

Ouverture

1. La déshérence et la piété

Il ne s'agit pas de ressusciter la religion, pas même celle que Kant voulait contenir « dans les limites de la simple raison ». Mais il s'agit d'ouvrir la simple raison à l'illimitation qui fait sa vérité.

Il ne s'agit pas de pallier une déficience de la raison, mais de la libérer sans réserves : une fois toutes raisons rendues, indiquer ce qui reste au-delà de la restitution.

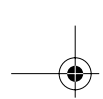
Il ne s'agit pas de repeindre les cieux, ni de les reconfigurer : il s'agit d'ouvrir la terre obscure et dure et perdue dans l'espace.

*

Il ne s'agit pas de sauver la religion, et bien moins encore d'y faire retour. Le « retour du religieux » dont on parle tant, et qui désigne un phénomène réel, ne mérite pas plus d'attention qu'aucun autre « retour ». Dans les phénomènes de répétition, de reprise, de relance ou de revenance, ce qui compte n'est jamais l'identique mais le différent. Car l'identique perd d'emblée son identité dans son propre retour, et la question devrait bien plutôt se poser sans cesse à nouveaux frais, de savoir ce que la « sécularisation » peut désigner et désigne inévitablement d'autre qu'un simple transfert de l'identique. (Il y a longtemps que Blumenberg a bien posé le problème, même s'il ne l'a pas résolu.)

Le retour de la religion ou le retour à elle ne saurait qu'aggraver – comme on le voit sans peine – son état déjà critique et, avec lui, les dangers qu'elle est toujours en passe de faire courir à la pensée, au droit, à la liberté et à la dignité des hommes.





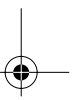
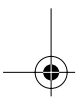
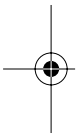
La décloison

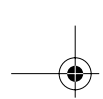
Mais il s'agit de savoir – et là aussi, à nouveaux frais, à tout nouveaux frais, efforts et courages de pensée – ce que veut dire précisément ce simple mot : « homme ». La question n'est pas une autre que celle de l'humanisme. Derrière ce mot, derrière ce qu'il dit et derrière ce qu'il cache – ce qu'il ne veut pas dire, ce qu'il ne peut pas ou ne sait pas dire – se tiennent les exigences les plus impérieuses de la pensée aujourd'hui.

On peut ne pas aimer le ton d'une telle phrase, on peut le juger suffisant, arrogant, on peut se méfier de celui qui prétend désigner souverainement les problèmes essentiels du temps. On le peut et on le doit. Parfois cependant, il est temps de hausser un peu le ton. Parfois il arrive que le temps presse.

Or, il arrive aujourd'hui que la civilisation supposée de l'humanisme est en faillite ou en agonie, comme on voudra dire – le second terme, sans doute, étant préférable. C'est alors, lorsqu'une forme de vie achève de vieillir, que la pensée doit se lever : la vieille leçon de Hegel n'a pas par hasard été prononcée au début du monde contemporain, c'est-à-dire au début de la décomposition ou de la déconstruction visible du christianisme. La forme de vie dont Hegel constate qu'elle est fanée et qu'elle s'éteint dans la grisaille, c'est la forme dans laquelle la religion – l'assurance d'une sauvegarde providentielle du monde et de l'existence – perd, avec sa légitimité, le sens de sa propre ressource : ce qui faisait la vitalité et la vivacité d'un acte de foi n'apparaît plus que comme un contrôle dogmatique et institutionnel. Cela veut dire aussi que ce qui, dans la foi, ouvrait le monde en lui-même à son propre dehors (et non à un arrière-monde, paradis ou enfer) se referme et se rabougrit dans une gestion intéressée du monde. Cela n'est pas nouveau et cette ambivalence est constituante de ce qui s'institue comme religion, ou bien du caractère religieux que recèle toute institution (sa liaison interne, la sacralité de son édification, le caractère supérieur, voire sublime, de sa destination).

Ce que la pensée doit alors recueillir, c'est le vide de l'ouverture en déshérence. Hegel, Schelling et Hölderlin, les premiers, auront compris qu'à la suite du mot directeur de Kant – faire place à une foi de la raison –, il fallait ouvrir la rationalité à la dimension propre de l'absolu ou bien d'une « raison plus





Ouverture

haute » (pour traduire ainsi le « *höher Besinnen* » de Hölderlin¹).

La leçon de deux siècles d'histoire est qu'il n'aura pas suffi de la philosophie ni de la poésie pour assurer cette tâche, cependant que la science, pour sa part, se détournait résolument et sans retour de ce qui, un instant, avait pu paraître dessiner en elle cet exhaussement de la raison (lorsqu'on a cru qu'elle rendrait raison du monde). Il n'aura pas suffi que la pensée et le dire veillent prendre en charge la piété essentielle – c'est-à-dire l'observance du devoir – qui incombe à la raison envers l'inconditionné qu'elle exige.

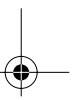
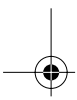
Cette piété de la raison, ce service que doit se rendre la *grande raison* (Nietzsche) au nom de sa destination absolue – cela n'a pas su se communiquer sa propre ferveur. Elle n'a trouvé ses mystiques que dans la mathématique et dans l'astrophysique – tandis que la métaphysique se repliait sur soi.

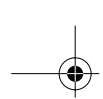
2. La menace (sur)religieuse

La civilisation de la « mort de Dieu », c'est-à-dire de l'émancipation de la raison elle-même, aura en somme délaissé la Raison pour se confier à l'entendement. Ce n'est pas que la pensée ni l'art aient cessé de rappeler l'exigence qu'elle représente. Mais ce rappel – qu'il ait pris la voix de Nietzsche, celle de Wittgenstein ou celle de Heidegger, qu'il ait usé des tonalités de Cézanne, de Proust, de Varèse ou de Beckett (pour en nommer peu) – n'a pas touché, sans doute, à l'endroit exact où le vide était ouvert. Il n'est pas parvenu à désigner le vide cœur du vide lui-même, ou bien il l'a laissé se confondre avec le nihilisme, qui est une béance engorgée et colmatée par elle-même.

Parce que nous en sommes là, ce qui se laisse deviner devant nous (au sens où Gérard Granel pouvait écrire naguère que « les années trente sont devant nous ») n'est pas la permanence aggravée

1. *Der Gang auf das Land*. « La promenade à la campagne », selon la traduction de Philippe Jaccottet dans les *œuvres* de Hlderlin, Paris, Gallimard, 1967, p. 802.





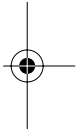
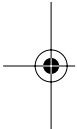
La décloison

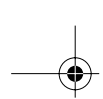
du nihilisme : précisément, nous sommes au bout, nous sommes dans son agonie (qui n'a toutefois aucun motif visible d'être brève...). Ce qui se dessine au contraire, c'est la possibilité d'une surrection religieuse et hyperreligieuse. Là où les rationalités piétinent dans l'entendement (rationalités, parfois ratiocinations des techniques, des droits, des économies, des éthiques et des politiques), et là où les religions instituées prolongent fort mal leurs traditions (dans la crispation intégriste ou bien dans le compromis humaniste), dépassées qu'elles sont déjà depuis quatre ou cinq siècles, et là par conséquent où le vide est creusé – nulle part ailleurs qu'en plein cœur de la société, ou de l'humanité, ou de la civilisation, dans l'œil du cyclone de la mondialisation – ne cesse pas de croître une attente encore à peu près silencieuse qui se tourne, dans l'obscurité, vers la possibilité de s'enflammer.

En d'autres termes : ce que les Lumières n'ont pas jusqu'ici éclairé, ce qu'elles n'ont pas su illuminer en elles-mêmes, cela ne demande qu'à s'enflammer sur un mode messianique, mystique, prophétique, divinatoire et vaticinatoire – on ne fera pas ici le détail entre ces épithètes – dont les effets d'incendie seraient plus impressionnants encore que ne l'ont été ceux des exaltations fascistes, révolutionnaires, surréalistes, avant-gardistes ou mystiques de toute espèce : ici non plus, on ne fait pas de détail sémantique, et cet incendie, s'il se déclenche et se propage, ne fera pas non plus de détails dans sa dévastation...

Les conditions sont données pour un délire qui se propagerait à la mesure du désert de sens et de vérité que nous avons fait ou laissé croître. La place ouverte en effet pour son déclenchement est celle que veut obstinément désigner l'invocation toujours reprise de la « politique ». C'est dans une refondation politique ou bien de la politique que se trouve toujours à nouveau visée l'exigence de faire droit à la raison dans son intégralité.

Mais il se trouve que la politique n'est pas par hasard en défaut d'elle-même : elle est en défaut de ce que l'expression de « religion civile » désigne pour Rousseau, à savoir l'élément dans lequel devrait pouvoir s'exercer non pas la seule rationalité de la gouvernance, mais celle, infiniment plus haute et plus ample, d'un sentiment, voire d'une passion de l'être-ensemble envers ou bien selon sa propre existence. Or, entre la religion religieuse et l'assomption





Ouverture

d'un salut apolitique, d'une part, et d'autre part la lutte des classes et l'assomption d'un salut historique de l'humanité (lui-même non manifestement « politique » au sens strict), la « religion civile » n'aura pas cessé de faire long feu. Et de nos jours, ce ne sont pas les concepts approximatifs et labiles de « sujetivation » ou bien de « multitudes » qui peuvent réchauffer la tiédeur démocratique.

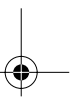
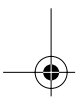
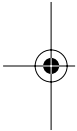
Peut-être la démocratie n'a-t-elle été, depuis Athènes, rien d'autre que l'aporie renouvelée d'une religion de la cité qui eût été capable d'assumer la succession ou bien la suppléance (si l'un ou l'autre de ces mots peut convenir...) des religions d'avant la cité, c'est-à-dire des religions qui, par elles-mêmes, faisaient lien social et gouvernement. Athènes elle-même, puis Rome, puis l'État moderne souverain ont tour à tour renouvelé cette aporie¹.

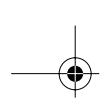
La religion des prêtres (comme disait Kant) et la religion civile ont toutes deux fait leur temps, la seconde née du retrait de la première (dès la Grèce), mais jamais en mesure de la suppléer et désormais clairement teinte.

Peut-être, la démocratie, à mesure qu'elle étend sa forme à l'échelle du monde, révèle-t-elle ceci, que la politique ne pourra se redéfinir ou se retracer que selon l'une des branches de l'alternative suivante : ou bien elle-même refondée en religion (ce qu'à Dieu ne plaise !) – et alors non pas même « théologico-politique » comme on dit², mais bel et bien théocratique (comme il plaît aux inté-

1. Quel rôle le christianisme a joué dans cette histoire, il faudra l'examiner ailleurs.

2. Il est remarquable qu'on se trompe presque toujours dans l'emploi de cette expression. On veut désigner une collusion du théologique et du politique (« l'alliance du sabre et du goupillon »), ce qui, après tout, pourrait être le sens de cette épithète double, mais il se trouve que la « théologie politique » de Carl Schmitt ne désigne rien de tel, mais au contraire la « sécularisation » du théologique. Quant au titre connu de Spinoza, il renvoie à la nécessaire disjonction, pour lui, des deux pouvoirs. Il vaudrait bien mieux dire que notre politique est précisément sans théologie, ce qui, à la fois, la définit et désigne aussi, peut-être, son problème crucial. Il faudrait en venir à comprendre que les problèmes de la misère et de l'exploitation, de la justice et de l'égalité, ne peuvent pas ne pas ouvrir d'eux-mêmes sur la question de la « transcendance » – pour lui donner brutalement ce nom – dont la politique est en fait sommée de dire si elle est capable ou bien si elle la reporte – et comment – sur sa limite externe, sur un bord dont il faudrait *politiquement* ménager la possibilité. Tout





La décloison

gristes) –, ou bien selon un rapport déterminé avec un élément distinct, une dimension voire une instance propre dans l'ordre du sens, et, par conséquent, selon une redéfinition de la tension interne/externe à la politique entre le gouvernement de la société et la projection de ses fins ou de ses raisons d'être. Hyperfascisme dans le premier cas, invention radicale à faire dans le second – réinvention, peut-être, de ce que « laïcité » veut dire¹. À tout le moins, cela devrait signifier ceci : que la politique assume une dimension que, pour autant, elle n'intègre pas, qui la déborde, la dimension d'une ontologie ou d'une éthologie de l'être-avec, articulée sur cette excédence absolue du sens et de la passion du sens dont, après tout, le mot « sacré » ne fut jamais que la désignation.

Je m'en voudrais de paraître moi-même, en évoquant la menace d'une prédication que je dirais « surreligieuse » pour la situer au-delà de l'usure des religions établies, jouer à Cassandre et proférer des oracles. Il me semble simplement difficile de se dérober au constat du dessèchement humaniste et de la tentation corrélative d'un déluge spiritualisant. Difficile, de même, de ne pas prendre, en tant que philosophe, la responsabilité de désigner une limite : celle où la philosophie persiste à ne pas pouvoir assumer l'héritage de l'opération kantienne, de sa relève spéculative, de son outrepassement kierkegaardien ou de son aggravation nietzschéenne. La philosophie (et la science avec elle) s'est en quelque sorte intimidée elle-même par l'exclusion qu'elle avait prononcée d'une religion dont, en sous-main, elle ne cessait de se nourrir – sans pour autant, il faut y revenir, s'interroger réellement sur cette « sécularisation », ni, par conséquent et pour répéter ce mot, sur la « laïcisation ».

Cela peut se dire encore avec un autre terme, celui de « monde » : lorsque le monde devient à la fois mondial et résolu-

le reste est littérature politique. On en dirait autant de l'art : ce n'est pas un hasard si celui-ci ne se trouve plus aujourd'hui, le plus souvent, d'autre légitimation que « politique » ou « éthique », c'est-à-dire s'il se dénie, en fait, toute légitimité propre. Or il ne peut en avoir qu'une, qui est l'attestation et l'inscription sensibles du débordement du sens.

1. Comme l'indique Jean Baubérot dans *Lacit 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004.

