénomènes observables et des instances à convoquer, un temps où sont en cours d'autres balisages du terrain et des partitions que ceux usuels jusqu'ici. Nous n'avons en effet aujourd'hui plus seulement à faire face à un pluralisme religieux, ni à une pure opposition savoir/croyance, mais à un flottement quant à ce qui peut ou pourrait circonscrire le religieux même, dans sa différence à d'autres espaces ou instances

justement ; c'est, ainsi, qu'on y vise équilibre de vie, sagesse et spiritualité, cette dernière fût-elle dite athée (André Comte-Sponville).

Dit positivement et avec les anthropologues, le croire relève de la «négociation» que l'humain noue dans ses rapports à soi et au monde, passant par ce qui ne peut en être approprié ou ce qui échappe (le cosmos et la socialité comme telle). Une négociation qui se cristallise en forme de *symbolisation* et de *ritualisation* relevant d'un phénomène d'*institutionnalité* générale, ou de ce qu'il n'y a d'existence humaine qu'à travers du «construit».

Est alors en cause non l'«idée», avec ses «représentations», mais le *corps* et ses *pratiques*, ce qui s'y enracine et ce qui le traverse : de l'*appartenance*, faite de données irréductibles (qui demandent à être symbolisées), et du *désir*, avec ce qui s'y marque d'une force propre et ce qui s'y joue d'excès (qui demandent à être pris en compte et régulé)[2]. C'est le lieu de ce que Julia Kristeva nomme un «incroyable besoin de croire»[3], un lieu de *thumos* et d'énergie. Il a sa consistance anthropologique et sociale, et a en fin de compte à voir avec ce qui *tient* l'existence et la société, ce qui en est le «ciment» ou l'«armature»[4] – où se tissent nos déploiements d'«expérience»[5] –, ainsi qu'avec ce qui en est la provocation, une provocation à être, à advenir ou à émerger. S'y jouent tant le sujet que le lien social.

Or, sur les deux points en cause, la *symbolisation* ou la *ritualité* d'une part, avec tout ce qui s'y rapporte de procès d'identité et d'identification, passant par médiation et institutionnalisation, le rapport à *excès* d'autre part, à ce qui déborde et ne se laisse pas assimiler ou homogénéiser, nos sociétés dites postmodernes sont plutôt en panne. D'où d'ailleurs, sans surprise, de la revanche (des réaffirmations identitaires, mais posées pour elles-mêmes et sur mode d'alternative) ou au moins de la compensation[6] (des recherches de «chemins de vie», qui mobilisent volontiers ésotérisme et psychologies transpersonnelles pouvant se brancher sur des «énergies cosmiques»). Où l'on est désormais, et de façon significative, dans du religieux *hors culture* (Olivier Roy le diagnostique avec beaucoup de pertinence[7]).

[2] Je me suis attaché, avec S. Margel, à travailler ce qui est ici en jeu, selon mises en perspective historique et de fond, incluant du comparatif, et n'y reviens donc pas ; *cf.* S. Margel, *La force des croyances. Les religions du livre et le destin de la modernité*, Paris, Hermann, 2009 ; P. Gisel (éd.), *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides, 2009 ; P. Gisel, S. Margel (éds), *Le croire au cœur des sociétés et des cultures*, Tournai, Brepols, 2011.

[3] *Cet incroyable besoin de croire* (2006), Paris, Bayard, 2007.

[4] Ainsi J. Pouillon, *Le cru et le su*, Paris, Seuil, 1993, p. 10, 24.

[5] *Cf.* J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, 2 vol. (*Le sujet et le verbe* et *Les ordres de la reconnaissance*), Paris, Cerf, 1991.

[6] M. Gauchet, qui n'est pas que le chantre de la sortie de la religion, le pointe dans *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

[7] *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

Un contemporain à mettre en perspective

La conjoncture qui est aujourd'hui la nôtre, avec la panne signalée (la perte, diraient certains, mais c'est une expression plutôt égarante) et les types de réaction qui s'y font jour, invite à reprendre des éléments de *généalogie*. Non sur un arrière-fond qui tracerait des continuités et des héritages, mais pour éclairer ce qui «arrive» à tel motif: ce qui, en l'occurrence, arrive avec la modernité, et non sans passer par ce qui s'y condense d'une *critique* légitime d'héritages et d'une affirmation tout aussi légitime de *nouveauté* [8].

Sont à mon sens à remettre là sur le métier le *croire* même (que la modernité rapportait à des «fables», non croyables et, au surplus, à la hauteur ni de ce qu'on peut légitimement tenir pour moral, ni de ce qu'on peut entendre par Dieu) et le rapport à une *transcendance en hors-monde* qui lui est lié (un «Dieu», que la modernité répudiait comme hétéronomie). Un double point qui se tient au cœur des Lumières européennes.

La conjoncture religieuse alors en cause – ressortissant à du socioculturel plus large, comme toujours en ces matières – est liée à une matrice *monothéiste*. Il convient de le souligner, d'autant que cette matrice est spécifiquement en position d'accusée dans le contemporain, que ce soit en matière de réflexion sociale, voire politique (le monothéisme comme source de violences ou au moins d'intolérance), ou que ce soit dans ce qui sous-tend les nouvelles dispositions du religieux, notamment dans ce que j'appelle le «religieux diffus» (lié à un retour d'ésotérismes, à une prégnance de sagesse, retrouvée à l'encontre de stricts savoirs ou tout au moins d'un type de savoir, et de spiritualités, valorisées par rapport aux formes instituées du religieux)[9]. Mais s'il convient de souligner ce point – parce qu'il se tient au cœur tant de la contestation du religieux hérité que, différemment, des redistributions contemporaines –, il convient tout autant de souligner que, du monothéisme, il existe non seulement *plusieurs formes* (le judaïsme, le christianisme et l'islam pour commencer), incluant divers types de rapport au fondement, et donc divers types de rapport au monde (les deux choses sont liées), mais aussi une *histoire diversifiée de ces formes mêmes*; ainsi, central pour ce qui nous concerne ici, du christianisme.

À cet égard, il est vrai qu'au cœur et du cœur de l'Antiquité tardive, le christianisme naît comme partie prenante d'une redisposition socioculturelle d'ensemble – il y apparaît à la fois concurrent *et* complice des gnoses ou du néoplatonisme – où est en jeu un dépassement des religions particulières des

[8] *Cf.* H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966, 1988²), Paris, Gallimard, 2000.

[9] Pour plus de développement, je renvoie à *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007; voir aussi «De quoi le retour du motif religieux est-il le nom ?», *in*: *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains* (J. Ehrenfreund et P. Gisel éds), Lausanne, Antipodes, 2012, p. 301-320, ici p. 301-303.

cités, alors récusées comme «superstition». Et vrai que ce dépassement se fait au profit d'un *hors-monde* qu'on pourrait dire, dans notre vocabulaire, *universel*, mais qui peut se présenter soit comme l'«Un au-delà de l'être», l'«essentiel» d'où l'on vient et à quoi il convient de retourner, ou un «Dieu» plus consistant mais alors principiellement décalé du monde, ou en *disproportio*, comme ne cessera de le méditer le Moyen-Âge chrétien, et non en rapport direct à l'histoire et au politique : la «cité de Dieu» est eschatologique et commande une dialectique transversale aux cités terrestres, selon un motif augustinien déterminant[10], et le «théo-logique» n'est pas homogène à l'«économique», pour user d'un vocabulaire classique en théologie et qu'a récemment remis en avant Giorgio Agamben[11]. Et se noue en même temps – faisant polarité, même si le rapport peut être décalé et asymétrique –, lié au même dépassement des particularité religieuses articulées aux cités, un centrage sur l'*individu*, l'intrigue ou la dramatique propre dans laquelle son être même ou son existence est inséré, et qui l'engage, voire le convoque[12]. D'où, justement en lien au hors-monde indiqué, le moment d'un *croire*, dès lors décisif.

La nouveauté de cette conjoncture ne doit pas être sous-estimée. Elle se tient au cœur du christianisme naissant, tout en étant plus largement partagée. Illustrons-la succinctement. Dans les formes antérieures est central un type de *rapport au cosmos* (c'est le lieu de ce qui définit la *religio* selon Cicéron, résumant ce qui peut s'en ressaisir au terme de l'Antiquité gréco-romaine), un cosmos à la fois comme *démesure* face à l'humain (et c'est la vertu de religion que de le reconnaître, comme «condition» dirait-on aujourd'hui, sur fond de sagesse et en distinction de l'*hubris* qui en figure la position opposée) et comme lieu *marqué* ou *signé* par les dieux. Concrètement, on fait tel rite avant de traverser tel cours d'eau, sans quoi les dieux, les forces cosmiques ou la nature, peuvent se déchaîner (on en a de fait troublé l'ordre), et on accomplit ce rite que l'on soit de la cité ou étranger, «croyant» ou non, dirait-on aujourd'hui, et qu'on soit, ou non, de cette «Église» ou communauté, dirait-on selon le même anachronisme.

Premier enseignement donc – qui s'ajoute à ce qu'on a vu dans la section précédente à propos de ce qu'on peut entendre par religion –, quand on parle de religion, l'engagement d'un croire et le rapport à un Dieu ou à une transcendance ne se rencontrent ni *partout* ni *tout le temps*. Et s'ils sont l'un et l'autre aujourd'hui centraux dans la discussion sur religion et politique – qu'on adhère

[10] Motif que P. Manent reparcourt dans *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010.

[11] Dans *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2* (2007), Paris, Seuil, 2008, parlant même d'un «an-archique» inscrit au cœur de l'originaire, p. 99-101 (et *cf.* p. 94 *sq.*), 108 *sq.*, 214 *sq.*, 318.

[12] Sur ce surplomb, *cf.* P. Sloterdijk, *Tu dois changer ta vie. De l'anthropotechnique* (2009), Paris, Libella-Maren Sell, 2011 (*cf.* aussi le titre français de son *Eurotaoismus* : *La mobilisation infinie* [1989], Paris, Bourgois, 2000), ou C. Taylor parlant, pour la modernité dont nous sortons, d'un âge de la «mobilisation», *L'âge séculier* (2007), Paris, Seuil, 2011, p. 723 *sq.*

ou non à une «foi» –, c'est l'effet d'un héritage culturel. Mais il y a un second enseignement à tirer, c'est que les deux aspects en cause – une transcendance en hors-monde et un croire comme lieu d'engagement d'un sujet – sont l'objet d'une *histoire diversifiée*, au cœur même d'une trajectoire posée et vécue comme tradition, ici celle du christianisme. Je vais l'esquisser rapidement, sur un ou deux points stratégiques.

Le premier motif d'abord : le rapport à une transcendance hors monde. Je l'ai anticipé quand j'ai souligné que le Dieu, dans le christianisme de l'Antiquité tardive et du Moyen-Âge, était, à l'égard du monde, en *disproportio* et en décalage. Le motif en est centralement affirmé dans la théologie reçue, mais qui n'est alors pas une discipline autonomisée, plutôt le moment d'une quête, philosophique – certes portée par une foi, mais la foi engage ici une posture foncièrement humaine –, visant une vérité qui vaut accomplissement de l'humain (c'est le fait qu'elle soit ainsi pensée, à l'interne, qui la distingue de la «superstition»[13]) et qui, concrètement, se déploie sur fond de sagesse et passe par les itinéraires spirituels que commande l'inadéquation d'avec le Dieu (et ce, notons-le, même en matières proprement religieuses qu'on dirait aujourd'hui «positives»[14]). C'est un motif qu'accompagne une frappe d'héritage néo-platonicien, surplombant au moins jusqu'au XIIe siècle, un motif que confirme aussi une formulation doctrinale où le renvoi à la figure d'un Christ déterminant et à des sacrements positifs n'est rien sans l'invocation d'un Esprit qui les travaille à l'interne et en permet seul une reprise devant être singulière, le motif enfin qui permet que soit validée une «autonomie des causes secondes» (le monde et ce qui s'y tisse ne sont pas sous la dépendance directe et im-médiate du Dieu[15]), au moment, le XIIIe siècle, où l'on intégrera plus nettement un héritage d'Aristote qui se donne comme lieu d'un savoir sur le monde, un savoir pré-chrétien, en outre transmis *via* les Arabes et leurs commentaires, et qu'on va justement intégrer.

Le second motif : le moment d'un croire. Notons d'abord qu'on n'est pas ici dans un ou des «systèmes de croyance», comme ce sera le cas dès le début des Temps modernes, des systèmes autonomisés dans leur espace et réalités propres (avec leurs «biens de salut»), mais dans le cadre de «vertus», en héritage antique et disant une *disposition de l'humain dans le rapport au monde*. Signalons ensuite que, explicitement dans la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin par exemple – promise à devenir référence autorisée de l'institution romaine –, on trouve un traité de la *religion* d'une part (où il n'est pas question du croire, mais d'une «vertu humaine» de révérence à l'égard du cosmos, qui reprend la disposition validée par Cicéron et même les exemples qu'il donne pour l'illustrer),

[13] C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que le christianisme a pu se dire «vraie philosophie», ce qui n'entend donc pas dire système de propositions tenues pour vraies, opposées à d'autres propositions tenues pour fausses.

[14] En théologie médiévale, on ne dira pas qu'on croit à la Bible ou aux sacrements (ni, directement, qu'on croit la Bible ou les sacrements).

[15] On sait qu'il y a sur ce point débat avec l'islam.

et des considérations sur la *foi* d'autre part, apparaissant ailleurs dans l'architectonique du texte. La foi y est dite vertu «théologale», en ce que son «objet» (ce qui en détermine la texture : un rapport à Dieu) n'est, par définition, pas du monde, ni du type des objets du monde (il n'y en a donc pas de rapport direct) ; elle est ce qui commande une considération et une réception du monde, en en renvoyant les choses mêmes à ce qui les dépasse et les traverse. Pas d'objet spécifique donc, au sens courant du terme, mais un face-à-face avec le monde – seule réalité directement en cause – et une intrigue quant à la manière d'en user. Rappelons enfin que la distinction des postures qui sont respectivement celles du savoir et du croire est, en théologie ancienne, explicitement traitée, et comme étant constitutive. Dire «je sais» et dire «je crois», parce que ne se tenant pas dans un même type de rapport à l'objet (ou de par le statut différent de ce qui vaut comme objet) n'engage pas la même posture du sujet. On ne dit même pas ici «je crois que Dieu existe», une proposition qui ne pourrait qu'être anachronique ; le «je crois» est un acte de confiance (un s'en remettre), en Dieu certes, mais transversal à la réception des choses du monde et de l'existence, et inséparable des réalités ici en jeu et éprouvées [16].

2. Retour sur la thématique de la sécularisation

Quelle sécularisation et de quoi ?

À l'arrière-plan de la question des croyances et du religieux en modernité se tient toujours la question d'une sécularisation : un transfert de données prises en charge par le religieux, et d'abord par les Églises, à une sphère politique profane et laïque – leur «sortie de la religion» –, ouvrant du coup une gestion autonome, à conduire selon une rationalité déterminée par des savoirs et des impératifs de fonctionnement efficients partageables par tous.

Les éléments de généalogie évoqués jusqu'ici permettent une vision plus différenciée. Il y a certes de la sécularisation en termes de transferts institutionnels (les hôpitaux et autres prises en charge de soins, l'école, etc.). Et il y a globalement «appropriation», au plan humain et subjectif, de désirs, de tâches et de valeurs qui étaient auparavant inscrites en religion (Feuerbach, dans *L'essence du christianisme* de 1841 et 1843, en restera l'exemple type) et dès lors émancipation. Et si des réalités religieuses demeurent, elles se retrouvent reléguées au privé, au sentiment ou aux convictions intimes, avec leurs différences et leurs particularités irréductibles, dont l'affirmation au plan sociétal ne peut qu'être lourde de conflits (des guerres de religions). Mais quel est ici

[16] Je renvoie ici à la contribution de L.-T. Somme dans le collectif déjà cité, *Les constellations du croire*, ainsi qu'à mes précisions et développements dans mes propres contributions au même volume.

le religieux supposé dont on se sépare, avec le risque – ou parfois la volonté assumée – d'en reprendre une fonction, quitte à donner du coup forme à un lien social qui, pour être républicain, ne s'en inscrit pas moins dans un même imaginaire, un même balisage du terrain, un même dispositif de fond que celui qui sous-tendait le religieux et, ici significativement, son régime d'Église[17]? Disons-le sans détour, le religieux dont on se sépare, c'est celui d'un régime qui s'est mis en place au début des Temps modernes, non celui que donnent à voir d'autres constellations civilisationnelles, ni même celui qui, dans notre histoire marquée de monothéisme chrétien, avait pris forme avant ces Temps modernes. On y suppose un Dieu tout-puissant (c'est la thèse de la *potestas Dei absoluta* du nominalisme qui, à la fin du Moyen-Âge, prend la place des visions de différenciations et de décalages que j'avais notées pour l'Antiquité tardive et le Moyen-Âge antérieur), un Dieu posé à partir de lui-même et pour lui-même, en position de «souverain», pour utiliser un vocabulaire cher à Carl Schmitt et qui cristallise un motif-clé des données et de la discussion en modernité, un souverain investi et usant d'un pouvoir direct, et commandant un espace totalisable et en principe homogène[18]. Structurellement: du «marcionisme»[19], au sens où est posée une origine isolable, valant pour elle-même dans sa nouveauté ou son affirmation de toujours, s'opposant au jeu d'une *démarcation* opérée sur un terrain déjà là, qu'elle suppose et qui s'y reprend – un terrain participant dès lors constitutivement à ce qui advient – en vue d'une advenue ni *simple*, en elle-même, ni *homogène*[20]. Une origine immaculée, celle que figurent ce type

[17] Rappelons que Durkheim écrivait, naïvement: «nous ne rencontrons pas, dans l'histoire, de religion sans Église», *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), Paris, P.U.F., 2003, p. 60.

[18] On connaît la thèse de Schmitt, «tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés» (texte de 1922, *in*: *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988), ce qui, à mon sens, vaut pour la théologie du début des Temps modernes et pour la vision de l'État et de la société dont vit la pente majeure des Lumières et les positions classiques de la laïcité.

[19] Du nom de Marcion qui, aux environs de l'an 135, comprend le christianisme comme nouveauté absolue, rompant donc tous liens avec le judaïsme antérieur et, par-delà, avec le réel (il renvoie du coup à un Dieu «étranger», un point alors transversal à la mouvance «gnostique»), une position récusée par l'Église. Même jugement chez Eric Voegelin, *cf.* T. Gontier, «De la "théologie politique" à la "religion politique": E. Voegelin critique de Carl Schmitt», *in*: *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin* (T. Gontier éd.), Paris, Cerf, 2011, p. 45-66, ici p. 56.

[20] Marcionisme comme *homologie de structure* – ici entre du théologique et du politique –, qui ne tranche pas de la question du rapport aujourd'hui noué avec le judaïsme, ni de ce que le théologique en cause présenterait ou non de confessant ou d'un rapport à un fondement vu comme religieux (ici la Bible); pour la discussion d'un «marcionisme» en ces matières, et avec références, *cf.* T. Storme, *Carl Schmittt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?*, Paris, Cerf, 2008 (touchant ce que précise le début de la présente note, l'appréciation d'un marcionisme ou non de Schmitt n'est pas liée au même angle de vue chez Storme et chez moi).

de Dieu et ce type de rapport au monde, ou celle que postule une raison faisant table rase et partant de rien d'autre que ce qu'elle pose[21].

Or, on le sait, ce modèle est aujourd'hui en crise. La réalisation de sa promesse d'émancipation et de subjectivation s'est avérée hypothéquée ou tout au moins lourde d'ambivalences (des «effets pervers», à déchiffrer et dont tenir compte). Le procès est connu et diversement instruit: la modernité séculière comme processus «inachevé» (Habermas), comme prégnance d'une réduction à l'instrumental et à l'unidimensionnel, non sans enfermement uniformisant et auto-dévoration (Horkheimer, Adorno, Marcuse), comme livrée à la seule domination de la technique (Heidegger), comme lieu de la venue des «derniers hommes» prophétisés par Nietzsche, escamotant tout réel et toute provocation d'existence forte (Žižek), ou comme enveloppée d'une matrice disciplinaire (Foucault) ou d'extension généralisante (Agamben)[22]. En sourd une interrogation à redéployer touchant les *différences* et les *particularités* qui font l'humain, où se nouent et se tissent des *identités*, avec, à l'arrière-plan, la question de leur *reconnaissance*, et en quoi et jusqu'où.

S'annonce là une interrogation spécifique sur les phénomènes d'homogénéisation qui traversent la société contemporaine, dite postmoderne, ultramoderne ou de modernité tardive. C'est notre tâche. Mais il convient de ne pas simplement s'inscrire alors dans la pente d'un procès mettant en cause une force totalisante traversant la modernité même et ayant pu aller jusqu'à totalitarisme[23]. Et d'abord parce que l'acception de ce concept doit être précisée[24] (comme doit être également retravaillé le motif «messianique» qui a pu s'y lier), sauf à ne pas bien discerner ce qui est l'œuvre au cœur du contemporain et, du coup – c'est la seconde raison pour aborder les choses autrement –, à risquer de ne pas correctement profiler les ripostes à lui opposer, les «initiatives» à prendre et en vue de quels «commencements» dirait Hannah Arendt.

[21] Sur Marcion et ses caractéristiques, *cf.* ce qu'en reprend Harnack qui, en bon moderne, le privilégie; je le présente dans «Deux postures différentes dans la lecture du christianisme: Harnack et Troeltsch», *in*: *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements,* Paris, Cerf, 2012, p. 135-157.

[22] Pour plus de développement, je renvoie à «Quel effacement de transcendance dans la société contemporaine ?», *in*: *Du religieux, du théologique et du social, op. cit.*, p. 49-69, et *Le déni de l'excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes* (P. Gisel, I. Ullern éds), Paris, Hermann, 2011.

[23] Classiquement: E. Voegelin, *Les religions politiques* (1938), Paris, Cerf, 1994, et K. Löwith, *Histoire et Salut* (1949), Paris, Gallimard, 2002 (voir aussi E. Gentile, *Les religions du politique. Entre démocraties et totalitarismes* [2001], Paris, Seuil, 2005); aujourd'hui, non sans un plus grand déplacement justement, *cf.*, par-delà l'École de Francfort, Agamben ou Sloterdijk ou, autrement, le Derrida de *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 97-126.

[24] À ce propos, *cf.* le dossier «Le prisme du totalitarisme», *Éthique, politique, religions* 2012/1, Paris, Garnier, et J.-C. Monod, «Historicisation de l'eschatologie et immanentisme moderne: une discussion de Voegelin», *in*: *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin, op. cit.*, p. 111-125.

Du contemporain et de comment le travailler

Avant de réfléchir au désirable et au possible, il faut, ici comme ailleurs, prendre la mesure des faits. Donc de ce qui fait le contemporain. Et de voir que ce contemporain est le lieu d'une modification de terrain plus importante que ce qu'une perspective en termes de transfert pouvait faire voir. Non qu'il faille récuser l'idée qu'une prise en charge de telle ou telle fonction change au gré de modifications historiques affectant le social et le culturel (de nouvelles réalités, instances, références, institutions, etc., peuvent en effet se voir investies d'une charge auparavant assumée par une autre réalité), mais parce que ces modifications ne prennent justement pas toujours la forme d'un transfert d'un régime à un autre qui seraient *homologues* (on avait pu le croire à propos d'un «sacré» censé fournir légitimation et cohésion, et se tenir ainsi au départ du «lien social», du sacré qu'on pourrait circonscrire et qui serait du coup transférable) : ces modifications peuvent être liées à un *autre balisage du terrain*, ou à une *systématique d'ensemble autrement configurée*[25].

Outre un trait trop optimiste ou unilatéralement positif quant aux effets escomptés, la perspective classique de la sécularisation et un penser en termes de transfert échouent en effet, à mon sens, à caractériser ce qui se passe aujourd'hui dans nos sociétés dites post-modernes. C'est qu'il n'y a pas *linéarité*, mais du nouveau, à interpréter, ni *substitution progressive* de nouvelles sphères d'existence à un régime ancien (ici, un religieux promis à évanouissement programmé), mais qu'il y a de l'inattendu, qui surprend. Il désarçonne d'ailleurs les réflexes spontanés, faisant qu'on parle d'inintégré ou de mal-intégré comme s'il fallait «assimiler», alors qu'il y a probablement à se laisser instruire de ce que de la *différence* fasse retour, quoi que l'on puisse en penser, au moins dans un premier temps.

À la place de sécularisation supposant des transferts sur fond de matrices homologues, il paraît, pour l'aujourd'hui, plus approprié de parler d'*éclatement* et de *redisposition foncière.* Ce dont on hérite en matière religieuse a d'ailleurs souvent le statut de morceaux exorbités (hors matrice), de «déchets» (des «restes» ? «soustraits» aux logiques dominantes ?), recyclés

[25] Notons que la thématique d'un transfert de sacré semble spécialement trouver une pertinence à propos de la laïcité en sa forme française, qui ne recoupe pas entièrement les versions allemandes ou anglo-saxonnes ; *cf.*, à leur propos, F. Jaeger, *Réinterprétations de la religion et théories de la société moderne. Religion et libéralisme en Europe et aux États-Unis : étude comparée,* Genève, Labor et Fides, 2006, et, pour l'Allemagne du début du XXe siècle, M. Pulliero, *Une modernité explosive. La revue* Die Tat *dans les renouveaux religieux, culturels et politiques de l'Allemagne d'avant 1914-1918,* Genève, Labor et Fides, 2008.

pour d'autres usages[26]. On peut le voir en littérature, en art et au cinéma[27], plus largement en sciences-fiction, dans les jeux vidéo ou la publicité, comme au creux des itinéraires de vie où se bricolent les identités de chacun.

Le dispositif qui tient le contemporain peut se schématiser ainsi, pour le meilleur s'entend, avec ses forces comme ses risques : une irréductible et infinie *multiplicité du monde* d'une part (hors point de vue récapitulatif), de l'humain en forme d'*émergences singulières toujours innovantes* de l'autre (hors dépassement de l'individuel), des émergences cristallisées au travers de *pratiques* ou d'*usages* du monde, en discontinuité avec ce qui les précède et hors homogénéité tant avec le réel ou le social qu'avec la suite d'œuvres (le culturel), de production de monuments et d'institution d'imaginaires comme *corpus* où serait déposé du vrai[28].

Il y a dès lors à travailler les lieux et procès où *s'institue* l'humain *via* symbolisation, ritualisation ou autre mode de «négociation» avec ce qui n'est pas soi et qui pose les frontières et partitions dans lesquelles se déploient l'humain, individuel et collectif, comme ses productions ou ses œuvres. C'est là que doivent se greffer le *réflexif* et le *problématisant* qu'ont pu porter dans notre histoire le philosophique, comme le théologique d'ailleurs, de manière diverse et non sans débats ni procès quant à ce qu'ils sont. Le réflexif et le problématisant y seront assignés non à de l'intellectualité (généralisante et en surplomb), mais à de l'*effectif*, à du réel social et historiquement marqué, incluant des agents déterminés au demeurant : le religieux (avec ses institutions et ses imaginaires), mais à l'instar des techniques (ce qu'elles font et permettent), du politique (droit compris), du médical (avec ses discours sur ce qu'est la santé), de l'éthique (comme lieu d'une régulation à l'œuvre), de l'art (avec ses théories esthétiques, du «beau» au «sublime» par exemple). L'anthropologie dite culturelle se tient aujourd'hui à l'arrière-plan du déplacement de regard indiqué. Mais la question de ce qu'il en est du réflexif face au mythologico-narratif ou face à la nature et à la cité est de toujours posée au cœur de ce qui fait l'Occident. Et, pour moi, nous avons à en reprendre la tâche, fût-ce selon des registres différents.

On travaillera là dans un régime où la considération des *discontinuités* prime sur celle d'*héritages*, fussent-ils *transférés*. Du coup, ni la culture,

[26] La référence à alléguer ici serait plus Certeau que les chantres de la sécularisation, *cf.* I. Ullern-Weite, «En braconnant philosophiquement chez Certeau», in «Lire Michel de Certeau» (P. Gisel, C. Indermuhle et T. Laus éds), *Revue de théologie et de philosophie* 136, 2004/IV, p. 347-366, et C. Indermuhle, *Cristallographie(s). (Montesquieu, Certeau, Deleuze, Foucault, Valéry)*, Paris, van Dieren, 2007.

[27] Pour exemples, *cf. Jésus en représentations. De la Belle Époque à la postmodernité* (A. Boillat, J. Kaempfer et P. Kaenel éds), Gollion (CH), Infolio éd., 2011 ; la thèse de N. Dietschy, *Le Christ au miroir de la photographie contemporaine* (2012) ; T. Laus, «Le crâne de Beckett, Jésus comme "déchet culturel" (Adorno)» (inédit).

[28] Se tient moins le schème d'un renversement (Feuerbach) que celui, plus nietzschéen, d'émergences diverses sur fond de procès à même le monde et les corps, historiquement situées à chaque fois.

ni les institutions ne constituent un réservoir ou un trésor dans lequel venir simplement puiser pour assurer la poursuite de l'humain, selon herméneutique et sélection (toute reprise interprétante, de fait, choisit). Notons que c'est la tâche de l'historien de mettre en lumière ces discontinuités, aussi vrai que, bien conduite, la pratique de l'histoire est expérience d'étrangeté, et donc de deuil, de découverte aussi ; et non seulement parce que des pratiques ou des énoncés nous apparaîtront bizarres, mais parce que toute réalité historique ancienne apparaîtra prise dans ce que Foucault et Agamben nomment des «dispositifs» qui organisent une vision des choses qui n'est plus la nôtre et nous échappe profondément, l'histoire étant faite, en ces matières, de basculements et de redispositions dépassant la conscience des acteurs.

Se feront voir là des ruptures ; mais le fond de discontinuités indiqué et les déplacements qui s'ensuivent font qu'on se trouve hors tout schème duel. Il n'y a dès lors pas plus à défendre un héritage qu'à en prendre le contre-pied, selon une polarisation qui a traversé bien des débats internes à la modernité et a mis aux prises des idéologues du moderne et des idéologues de l'anti-moderne[29]. Dit positivement, on est invité à travailler sur les discontinuités, donc sur les *basculements*, les *passages* et les *différences*, en lien avec l'instabilité foncière des institutionnalités et les jeux de dissidences qui les accompagnent foncièrement et significativement. Mais ce n'est pas parce que l'accent est mis sur les discontinuités – et du coup sur des singularités émergentes au sein d'un monde multiple et débordant – que la question d'une *généalogie* est évacuée. Il y a seulement à distinguer généalogie d'une genèse ou d'un épanouissement progressif, et à la penser comme traversée de ruptures et de discontinuités, ce qu'on fera notamment en ce que sera proposée une généalogie de *problèmes*, dont construire une scène qui les exhibe[30], hors laquelle ils ne sont rien d'ailleurs[31].

C'est en visant une telle perspective généalogique que j'ai mis en avant, en début d'exposé, les motifs du religieux, du croire, de la transcendance, de la subjectivité, avec ce qui leur arrive[32]. Y revenir sur ce mode doit nous aider à

[29] Sur ces derniers, riche documentation *in* : *Dictionnaire de la Contre-Révolution* (J.-C. Martin éd.), Paris, Perrin, 2011.

[30] Reprenant les questions portées par les marxismes, mais intégrant les déplacements socioculturels contemporains, J. Rancière met aussi le concept de «scène» en position stratégique centrale, *cf. La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Paris, Bayard, 2012, p. 107, 122, 124 et 151 (*cf.* aussi p. 61, 66, 98 *sq.*, 127, 150, 220, 233).

[31] L'insistance sur les discontinuités, les dispositifs et les basculements, est en consonance avec l'archéologique de Michel Foucault ; que cela n'exclue pas la construction de généalogies, le sanctionne Foucault lui-même dans «Nietzsche, la généalogie et l'histoire» (1971), *in* : *Dits et Écrits. 1954-1988,* II : *1970-1975,* Paris, Gallimard, 1994, p. 136-166.

[32] Pour une esquisse, en référence à divers auteurs, *cf.* «De quoi le retour du motif religieux est-il le nom ?», *op. cit.* ; E. Voegelin apparaît ici parallèle, *cf.* T. Gontier, «De la "théologie politique" à la "religion politique" : E. Voegelin critique de C. Schmitt», *op. cit.*, p. 45-66, ici p. 56-66 (avec, sur le motif de la transcendance, renvoi à Blumenberg).

sortir des oppositions duelles et leurs jeux de polarisations, où l'on a pu récuser un absolutisme religieux mais sans l'inscrire sur un arrière-plan historique plus large et plus différencié, sans voir notamment ce qui le rattachait à une forme de modernité et, du coup, sans se prémunir de postures réactives et de renversements dommageables. En ces matières, on ne se laissera pas gagner par un *trend* d'épuration, qui oblitère l'explication en corps à corps à mener avec ce qui nous *arrive* au cœur du social et de ce qui fait l'humain, ce qui nous arrive *de* diverses provenances et ce qui arrive *à* ces provenances.

3. Quelle reconnaissance sociale des religions aujourd'hui ?

Que faire des religions et croyances en société contemporaine, plurielle et démocratique ? dans une société «sortie de la religion», au sens où l'entend Marcel Gauchet, et où s'affirme la société civile, ce qui est une chance de rééquilibrage et de diversité, mais qui va en même temps de pair, dans les faits, avec une crise du politique ? dans une société en perte de «tiers», que ce soit le «tiers» institutionnel du *symbolique* ou ce qu'on commence à appeler le «tiers» *nature*, une biosphère dramatiquement mise à mal, ouvrant sur ce que certains nomment un «écocide» ?

L'histoire de l'Occident a débouché sur une souveraineté tendant à se localiser sur une unique instance. On touche là une marque décisive de notre modernité. Elle a pesé sur les débats autour de la sécularisation et ce qui la traversait sur mode substitutif. Aujourd'hui, on assiste plutôt à un effondrement sur soi (celui du seul présent et de la vie «nue»), hors décentrements et hors registres permettant une régulation autre que de pur fonctionnement accompagné d'un enveloppement de sécuritaire protecteur ou, dans le meilleur des cas – parce qu'il y a aussi de la violence et de l'exclusion –, une gestion des personnes sur mode de prise en charge maternante, hors tout objectif spécifique, décentrant et pouvant constituer défi et provocation parce qu'aux prises avec le réel du monde.

J'ai indiqué ce que le procès de sécularisation donnait à voir d'une opposition de prétentions totalisantes, chacune pensée comme universelle. Avec un jeu de renversements internes à la scène moderne n'épuisant en aucun cas ni la diversité du religieux, ni celle des organisations sociales au gré des cultures et des moments historiques. Et notamment pas celle des jeux de références et de légitimation, infiniment plus différenciés que ce qu'induit une matrice moderne[33].

En société contemporaine – hors les recompositions liées à ce que j'ai nommé «religieux diffus» ou à un spirituel articulé sur des équilibres de vie ne faisant pas recours à transcendance, une disposition hautement significative

[33] Pour plus, *cf.* mon texte «De quoi le retour du motif religieux est-il le nom ?», *op. cit.*

au demeurant –, les religions appellent volontiers à légitimation *externe* et se nouent souvent en prétention *globale*. Elles sont d'ailleurs le plus souvent vues ainsi, à l'externe et à l'interne. Or c'est là l'héritage d'un dispositif moderne à retravailler, et les deux premières sections de mon exposé ont mis en avant les problématiques à reprendre ici, sur fond d'histoire de longue durée et de comparaison interculturelle. Je vais maintenant me concentrer sur notre présent, les deux moments – l'héritage à réexaminer et le présent à déchiffrer – devant être, sur le fond, travaillés en corrélation.

Pour un autre investissement des particularités, religieuses et autres, et une relance différente de ce qui les dépasse

Le contemporain est traversé de retours d'affirmations, toutes particulières ; de sursauts aussi, de divers ordres, en forme de rupture ou de protestation[34]. On peut les tenir, tous, pour irrationnels et les regretter. Mais c'est de fait une revanche des *corps*. Corps *personnels*, avec ce qui s'y love d'émotions et de souffrances ; de désirs aussi, et d'affirmations singulières. Corps de *traditions*, avec ce qui s'y cristallise d'appartenances et d'immémorial. Corps faits de *frontières*, avec ce qui s'y dit de points de repère et d'identité. Une ou des revanches qu'il convient d'écouter. Dont il convient d'honorer aussi ce qui les sous-tend. Qu'il y a à déchiffrer, non à disqualifier d'entrée. À déchiffrer et à comprendre, par-delà les crispations ou les refus dont elles témoignent.

