

MARC ANGENOT

GNOSE ET MILLÉNARISME :
DEUX CONCEPTS POUR LE 20^{ÈME} SIÈCLE

suivi de

MODERNITÉ ET SÉCULARISATION



Discours social

2008

✿ Volume XXIX ✿

Discours social est une collection de monographies et de travaux collectifs relevant de la théorie du discours social et rendant compte de recherches historiques et sociologiques d'analyse du discours. Cette collection est publiée à Montréal par la CHAIRE JAMES MCGILL D'ÉTUDE DU DISCOURS SOCIAL de l'Université McGill.

Elle a entamé en 2001 une deuxième série qui succède à la revue trimestrielle *Discours social / Social Discourse* laquelle a paru de l'hiver 1988 à l'hiver 1996.

Discours social est dirigé par Marc Angenot.

Nouvelle série. Année 2008, volume XXIX

Marc Angenot,

Gnose et millénarisme : deux concepts pour le 20^e siècle

Un volume de 382 pages (16 par 21 cm)

© MARC ANGENOT 2008

Prix de vente, franc de port au Canada: \$ (CAD) 40.00.

En Europe: € 30.00.

DERNIÈRES PARUTIONS

Volume XXII

Sexe et discours social. Actes du colloque de 2004.

Volume XXIII

Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique par Marc ANGENOT.

+ Volume XXIII^{bis}: *Raisonner, argumenter, débattre, persuader, croire. Bibliographie.*

Volume XXIV

Barbares & Barbaries aujourd'hui, ouvrage collectif dirigé par

Janusz PRZYCHODZEN et Aurélia KLIMKIEWICZ.

Volumes XXV ET XXVI (2006)

Topographie du socialisme par Marc ANGENOT

Tombeau d'Auguste Comte par Marc ANGENOT

Volume XXVII

Théorie du discours social

Volume XXVIII

Vivre dans l'histoire par Marc ANGENOT

GNOSE ET MILLÉNDARISME :
DEUX CONCEPTS POUR LE 20^{ÈME} SIÈCLE

*Et vidi angelum descendentem de caelo
habentem claves abyssi et catenam magnam in manu sua.
Et apprehendit draconem serpentem antiquum
qui est Diabolus et Satanas et ligavit eum
per annos mille.
Apoc., 20 : 1-2.*

*Ah je l'avoue,
l'effusion de l'Esprit Saint,
la venue du Divin Paraclet
se fait attendre!
Joris-Karl Huysmans, Là-bas.*

1. Introduction : L'idée de religions séculières

Un concept – ou plus prudemment, une *idée récurrente* qui varie chez les uns et les autres en paramètres, en extension et portée – hante la pensée historique et politique du 20^{ème} siècle : c'est l'idée de «religions séculières» ou «religions politiques», religions dont les progrès et puis la dissolution auraient caractérisé le siècle.¹ *Ein Gespenst geht um* : il s'agit d'une sorte de spectre conceptuel qui vient hanter un grand nombre de travaux et de théories sans tout à fait cependant prendre corps comme une notion bien établie, partagée par l'ensemble des chercheurs.

L'histoire de cette idée à *géométrie variable*, qu'on devine pleine d'arrière-pensées et de polémiques latentes, serait longue et complexe si on voulait en suivre la genèse, le développement, la dissémination-réinterprétation dans diverses cultures intellectuelles nationales, et si on voulait en démêler les nœuds de dissensions.² Elle devrait partir en France des publicistes conservateurs et libéraux de la Monarchie de Juillet et de la Deuxième République, alarmés face à l'essor et à l'influence dans les «classes laborieuses» de ces «sectes» nouvelles auxquelles s'attachait le néologisme

1. Les deux expressions se rencontrent dans des contextes analogues, ainsi que celles – qui comportent jugement de péjoration explicite – de «pseudo-religions», d'«*Ersatzreligionen*». Je privilégie l'expression «religions séculières» parce que l'adjectif est de portée plus large que «politiques» et qu'il forme avec le substantif un oxymore expressément signalé comme problématique.

2. Je compte précisément développer l'historique de ce concept en relation avec celui, non moins complexe, contradictoire et polémique, de «totalitarisme» dans un ouvrage en préparation, prévu pour 2009, qui s'intitulera *Totalitarismes et religions politiques*.

(1832) de «socialistes», sectes dont les «rêveries millénaristes» étaient en passe de se muer en «cauchemars» sociaux en donnant de trompeuses espérances à des classes promptes à l'illusion et hostiles à l'ordre établi.

Les grands récits de l'histoire développés par les «prophètes romantiques»,³ Owen, Saint-Simon, Fourier, Leroux, Colins et autres faiseurs de «systèmes» oubliés, occupés à critiquer un monde mal organisé, injuste et scandaleux et à promettre la délivrance imminente de tous les maux sociaux et le règne prochain de la justice, se sont posés comme étant en rupture radicale avec les révélations des anciennes Églises. Leur caractérisation et l'interprétation de leur *nature* propre ont été au cœur de la réflexion politique dans les deux siècles de la modernité.

L'historique dont j'esquisse les étapes accorderait une place prépondérante aux théories des Eric Voegelin, Karl Löwith, Raymond Aron, Jules Monnerot, Norman Cohn, Jacob L. Talmon et autres philosophes et penseurs du milieu du 20^e siècle qui ont cherché, les uns après les autres, à expliquer le malheur des temps par l'émergence et l'emprise sur les masses de quelque chose d'hybride que Voegelin, l'un des premiers, avait justement dénommé en 1938 des «*politische Religionen*», les religions politiques bolchevik, fasciste et nazie.

Cet historique aboutirait aux théorisations récentes d'une nouvelle école d'historiens, Emilio Gentile en Italie, Michael Burleigh, Roger Griffin en Angleterre, qui font des «religions politiques» un concept-clé pour l'interprétation du siècle passé.

Cet historique devrait encore confronter les logiques antagonistes qui opposent aujourd'hui en tous points, dans leur interprétation du passé et de la conjoncture, pour m'arrêter à la France, un Marcel Gauchet et un Régis Debray sur la problématique du *religieux-politique*. J'en dis quelques mots plus loin.

■ Les sociologues de la «Belle époque»

L'histoire de la notion dont je parle passerait par *tous* les sociologues «classiques» du tournant du 20^{ème} siècle, Max Weber, Vilfredo Pareto,

3. Voir le livre classique de Paul Bénichou, *Le temps des prophètes*. Paris: Gallimard, 1977.

Émile Durkheim, Roberto Michels, Georg Simmel, Gustave Le Bon (ce dernier déconsidéré sans doute aujourd'hui, mais immensément influent en son temps), qui tous ont cherché à identifier ce qui subsistait et s'altérait *en se déplaçant* des croyances religieuses dans un monde moderne censé en voie de sécularisation aboutie. L'historique de la notion et de son cortège de polémiques n'est pas séparable en effet d'un autre ensemble de théories antagonistes, celui des paradigmes désignant la logique évolutive supposée propre à la civilisation occidentale et retraçant la genèse de la modernité, paradigmes qui travaillent des conceptions, passablement divergentes elles aussi, de la *sécularisation* et du *désenchantement*. De Carl Schmitt et Karl Löwith à Hans Blumenberg, rien n'est plus conflictuel, on le sait, que lesdites théories de la sécularisation.

Vers 1900, alors que les progrès de l'Internationale semblent irrésistibles et frappent les observateurs, l'équation *socialisme = religion nouvelle* fait à peu près l'unanimité des sociologues allemands et français.⁴ Le rapprochement des idéologies de masse et des antiques religions révélées permettait des ironies polémiques à l'égard de doctrines et de programmes soutenus par de prétendus athées et anticléricaux : «Le socialisme est une religion. C'est là ce qui lui donne sa grandeur et sa puissance d'attraction sur les masses. C'est là aussi sa faiblesse. (...) La religion socialiste comme les autres a son paradis que nous pouvons décrire très exactement sur la foi de ceux qui en ont rêvé», écrit H. Monnier.⁵ «Convenons, écrit de son côté le philosophe Alfred Fouillée, que le socialisme actuel, au lieu d'être une 'science' est une religion. Comme toutes les religions, il a ses éléments de vérité et ses effets en partie heureux, en partie malheureux».⁶ Manœuvre de disqualification adroite qui a inspiré le plus grand nombre des analystes:

4. Ce n'est pas par hasard que le seul cours qu'Émile Durkheim consacra au socialisme porte en fait sur Saint-Simon et sur la religion saint-simonienne, remontée aux origines censée mettre en lumière le caractère essentiellement religieux du phénomène et conforter par là les théories de Durkheim sur le sacré et le social. On se référera à sa définition fameuse de la religion dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan, 1912, 65: «Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est à dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent».

5. H. Monnier, *Le paradis socialiste et le ciel*. Paris: Fischbacher, 1907.

6. Alfred Fouillée, *Le socialisme et la sociologie réformiste*, 1909, 48.

les sociologues et penseurs «bourgeois», adversaires plus ou moins déclarés du socialisme, le dé-légitimaient en faisant preuve d'une sorte de largeur de vue toute à leur avantage. Imposture à coup sûr comme «science», le socialisme pouvait s'apprécier ou à tout le moins se comprendre comme une nouvelle croyance collective, peut-être indispensable au plus grand nombre dans la société moderne, et ses progrès, spéculait-on, permettaient de comprendre le succès irrépensible, jadis, du christianisme dans le monde païen.

Gustave Le Bon, le «psychologue des foules», pour qui la crédulité éternelle de celles-ci était un article de foi scientifique, écrivait par exemple: «Les vieux *credo* religieux qui asservissaient jadis la foule sont remplacés par des *credo* socialistes ou anarchistes aussi impérieux et aussi peu rationnels, mais qui ne dominent pas moins les âmes».⁷ Les socialistes qui reniaient les dogmes et méprisaient les rites chrétiens et s'en croyaient à mille lieues, n'étaient donc pas moins des esprits fondamentalement religieux aux yeux du fameux psychologue des foules. Ce n'était simplement plus au nom de la Révélation apostasiée, mais en celui de la Rationalité scientifique bafouée que les modernes universitaires récusaient les nouvelles croyances irrationnelles et affectives, les asservissements crédules des multitudes.

Une conséquence pratique résultait à tout le moins de cette qualification religieuse, «l'inutilité de toute discussion avec les défenseurs du nouveau dogme».⁸ Constaté, comme prétendait le faire Le Bon, qu'une croyance religieuse comme était la «religion» socialiste repose sur des bases psychologiques très fortes est une chose; discuter de ses «dogmes» et les soumettre à l'épreuve de la réalité en est une autre. C'est le fait même que le nouveau dogme était étranger à l'expérience et au simple raisonnement qui faisait son succès, ce n'était donc pas par le raisonnement qu'on allait pouvoir le combattre. Inaccessible à la réfutation, le dogme socialiste était appelé à progresser indéfiniment, concluait Le Bon : «Le socialisme est

7. Henri Monnier, *Le paradis socialiste et le ciel*, 1907, 5-6 et Gustave Le Bon, *Les opinions et les croyances*, Flammarion, 1911, 8. Ou encore chez P. Leroy-Beaulieu, dans *La question ouvrière au XIXe siècle*. 2e éd. rev., Paris: Charpentier, 1881, 16 [1ère éd.: 1872]: «...ce caractère pour ainsi dire religieux des croyances socialistes».

8. Gust. Le Bon, *Psychologie du socialisme*, 4.

destiné à grandir encore et aucun argument tiré de la raison ne saurait prévaloir contre lui».⁹

L'économie politique (avec Jean-Baptiste Say, Frédéric Bastiat) vers 1848 avait essayé de discuter avec les nouveaux doctrinaires et leur avait offert de réfuter les systèmes socialistes en les montrant chimériques et contraires aux résultats de la science positive: cela avait été bien en vain! C'est de cet échec que naît, à droite, la conclusion que le socialisme dont l'influence s'étend fâcheusement en Europe, en tant que religion ou croyance nouvelles, n'est finalement pas de l'ordre du réfutable ni du discutabile. «On ne triomphe pas d'une doctrine en montrant ses côtés chimériques. Ce n'est pas avec des arguments que l'on combat des rêves».¹⁰ Le Bon introduisait ici une distinction entre le *moi affectif* et le *moi intellectuel* (distinction qui n'expliquait rien — sauf la déconvenue de ceux qui pensaient qu'une réfutation en règle aurait dû avoir raison de l'adversaire). Toute argumentation est inutile avec les socialistes parce que leur «moi affectif» persiste à croire, qu'il persistera indéfiniment dans un acte de foi «d'origine inconsciente», quelque sobre démonstration qu'on lui oppose et que le «besoin de croire constitue un élément psychologique aussi irréductible que le plaisir ou la douleur».¹¹

À la même époque, le premier sociologue des partis politiques, Roberto Michels, dans son ouvrage classique sur la dynamique oligarchique fatale des mouvements démocratiques, *Zur Soziologie der Parteiwesens*¹² (traduit tardivement en français sous le titre *Les Partis politiques*, Flammarion, 1971) avait attiré l'attention sur le phénomène, qu'il montrait issu de la démocratie de masse même, du «culte de la personnalité» dans les partis ouvriers. Il avait pris pour exemple-type de ce phénomène culturel, «l'idolâtrie dont la personne du prophète marxiste Jules Guesde [fondateur du Parti Ouvrier et «vulgarisateur» français du marxisme] est l'objet dans le Nord».¹³

9. Ibid., 461.

10. Ibid., 4.

11. *Les opinions et la croyance*, 8.

12. Leipzig: Klinkhardt, 1911.

13. P. 61 de la trad.

Un autre sociologue éminemment «bourgeois», Vilfredo Pareto avait consacré en 1902 de son côté deux gros volumes — composés, assure le premier paragraphe, dans un but «exclusivement scientifique» — à relever les irrationalités, les incohérences, les contresens et les sophismes qu'il décelait dans les divers *Systèmes socialistes*.¹⁴ Pareto formule dans cet ouvrage la *présupposition* qui va prendre le pas: si le socialisme relève, décidément, de la croyance religieuse et aucunement de la science, ceci ne le réduit pas à n'être qu'une régression, un archaïsme, une imposture crypto-cléricale dépassée et inexplicable: une «forme de religion» demeure indispensable aux sociétés, aujourd'hui comme dans les temps les plus reculés. Le socialisme, comme religion nouvelle, partiellement sécularisée, venait alors, en quelque sorte à bon droit ou du moins inévitablement, se substituer aux révélations obsolètes et aux lois données par Dieu aux guides des peuples sur les Sinäi. Le sociologue, constatant cette permanence de fonction transhistorique, établissait un parallèle entre les anciens panthéons et les modernes idéologies et légitimait avec un peu de hauteur les idéologies-religions comme des *impostures utiles*. «La religion, concluait Pareto, est bien réellement le ciment indispensable de toute société. Il importe peu d'ailleurs sous certains rapports (...) que l'on sacrifie à *Juppiter Optimus Maximus* ou que l'on remplace ces dieux par des abstractions telles que "l'Humanité" ou le "Progrès socialiste"». ¹⁵ Pour un Pareto, la religion est un besoin social éternel et non, comme elle l'était pour un Karl Marx, le simulacre sentimental d'un monde sans cœur, c'est à dire une illusion consolante, un artifice compensateur que l'avenir de justice et d'abondance rendrait inutile.¹⁶

■ La polémique intra-socialiste

14. *Les systèmes socialistes*. Paris: Giard & Brière, 1902-1903. 2 vol. [rééd. anastalt.: Genève: Droz, 1965].

15. *Les Systèmes socialistes*, I, 302.

16. Toujours disposé à soutenir un paradoxe, le socialiste atypique qu'était Georges Sorel tirait de cette analyse parétienne la proposition que le socialisme, comme fait religieux qu'il était à bon droit, n'était *pas encore* parvenu à la hauteur du christianisme: «Avouons-le sans détour: le catholicisme renferme évidemment plus d'idéal que le socialisme parce qu'il possède une métaphysique de l'âme qui manque jusqu'ici malheureusement à celui-ci.»

Enfin il me paraît – ce serait une autre étude encore que je me propose de développer prochainement – que la notion ou le soupçon sous-jacent de «religion séculière» déniée ou instrumentalisée, est également au cœur de la polémique *intra-socialiste* en longue durée. Que, de Georges Sorel à Ernst Bloch, à Karl Mannheim, à Walter Benjamin enfin lequel donne à voir, dissimulé dans le socle de l'automate Histoire, le petit nain Théologie qui en tire les ficelles, tous les penseurs *hétérodoxes* du socialisme (et nommément, du marxisme), ont travaillé à cet égard des problématiques convergentes. C'est qu'en effet toutes sortes de phénomènes fidéistes et de rituels envahissants, devenus apparemment essentiels à la vie militante, agaçaient les esprits indépendants et sobres. Le culte des morts au service de la Cause est à l'honneur dans les partis collectivistes de la Seconde Internationale qui n'y entendent pas malice et ne s'interrogent jamais sur le sens ultime de leur obsession commémorative ni sur leur goût prononcé pour les grands enthousiasmes liturgiques – sur ces «mômeries religieuses», sur ce «culte de la charogne» qui indisposaient par contre et faisaient ricaner les mauvais esprits libertaires et anarchistes.

On n'a pas encore étudié (et pourtant la matière abonde) sinon le «culte» du moins la commémoration permanente de Karl Marx, la fétichisation dévotieuse de sa pensée, les rituels minutieux qui l'entourent dans les partis de la Seconde Internationale et ce, bien avant 1914. Cette commémoration est alors déjà pleinement ritualisée. Elle en mettait quelques-uns mal à l'aise. Les mécontents de la SFIO grommelaient que le marxisme était devenu une «religion de parti», et Karl Marx, une sorte d'idole: «Le jeune socialiste, dûment initié, conscient et organisé, se prosterne humblement, le front dans la poussière, au Saint nom de Marx».¹⁷

Un syndicaliste polonais oublié allait donner une expression théorique *marxisante* à la dénonciation des intellectuels de parti comme le clergé autoproclamé d'une nouvelle religion fallacieuse. Waclav Makhaiski en était venu en 1898 à formuler une thèse iconoclaste qui sera l'axiome d'une doctrine qui fut connue comme le «makhaiskisme». Le projet socialiste collectiviste, posait-il, n'est aucunement l'expression de la vision du monde spontanée de la classe ouvrière. C'est l'idéologie d'une classe

17. Alexandre Zévaès, *La Faillite de l'Internationale*, La Renaissance du livre, 1917, 35.

nouvelle dont le rôle est devenu prépondérant dans la société moderne, l'idéologie de la «classe intellectuelle», idéologie imposée aux jobardes masses exploitées et destinée à permettre auxdits intellectuels de s'installer aux commandes après une Révolution benoîtement déclarée par eux «prolétarienne». Cette classe se constituait autour d'«une nouvelle couche de travailleurs qualifiés et compétents — techniciens, ingénieurs, scientifiques, personnel gestionnaire et administratif — lesquels en se joignant aux notables intellectuels déjà en place, avocats, journalistes, professeurs et autres gens de plume, contrôlaient et géraient toujours davantage la vie sociale et économique sans pour autant disposer des leviers de commande. Le socialisme marxiste, proclamé «scientifique», avec son «culte du développement intensif des forces productives», du développement industriel inéluctable, guidé par des lois se situant «au-dessus de la volonté des hommes» et identifié au progrès technique *et* social, «séduisait cette nouvelle intelligentsia» et «légitimait en quelque sorte les aspirations de l'élite du savoir à prendre la succession des capitalistes au nom de la raison historique, en dissimulant ainsi avec habileté la simple rapacité de ses intérêts de classe». La nouvelle classe intellectuelle avait dès lors concocté une variante religieuse de son idéologie destinée aux masses à mobiliser et à manipuler. «Dans cette nouvelle religion [le collectivisme], le paradis est représenté par la société sans classes, le communisme. À l'instar des autres religions, on fait miroiter ce «paradis prolétarien» devant les ouvriers afin de mieux les appâter, de les entraîner vers les objectifs beaucoup plus réels de démocratisation politique et de nationalisation de l'économie.»¹⁸

Plusieurs années plus tard, à la fin des années 1920, dans les marges critiques du marxisme, Karl Mannheim, le fondateur hongrois de la sociologie de la connaissance, va reconnaître pleinement le caractère sinon religieux du moins «utopique» et «millénariste»/«chiliastique» de la pensée socialiste, sans contraster ce caractère à un manque de scientificité, ni le taxer de simple illusion ou de pure chimère. Les «utopies», selon *Ideologie und Utopie* (1929), sont les productions idéologiques propres aux classes

18. Makhaiski, Jan Wačlav. *Umstvennyy rabochii*. Genève: Novoe izd., S. Predisl. i prilozheniev, 1904-5 [Textes de 1898-99 et 1905]. (Republic. New York: *Mezhuranodnoe literaturnoe sodruzhetvo*, 1968 ♦ En français: *Le Socialisme des intellectuels*. Paris: Seuil, 1979, 26.

dominées, orientées vers la transformation radicale de la réalité sociale existante et consacrant le caractère progressiste de ces classes montantes. (Ce que cette conception de Mannheim doit à celle du «mythe» chez Georges Sorel est évident).

La thèse du marxisme comme essentiellement une «utopie» étrangère à toute prévision positive sera reprise également dans les années 1920 par Henrik De Man dans son fameux et controversé *Zur Psychologie des Sozialismus*, re-titré en français *Au delà du marxisme*: «Le marxisme, concluait le théoricien belge, est lui-même 'utopique' en ce qu'il fonde sa critique du présent sur une vision d'avenir qu'il souhaite d'après des principes juridiques et moraux».

Hannah Arendt a écrit, il y a plus de cinquante ans, que nous, les modernes tardifs, allions devoir *finalement* apprendre à vivre «*in the bitter realization that nothing has been promised to us, no Messianic Age, no classless society, no paradise after death*». ¹⁹ Elle épousait la vieille thèse illuministe de la foi religieuse condamnée à terme à disparaître qu'elle combinait à celle des «religions politiques», nommément du marxisme, ces substituts modernes des religions révélées ayant contribué au malheur du siècle, les messianismes et millénarismes socialistes n'ayant été que l'avatar tardif d'une *séculaire illusion* dont l'humanité devait à tout prix finir par se désabuser — même si la lucidité finale devait lui être «amère» et pas seulement libératrice.

Tout est ici: nous *devrions* apprendre à nous passer de promesses illusoires pour vivre. L'idée que poursuivait Arendt est celle du désenchantement comme nécessité éthique *et* comme ce lent et pénible processus historique entamé avec le scepticisme humaniste, libertin et «philosophique» à l'égard des religions révélées et qui allait devoir, quoi qu'on en ait, s'accomplir *jusqu'au bout* . Opposée au conservateur qu'était Vilfredo Pareto avec sa doctrine méprisante des religions, antiques ou modernes, chrétiennes ou socialistes, comme *des impostures indispensables* pour les masses, comme des illusions crédules collectives se succédant indéfiniment les unes aux autres, Hannah Arendt soutenait la thèse, disons stoïque, d'une dés-illusion

19. *The Origins of Totalitarianism. 3rd Edition*. New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1968. [éd. orig.: 1951], 436.

indispensable de l'homme moderne, devenu finalement sobre et raisonnable, mais privé de promesse de bonheur et de réparation intégrale des maux sociaux et tenu de regarder sans ciller un monde par bien des côtés insupportable.

■ Régis Debray et la critique de la raison politique

Régis Debray, avec son axiome-équation «l'idéologique/le politique = le religieux», qu'il a développé dans sa *Critique de la raison politique*²⁰ et dans ses ouvrages ultérieurs, a redécouvert somme toute dans les années 1980 en France ce que tout le monde, publicistes, sociologues, politologues, philosophes, avait répété depuis le 19^{ème} siècle — dans une cacophonie relative et pourtant une certaine entente. Il est à tout le moins peu de carrefour conceptuel encombré de plus de monde ... y compris quelques penseurs sagaces et originaux.

Mais justement, ce serait un problème à poser, une fois l'historique reconstitué, pourquoi faut-il redécouvrir constamment et reprendre à zéro ce que plusieurs dizaines d'ouvrages, les uns connus, les autres oubliés, développent à grand renfort d'analyses depuis cent cinquante ans et plus? On peut soupçonner une certaine résistance psychique...

Le philosophe «de gauche» (mais non plus qualifiable de «progressiste») qu'est Régis Debray, fatigué de soutenir l'exsangue matérialisme, semble avoir replongé, tant qu'à faire, dans l'antique thèse de la *religio perennis*. Ce sont évidemment l'efflorescence et puis l'effondrement total des grandes «religions politiques» du 20^e siècle, au «millénarisme» desquelles il a sacrifié sa jeunesse, qui ont incité Régis Debray, héritier de cette longue lignée de penseurs remontant à Vilfredo Pareto et Gustave Le Bon que je viens d'évoquer, à réactiver-repenser la thèse de la *Religion pérenne*, fondée sur un besoin humain inextinguible de «communion», – le corrélat de cette thèse étant que la désertion apparemment totale des autels en Occident et la dissolution censée accomplie des religions séculières de naguère n'est aucunement la fin de l'histoire des croyances collectives – parce que leur fin serait la fin de la vie en société. Parce qu'une société sans oracles, sans

20. R. Debray, *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981. [sous-titré ultérieurement: ... ou: *l'Inconscient religieux*.]

clercs, sans textes sacrés et sans ministres de la parole périra. «Un groupe qui veut rester un groupe ne peut mettre du bio-dégradable à la clef de son histoire».²¹

Voyons bien précisément ce que pose Régis Debray. Le religieux n'est pas un besoin dans le sens d'un quelconque besoin *individuel* d'irrationnel et de chimériques espérances, il est, ce qui est bien plus sérieux, plus essentiel et irréductible, un besoin du *Zōon politikon*, le besoin d'une hétéronomie structurant le politique – fût-ce au prix d'une communion collective dans l'irrationalité.

Son originalité, à Debray, consiste à inscrire cette réflexion dans une anthropologie de l'éternel retour du sacré qui *exonère* les grandes idéologies totales de jadis et leurs zéloteurs. Sans doute, elles ont été fanatiques, elles ont méconnu le réel, elles ont cru à des eschatologies absurdes et à des mythes redoutables, elles ont exigé des sacrifices humains, ... mais il ne pouvait en être autrement et c'est le prix à payer parce que les hommes ont besoin de se créer de la «communion» pour fonctionner en communauté. L'intellectuel de parti au service de dogmes et de mensonges qui tiennent les communautés ensemble et font faire parfois de grandes choses se trouve lui aussi justifié puisque son rôle, mensonger et fallacieux, est inéluctable et indispensable. «Il existe un besoin biologique de cléricature».²²

L'expression de «religions politiques» apparaît aussi désormais sous la plume de Marcel Gauchet dont la thèse d'une ultime étape atteinte dans la sécularisation est le diamétral opposé de celles de Debray. Les dites «religions politiques», constate Gauchet, ont pris leur expansion dans les années 1880 en Europe alors que s'accroissait la «sortie» de la religion chrétienne: cette concomitance n'est pas le fruit d'un hasard. L'Âge des idéologies succède à celui du recul décisif des religions révélées et de leurs églises et il apparaît avec le recul comme un âge de *transition* dont la page est désormais tournée. En ce sens, l'ascension et la chute des religions séculières contribuent, dans l'histoire philosophique de l'Occident que développe Marcel Gauchet, à une confirmation de la chronologie

21. R. Debray, *Le scribe. Genèse d'une politique*. Paris: Grasset, 1980, 70.

22. *Le scribe*, 80.

d'ensemble. Il fallait qu'il y ait eu séparation des religions révélées et des institutions politiques pour que la sacralisation d'un projet politique puisse se concevoir. Raymond Aron avait écrit ce genre de choses jadis: le marxisme avait «pris la place» de la foi traditionnelle – raccourci d'expression qui n'était pas sans poser question et qu'il fallait creuser.

La récente perte totale de foi dans les «religions séculières» tient alors selon Gauchet au processus en très longue durée de la sécularisation et elle en confirme la pente inexorable. Les religions politiques tiraient leur «plausibilité d'une figure de l'union de la collectivité avec elle-même issue de l'âge des dieux.»²³ Depuis le «milieu des années 1970», enchaîne Gauchet, on a vu partout en Occident «l'évanouissement de cette attraction hypnotique de l'Un. Il a brutalement cessé d'être un problème, une nostalgie, une aspiration.»²⁴ Fin des religions séculières, épuisement des grands enthousiasmes, fin aussi des «grandes politiques» mobilisatrices et perte d'enthousiasme pour les communions de masse. Une formule s'imposerait pour l'époque qui est la nôtre: *Illusions perdues*.

■ Religions politiques et malheur du siècle

On le constate sans peine à travers tout ce qui précède, en suivant les avatars de cette idée de «religion politique/séculière», nous n'avons à aucun moment affaire à une *simple* catégorie historique, un *simple* instrument notionnel, à supposer qu'il existe en histoire des catégories neutres et des idéaltypes innocents : nous avons affaire à une catégorie qui a été et sera toujours liée à des enjeux, à des prises de positions politiques non moins que philosophiques, explicites ou latentes, qui antagonisent d'autres positions non moins établies.

La notion comporte ainsi la suggestion d'une *imposture*. Le 20^{ème} siècle, qui devait, selon quelques bons esprits du 19^{ème}, voir s'accomplir la «fin des religions» aurait été en fait essentiellement religieux *et* continûment menteur à soi-même en niant, dans le camp des progressistes (bien moins dans celui des fascistes, il faut l'avouer!), l'être le moins du monde. Pis, il

23. Gauchet, *Révolution moderne*, 23.

24. Ibid., 153.

aurait été ce siècle de catastrophes politiques, de massacres et de charniers, de guerres et de génocides *parce que* siècle de religions nouvelles affrontées, acharnées à leur destruction réciproque non moins qu'à la destruction du monde ancien.

De sorte que le concept de «religion du second type» se transfigure chez plusieurs penseurs en un instrument explicatif des horreurs du 20^{ème} siècle. Les religions politiques, rouge, noire et brune, auraient été, comme les religions révélées porteuses de fanatismes et de haines l'avaient été autrefois, responsables de massacres et de crimes – de crimes comme toujours, commis au nom du Souverain bien.



2. Gnose, millénarisme et idéologies modernes

Dans le cadre général dont je viens d'esquisser les contours, je consacre la présente étude à un secteur de la théorisation et de la réflexion : à une tradition identifiée et délimitée de ce vaste brouhaha polémique qui traverse le 20^e siècle sur le « religieux » et le « sacré » dans les idéologies politiques et les mouvements de masse. Ce secteur embrasse à la fois une réflexion sur l'essor des philosophies de l'histoire depuis Condorcet et sur les grandes idéologies politiques « progressistes » et les mouvements de masse des 19^e et 20^e siècles. Il est en soi suffisamment complexe et suffisamment encombré de polémiques enchevêtrées pour donner, comme on verra, ample matière à réflexion. Il met au cœur de la caractérisation de la modernité occidentale deux notions empruntées à l'histoire religieuse, notions censées, après avoir été radicalement repensées, révéler l'*essence* dissimulée de l'esprit moderne: ce sont les notions appariées de *gnose* et de *millénarisme*.

Le débat qui fait rage depuis un bon demi-siècle sur l'usage et la pertinence de ces concepts, débat qui implique plusieurs grands penseurs contemporains, constitue un ensemble qu'on peut isoler pour fins d'analyse des développements contigus et lignes de réflexion sur la « sacralisation du politique » – et c'est en soi un ensemble très riche et très prégnant. Je vais chercher à en produire la synthèse.

■ Eric Voegelin et les religions politiques

Eric Voegelin est l'auteur d'une œuvre de philosophie politique qui comporte trente-quatre volumes publiés à ce jour en anglais,²⁵ œuvre fort partiellement traduite et largement ignorée des chercheurs de langue française – alors que les études et les colloques sur la pensée de Voegelin se comptent par dizaines en anglais et en allemand.

Le travail qu'il a livré sur les concepts de *religion politique*, puis (changement de conceptualisation qui a été décisif pour lui) de *gnose*, ne forme qu'une partie, sans doute la mieux connue, de la pensée d'Eric

25. À l'University of Missouri Press – textes originaux et traductions de ses livres et articles en allemand.

Voegelin, inclassable philosophe que l'on a pu étiqueter comme un platonicien, un aristotélien, un thomiste, un chrétien «d'avant la Contre-réforme» (selon ses propres termes) égaré dans le 20^e siècle, penseur dont les cibles premières furent les ainsi nommées «religions politiques», nazie et communiste, mais dont le projet philosophique à contre-courant a été la critique radicale de la modernité tout entière, perçue comme vaine rébellion spirituelle contre l'imperfection humaine et comme vain exorcisme sophistique face à l'incertitude du devenir.

Typique (parfois caricatural) penseur des contre-Lumières, Voegelin dans *From Enlightenment to Revolution*²⁶ caractérise avec un serein aplomb les Lumières comme une «révolte apostatique» qui devait conduire fatalement les modernes au «cauchemar du marxisme et du national-socialisme». Toute une école antimoderniste, néo-conservatrice de science politique et d'histoire des idées se réclame aujourd'hui des deux grands axiomes de Voegelin: «*Modernity is based on a deformation of Christian views of society and history ... Modern thought shares fundamental experiences and symbols with ancient Gnostic religion.*»²⁷

Voegelin est né à Cologne en 1901, d'une famille protestante (non catholique, comme on le lit parfois). Il est mort à Stanford, en Californie, en 1985. Il a fait ses études et commencé une carrière universitaire à Vienne. C'est dans cette ville qu'il a publié, quelques semaines avant l'Anschluß, *Die politische Religionen*, un de ses premiers livres,²⁸ livre dont le tirage sera aussitôt confisqué par les nazis. Voegelin fuit aux États-Unis et s'établit, après quelques années d'errance et après avoir abandonné la côte atlantique, repaire de beaucoup trop d'universitaires «gnostiques», à Baton Rouge, la très conservatrice capitale de la Louisiane où il va développer, en anglais principalement, l'œuvre abondante dont je faisais état en commençant.

26. Ed. J. Hallowell. Durham NC: Duke UP, 1975.

27. McKnight, Stephen A. *Sacralizing the Secular: The Renaissance Origins of Modernity*. Baton Rouge LA: Louisiana UP, 1989, 4.

28. Il avait publié en 1933 une réfutation philosophique du racisme d'État, *Rasse und Staat*; à Tübingen la même année, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte*, théorie d'une imposture pseudo-scientifique qui le confirme comme ennemi des nazis. En 1936, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichisches Staatsproblem*.

«Les sources de mon œuvre sont claires», écrit Voegelin. Cette œuvre naît tout entière de la situation politique des années 1930 et elle se fonde sur une conviction qui ne variera pas: les grands fanatismes idéologiques de droite et de gauche, bolchevik et fascistes, d'essence identique, sont les expressions d'une «pneumo-pathologie», ils sont les produits d'une profonde «maladie» de la conscience moderne que Voegelin diagnostiquera plus tard comme d'origine «gnostique». Loin de se contenter de qualifier dédaigneusement le nazisme de retour à la barbarie, comme on le faisait simplistement alors, Voegelin voit en lui – comme dans les autres «religions intramondaines» – une force nouvelle dotée d'un pouvoir d'attraction immense, une force dont toute la modernité, fallacieusement déclarée humanitaire, rationaliste et séculière, préparait en fait le succès.

On voit que le jeune philosophe conservateur (Voegelin avait appuyé le régime autoritaire de Dolfuss à Vienne, qu'il voyait comme un ultime rempart pour la catholique Autriche, affrontée sur ses frontières à la montée des totalitarismes de droite et de gauche) s'inscrit en porte-à-faux dans les courants d'idées de son époque. Voegelin se montre résolument anti-nazi, certes. La publication de *Rasse und Staat* avait été un acte courageux de sa part et de celle de son éditeur en 1933. Dans ses *Réflexions auto-biographiques*,²⁹ Voegelin fait partir toute sa pensée philosophique de sa haine et de son horreur du nazisme, idéologie destinée à procurer à ses adhérents une «pseudo-identité» substituée à un *moi* humain authentique. Toutefois, pour beaucoup d'intellectuels anti-fascistes des années 1930, en rapprochant, en assimilant même dans une même essence national-socialisme et bolchevisme, Voegelin commettait au moins une erreur politique dans le contexte de la lutte frontale qu'il eût fallu mener au premier chef contre la menace national-socialiste.

Dans le secteur d'idées qui est celui où s'inscrit Eric Voegelin, toutefois, celui des philosophes chrétiens d'esprit thomiste (pour caractériser ce secteur en une formule sommaire que la suite de cet essai éclairera), l'idée que les idéologies de masse, au premier chef le socialisme, ne sont pas des doctrines séculières, ni athées ni matérialistes comme elles le prétendent, mais des avatars «hérétiques» de la révélation chrétienne, cette idée, qui pouvait sembler bizarre vue du dehors, loin d'être neuve, était en fait un

29. *Réflexions autobiographiques*. Paris: Bayard, 2004.

lieu commun qui se diffusait et se réélaborait depuis le milieu du 19^e siècle, – «intuition» qui avait été, par exemple d'emblée, celle de son contemporain spiritualiste affronté aux progrès des idéologies «totales», le juif russe converti au catholicisme, Waldemar Gurian³⁰ – et intuition ou point de départ des conjectures que Voegelin retrouvera chez des penseurs catholiques français, comme le Père Henri de Lubac et Jacques Maritain, dont les pensées nourriront sa réflexion ultérieure.

La thèse, hautement érudite, du petit livre publié par Voegelin en 1938 avait de quoi surprendre.³¹ Le noyau en est que les idéologies bolchevik et nazie sont analogues à la «plus ancienne religion politique», cette «religion intramondaine» du culte du Soleil, inventée et imposée jadis aux Égyptiens par Amenothep IV–Akhenaton.³² Les idéologies de masse, socialistes et anti-socialistes (que Waldemar Gurian avait pour sa part choisi, huit ans auparavant, de *confondre* aussi sous le nom commun de «religions totalitaires»), apparaissent à Voegelin comme un *retour* inopiné à ces religions antiques où le Prince est un dieu et où religion et pouvoir sont uns.

Les modernes «religions politiques» qu'il appelle aussi des «religions intramondaines» apparaissent à Voegelin comme le produit d'une déchéance civilisationnelle, d'une *perte* de l'ouverture de l'esprit sur la transcendance qu'avaient procuré à l'Occident tant la philosophie platonicienne que la théologie chrétienne, comme une vaine et fallacieuse sécularisation-immanentisation des religions révélées et, à ces divers égards, comme le produit délétère de toute la modernité séculière même et de la bien mal inspirée «foi en l'homme», nouvelle source supposée du bien et du perfectionnement – cet axiome des Lumières.

«Lorsque les symboles de la religiosité supramondaine sont bannis, ce sont de nouveaux symboles nés dans le langage scientifique intramondain qui

30. *Der Bolschewismus: Einführung in Geschichte und Lehre*. Freiburg iB, 1931.

31. *Les religions politiques*. Paris: Cerf, 1994.

32. Cette idée de la religion immanentiste d'Akhenaton, précurseur des totalitarismes, sera reprise par Maxime Rodinson dans *De Pythagore à Lénine. Des activistes idéologiques*. Paris: Fayard, 1993, 46-.

prennent leur place», expose Voegelin.³³ Une sacralisation perverse envahit l'immanence de la vie en société, laquelle ne peut plus être délimitée «comme une sphère profane dans laquelle nous aurions seulement affaire à des questions d'organisation du droit et du pouvoir.»³⁴ Les religions politiques *déplacent* le sacré dans une hiérarchie immanente de l'être. Elles installent dans le monde un Fétiche plus-que-réel, un *Realissimum*, nomme Voegelin. Elles mettent *ipso facto* l'homme à son service. «L'homme (...) se considère lui-même comme un outil, comme un rouage hégélien de la grande totalité, et se soumet volontairement aux moyens techniques avec lesquels l'organisation du collectif l'incorpore.»³⁵ L'Être-le-plus-réel «s'élève à la place de Dieu et cache ainsi tout le reste».³⁶ Les dieux de ces nouvelles «religions intramondaines» ont soif et ils sont plus altérés de sang que ne le fut jamais le Dieu judéo-chrétien. Puisque le *Realissimum* – Plan quinquennal, Industrialisation, Salut de la *Volksgemeinschaft*, Hégémonie du *Reich* – est tout, il faut que l'individu ne soit rien, qu'il n'ait aucune valeur. Le *Realissimum* exige et il obtient toujours plus de sacrifices humains. Sur ce point et sur ce qui s'annonçait, sur ce que cela promettait pour le monde, Voegelin en 1938 n'avait du moins aucun doute.

Voegelin intègre dans les «religions intramondaines» tout ce qui sacralise dans les temps modernes une portion quelconque de ce monde terrané. Il ne s'agit pas, pour les idéologies totales de la nation ou de la classe, de «transformer la vie», comme leur fallacieuse rhétorique s'en vante, mais de sacrifier des hommes, de les offrir en sacrifice à un Fétiche immanent.

■ Cette notion de *Realissimum* est identique à mon sens à celle de *Hiérophanie* que va développer Mircea Éliade: c'est l'inscription d'un élément idolâtre dans un tissu empirique censé concret et raisonnable, sorte de trou noir repoussant la lumière rationnelle. Un *Realissimum*, ce peut être la Science, la Production, l'État, la Race, le *Volk*. «Mission historique du prolétariat» ou «Loi du sang»,

33. *Les religions politiques*, 87.

34. 107.

35. 94.

36. 37.

ce sont pour Voegelin des «formules intramondaines» d'essence (et de nocivité potentielle) identiques.

■ Je le suggère ci-dessus: il y aurait à considérer sur la longue durée, pour situer Voegelin et atténuer la singularité de ces spéculations, l'éternel retour d'une certaine pensée chrétienne anti-moderniste. Mgr Joseph Gaume, figure éminente de la réaction catholique au milieu du 19^{ème} siècle est, par exemple, l'auteur oublié d'une monumentale *Histoire du mal en Europe* en 12 volumes, pas moins ! Il y prédit que le socialisme naissant, ayant répudié la vraie foi, réinstaurera fatalement, au nom d'une Idole terrestre, les sacrifices humains, qu'il en viendra à «l'immolation d'une personne à une Idole quelconque». Il n'était pas tellement loin déjà des théoriciens ultérieurs des religions politiques, Voegelin et autres, de ces *Ersatzreligionen* aboutissant infailliblement au massacre de variables ennemis de classe ou de race.³⁷

En ce qui touche au «culte» de l'État moderne, il avait paru aussi à divers penseurs catholiques, dès 1848, que la croissance constante de l'État, son appétit d'expansion illimitée ne tenaient pas à un processus rationnellement justifiable, mais à une dévorante passion, à un «enthousiasme» inaccessible aux objections et aux mises en garde, à une sorte de religion nouvelle en effet — une «Statolâtrie»³⁸, formule le premier l'abbé Martinet qui invente ce néologisme en 1850, un culte de l'«omnipotence de l'État» dont le projet socialiste n'était que l'expression accomplie et particulièrement effrayante dans sa radicalité. Dès 1848, la question avait donc été posée de la nature de ce «culte» moderne, de cette «nouvelle Idole». «Sur quoi, demande l'auteur de la *Statolâtrie*, repose le culte de l'État, divinité abstraite, aussi insaisissable dans son essence qu'insatiable dans ses appétits?»³⁹

37. Gaume, *Mort au cléricalisme, ou: Résurrection du sacrifice humain*. Paris: Gaume, 1877, 281.

38. Abbé Antoine Martinet, *Statolâtrie, ou Le communisme légal*. Paris: Lecoffre, 1848.

39. Martinet, 24.

Les premiers gros ouvrages de polémique érudite contre cette chose nouvelle, le socialisme, le communisme remontent à 1848 ou un peu avant, à la fin de la Monarchie de juillet, face aux «sectes» saint-simoniennes, sociétaires, icariennes et autres qui alarmaient les gens en place ... quand ils n'avaient pas pris le parti d'en rire. Le «communisme» (celui, alors bien identifié en Europe, et redouté, d'Étienne Cabet et de l'Icarie – et non celui de l'anonyme auteur d'un obscur *Manifest der kommunistischen Partei* paru en allemand à Londres en février 1848), le communisme, apprend-on, dans de nombreux travaux savants de circonstance, mais c'est Sparte et son «brouet», c'est Lycurgue, c'est Platon, ce sont les théocraties antiques, c'est l'idéal monastique médiéval, ce sont les Albigeois, ce sont les Frères moraves, les Turlupins, ce sont les Anabaptistes de Thomas Münzer, c'est le Munster de Jean de Leyde, c'est tout ce qu'on veut sauf une idée neuve en Europe. C'est le retour de vieilles et perverses «hérésies»! Toute l'amorce polémique de la notion de «religion politique» comme régression fidéiste dans un monde en marche vers le progrès rationnel est déjà présente.... et, comment s'en étonner, elle est fondée, elle aussi, sur le paradigme linéaire du progrès: empruntant son fond eschatologique et ses rêveries égalitaires aux religions de jadis, le socialisme ne saurait aller dans le sens du sobre progrès séculier, la marche en avant de l'histoire le condamne donc *ipso facto*.

Je reviens aux *Politische Religionen* et à Voegelin. L'union spirituelle de l'individu avec Dieu est *coupée* dans les ainsi nommées «religions intramondaines». C'est la Communauté elle-même qui en prend la place comme source de la légitimation de la personne humaine. À ce titre, on comprend que les «religions politiques» sont irrémissiblement hostiles aux religions dites révélées, aux religions qui reconnaissent un *Realissimum* situé au-delà de la conscience humaine, religions dont elles se convainquent, à juste titre selon leur logique, qu'elles ont vocation de les *remplacer*.

Si le point de vue assumé par Voegelin dans ce premier ouvrage n'est pas expressément chrétien, il en ressort comme une approbation implicite ou «par défaut» des religions révélées comme seuls obstacles opposés par la sagesse séculaire à l'*hybris* humaine.

Eric Voegelin caractérise les religions politiques, ai-je noté, comme des *Innerweltliche Religionen*, des «religions intramondaines». ⁴⁰ Ces religions *déniées* traduisent en termes séculiers, donc, comme le veulent les modes modernes, en termes prétendus «scientifiques», leur absolu et leurs dogmes. Non seulement, elles sacralisent une portion du monde immanent, mais elles voient l'homme comme une entité strictement intramondaine, c'est à dire comme une glaise malléable, susceptible d'être contrainte ou séduite, et surtout intégralement refaçonée et rééduquée par des moyens de contrôle politique et psychagogique.

Les religions politiques immanentisent enfin l'*eschaton* en prétendant que la fin des temps ne viendra pas du seul *fiat* divin, mais de l'effort d'une minorité «consciente» et qu'il y a ainsi, dans un futur proche et déterminé, une solution temporelle et concrète au problème du Mal. Le rapprochement, la connexion avec tous ces autres penseurs qui un peu plus tard vont diagnostiquer, eux, dans les doctrines politiques du 20^e siècle, des résurgences du «millénarisme» – ce sont Jakob Taubes, Jacob Talmon, Karl Löwith, Norman Cohn, et quelques autres desquels je parle en détail plus loin – se fait ici.

Au cours de la guerre, exilé aux États-Unis et creusant sa réflexion, Eric Voegelin va abandonner le syntagme-oxymoron de «religions politiques». Pour un spiritualiste comme lui, ce syntagme pouvait sembler conférer un sens finalement péjoratif au mot de «religion» même. Dans ses *Réflexions autobiographiques*, Voegelin admet du reste que l'interprétation des mouvements idéologiques modernes comme des «religions» n'était pas originale dans les années 1930 ; elle était à la mode tant chez les essayistes libéraux que les conservateurs. Il évoque les essais de Louis Rougier dans ce contexte. ⁴¹ Voegelin ajoute qu'il n'utilise plus ce syntagme qui était simplement «trop vague». Il admet aussi tant qu'à faire qu'il avait procédé à très grandes enjambées et qu'un traitement adéquat des rapports entre la

40. Opposées aux «überweltliche Religionen», les religions de la transcendance.

41. Louis Auguste Rougier, *La mystique soviétique*. Bruxelles: Équilibres, 1934. Et: *Les mystiques politiques et leurs incidences internationales*. Paris: Sirey, 1935.

religion d'Akhenaton, le Léviathan et le nazisme «eût requis des différenciations beaucoup plus importantes».⁴²

C'est qu'en effet, le travail qu'il a entrepris à partir du concept de *gnose*, la gnose conçue comme une forme de vision du monde équivoque, qui n'est ni proprement religieuse, c'est à dire transcendante, ni immanente et sobrement profane, va lui permettre après 1945 un approfondissement théorique décisif.

■ **Raymond Aron en 1944.** Voegelin abandonne la formule de «religions séculières» à la date même où un jeune philosophe gaulliste à Londres s'en empare! Un des tout premiers essais d'histoire contemporaine de Raymond Aron, essai publié à Londres en 1944 dans la revue gaulliste *La France libre*, s'intitule en effet «L'avenir des religions séculières», syntagme qu'Aron réutilisera fréquemment par la suite sans pour autant en développer vraiment la théorie. (Son titre fameux, *L'opium des intellectuels* [1955] sera une façon allusive de redire ceci à travers un hommage ironique à une formule de Marx même, appliquée aux intellectuels marxistes).⁴³

Comme l'emploi du syntagme dans ce titre d'article de 1944 est à peine approfondi, on peut supposer qu'il importait à Aron de prendre date. Opération politiquement incorrecte dans la conjoncture de la fin de la guerre mondiale, mais qui avait tout l'avenir de la Guerre froide pour elle: les idéologies du communisme stalinien et du nazisme se trouvent subsumées par Aron sous un concept unique. Ignorant ou écartant le concept émergeant de «totalitarisme» qui opérera la même sorte de rapprochement et dont on sait le succès, mais ayant le désir de regrouper sous un seul concept et assimiler en une même nature le système de croyances de l'allié stalinien et celui de l'ennemi nazi, Aron s'empare donc de «religion séculière» qui a déjà une longue

42. Op. cit., 84.

43. *La France libre*, 15 juillet 1944.

mais tant soit peu obscure histoire – de laquelle il n'est pas probable qu'il soit du tout conscient.

■ Science, politique et gnose

Eric Voegelin après la guerre va se donner une nouvelle et vaste tâche toujours à contre-courant: il va s'efforcer de retrouver les fondements, perdus à son sens, de la science politique, tout d'un tenant avec ceux d'une anthropologie authentique, chez Platon. Le but qu'il se donne est de restaurer la science politique en la fondant sur Platon et Thomas d'Aquin, une science politique établie sur des valeurs transcendantes et non sur le nihilisme de la volonté de pouvoir. À son sentiment, les modernes, à divers degrés imbus de fausse conscience gnostique, ne sont plus en mesure de comprendre les philosophies antiques. Sa «Nouvelle science du politique» sera donc expressément un retour à la source vivifiante de la pensée saine. Voegelin prétend restaurer la science politique corrompue par le «positivisme» (rien de plus gnostique que celui-ci, lequel usurpe le nom et le statut de science). Il publie en 1951, en allemand puis peu après en traduction anglaise, *Die neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung*.⁴⁴ C'est dans ce livre qu'il développe d'abord le concept de gnose, qu'il va retravailler ensuite dans *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (1959).⁴⁵

Voegelin expose dans son autobiographie qu'il a pris «progressivement conscience» au cours des années 1940-1950 du fait que – à côté de la philosophie classique et du christianisme – il existe, dans la longue durée de l'histoire occidentale, un autre et troisième grand type de ce que je pourrais appeler des *épistémologies existentielles*, en l'espèce «des symbolisations de croyances fondamentales que les experts (...) rangent sous le qualificatif de gnostique».⁴⁶ L'esprit gnostique traduit une forme de

44. *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. ♦ *La nouvelle science du politique*. Paris: Seuil, 2000.

45. *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München: Kösel, 1959. ♦ *Science, Politics, and Gnosticism. Two Essays*. Chicago: Regnery, 1968. ♦ *Science, politique et gnose*. Paris: Bayard, 2004.

46. *Réflexions autobiographiques*. Voegelin emploiera comme quasi-synonymes de gnosticisme, «foi métastatique» et «conscience pneumo-pathologique» (opposé à conscience saine). Tout ceci est un peu lourd et «germanique», admettons-le. S'il abandonne le

rébellion contre la condition humaine qui traverse les civilisations et les siècles. Selon Voegelin, la vision du monde gnostique devient hégémonique en Occident avec le siècle des Lumières et «les temps modernes seraient plus justement appelés Temps gnostiques».

Ce concept de gnose qui va être une sorte d'idéaltype bricolé par Voegelin à partir de sources d'histoire religieuse, n'est pas facile à circonscrire dans les sens multiples qu'il lui donne et dans les emplois successifs qu'il en fait en relation avec d'autres concepts récurrents chez lui. Je vais résumer, peut-être outrageusement, une pensée complexe, variable et touffue qui se développe en de nombreux volumes sur plusieurs décennies.

Le christianisme avait réussi à dé-diviniser la sphère temporelle du pouvoir; or, la modernité séculière la re-divinise ; cela se conçoit puisqu'elle trouve son origine dans le retour en force d'une forme de spiritualité fallacieuse que l'Église romaine a de tout temps condamnée comme «hérétique»: la *gnose*. La représentation concrète et matérielle du Second Avènement avait été considérée comme «ridicule» par les générations de théologiens catholiques et ce, depuis l'Antiquité augustinienne, mais certains disciples de Joachim de Flore au 13^e siècle vont donner alors à ces représentations une force et une dynamique nouvelles qui vont les relancer pour les siècles à venir et jusqu'à nous.

On approfondira ce point plus loin, ce que Voegelin qualifie de «gnose» moderne trouve sa source principale dans la théologie trinitaire de l'Abbé calabrais, théologie que d'autres historiens qualifient, à non moins bon droit, de «millénariste» – cet Abbé de Flore dont Voegelin fait le penseur le plus prégnant et le plus original de la modernité. «In his trinitarian eschatology, Joachim created the aggregate of symbols which govern the self-interpretation of modern political society to the day».⁴⁷

syntagme de «religions politiques», on rencontrera toutefois encore sous sa plume, dans les années 1960, «*Religionsersatz*». Voir aussi *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper, 1966. ♦ traduction américaine: *Collected Works*, vol. 6. Et aussi en volume séparé : *Anamnesis*. Columbia: University of Missouri Press, 1990.

47. *The New Science of Politics, an Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 1952, 112.

Toute la pensée moderne, de la plus hautainement philosophique à la plus basse et vulgaire propagande, pensée superficiellement rationalisée, découle aux yeux de Voegelin du paradigme eschatologique *ternaire* né au Moyen âge tardif : l'idée de progrès chez Turgot puis Condorcet; Auguste Comte et sa fameuse «Loi des trois états» ; la dialectique à trois termes de Hegel; «the Marxian dialectic of the three stages of primitive communism, class society, and final communism» – et le slogan nazi du *Troisième Reich*.

On peut reconstituer, en suivant Voegelin, l'idéaltype transhistorique de gnose comme un raisonnement complexe articulé à une grande narration qui parcourt les trois horizons temporels – manière de déchiffrer le monde et la destinée de l'homme qu'on est censé percevoir alors récurrente à travers l'histoire occidentale tout en subissant d'occasionnels mais contingents avatars adaptatifs.

Le point de départ spéculatif de cette vision du monde est une aporie à quoi se heurte toute pensée religieuse: quelle est l'explication du mal omniprésent dans un monde censé créé par un Dieu tout-puissant, juste et bon? Comment Dieu a-t-il permis et laisse-t-il perdurer un monde où triomphent les scélérats, où les innocents sont opprimés, où les méchants sont toujours vainqueurs? L'idée de *Cosmos* chez les Grecs comme celle de Providence chez les chrétiens se heurtent, on ne le sait que trop bien, au scandale du mal. À ce scandale initial, auquel la Théodicée chrétienne s'efforce séculièrement de répondre non sans recourir à des sophismes un peu trop subtils, la gnose antique, dualiste, avait trouvé une autre réponse, la seule réponse *logique* ... si c'était de logique qu'il s'agissait en matière religieuse et métaphysique: celui qui a créé ce monde misérable n'est pas le vrai Dieu! Le Dieu créateur de ce monde mauvais et le Dieu qui sauvera les justes et qui en décidera à la fin des temps la destruction avec tout le mal qu'il comporte ne peuvent être *logiquement* la même «personne». Or, et ceci est promis par les Écritures, ce monde disparaîtra, il sera anéanti. On voit ce que je présente comme une sorte d'effort de logique spéculative: un même Être surnaturel ne peut avoir créé ce monde, en avoir été apparemment longtemps satisfait, l'avoir du moins laissé prospérer, mais

devoir se résoudre un jour à l'anéantir! Ainsi Hans Blumenberg comme Voegelin expliquent-ils le point de départ ratiocinateur de la gnose.⁴⁸

Ce monde a *donc* été façonné par un Démiurge ignare et méchant et non par Dieu. Le Dieu juste, le Dieu sauveur est absent de ce monde scélérat et il n'est pas responsable du mal qui y règne. Une telle étiologie du mal forme une «révélation», elle procure une connaissance sotérianique, γνωσις. «Le démiurge est devenu le principe du mal, l'adversaire du Dieu de salut transcendant qui n'a rien à voir avec la création du monde.»⁴⁹ La gnose rejette en bloc le monde terraqu , monde de misère et d'injustice, monde désordonné et chaotique aussi, du côté du Mal et le sépare d'un Dieu de justice et de rédemption, un Dieu absent, *Deus absconditus*, dont les justes peuvent se rapprocher pourtant en accédant à la «connaissance». Le Dieu véritable est un *dieu inconnu* ; la «bonne vie» est étrangère à l'ordre du monde. Il en résulte que la condition terrestre est non seulement insupportable, mais intégralement séparée de l'Ordre véridique.

La gnose, avec cette sombre vision d'une imposture immanente au monde terraqu , se débarrasse du scandale de la théodicée: comment un Dieu juste a-t-il permis de prospérer à un monde où triomphent les méchants et où souffrent les innocents? L'idée du Mauvais Démiurge évacue l'aporie — ou elle ne fait que reporter le problème... Poursuivons en effet le «raisonnement». Ce monde est l'œuvre d'un Démiurge pervers, mais le scandale, la douleur que nous éprouvons face à lui et à toutes les injustices dont il regorge suggèrent qu'il y a en nous, en notre conscience, une étincelle de bien –  tincelle qui, elle, ne peut provenir que du Dieu abscons. L'âme du Juste avec sa conscience souffrante et indign e est cependant emprisonnée dans une enveloppe charnelle et celle-ci dans le monde mauvais. Sa nature même est nécessairement pervertie par son immersion dans le Mal: les gnosés (comme feront les idéologies modernes) en viennent alors diversement à faire naître un «Homme nouveau», purifié,

48. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*.  d. Augmentée. Frankfurt aM.: Suhrkamp, 1988. ( d. originale: 1966; réédité en allemand ss le titre *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und  berarbeitete Neuauflage von "Die Legitimität der Neuzeit", 1er und 2er Teil*. Frankfurt aM.: Suhrkamp, 1996) ◆ *La légitimité des temps modernes*. Paris: Gallimard, 1999.

49. *La légitimité des temps modernes*, 139.

régénéré, rendu à son essence spirituelle, à la fin des temps, un homme qui est appelé à régner sur un monde délivré du mal — immanentisation encore, aux yeux des théologiens orthodoxes, de l'idée chrétienne de perfection.

Les Justes communient dans le scandale éprouvé face au monde inique et dans la recherche des moyens pour sauver leur âme en travaillant à la venue du Règne du bien. Si ce monde est dominé par l'Ange des Ténèbres, le salut des Élus a été promis par le vrai Dieu ; rien ne prévaudra contre lui. Les hommes, ou plus exactement une poignée de Justes-et-Connaissants peuvent alors contribuer activement à la destruction et à la délivrance en faisant ainsi leur salut, jusqu'à une certaine mesure, par leurs propres moyens (Voegelin parle de «*self-salvation*»). Cette certitude salvatrice à laquelle la conscience d'une minorité élue parvient est au cœur de la connaissance gnostique, une connaissance qui permet à la fois de se délivrer du mal et de connaître la voie du salut. La gnose débouche ainsi sur une *certitude irrationnelle*, alors que la foi, ainsi que le contrastait Thomas d'Aquin, est *incertitude raisonnable* et espérance. Cessant de distinguer nettement entre la Cité de Dieu et la Cité des hommes, la gnose inspire alors les mouvements millénaristes du Moyen âge tardif. Elle aboutit en fin de compte, selon Voegelin, mais aussi selon Norman Cohn et d'autres penseurs plus récents, aux totalitarismes du 20^e siècle.

Pour Voegelin, la gnose a une source psychologique universelle, transhistorique. En tant que création contre-factuelle d'un monde chimérique (un «*dream world*», dit-il⁵⁰), elle apparaît comme l'expression extrême d'une expérience existentielle, l'horreur de la facticité de l'existence, de l'être-là et le désir d'y échapper. Investissant sa confiance dans une prophétie totale, elle a l'avantage psychologique décisif de *permettre de confondre quatre choses* : la connaissance, réservée à des *happy few*, des choses cachées,⁵¹ l'espérance qui confère un *sens* au cours autrement désolant des choses, le sentiment d'élection personnelle comme membre de cette minorité de Justes qui appartiennent déjà «spirituellement» au *Millenium* et derechef l'assurance personnelle du salut.

50. *The New Science of Politics*, 167.

51. Dont l'Ἀπ κалуψις, le Livre de la Révélation forme le type.

La gnose offre un autre avantage psychologique: elle donne le droit, flatteur et roboratif, de se livrer à une critique incessante des maux sociaux et de ne jamais pactiser avec eux. Le «gnostique» entretient à la fois un dégoût total du présent et une espérance totale en l'avenir. La gnose procure aux Justes une immunité morale, au sens fort, elle leur attribue, en terme religieux, une *impeccabilité*. «Chacun de leurs actes (vol, viol ou massacre) n'avait rien de coupable: c'étaient des actes de Saints», précise Norman Cohn de ses *Fanatiques de l'Apocalypse*.⁵² L'adhésion à la gnose s'explique par la tendance humaine projective à «externaliser» le mal – ceci pour parler en termes freudiens (dont Voegelin n'était certes pas proche).⁵³

Le gnostique tout comme l'idéologue moderne, le «rapprochement» est patent, vit entre le monde empirique et une «Seconde réalité» (expression que Voegelin emprunte à *L'Homme sans qualités* de Musil). «La construction d'une seconde réalité est le fruit du désir de parvenir dès ici-bas à l'au-delà.»⁵⁴ Sancho Pança vit dans la première réalité, celle des banaux et empiriques moulins à vent. Don Quichotte vit à moitié dans la seconde, celle des Géants et des Enchanteurs. La coupure cognitive entre ces deux mondes est le ressort comique constant du roman de Cervantès. Cependant, il peut arriver, constate Voegelin, dans une communauté politique, que «la folie devienne générale» et le dualisme gnostique prédominant.⁵⁵

Voegelin reprendra et creusera dans plusieurs de ses livres ultérieurs cette catégorie de «gnose» appliquée aux idéologies modernes tout en la complexifiant. Il y conjoint par exemple plus tard le concept d'«apocalypse

52. *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècles*. Paris: Julliard, 1962, 77.

53. *The New Science of Politics*, 135.

54. *Hitler et les Allemands*, 278. Le cours sur «Hitler et les Allemands», donné par Voegelin à Munich dans les années 1950, est la plus rigoureuse mise en cause de la faillite morale de la culture allemande (et notamment des confessions chrétiennes et des églises) face à Hitler. Les Allemands n'ont pas été tous hitlériens, certes, mais tous relèvent d'un concept bien voegelinien, qui contribue à expliquer l'irrésistible ascension des nazis, celui de la «bêtise criminelle». «L'homme criminellement bête fait non seulement son propre malheur, mais celui de millions d'autres...», 96.

55. 277.

métastatique», qu'il définit comme ce genre de spéculation hétérodoxe qui pose que la réalité peut être modifiée par un acte de foi – et qu'à la nature humaine déchue peut se substituer, grâce à un tel acte, un homme transfiguré⁵⁶ – forme de pensée qu'il faisait dériver de certains prophètes hébreux.⁵⁷

■ **Les sources de Voegelin et leur critique.** Le concept de «gnose» est une sorte de bricolage érudit construit par Voegelin, influencé et nourri en son temps par les études de Norman Cohn sur les millénaristes du 13^e et des siècles suivants, du Père Henri de Lubac sur la «postérité spirituelle» de Joachim de Flore, lesquels se déploient également en montrant *une continuité* du moyen âge jusqu'aux socialismes modernes.

Voegelin part du sens que la catégorie de «gnose» a dans les savants travaux de Hans Jonas dans les années 1930,⁵⁸ – axiome dualiste et création du monde par un Mauvais démiurge – paradigme présenté par celui-ci comme résurgent dans toute l'Antiquité païenne et chrétienne. Voegelin fait toutefois de «gnose» un idéaltype plus étendu et diachronique (et pour ses critiques, une catégorie bien trop large), type susceptible justement d'englober les «religions politiques» modernes, non moins que, dans les siècles intermédiaires, les doctrines des anabaptistes, des hussites et les croyances eschatologiques des *Fifth Monarchy Men* et autres puritains radicaux de la Révolution anglaise.

Le livre de Hans Jonas sur lequel Voegelin s'appuie d'abord, *Gnosis und spätantiker Geist*, livre qui date de 1934, est tenu pour dépassé

56. *The Drama of Humanity, and Other Miscellaneous Papers*, Columbia MO: U of Missouri Press, 2004, 90.

57. En vue de rendre compte «complètement du processus d'immanentisation», Voegelin creuse encore dans d'autres livres le moment néo-platonicien à la fin du 15^e siècle qui ramène le Cosmos (sans les dieux) à un ordre immanent de la réalité.

58. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen: Vandenhoeck, 1934. ♦ *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. 3rd edition. Boston: Beacon Press, 2001. ♦ *La religion gnostique. Le message du dieu étranger et les débuts du christianisme. Avec en appendice: Le syndrome gnostique*. Paris: Flammarion, 1978.

à tous égards aujourd'hui. Les découvertes de la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi ont renversé la plupart de ses hypothèses. On comprend au reste aisément que le manichéisme dit «gnostique» ne débouchait pas nécessairement sur des mouvements protestataires susceptibles de séduire les plèbes misérables et les «exclus», mais, – c'est ce qui est surtout attesté chez les Anciens – sur un rejet radical du monde matériel et charnel par des sectes rigoristes isolées, attitude austère qui sera encore celle qui caractérisera les cathares albigeois. Les ainsi nommés gnoses antiques n'attendaient rien de ce monde déchu et cherchaient leur salut «ailleurs». Les premiers groupes qualifiés de «gnostiques» sont ainsi à l'extrême opposé des joachimites et des millénaristes successifs, des *Ranters* et *Levellers* du 17^e siècle anglais par exemple, qui prétendent préparer un *Millenium* imminent ici-bas et qui servent à Voegelin à illustrer son idée d'un *continuum* historique.

On conteste même aujourd'hui le *mot* seul de gnose et la justesse de son application à quelque groupe hétérodoxe que ce soit. Γνωστικός est, remarque-t-on, un terme peu attesté dans l'Antiquité. Plusieurs historiens d'aujourd'hui en sont venu à penser que la notion de «gnose» a été *avant tout* un terme d'amalgame polémique instrumentalisé par les théologiens orthodoxes – dont St. Irénée de Lyon, auteur du fameux *Contre les hérésies, dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*⁵⁹ –, un fourre-tout servant à stigmatiser divers hérésiarques (c'est à dire, des gens ainsi qualifiés par les catholiques orthodoxes), fort divers en fait de dogmes et d'attitudes. C'est ce que soutient Karen King dans un livre paru en 2004:⁶⁰ la gnose comme entité religieuse de

59. Irenæus Lugdunensis (Sanctus). [= Saint Irénée de Lyon]. *Adversus Hæreses*. ♦ *Contre les hérésies, dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*. Paris: Cerf, 1984. En 6 vol. On verra aussi Eusèbe de Césarée comme dénonciateur de l'hérésie-gnose.

Il faut rappeler au passage que le pourfendeur des hérésies gnostiques que fut St. Irénée était lui-même un millénariste typique: le Millenium devait s'entendre littéralement (Liv. 5, ch. 35). Au 4^e siècle, on supprimera habilement ces chapitres eschatologiques littéralistes et «intégristes» de l'*Adversus Hæreses*. Ils ne seront retrouvés qu'au 15^e siècle.

60. *What is Gnosticism?* Cambridge MA: Belknap Press, Harvard University Press, 2003.

plein droit n'a simplement jamais existé; le mot recouvre un amalgame bricolé par la rhétorique controversiste. «Gnose» pour Karen King doit être abandonné comme catégorie objective.⁶¹

Je suis évidemment prêt à accepter comme bien étayée cette critique récente qui porte sur l'emploi univoque du *mot* de gnose et non sur la possibilité de regrouper en un type transhistorique et illustré par une continuité concrète attestée une manière de penser la condition humaine et le cours des choses à la fois dualiste et chiliastique, manière de penser qui détermine des attitudes typiques: rejet du monde scélérat (y compris exécution de l'Église, Babylone spirituelle qui doit être anéantie), connaissance intime d'une voie à emprunter et d'une promesse de salut, regroupement des Saints en contre-société,⁶² attente d'un Événement parousiaque imminent. J'admets ainsi qu'il y a eu probablement un abus de vocabulaire de la part de Voegelin (et de ses proches et disciples), abus en tout cas pour les érudits de l'histoire de la primitive église — mais je continue à reconnaître dans une certaine mesure le *potentiel heuristique* de l'idéaltype voegelinien même si l'étiquette qu'il a retenue prêche à malentendu.

Sur le plan philosophique, le Voegelin des années 1950 est proche de Jacques Maritain qui avait esquissé de son côté, dès avant guerre, cette idée de la montée de religions politiques empruntant en longue durée aux religions judéo-chrétiennes leurs schémas eschatologiques.

Voegelin me semble assez proche également du théologien protestant influent que fut Karl Barth: l'axiome de la théologie de Barth est l'altérité radicale de Dieu et son corrélat, la répudiation non moins radicale de toute sacralisation de choses terrestres. Il me semble probable encore que le premier livre de Voegelin, *Les Religions politiques* devait quelque chose à la lecture de Julien Benda dénonçant en 1929 ces «clercs» du 20^e siècle qui s'étaient mis au service d'absolus terrestres.⁶³ Quant à l'idée que les

61. On verra sur la gnose, l'état présent tout récent de la question, d'Alastair H. B. Logan, *The Gnostics*, London: Clark, 2006.

62. Pour interpoler ici la catégorie de Touraine parlant des gauchistes de Mai 1968...

63. *La trahison des clercs*. Paris: Grasset, 1927. [•♦ Nouvelle éd. 1975, avant-propos d'Étiemble]

holocaustes et les sacrifices humains sont indissociables des émergentes religions intramondaines, elle se rencontre, je l'ai rappelé, dans toute une tradition de polémique catholique anti-moderniste et anti-démocratique et notamment chez ce théologien du 19^e siècle, Mgr Joseph Gaume.⁶⁴

D'autres penseurs catholiques "ultra" comme Donoso Cortès ont pu alimenter la critique voegelinienne de la «gnose» socialiste.⁶⁵

Somme toute, Voegelin l'admettait lui-même: ce qu'il désigne comme la «gnose» est bien, fondamentalement, ce qu'Irénée de Lyon dans son *Adversus Hæreses* et les autres théologiens catholiques à sa suite ont dénoncé comme «hérésie». Comme l'hérésie par excellence, comme l'adversaire menaçant et toujours renaissant de l'orthodoxie chrétienne, et ce, dès les premiers siècles jusqu'aux temps modernes, comme cette forme d'hérésie s'évertuant constamment à *immanentiser* le sens de l'existence et la destinée humaine.⁶⁶ C'est en ce sens que Voegelin a raison à sa façon contre toutes les objections érudites. Von Harnack pose que le catholicisme s'est *constitué* «contre Marcion» et ce qu'on appelait «gnose» quand on voulait dénoncer et anathémiser des doctrines dualistes. Le critique résolu et subtil de Voegelin que fut Hans Blumenberg admettait pourtant tout comme lui que le catholicisme est cette pensée religieuse qui s'est construite et développée *contre* la gnose ainsi dogmatiquement définie.⁶⁷

L'Église catholique, de siècle en siècle, a anathémisé la vision dualiste du monde et la prophétie qui l'accompagnait d'un renversement eschatologique imminent du monde inique. Le fait que ces récurrentes

64. Gaume, Mgr Jacques. *«Mort au cléricalisme», ou: Résurrection du sacrifice humain*. Paris: Gaume, 1877.

65. Donoso Cortés, Juan (1809-1853). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. 1850. ♦ *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*. Liège: Lardinois, 1851.

66. *New Science*, 126.

67. Cf. J. Monod, *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire, de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002. (Ici encore on pourrait suggestivement dire: *de même que* le léninisme se constitue *contre à la fois* les anarchistes, contre Eduard Bernstein et les «révisionnistes», contre A. Bordigha et les gauchistes et contre les Menchéviks et les réformistes. Mais le léninisme, on y reviendra, tient d'une secte gnostique à qui a été échu paradoxalement le pouvoir...)

«hérésies» aient eu souvent prise et influence sur des séditions et des agitations sociales, ce qui n'a rien de surprenant, et qu'elles dénonçaient volontiers l'Église corrompue non moins que les puissants de ce monde formait en quelque sorte la preuve mise sur la somme de leur nocivité.

Voegelin, non moins que Norman Cohn et Jakob Taubes dont je traite plus loin et qui parlent, eux, pour désigner le *même* continuum de conceptions religieuses et d'attitudes mentales, de «millénarisme», percevait bien que la «gnose» est indissociable de cet autre phénomène récurrent qui est l'apparition continue de *sectes hérétiques* en marge de l'Église. C'est à dire l'émergence continue dans l'histoire du catholicisme de mouvements religieux *minoritaires* formés en «contre-sociétés»,⁶⁸ positionnés en opposition aux valeurs orthodoxes établies et aux puissances séculières et ecclésiastiques en place. Une hérésie «dépend toujours d'une orthodoxie», note Jean Baechler.⁶⁹ Dans l'Occident religieux, en longue durée, des *sectes résurgentes*, minoritaires, souvent égalitaristes, toujours contestataires de l'ordre établi, parfois immoralistes et «antinomianistes», s'opposent à une *Église*, hiérarchique, conservatrice et contrôlante. Ici encore on pouvait être tenté de transposer ce paradigme au 20^e siècle séculier. Ce ne serait – à ce compte – qu'avec l'État bolchevik qu'une secte «gnostique», dans les derniers temps de l'évolution du phénomène, allait s'ériger en orthodoxie et se former en *Ecclesia*.

On constate, et ceci peut sembler significatif, qu'après la Révolution anglaise, les idéologies protestantes nouvelles les plus radicales – celles des Quakers, des Mennonites – de légitimatrices de la violence eschatologique qu'elles étaient jusqu'au 17^e siècle, deviennent pacifiques – tandis que la mystique de la violence va se transférer aux doctrines socialistes révolutionnaires.

■ Messianisme, eschatologie, millénarisme, manichéisme

Le terme idéaltypique que construit Voegelin, «gnose», est proche d'autres termes à même visée synthétique, d'autres termes aussi délibérément

68. J. Baechler, *Les phénomènes révolutionnaires*. Paris: PUF, 1970.

69. 89.

anachroniques appliqués par divers penseurs à la modernité politique et à ses idéologies radicales. Jacques Maritain traçait l'axiome et le programme de ces sortes de problématiques généalogiques dont je questionnerai la méthodologie à la fin de cet essai quand il écrivait: «Il convient d'aller chercher assez loin dans le passé les racines et la première vertu germinative des idées qui gouvernent le monde aujourd'hui». ⁷⁰

Il nous faut donc envisager maintenant la conceptualisation élaborée par Voegelin en la confrontant avec certaines notions introduites de façon concomitante, dans les années 1950 et 1960, par d'autres historiens, notions qui ont en commun ceci: elles portent sur les idéologies de changement politique radical du 20^e siècle et allèguent leur genèse religieuse et la *permanence déniée* de cette persistance structurante.

J'aborderai les conceptualisations suivantes qui convergent nettement en dépit du vocabulaire changeant d'un chercheur à l'autre: Eschatologie occidentale (Jakob Taubes⁷¹), Millénarisme (Norman Cohn⁷² et plusieurs autres chercheurs), Messianisme politique (Jacob Talmon⁷³), Postérité du

70. *Trois réformateurs*. Paris, Plon-Nourrit, 1925, 4.

71. *Abendländische Eschatologie*. Bern: Francke, 1947. ♦ Réédition, «*Mit einem Anhang*», München: Matte & Seitz, 1991. Et aussi: Taubes, Jakob, dir. *Gnosis und Politik*. München: Fink, Schöningh, 1984. = volume II de *Religionstheorie und politische Theologie*. 1985-1987. Qui comporte: 1. Der Fürst dieser Welt. Et 3. Theokratie. La notions d'eschatologie moderne, ou de «*sotérianisme*» qu'il faudrait aussi introduire, est reprise notamment par Hermann Lübbe et Wladyslaw Bartoszewki. *Heilerwartung und Terror: Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*. Düsseldorf: Patmos, 1995.

72. Cohn, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* New Haven CT: Yale UP, 1993. Réédition, Yale UP, 2003. ♦ *Cosmos, chaos et le monde qui vient. Du mythe du combat à l'eschatologie*. Paris: Allia, 2000. – *Europe's Inner Demons*. New York: Basic Books, 1975. ♦ *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. – Et surtout: *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Fairlawn: Essential Books, 1957. [♦ Revised and Expanded Edition, Oxford UP, 1970.] ♦ Trad. de la version de 1957: *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^{me} au XVI^{me} siècles*. Paris: Julliard, 1962. N. Cohn est aussi l'auteur de *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World-Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. London: Eyre & Spottiswoode, 1967. ♦ Chico CA: Scholars Press, 1981.

73. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker & Warburg, 1952. et *Political Messianism. The Romantic Phase*. London: Secker & Warburg, 1960.

joachimisme et Eschatologie trinitaire (Henri de Lubac⁷⁴), Hérésies utopiques (Thomas Molnar⁷⁵). Enfin: Présupposés théologiques des pensées de l'histoire, *theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (c'est le concept-clé de Karl Löwith⁷⁶).

À titre spéculatif tout d'abord, hors des contextes historiques qui illustrent la convergence et suggèrent une continuité de transmission, on perçoit qu'il est possible *à priori* d'intégrer ces notions et de les faire converger en un tout où les éléments se rejoignent et se conjoignent – même si, d'une doctrine à l'autre, l'un d'eux paraît prédominant. La *gnose* est une révélation *eschatologique*: elle comporte un récit prophétique de la fin des temps et le récit d'un combat mystique qui opposera un monde scélérat à une poignée de justes à qui est promise la victoire finale. Ce *dualisme* gnostique a des affinités avec le *manichéisme*: le mal ici-bas ne vient pas de Dieu mais d'un Mauvais démiurge et de ses suppôts. Le *messianisme* annonce alors et prophétise dans ce contexte la venue imminente d'un Sauveur, d'un Empereur des derniers jours par exemple comme le fantasmaient les plèbes médiévales, qui conduira à la victoire finale sur les Fils des ténèbres. Le *millénarisme* ou *chiliasme* narre l'épisode central de *l'Eschaton*, le Second avènement où, ayant enchaîné les forces du mal, le Sauveur règnera mille ans (κίλιοι = mille) au milieu des élus et dans l'égalité et l'abondance.

■ Je devrai rapprocher des théorisations et des penseurs évoqués ci-dessus, mais procédant selon une autre source et autre voie de

74. Lubac, Henri de, s.j. «Joachim de Flore», *Exégèse médiévale, 2ème partie*. Paris: Aubier, 1961. Vol. I, 437-559. Et aussi: *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris: Lethielleux, 1978-1980. 2 vol.

75. Molnar, Thomas. *Utopia: The Perennial Heresy*. New York: Sheed & Ward, 1967. ♦♦ *L'Utopie, éternelle hérésie*. Paris: Beauchesne, 1973.

76. *Meaning in History : The Ideological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: Chicago U. Press, 1949. [= l'original est en anglais, mais l'ouvrage sera publié en une version **différente** en allemand comme *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953. ♦♦ 1967 = 4. Aufl.] ♦♦ *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002.

réflexion, le concept d'*Historicism*, historicisme, développé vers la même époque par Karl R. Popper.⁷⁷

D'autres chercheurs encore, outre les grands historiens et penseurs mentionnés ci-dessus, vont appliquer ces notions de «millénarisme», de «gnose» et autres semblables à certaines *idéologies spécifiques* du siècle passé – comme le fait par exemple James M. Rhodes pour l'idéologie nazie dans *The Hitler Movement : A Modern Millenarian Revolution*.⁷⁸ Un autre historien du nazisme, Klaus Vondung, en a prétendu retracer la genèse en termes de prégnance particulière de l'«apocalyptisme» en Allemagne dans *Die Apokalypse in Deutschland*.⁷⁹

Toutes les notions que je viens de relever sont effectivement complémentaires *et* par les définitions qu'en donnent les différents penseurs et historiens *et* dans leur intention expresse d'anachronismes généalogiques révélateurs, et dans le continuum allégué de conceptions et mouvements religieux de jadis puis semi-séculiers que ces notions prétendent embrasser. La «gnose» voegelinienne, pour me résumer, implique un dualisme qui oppose le Dieu caché et le Mauvais démiurge, les justes au monde scélérat, qui promet un avènement messianique imminent et débouche sur une eschatologie millénariste.

Les historiens qui reprochent à Voegelin d'avoir fabriqué son concept sans tenir compte des croyances, fort peu révolutionnaires ou activistes, attestées dans les ainsi nommées «gnoses» antiques, lui reprochent aussi d'inclure abusivement dans son type idéal ces mouvements et ces sectes, des 13^e, 14^e et 15^e siècles notamment, que d'autres historiens nommeraient plutôt «millénaristes» et/ou «manichéens». Tout indique, en réalité, qu'il faut prendre ces catégories en bloc comme les divers angles d'attaque et

77. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961. Republ. 1969. ♦♦ *Misère de l'historicisme*. Paris: Plon, 1956, réédition, Paris: Pocket, 1988, version retraduite sur l'édition de Londres, 1976.

78. Stanford CA: Hoover Institution Press, 1980.

79. München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988. ♦♦ *The Apocalypse in Germany*. Columbia MO: University of Missouri Press, 2000. Voir aussi son *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und Politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

diverses qualifications disponibles de ce qui peut être envisagé comme un même phénomène transhistorique reconstitué en un idéaltype.

L'**eschatologie** est le récit des événements qui doivent advenir à la consommation des siècles.⁸⁰ La thèse qui représente les modernes philosophies de l'histoire et la pensée du progrès comme une «sécularisation de l'eschatologie» chrétienne a été développée surtout par KARL LÖWITH dans sa monumentale synthèse, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Pour Karl Löwith, une profonde rupture cognitive s'est opérée une seule fois en Occident : elle s'inscrit entre le temps cyclique des Anciens et la temporalité linéaire-eschatologique des chrétiens.

La sécularisation de l'histoire du salut en historicisme hégélien et puis en matérialisme historique est au contraire relativement superficielle car les «idées» d'une fin des temps et d'un salut des justes s'y conservent. Ce sont ces idées mêmes qui reprennent vigueur en se sécularisant.

Le livre de Karl Löwith est construit selon un plan contre-chronologique: il remonte de Marx à Comte et à Hegel, puis à Condorcet, Turgot, Voltaire, puis à Vico, puis à Joachim de Flore et enfin aboutit à Augustin d'Hippone. Löwith développe dans ce contexte la thèse, sans doute provocatrice quand elle fut énoncée vers 1950, que «la foi communiste [est] un *pseudomorphe* du messianisme judéo-chrétien» et que le matérialisme historique «est une histoire sacrée formulée dans la langue de l'économie politique».⁸¹ Un *pseudomorphe*, c'est à dire l'avatar inauthentique de quelque chose de refoulé. La future société communiste chez les socialistes romantiques et puis le socialisme collectiviste chez Marx et les marxistes des Deuxième et Troisième Internationales sont, pour Löwith, l'équivalent, superficiellement modernisé, du Royaume messianique du *Millenium*.

Il faut comprendre le sens paradoxal de «sécularisation» chez K. Löwith (son mot le plus fréquent est au reste *Verweltlichung*, «immanentisation»): la sécularisation n'est pas conçue comme une quelconque rupture avec des

80. Εσχάτον: le plus lointain, le dernier.

81. *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002, 71. On notera que l'édition française ne s'est vraiment pas hâtée de traduire et publier Löwith pas plus que les autres penseurs étudiés ici.

croyances rejetées et dévaluées, ni comme la substitution d'une conception neuve du monde à une ci-devant vision religieuse dominante, mais au contraire comme *la persistance structurante du religieux* et sa transmission adaptative. Les philosophies de l'histoire sont une «immanentisation» des théologies du Salut. Les diverses pensées du progrès sont à de certains égards séculières, elles le sont dans leur rhétorique de surface, mais elles seraient pourtant «incompréhensibles», pose-t-il, sans considérer leurs antécédents eschatologiques et messianiques (quoique débarrassées d'une vision chrétienne de la nature humaine comme déchue et d'un ici-bas à jamais peccamineux, ce que l'on pourrait tenir pour une suffisante rupture en soi, objecterais-je au passage. Je rassemble mes objections à ces thèses à la fin de cet essai). L'immanentisation partielle de l'*eschaton* est un phénomène significatif, mais qui ne peut masquer la continuité cognitive ni les «présupposés théologiques» qui sont justement préservés dans ce processus.

Karl Löwith avait publié en exil aux États-Unis, en 1949, une première version de son grand ouvrage sous le titre de *Meaning in History*.⁸² C'est le premier livre qui aborde la question des rapports entre histoire sacrée et histoire séculière et philosophies de l'histoire – et qui montre celles-ci tributaires de celle-là et incapable de parvenir à un plein désenchantement. Les deux idées fondamentales de l'œuvre de Löwith apparaissent dès cette version: – les constructions théoriques qui donnent un sens à l'histoire sont chimériques; – elles se succèdent comme une sécularisation réticente et par étapes qui, d'Augustin d'Hippone (pour qui évidemment l'histoire du salut est radicalement distincte de l'histoire profane) et des théologiens chrétiens aux joachimites et puis aux doctrines et philosophies historicistes du 19^e siècle, peut aussi être vue comme comportant un certain *déclin* spirituel.

Il y a un paradoxe inhérent à la pensée de Löwith: toute tentative de trouver un ordre et une finalité à l'histoire est illusoire ... mais le processus de sécularisation/immanentisation qui structure son livre, du millénarisme au marxisme, donne bien un sens linéaire, sinon à l'histoire du moins à celle des idées fondamentales de l'Occident.

82. *Meaning in History : The Ideological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: Chicago U. Press, 1949, 26-27.

Toutefois, Löwith fait aboutir ce processus à une tardive renonciation sceptique à toute philosophie de l'histoire et toute attente d'un aboutissement, qu'illustrent les pensées de J. Burckhardt (dont le sobre axiome est que la rationalité ultime de l'histoire humaine dépasse notre entendement et que sa recherche ne peut que troubler l'effort de pénétration rationnelle des événements historiques)⁸³ et de son élève et disciple, Friedrich Nietzsche.⁸⁴ Löwith admire chez Burckhardt une sagesse vraiment moderne et désenchantée qu'il contraste à ces philosophies de l'histoire qui professent connaître le caractère *véritablement* souhaitable des événements historiques et la logique de leur succession.

Techniquement, le **millénarisme** (ou **chiliasme**⁸⁵) se rapporte à la promesse, narrée dans l'Apocalypse de Jean (XX, § 4-6), que le Christ règnera sur cette terre à la fin des temps, après le Second Avènement, qu'il y établira un Royaume messianique, une Nouvelle Jérusalem qui durera mille ans exactement jusqu'au Jugement dernier, tandis que Satan demeurera «enchaîné» pendant tout ce millénaire.⁸⁶ On désigne en effet cette période où l'homme, régénéré, vit une ère de béatitude pendant laquelle le Principe du mal est rendu impuissant ici-bas, comme le *Millennium*. Les érudits font remonter ce millénarisme à une source juive dans le Livre de Daniel (ch. VII), écrit qu'on date de @ 165 avant notre

83. Cf. Thomas Albert Howard, *Religion and the Rise of Historicism: W.M.L. de Wette, Jacob Burckhardt and the Theological Origins of 19th-century Historical Consciousness*. Cambridge: Cambridge UP, 2000.

84. On verra aussi un autre important ouvrage, complémentaire, de K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, 1941 •♦ *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in 19th Century Thought*. NY: Holt Rinehart & Winston, 1964. London: Constable, 1965 et Garden City NY: Doubleday, 1967. Les mémoires de KL ont paru en français comme: *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*. Paris: Hachette, 1988. Sur la pensée de Löwith, on peut se référer à B. Riesterer, *Karl Löwith's View of History. A Critical Appraisal of Historicism*. The Hague: Nijhoff, 1970.

85. Chiliasme est le synonyme en grec. C'est le terme retenu par Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*. Préface de Wolf Lepenies. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 2006. Trad. de la 8e éd., Frankfurt aM: Klostermann, 1995. = Vers. revue et augm. de *Ideologie und Utopie*. Bonn: Cohen, 1929.

Les érudits distinguent entre pré- et post-millénaristes selon que le Second avènement se produit avant ou après le Millennium, le Règne de mille ans des Justes.

86. Pour ceux qu'on désigne comme *post-millénaristes*, ce règne terrestre s'établit après le Jugement dernier.

ère. Le paradis sur terre est promis aux élus avec ce Second Avènement et avant la fin des temps.

L'Apocalypse, compilation écrite par un anonyme et attribuée à Jean, apôtre et auteur du quatrième évangile, synthétise les fantasmes eschatologiques des premiers chrétiens. Saint Jean figure dans le canon néo-testamentaire, mais en dépit de cette canonisation, la vision concrète, matérielle et terrestre du *Millenium*, sans être proprement une «hérésie», a été dénoncée par tous les théologiens prudents et sagaces comme une regrettable erreur. Augustin a beaucoup fait pour anathémiser le millénarisme littéral qu'il dénonçait comme une idée «grossière» et une conception «juive». Plusieurs millénaristes interprétaient de façon «historique» précise la prophétie, identifiant la Bête et la Prostituée de Babylone avec l'Empereur et/ou le Pape du moment. Au contraire, le Millenium est purement figuratif, il doit demeurer allégorique pour Augustin ; il n'est pas une prophétie, mais l'image allégorique d'un processus en cours et qui a commencé avec l'Incarnation: l'Église en propageant la foi jusqu'au Jugement dernier est *l'eschaton* en devenir. Thomas d'Aquin n'a pas répété autre chose. L'Église n'a donc pas condamné absolument tout millénarisme, elle ne le pouvait puisque Jean figure dans le Canon, mais elle s'est toujours refusé à lui donner un sens littéral, à y souscrire quand on prétendait lui donner un sens concret.⁸⁷ Les confessions protestantes ont fait de même. La Confession d'Augsbourg, en son art. xvii, condamne fermement les anabaptistes qui prétendent «qu'avant la résurrection des morts, les Justes occuperont le royaume de ce monde». Le bras séculier, dans les pays tant catholiques que réformés, jusqu'au 18^e siècle, viendra à la rescousse des théologiens en prenant des édits contre les prophètes du *Millenium* et en les réprimant.⁸⁸

Ce qui incline plus encore le millénarisme vers ce que les orthodoxes jugeaient une hérésie caractérisée est de faire de l'*Eschaton*, non plus l'inscrutable décision de Dieu, mais l'effet de l'action humaine fût-elle mise

87. L. Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*. Paris: Picard, 1904, 136. En 431 le Concile d'Éphèse sous l'invocation de St. Augustin condamne les croyances résurgentes en un *Millenium*.

88. Cf. R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Trad. Allemand. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990.

au service du Plan divin (plus tard, en termes semi-sécularisés, elle sera mise au service des «Lois de l'histoire»).

- Le terme d'**apocalyptisme** se rapporte aussi de façon quasi-synonyme à la promesse eschatologique. Il désigne notamment la croyance en une «lutte finale» entre les forces du bien et du mal, l'ordre et le chaos. Au moyen âge, ce n'est pas la seule Révélation de Jean qui est la source de telles prophéties, mais comme le montre Norman Cohn, un syncrétisme où contribuent les Oracles sibyllins, les écrits de Joachim de Flore et les apocryphes joachimites.

Eric Voegelin qui, dans *The Ecumenic Age*, parle tout d'un tenant des «mouvements gnostiques et apocalyptiques» comme les ancêtres des idéologies radicales modernes, admettait ainsi que les deux notions sont très proches, très intriquées sinon impossibles à distinguer. Sa «gnose» ratisse large; elle inclut selon les développements auxquels il se livre et les époques qu'il couvre les dualistes vaudois et les cathares/albigeois comme les joachimites, la postérité millénariste bigarrée de Joachim de Flore étudiée par Norman Cohn dans sa monumentale *Pursuit of the Millenium* (1957): on a pu lui reprocher d'englober ainsi des convictions religieuses que beaucoup d'aspects distinguent.

Le grand historien britannique que fut NORMAN COHN, disparu en 2007, a en effet étudié pour sa part les millénaristes et les gnostiques des 13^e au 15^e siècles,⁸⁹ disciples (de plus en plus hétérodoxes et du reste souvent anticléricaux) de Joachim de Flore, des fanatiques Flagellants aux Libertins spirituels ou Frères du libre esprit⁹⁰ – en aboutissant, en passant

89. Cohn, Norman Rufus. *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Fairlawn: Essential Books, 1957. [◆ Revised and Expanded Edition, Oxford UP, 1970.] ◆ Trad. de la version de 1957: *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^{me} au XVI^{me} siècles*. Paris: Julliard, 1962.

90. Peut-être a-t-il eu tort d'intégrer à ses «fanatiques de l'apocalypse», les libertins spirituels, anarchistes mystiques dont la proximité d'avec les Millénaristes fait penser à la coexistence hostile entre libertaires et socialistes «autoritaires» entre 1870 et 1914. Certains pensent aussi que Cohn a pris sans prudence critique les accusations de débauches sexuelles infâmes trouvées dans ses sources ecclésiastiques: il s'agit ici d'un topos obligé de la controverses

par les millénaristes hussites, aux Anabaptistes et à la tragique théocratie de Jean de Leyde à Münster.

Son tableau historique fait voir la profusion et la résurgence des mouvements millénaristes et des «hérésies» de ces époques comme des réponses, irrationnelles mais puissantes, à la misère abjecte, à l'oppression, aux épidémies, aux famines, à la désintégration sociale de larges populations désorientées. Le *Millenium* espéré présente cinq caractères constants: il sera collectif, terrestre, total, imminent et miraculeux. La version spirituelle de l'*Eschaton* est dégradée par les plèbes misérables en une promesse de jouissances matérielles. Une sécularisation des idées eschatologiques s'opère ainsi confusément et elle fait émerger, vers 1380 selon Cohn, l'idée de l'avènement d'une société *égalitaire* parfaite (ingrédient païen peut-être, venu des mythes de l'Âge d'or des Grecs et des Romains [Ovide...] et des Îles bienheureuses [Diodore de Sicile], mais l'idée d'un état de nature égalitaire s'était transmise aussi aux Pères de l'Église...), inscrite dans le prochain avenir.

À la fin de son fameux ouvrage, Cohn esquisse (plutôt qu'il n'en traite à fond) le rapprochement de ces millénarismes de jadis avec le communisme et le marxisme, avec le nazisme aussi, idéologies «dissemblables à bien des égards», dit-il, mais qui ont justement en commun leur «lourde dette» à l'égard de la légende apocalyptique populaire médiévale, «*the popular apocalyptic lore of Europe*».⁹¹ Karl Marx est mis au point de départ de cette persistance dissimulée : sa pensée est construite, selon Cohn, sur «a quasi-apocalyptic phantasy which as a young man, unquestioningly and almost unconsciously he had assimilated from a crowd of obscure writers and journalists.»⁹² (Voegelin ne pointait pas moins du doigt Karl Marx, mis par lui à l'origine du «Gnostic Socialism»⁹³). Les idéologies modernes de

qu'il n'y a pas lieu de croire à la lettre. Ces objections sont développées dans : Lerner, Robert E. *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Age*. Notre Dame: U of Notre Dame Press, 1991.

91. *Pursuit*, 309. Comme le relève aussi M. Barkun, *Disaster and the Millenium*. New Haven CT: Yale UP, 1974, 31.

92. *Pursuit*, 311.

93. Titre du chapitre sur Marx dans *From Enlightenment to Revolution*. Ed. J. Hallowell. Durham NC: Duke UP, 1975.

gauche et de droite sont, aux yeux de l'historien anglais, le retour de vieilles chimères auxquelles le 19^e siècle socialiste a simplement rajouté un «vernis» de scientificité et de rationalité évolutionniste. Socialistes ou fascistes, ces idéologies diamétralement opposées ont cependant en commun «the tense expectation of a final decisive struggle in which a world tyranny will be overthrown by a "chosen people" and through which the world will be renewed and history brought to its consummation». ⁹⁴ Communistes et nazis ont été obsédés par la vision d'une lutte finale imminente qui éradiquerait les Méchants. Cohn suggère dans ce contexte un rapprochement direct du fanatisme millénariste de jadis avec l'idéologie antisémite: «The Nazi phantasy of a world-wide Jewish conspiracy of destruction stands only one remove from medieval demonology». ⁹⁵ Le millénarisme de jadis se sécularise en totalitarisme: «The more carefully one compares the outbreaks of militant social chiliarism during later Middle Ages with modern totalitarian movements, the more remarkable the similarities appear». ⁹⁶

C'est toutefois une thèse qui demeure chez Cohn une intuition spéculative plus qu'elle n'est une démonstration soutenue. Par ailleurs, Cohn présente les idées millénaristes totalitaires comme une *survivance* du lointain passé («phantasies which are downright archaic» ⁹⁷) et non, comme le fait Voegelin, comme un *produit* d'une modernité intrinsèquement «gnostique». C'est la grande différence entre les deux.

On peut également noter que N. Cohn se concentre exclusivement sur des mouvements populaires, plébéiens. Il appartenait à d'autres historiens des idées de faire voir la persistance non moins puissante et les avatars du millénarisme dans les classes lettrées et notamment chez quelques grands penseurs jusqu'à Newton et à plusieurs savants anglais de son temps dont la pensée scientifique mâtinée d'apocalypisme a été étudiée par Richard

94. *Pursuit*, 309.

95. *Pursuit*, 310.

96. *Pursuit*, xiii.

97. *Pursuit*, 309.

Popkin et identifiée comme pensée de la «Troisième force».⁹⁸ J'en parle plus loin.

La rencontre du millénarisme et du «genre» de l'utopie a été étudiée à son tour par Ernest Tuveson dans *Millenium and Utopia*.⁹⁹

■ Dans son grand ouvrage ultérieur, *Europe's Inner Demons*,¹⁰⁰ Norman Cohn se prend à douter des accusations lancées par l'Inquisition contre les sorcières et contre les Templiers. Mais il ne revient pas dans ce livre sur les sectes millénaristes qu'il avait étudiées dans *Pursuit of the Millenium*. Or, beaucoup de ce qu'il en avait cru pouvoir dire provenait de sources ecclésiastiques. On peut se demander par exemple si les Frères du libre esprit (les libertins spirituels) ont existé comme tels et comme Cohn les représente d'après les sources officielles. Récemment, Robert Lerner, dans *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Age*,¹⁰¹ a mis en doute l'image d'amoralisme et de promiscuités sexuelles montée par Cohn des adhérents à l'hérésie du libre esprit. Il y déchiffre surtout des fantasmes d'inquisiteurs projetés sur de plutôt vertueux bégards et béguines.

Si tous les penseurs que j'évoque, en effet, pensent en termes d'«origine» alléguée des idéologies totalitaires, on doit relever le fait non moins évident que les grandes violences purificatrices dans l'Europe chrétienne contre les «hérétiques» et les Juifs, ne furent aucunement le fait de misérables minorités millénaristes, constamment persécutées, mais de la puissante et orthodoxe Église.

98. Popkin, Richard H. *The Third Force in 17th-Century Thought*. Leiden: Brill, 1992. Voir Richard H., dir. *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought – 1650-1800*. Leiden: Brill, 1988. Comporte des contributions de Chr. Hill, George S. Rousseau, Henry Louis Gates.

99. *A Study in the Background of the Idea of Progress*. Berkeley: University of California Press, 1949.

100. New York: Basic Books, 1975. ♦ *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

101. Notre Dame: U of Notre Dame Press, 1991.

Eschatologie trinitaire : Les écrits du PÈRE HENRI DE LUBAC, érudit historien de la pensée religieuse médiévale, actif dans l'après-guerre, ont été mis largement à profit par Voegelin dont ils confirmaient les thèses et les catégories. Ses théorisations rejoignent aussi les thèses de Norman Cohn en faisant partir la généalogie des idéologies révolutionnaires modernes du 13^e siècle. Dans de nombreux travaux dont Lubac fera la synthèse dans les deux volumes de *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, le savant jésuite apportait sa contribution à la critique "spiritualiste" du marxisme en faisant à son tour de l'Abbé de Flore le point de départ d'une «déviation» majeure du christianisme qui revenait à «concevoir une eschatologie sur terre et transformer ainsi l'espérance en utopie». ¹⁰² Les doctrines de Joachim, invention, certes, d'un illuminé de génie et «phénomène d'une extraordinaire portée», ¹⁰³ sont qualifiées de fondamentalement «millénaristes» et le père jésuite prétend faire à son tour apparaître une continuité historique, du mystique calabrais à Schelling et à Marx. «Comment ne pas retrouver autour de nous ce grand rêve?», demande de Lubac dont le premier essai à succès juste après la Libération, essai écrit à l'adresse des marxistes, s'intitulait *Le drame de l'humanisme athée*. ¹⁰⁴

On peut prendre dans un sens générique «millénarisme» pour désigner toute promesse d'un salut collectif imminent et d'instauration finale, ultime, d'une société parfaite, donc juste et sans conflit. Cette promesse réclame de ses zéloteurs une rupture totale avec l'ordre politique et social existant. Le sentiment d'*imminence* est essentiel (l'imminence de l'effondrement du mode de production capitaliste, perclus de contradictions, a été le thème-clé de la propagande de la Deuxième Internationale). De telles croyances, qui ont été une composante des trois religions monothéistes depuis leur apparition, traversent l'histoire chrétienne et ce, non seulement chez les pauvres et les égarés, mais elles se rencontrent dans toutes les classes sociales comme le rappelle encore George L. Mosse. ¹⁰⁵

102. *Exégèse médiévale, 2ème partie*. Paris: Aubier, 1961, 437.

103. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris: Lethielleux, 1978-1980. 2 vol., II 435.

104. 3e éd. rev. et augm. Paris: Spes, 1945.

105. *The Fascist Revolution*. New York: Fertig, 1999.

Les historiens des successifs millénarismes décrivent une étiologie constante de tels mouvements – étiologie psycho-sociale qui n'est pas compliquée à saisir: les explosions de millénarismes sont toujours une réponse à des situations collectives désastreuses. MICHAEL BARKUN a notamment étudié ce lien.¹⁰⁶ La Grande peste tout comme le choc de la Révolution industrielle et la montée du «paupérisme» rejoignent ici, en ce qui concerne les millénarismes coloniaux, la genèse au milieu de crises majeures, de la révolte chinoise des T'ai Ping en 1851, des *Ghost Dancers* de l'Ouest américain des années 1870, des *Cargo Cults* néo-guinéens dès 1920. Le lien entre poussée millénariste, carnages et violences (mais un lien, même montré sans exception, n'est pas une causation) n'a pas moins été abondamment étudié.¹⁰⁷

Le troisième lien, non moins constant, entre millénarisme et échec catastrophique du groupe qui adopte cette croyance apportait un baume aux tenants de l'ordre et des traditions que sont la plupart des chercheurs que j'évoque! Les gnoses, disait Voegelin, sont, de par leur logique interne, incapables de reconnaître les contradictions qui les rongent, de redresser les «mauvaises pentes» qu'elles prennent et d'y remédier avant l'effondrement.¹⁰⁸ Les événements de 1989-1991 ont, bien entendu, remis cette thèse voegelinienne à l'ordre du jour.

Lorsque le progrès des Élus vers le *Millenium* est guidé par un prophète, un messie autoproclamé, censé choisi par une puissance surnaturelle pour apporter l'ordre et la justice dans un monde chaotique, ou que l'avènement d'un tel guide est prophétisé, on parlera encore de **messianisme**. En ce sens, ce terme également peut s'appliquer à la plupart des mouvements chiliastiques de notre ère.¹⁰⁹ Beaucoup de chercheurs contemporains

106. Barkun, Michael. *Disaster and the Millenium*. New Haven CT: Yale UP, 1974. Voir: Barkun, Michael, dir. *Millenialism and Violence*. London, Portland OR: Frank Cass, 1996.

107. Rinehart, James F. *Apocalyptic Faith and Political Violence: Prophets of Terror*. New York: Palgrave Macmillan, 2006. Et du même auteur : *Revolution and the Millenium. China, Mexico, and Iran*. Westport CT, London: Praeger, 1997. Les progrès de l'islamisme ont remis cette étude à l'ordre du jour... toutes sortes de sectes occidentales récentes illustrent la fin en carnage: Heaven's Gate en Californie, 1997; Ordre du Temple solaire, Québec, 1994.

108. *New Science...*, 170.

109. J. Baechler, *Les phénomènes révolutionnaires*. Paris: PUF, 1970, 103.

semblent utiliser en fait les mots de millénarisme et messianisme à peu près indistinctement. Tout le Moyen âge, depuis le temps des Croisades, a été en quête d'un Prince pieux qui délivrerait Jérusalem, qui éradiquerait l'hérésie, qui chasserait les Maures et établirait un ordre juste et pacifique. En attente d'un Empereur des Derniers jours, précurseur préparant la Seconde Venue en triomphant des armées de l'Antéchrist. L'«esprit messianique» en ce sens est récurrent dans l'histoire de l'Europe. Ici encore plusieurs historiens ont cherché à montrer la continuité de cet «esprit» jusqu'au 20^e siècle. Ainsi PETER DUNCAN l'a établie avec soin pour l'histoire de la Russie.¹¹⁰ Les mouvements millénaristes attestés ont tous été liés au «charisme» d'un prophète inspiré, d'un médiateur censé doté de pouvoirs surnaturels et supposé mandaté par une Puissance transcendante – et ils ont souvent été liés à un corpus de textes prophétiques qui se diffusaient dans le peuple, que ce soient les apocryphes joachimites au 13^e siècle dont nous reparlerons, ou les écrits de Karl Marx au 20^e.

L'application généalogique aux doctrines politiques modernes de la notion de «messianisme» a été avant tout l'objet de recherche du grand historien israélien JACOB L. TALMON.

Son premier livre, *The Origins of Totalitarian Democracy*,¹¹¹ est consacré en partie au babouvisme et à la Conspiration des égaux qu'il présente comme la matrice des idéologies «totalitaires» du 20^e siècle. Son ouvrage toutefois part de Jean-Jacques Rousseau pour en venir ensuite à Babeuf. Il prétend montrer dans les idées et les enchaînements de raisonnements de l'auteur du *Contrat social* la matrice originelle de toutes les idéologies ultérieures que Talmon regroupe sous le chef de «démocratie totalitaire». Une fois encore, Talmon présente le «messianisme séculier» qui naît au 18^e siècle comme un avatar moderne du millénarisme chrétien, coupé de la transcendance.¹¹²

110. Duncan, Peter. *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism, and After*. London, New York: Routledge, 2000.

111. London: Secker & Warburg, 1952. ↗ 1970.

112. 10.

*Political Messianism: The Romantic Phase*¹¹³ est l'ouvrage qui fait suite à ce premier livre : Talmon y envisage globalement, en partant de Saint-Simon, les socialismes *dits* utopiques que Paul Bénichou avait passés en revue de son côté dans son subtil et érudit *Temps des prophètes*.¹¹⁴ Les systèmes sociaux qui pullulent entre 1815 et 1848 sont présentés comme l'étape d'une évolution d'idées radicales dont sortira la Révolution bolchevik.¹¹⁵ L'attente d'une régénération universelle, la conviction que l'histoire humaine répond à un plan et a un but ultime, le sentiment d'imminence apocalyptique engendré par l'expérience de la Révolution française non moins que par les bouleversements de la révolution industrielle, tout ceci contribue à former pour Talmon «une foi messianique établie sur le roc de la bonté naturelle de l'homme».¹¹⁶ Une «religion de la Révolution» est née dans l'après-coup de 1789, non comme une volonté de réformer certains maux sociaux mais, formule J. Talmon, comme une «insurrection contre le Mal lui-même», une insurrection qui ne devait s'achever que lorsque le mal aurait été éradiqué, la régénération accomplie et la justice immuable établie sur terre.¹¹⁷

Ce qu'il nomme une «religion» naissante embrasse un grand nombre de tendances modernes «du nationalisme au communisme, de la pauvreté évangélique à la technocratie industrielle.»¹¹⁸ Ce n'est pas que les problèmes sociaux et l'injustice sociale soient des choses neuves en Europe, ils ont toujours existé. C'est que vers 1830, ils se mettent à provoquer un scandale accru par la conviction toute nouvelle qu'il y a un «remède» à portée de main, découvert par un bienfaiteur de génie.

La notion de *messianisme politique* se rapporte pour Talmon à l'idée «d'une progression fatale vers un dénouement déterminé [et à celle] d'un rôle décisif joué par une avant-garde consciente» dans cette tâche ultime et lutte

113. London: Secker & Warburg, 1960.

114. Paris: Gallimard, 1977.

115. Ma trad., 16.

116. 23.

117. 19.

118. 18.

finale.¹¹⁹ Le jeune Marx, avec notamment les pages fameuses de sa *Critique de la philosophie du droit*, «document messianique par excellence»¹²⁰, contribue éminemment à enrichir ce courant d'idées. La sacralisation de l'histoire est la conséquence paradoxale du désenchantement du monde.¹²¹ Elle anime une «foi profonde» dans l'idée que la marche du temps engendrera une intégration et une cohésion de plus en plus grande de l'humanité.¹²²

Le troisième livre de la trilogie bâtie par Talmon, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution. The Origins of Ideological Polarisation in the 20th Century*¹²³ interpose un correctif important à la description continuiste, linéaire de l'évolution d'idées postulée. Il développe maintenant un paradigme de polarisation, amorcée dès le début du 19^e siècle, des ainsi nommés «messianismes politiques» entre une «religion de la révolution» et une «religion de la nation». Il va ainsi, en ce qui touche à la seconde branche de l'alternative, du Printemps des peuples de 1848 à Mussolini et Hitler. L'esprit messianique s'est tôt investi dans les deux forces les plus puissantes des deux derniers siècles: «la vision d'une révolution totale et mondiale et le mythe de la nation.»¹²⁴

«Messianisme» s'est ainsi trouvé appliqué à son tour et par plusieurs historiens tant au marxisme seul qu'aux fascismes. Pour FRANZ BORKENAU en 1939, le nazisme était à voir comme la «wildest outburst of secular messianism ever experienced.»¹²⁵ Son *credo* est en effet, selon Borkenau, que «the Germans are God's Chosen people, by nature superior to all other people, predestined to rule the world and to bring salvation to it» et que Hitler est le Messie choisi par Dieu pour guider l'Allemagne. Mais Borkenau applique aussi le concept au marxisme bolcheviste. On a pu se

119. 21.

120. 21.

121. 24.

122. 25.

123. London: Secker & Warburg, 1981. Aussi: Berkeley CA: U of California Press, 1981.

124. *Myth...*, 1.

125. Borkenau, Franz. *The Totalitarian Enemy*. London: Faber, 1939, 129.

demander, dit-il, comment une théorie rationaliste comme le marxisme avait pu s'emparer des masses russes. Les fondements messianiques du marxisme procurent, selon Franz Borkenau, une explication. «In Russia under the impact of Western enlightenment, the messianism of the Raskolniki, the Chlysti, and other sects has transformed itself directly into the messianism of Marx's disciples.»¹²⁶

Dans la mesure où le *Millenium* est toujours précédé d'une Lutte finale entre les élus et les réprouvés, dans la mesure où tous les millénarismes décrivent un monde présent dominé par des scélérats qui écrasent les justes, tout millénarisme relève peu ou prou d'une métaphysique **dualiste**, d'un dualisme cosmique – souvent qualifié, par une synecdoque généralisante, de **manichéen**.

La gnose selon Voegelin pose un Monde radicalement mauvais, qui doit être détruit par le Dieu de la rédemption, aidé de ceux qui souffrent mais sont parvenus à la Connaissance. Le dualisme lui est dès lors inhérent ; c'est par ce biais que Voegelin absorbe le millénarisme et le dualisme dans la «gnose». