

Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin (Problèmes et controverses), 2002, 30 euros.

Ghislain WATERLOT

Voici un livre qui compte, non seulement en tant qu'il apporte en France une belle et rigoureuse discussion d'auteurs qui n'étaient pas encore très diffusés dans le débat intellectuel hexagonal (Karl Löwith sans doute, mais surtout Hans Blumenberg dont l'œuvre majeure a été récemment et donc tardivement traduite en français), mais aussi en tant qu'il permet d'éclairer une catégorie politique particulièrement complexe, très surdéterminée, et dont la complexité échappe d'autant plus facilement qu'elle est une catégorie volontiers utilisée comme emblème, lors de débats idéologiques inévitablement simplificateurs ou unilatéraux.

L'unilatéralité est précisément ce que Jean-Claude Monod a évité plus que toute autre chose. Il met en évidence, à partir d'une grande érudition, la pluralité de significations attachées à la sécularisation. Fondamentalement, la sécularisation signifie trois choses : soit la réalisation des promesses de la religion (judéo-chrétienne) ici-bas ; soit le retrait de la religion et, historiquement, la reconstruction des institutions sur une base rationnelle – et de ce point de vue l'époque moderne se comprendrait comme époque d'une nouveauté sans précédent, au sens littéral (*Prolem sine matre creata*) ; soit enfin un transfert dans le champ du politique, parfois inaperçu par les acteurs, de contenus, de schèmes et de modèles élaborés dans le champ théologique. Ces trois significations fondamentales correspondent à trois intentions intellectuelles très différentes : la première consiste à donner un sens à l'ensemble du processus historique, qui s'unifie à partir de l'histoire européenne ; la deuxième revient à conforter intellectuellement le désir moderne de l'autofondation et de la rupture à l'égard de tout ce qui précède ce monde dit moderne ; la troisième conteste l'intention d'émancipation moderne en prétendant inscrire l'histoire des hommes sous le signe

d'une irréductible substance théologique présidant à l'histoire. Ces trois significations, et les intentions auxquelles elles renvoient, donnent la mesure de la complexité du rapport de la religion à la politique dans notre histoire moderne et contemporaine, et nous invitent à ne pas penser prématurément que nous en avons fini avec la religion, que nous en sommes définitivement sortis. Il faudra y mettre bien des nuances, et Jean-Claude Monod est expert dans l'art de les faire apparaître.

L'ouvrage se développe en trois parties. Dans la première, l'auteur restitue la sécularisation telle qu'elle a été conçue comme processus dans la pensée allemande du XIX^e siècle et montre comment, de Hegel à Marx, cette notion de sécularisation, comprise d'abord sous les espèces d'une « mondanisation du christianisme », n'a pas cessé d'être reprise par chaque auteur, à partir d'une critique du précédent qui n'aurait pas suffisamment ou pas assez radicalement sécularisé, serait demeuré trop dépendant de la théologie par un excès d'abstraction, par une insuffisante « mondanisation », jusqu'à la contestation radicale, chez Nietzsche, de la volonté des prédécesseurs (Feuerbach, les socialistes) de se déprendre du christianisme en en demeurant cependant inconsciemment tributaires : avec le penseur du *Gai savoir*, la sécularisation se fait non plus réalisation mondaine et achèvement de la religion mais émancipation complète (qui n'était pas réussie par Marx). Ce faisant, Jean-Claude Monod montre que Nietzsche retrouve un sens de la sécularisation tel qu'il s'était dessiné lors de l'affirmation des Lumières françaises, une sécularisation qui repousse la religion plutôt qu'elle ne la réalise, mais évidemment il montre également que l'on peut toujours douter de l'émancipation radicale à l'égard de la religion dans le cadre d'une pensée qui « débouche sur l'annonce d'une nouvelle *bonne nouvelle* » (p. 94) avec le *Zarathoustra*. C'est pourquoi la sécularisation ne peut être conçue comme sécularisation neutralisée, c'est-à-dire non prise dans un rapport passionnel à une religion qui est à la fois combattue et reconduite sous une forme nouvelle, qu'à partir de l'œuvre des sociologues de la fin du XIX^e siècle, et tout spécialement Max Weber.

Mais ce développement, récapitulation historique rigoureusement menée et très suggestive, n'est pas l'apport le plus précieux et le plus original du livre. C'est avec les deuxième et troisième parties que le lecteur sent toute la dette qu'il contracte

envers l'auteur. Dans la deuxième partie d'abord, Jean-Claude Monod nous entraîne dans une passionnante et méticuleuse discussion des thèses de Carl Schmitt, à travers le prisme de la querelle théologico-politique des années 1920-1930. C'est évidemment le « théorème de sécularisation » qui est au cœur du débat. On le sait, Schmitt pose que toute élaboration conceptuelle du politique renvoie à une thèse théologique qui permet de rendre compte de cette élaboration, et que par conséquent tous les concepts prégnants de la politique moderne sont des concepts théologiques sécularisés (« ceci n'est rien d'autre que cela »). Si la théologie médiévale de l'Église romaine permet de comprendre le pouvoir absolu du roi de droit divin (« législateur omnipotent »), le déisme des Lumières, dont le Dieu laisse les hommes à leur liberté, est le soubassement théologique de la pensée de l'État constitutionnel. Mais toute la complexité de Schmitt est restituée par l'analyse de Jean-Claude Monod, lorsque celui-ci rappelle que c'est paradoxalement au nom de l'autonomie des sphères que Schmitt adresse une fin de non-recevoir à l'affirmation des droits de l'homme, révolte à ses yeux prétendument juridique contre les prétentions du politique à préserver sa pleine souveraineté. Avec les droits de l'homme, le droit prétend surmonter la volonté politique et s'imposer à elle comme norme supérieure, ce qui ne conduit pas à autre chose pour Schmitt qu'à la destruction de l'État. Contre cet effort et cette promotion du droit, enracinés dans l'humanisme séculier (mais aussi la Réforme), Schmitt oppose la réactivation de la figure du *Nomos Basileus*, qui elle-même peut s'appuyer sur un certain état de la théologie catholique romaine. Ces positions schmittiennes peuvent être attaquées de deux côtés. D'une part, du point de vue d'une interprétation du christianisme comme religion foncièrement non politique, et qui n'est devenue politique que par accident, avec la conversion de l'empereur et l'accession au statut de religion officielle de l'Empire romain. Selon cette compréhension, l'interprétation du christianisme comme religion politique en constituerait une perversion, rendue possible par une reprise de la théologie judaïque. On reconnaît là la thèse de Peterson, opposée à Schmitt en 1935¹. Mais on peut aussi, c'est le deuxième angle d'attaque, mettre en cause directement le « théorème de sécularisation », en s'attachant

1. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Jakob Hegner, 1935.

à analyser systématiquement les concepts prégnants de la politique moderne, pour s'apercevoir que les analogies de structure, sur lesquelles se fonde le principe schmittien du transfert, ne fonctionnent vraiment que dans certains cas, mais qu'on ne rencontre rien de probant dans d'autres cas, par exemple avec le concept de *contrat social* ou celui de *volonté générale*. Si bien qu'au bout du compte, c'est la sécularisation comme *théorème* qui s'effondre et qui, dans son effondrement, met à nu l'attitude fondamentale de Schmitt : la résistance désespérée d'un catholique, convaincu que le monde libéral est la réalisation du nihilisme préfigurant le temps de l'*Antéchrist*, et contre lequel il n'y a plus qu'à opposer la puissance d'un *Katechon*, qui prendra en l'occurrence la figure concrète du *Führer* « protégeant le droit ».

Avec cette deuxième partie, la sécularisation s'est donc manifestée essentiellement comme phénomène de transfert (ce qui est évidemment différent de la « mondanisation » de la religion, étudiée dans la première partie) : la sécularisation se comprend comme transfert de concepts théologiques dans le champ du politique. Du coup, la sécularisation est étroitement associée à la notion de *théologie politique*, et Jean-Claude Monod, toujours très nuancé et très mesuré dans ses appréciations, accorde à la fois à cette notion une validité relative et un intérêt épistémologique réel. Cette conception de la sécularisation comme transfert permet d'ailleurs de tempérer la thèse de la radicale nouveauté des Temps modernes, thèse par laquelle les modernes se comprennent eux-mêmes comme ne devant rien à personne et se considèrent avec ce sentiment de supériorité qui renvoie toute autre forme d'organisation du monde humain dans l'arriération et l'insuffisance inhérentes à toutes les conceptions religieuses. Mais les modernes, pris et séduits par le mythe de la radicale nouveauté ou de l'irruption absolue d'une vérité qui tranche avec tout le reste et émancipe entièrement du vieux cadre religieux, ne voient pas ce faisant qu'ils sont en train de s'interpréter à travers des schèmes... typiquement religieux. Réfléchissant sur ce problème, Jean-Claude Monod montre qu'à ses yeux il est aussi vain de penser l'histoire à partir d'une continuité sans faille qu'en fonction d'une rupture absolue. L'histoire est toujours composite : elle se renouvelle à partir de véritables nouveautés qui sont toujours cependant

étroitement associées à des phénomènes de transfert de schèmes anciens.

Cependant toute la deuxième partie du livre a centré la réflexion sur la sécularisation en tant qu'elle est affirmation d'un rapport indéfectible du religieux et du politique (et c'est au fond la thèse fondamentale de Schmitt). Aussi, nous comprenons que la troisième partie de l'ouvrage soit consacrée aux thèses de Löwith (*Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*²) et de Blumenberg (*La légitimité des temps modernes*³). Elles sont indépendantes l'une de l'autre, et même dans une certaine mesure contraires, et Jean-Claude Monod souligne que les deux auteurs ne se sont jamais véritablement compris.

Pour Löwith, il est clair que la sécularisation s'entend comme la transposition et l'immanetisation de l'*eschaton* chrétien dans les philosophies de l'histoire, dont le concept central est celui de progrès, et la visée, la rédemption de l'homme dans l'humanité réconciliée avec elle-même. C'est précisément la réalité de la sécularisation, prise en ce sens que, pour faire bref, nous qualifierons d'hégélien, qui met en cause l'ensemble des Temps modernes : la modernité n'est jamais que l'accomplissement d'un projet dont Joachim de Flore avait jeté les bases, projet dont Löwith pense qu'il maintient l'humanité dans l'aliénation toujours reconduite à l'égard d'une visée vaine. La modernité ne peut être qu'un échec dans la mesure même où le christianisme est l'espérance absurde d'une fin illusoire. Au risque d'être emphatique, ce qui n'est certes pas dans l'esprit de Jean-Claude Monod, disons que la sécularisation est le malheur du moderne aux yeux de Löwith, qui tourne volontiers son regard vers une réactualisation de l'antique sagesse stoïcienne. Avec Löwith, la sécularisation devient, selon le mot de Blumenberg, la « catégorie de l'illégitimité » des Temps modernes.

Précisément, on trouve chez Blumenberg une critique de la notion de sécularisation. Elle ne s'accorde nullement avec celle de Löwith, à un double titre. D'une part, au lieu d'affirmer pleinement la

2. Traduction de M.-C. Chaliol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.

3. Traduction, d'après la deuxième édition, de M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler, avec la collaboration de M. Dautrey, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 2000.

réalité de la sécularisation, pour déplorer ensuite ses conséquences, Blumenberg en doute, au moins partiellement. Selon lui, au lieu de se constituer à partir de schèmes théologiques chrétiens, la pensée dite moderne rompt plutôt de manière décisive avec le régime de pensée chrétien. Jean-Claude Monod nous propose à ce sujet de belles analyses sur la notion de *curiosité*, essentielle dans le maître ouvrage de Blumenberg, et sur la condamnation de cette dernière par les autorités théologiques chrétiennes (*libido sciendi*) ainsi que sa réhabilitation par les savants et les penseurs des XVI^e-XVIII^e siècles. Mais d'un autre côté, Blumenberg s'efforce de reconstituer une continuité historique en tâchant de mettre en évidence un lien de quasi-causalité entre le nominalisme du bas Moyen Âge et l'auto-affirmation propre au moderne (réaction de l'homme face au vide que laisserait devant lui un Dieu qui s'est retiré, un *Deus absconditus*). De même Blumenberg pense que la modernité se comprend comme dépassement décisif de l'obstacle mis par la gnose à la transformation du monde : les chrétiens ne s'étaient pas débarrassés du mépris du monde en déplaçant le mal, du monde vers le cœur de l'homme, grâce à la doctrine augustinienne du péché originel. Les modernes, affrontant de nouveau la difficulté, lèveraient définitivement l'hypothèque gnostique « pour légitimer la domination rationnelle et la transformation du monde, en attendant de la liberté humaine l'élimination progressive des maux, et d'abord de ce mal qu'est l'absence de liberté » (p. 273). Mais il faut ajouter aussitôt que Blumenberg se démarque aussi bien des thuriféraires de l'idée de progrès que de ses contempteurs. Jean-Claude Monod souligne cet aspect avec une belle netteté : la modernité est bonne, mais elle l'est d'autant plus de mieux se connaître elle-même et de cesser de se rêver à travers des mythes transposés. Le progrès n'a pas de fin assignable, il n'emporte pas avec lui, dans une belle unité et une marche inexorable, tous les secteurs de l'activité humaine – les activités les plus marquées par le progrès sont bien, de manière privilégiée, l'économie, l'industrie, la science et les techniques, et le progrès ne débouchera jamais sur une humanité achevée et réalisée. En revanche, il peut permettre d'atténuer des maux, de s'émanciper de l'assujettissement à la nature extérieure – à condition de ne pas menacer radicalement cette même nature physique qui demeure le fond à partir duquel notre existence se déploie ; bref, le progrès peut

consolider l'affirmation de notre liberté, si nous cessons d'attendre de lui la rédemption ou l'élévation au-delà de nous-mêmes (au nom desquelles les hommes ont été, à plus d'une reprise, tragiquement instrumentalisés).

La sécularisation s'entend alors comme neutralisation des visées religieuses de constitution unitaire du monde humain, visées fondées sur l'attente du salut annoncé et promis à tous les hommes par les prophètes, au nom de Dieu, quand ce n'est pas par Dieu lui-même par le biais de son incarnation. C'est cette forme de la sécularisation, la sécularisation-neutralisation, que Jean-Claude Monod revendique et défend lui-même au bout du compte, « en vue de la constitution d'une cité favorisant la détermination la plus libre possible des formes de vie et de croyances » (p. 291). En ce sens, sa dette fondamentale et première serait à l'égard des grands sociologues allemands que sont Weber ou Troeltsch.

En refermant cet ouvrage, le lecteur ne peut que savoir gré à l'auteur pour cette analyse approfondie d'une notion dont la surdétermination sémantique ne facilite pas la compréhension. À vrai dire, la sécularisation était un écheveau, facteur de malentendus dans les discussions politiques ou savantes, jusqu'à ce que Jean-Claude Monod en propose un éclaircissement d'une grande rigueur scientifique. Toutes les distinctions indispensables sont désormais faites. Mais plus encore ce livre contribuera de manière importante à toute méditation des relations entre religion et politique qui se voudra bien informée.