On est dès lors invité à valider des particularités, et non seulement au vu de ce qui se passe, que seul peut sous-estimer de l'aveuglement, fût-il bien pensant, mais bien parce que c'est finalement au cœur même de particularités concrètes qu'on est interpellé ou provoqué, fécondé aussi, là qu'il y a, tout simplement, à vivre. Intellectuellement comme politiquement, c'est des particularités dont il faut partir, pour les transformer. En ce sens, les *subvertir*. Mais c'est aussi en partant d'elles qu'on peut *subvertir* des projets trop totalisants, abstraits et finalement impuissants, sauf à ce qu'ils s'imposent, aujourd'hui non sans violence diffuse, le plus souvent déniée.

L'oubli ou la disqualification des particularités est au fond porté par une pulsion de dépassement universel inscrite au cœur de la modernité, tant de son projet que de ses effets en forme de sécularisation neutralisée, mondialisée et purement extensive. La pulsion d'universel en cause se greffe sur le «grand partage» moderne qu'a explicité Bruno Latour, un partage qui ne connaît que des objets et des sujets autonomisés – les uns aussi bien que les autres, le donné *naturel*, ou spontané et alors tenu pour naturel, et l'*humain* individuel et libre

[34] Dans ce qui suit, je reprends une part de ma «leçon d'adieu» à l'Université de Lausanne, du 9 nov. 2012, «Résistances des particularités et pièges de l'universel. Pour un usage subversif des corps, des traditions et des frontières».

–, récusant dès lors les faits et opérations de *médiation* hors desquels rien ne se donne ni n'existe[35], ainsi que les *constructions sociales et culturelles* qui les portent, parce que réputées historiques et contingentes, donc «arbitraires». Qu'elles le soient est ici admis. Sans reste. Mais cela n'empêche en rien que ce sont elles qui sont à travailler – il n'y a pas d'autre lieu à interroger et à réfléchir –, et à travailler à l'interne, non à marginaliser ou à liquider au profit de je ne sais quel fantasme (celui d'une origine vraie comme telle?) ni de quel lieu pur et non opérant (celui des seuls principes?). Elles sont à travailler au plan de leurs rationalités propres et de leurs déploiements effectifs, différents à chaque fois selon que sont en cause le droit, le politique, le civil, l'éthique, le religieux ou autre.

L'universalisme lové au cœur du partage moderne et de ses neutralisations peut être dit «surplombant»[36]. Il reprend une manière, moderne au demeurant, de poser le monothéisme, qui s'y trouve alors effectivement sécularisé. Or il peut y avoir une autre manière de ne pas se replier, ni de s'enfermer sur ou dans sa particularité: se *greffer sur ce qui porte chaque particularité*, à la fois inscrit en *contexte* (n'étant rien hors du contexte) et devant toujours être *repris* (n'étant rien hors de cette reprise en attente), supposant ouverture à ce qui ne s'y résorbe pas et que sanctionne, pour commencer, l'existence d'autres corps et d'autres traditions. On touche alors à cet universalisme que Michael Walzer dit «réitératif», auquel son judaïsme l'a probablement rendu attentif.

Valider une telle perspective redistribue l'ensemble des cartes. Sociales et intellectuelles. Rompant avec la neutralisation moderne, parfois inaperçue mais puissamment à l'œuvre, on fera retour sur les particularités d'appartenances et les constructions auxquelles elles donnent lieu – c'est là que tout se joue et se donne –, une histoire des corps, des traditions et du social, avec aussi bien ce qui les *porte à différenciation* que ce qui les *traverse* et les *travaille* (de l'exister et du croire). Ce n'est que là qu'il y a du *réel*. Mais c'est en même temps là que se tient une potentialité *critique*[37]. En consonance avec le «contextualisme critique» défendu par Mark Hunyadi, qui valide du coup non la proposition générale, quelle qu'elle soit, mais le *contrefactuel*[38]. Le refus de se replier sur les particularités héritées et parfois violement réaffirmées – un refus à maintenir

[35] *Cf.* B. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, *La Découverte*, 2012; pour ce qui nous concerne, on lira, en fortes consonances, le chapitre sur le religieux, p. 297-326 (sur les médiations, p. 159 *sq.*, 170, 172, 178, 265).

[36] Ainsi chez M. WALZER, «Les deux universalismes» (1990 angl., 1992 franç.), *in*: *Pluralisme et démocratie* (1984-1997), Paris, Seuil/Esprit, 1997, p. 83-110, ici p. 84-87 (pour ce qu'il lui oppose, p. 87 *sq.*).

[37] *Cf.* déjà J.-M. FERRY, «Sur le potentiel critique des religions dans l'espace européen», *in*: *Théorie de la religion* (P. GISEL, J.-M. TÉTAZ éds), Genève, Labor et Fides, 2002, p. 350-361.

[38] *Cf. L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, Cerf, 2012, dès, respectivement, p. 18 et 22.

et à légitimer – n'ouvrira donc pas sur l'addition totalisante (l'addition des diverses manières d'être homme), ni sur la mise en avant d'un «essentiel» qui appartiendrait à tous et que chaque histoire particulière illustrerait à sa manière[39]. Elle sera portée par une force critique *née* de la différence et *vivant* de cette différence, une différence maintenue, voire accusée – seule instructive et permettant seule subversion –, pour se nouer – s'étant de fait déjà nouée, de toujours – au gré d'une *confrontation*, chaque voie étant irrémédiablement *singulière* tout en donnant corps et forme spécifiée à des questions *de tous*.

De problématisations à introduire sur le religieux, en interne et de l'externe

On investira donc les particularités, mais en veillant à ne pas tomber pour autant dans le particularisme et les communautarismes juxtaposés. Hors la mise en confrontation indiquée, les particularités peuvent certes être tolérées, et intellectuellement objet de curiosité savante ou moins savante, mais sans être pour autant reconnues comme partenaires dans une *construction sociale commune*, ni s'avérer instructives quant à une *compréhension opérante de l'humain et du social*. À l'interne, elles risquent en outre de se vivre sur mode tendant au totalitaire, pensant que leur modèle est de fait le meilleur ou – et c'est alors justement à mettre en cause et à *problématiser* – qu'il devrait être le modèle de tous. En considération du vivre-ensemble, il convient d'entrer dans une interrogation – pouvant entraîner interpellation réciproque – où *chacune* des particularités est invitée à dire en quoi et comment elle est, à son sens, *une* manière d'habiter l'humain – donnant une forme singulière à des questions de tous – et à dire comment elle se situe face à la *pluralité* des manières d'être humain, voies religieuses comprises. Se profilent là des conditions de prise en compte des particularités religieuses – avec leur possible «reconnaissance», adossée à une reconnaissance de leur «intérêt public» – probablement plus contraignantes que ce qu'accorde Jürgen Habermas[40] : elles obligent chacune à

[39] On se tiendra hors réduction à un unique, et unitaire, pour valider au contraire les passages, en aller-retour, l'humain n'étant humain qu'à travers des décentrements et des exodes hors du chez soi, avec la réflexivité qu'ils provoquent et permettent : l'humain est appelé à vivre «entre» les langues et les cultures, religions et croyances comprises, comme le thématise H. Wismann, *Penser entre les langues,* Paris, A. Michel, 2012 ; c'est là un héritage de notre histoire, que sanctionne Umberto Eco quand il dit que la langue de l'Europe, c'est la traduction.

[40] Prêt à «reconnaître» une conception dite intégraliste de la religion, et dès lors habitée de radicalité ; *cf.*, critique, J. Stavo-Debauge, *Le loup dans la bergerie. Les débats sur le post-sécularisme au regard du créationnisme*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 114-117, 135 *sq*. Et, à propos de la même conjoncture issue de l'évangélisme étasunien, P. Gonzalez, J. S.-Debauge, «Politiser les évangéliques par le "mandat culturel". Sources, usages et effets de la théologie politique de la droite chrétienne américaine», *in* : *Religieux, société civile, politique, op. cit.*, p. 241-276.

un partage sur des enjeux de fond, *humains* et à argumenter à *ce* niveau, même si c'est pour y marquer des «différends» ou y exposer des «litiges».

On est ici invité à un déplacement du regard. Non plus, comme s'en contente le plus souvent le politique, focaliser seulement sur les *frontières* qui délimitent les particularités, pour éviter la violence, à l'interne, ou le «clash» des civilisations, à l'externe (ce qui reste par ailleurs une tâche). Ni non plus, comme peuvent s'en contenter des chercheurs, seulement répéter que ces frontières sont lieux de métissages toujours repris (ce qui est sans conteste avéré). Mais porter le fer au *cœur* des particularités en jeu (ce que les religions entendent le plus souvent réserver, et ce dont, situé hors religion, on ne sait habituellement que faire), une tâche à prendre en charge au plan de la société civile, certes, dont sont parties prenantes les traditions et des institutions intermédiaires qui peuvent leur être liées, mais appelant en même temps le politique à favoriser les conditions de débat et de confrontation, à l'aune d'une respiration civile et de l'antique notion de «bien commun» (qui comprend le bien de chacun[41], selon un motif qu'il convient de retravailler à l'encontre d'une propension moderne à penser en terme d'idéal, qu'il soit religieux ou politique). On touche ici un enjeu décisif: rien de moins que l'occasion – et donc la chance – d'ouvrir ou de renouveler, à partir de donnes concrètes et effectives, une interrogation sur l'humain et la société, et à un moment où revient de façon appuyée la question de ce qu'*est* la vie (ses limites et sa valeur propre) et de ce qu'*est* l'humain (sa condition et son émergence, horizon trans-humaniste compris).

L'arrière-fond ne sera plus ici ni celui de l'onto-théologique[42], ni celui d'une philosophie, voire d'une théologie de l'histoire – un changement de terrain qui fut souvent opéré après la perte de plausibilité de l'ontologique des théodicées –[43], ni celui des totalités rêvées par bien des projets modernes, révolutionnaires ou autres (ce n'est pas par hasard que la critique sociale est aujourd'hui relancée à partir du genre, de la race ou des tribus, du religieux, de la biosphère, toutes choses qui ne trouvaient pas place dans le marxisme classique, ni par hasard non plus qu'on est conduit à une remise sur le métier de la matrice messianique). L'arrière-fond sera celui d'une «brisure de l'être»[44], *dans* laquelle s'installer et *dont* partir, en vue d'une instauration ou d'un

[41] Le concept de «bien commun» visait ce qui permet à chacun et à chaque organisation sa perfection propre; on en trouve encore la présence à Vatican II, *Gaudium et Spes* 164 *sq*.

[42] Un onto-théologique qui ne résume pas toute l'histoire de la pensée, contrairement à ce que met en scène Heidegger, mais caractérise ce qui s'en déploie en modernité occidentale; sur ce point, démarquant l'Antiquité grecque de ce que dit Heidegger, *cf.* C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce,* Paris, Seuil, 2004, p. 261 *sq*. (*cf.* aussi le livre de H. Wismann cité plus haut).

[43] Sur les déplacements récents à ce propos, cf. mon texte, «Quelle philosophie de l'histoire ? Déplacements deux générations après Paul Tillich», à paraître.

[44] Central chez F. Rosenzweig, une veine qui traverse aussi l'École de Francfort et W. Benjamin, et qui peut être reprise en termes d'«autrement qu'être», à partir d'E. Lévinas.

surgissement propre, *hétérogène* et renvoyant à *hétérogène*. Le mode suppose *décalage* et l'effectuation sera *contre-factuelle* et *subversive*. L'horizon en restera à jamais différencié, convoquant des procédures irréductiblement différentes, à commencer par le «métaphorologique» et non le seul conceptuel, dirait Hans Blumenberg, à l'encontre d'une propension moderne à la totalité qu'ont illustrée les travaux de Carl Schmitt, selon un geste dont ne peut que sourdre une *radicalité*, qu'elle soit antimoderne (les fondamentalismes), révolutionnaire (on en trouve dans la gauche dite radicale[45]) ou propre aux théologies et philosophies de l'altérité pure (la théologie dite dialectique, ou certaines reprises, fidèles ou non, du Lévinas de *Totalité et infini*).

En dernière instance, c'est parce qu'il y a de l'*hétérogénéité foncière* qu'il peut y avoir de la *singularité*, au pluriel ; et c'est pour la même raison qu'on est renvoyé aux *médiations* et aux *constructions*, toujours contingentes et hors justification dernière, mais qui seules permettent la vie, tout en étant, en même temps, occasion de confiscation et d'étouffement. Et de ces médiations et de ces constructions, il y a une *rationalité*, une rationalité qui dit la rationalité des déploiements de l'humain, individuel et social.

[45] *Cf.* à ce propos T. Storme, «La postérité de la *théologie politique* chez Giorgio Agamben et Daniel Bensaïd», *in* : *Religieux, société civile, politique, op. cit.*, p. 277-299.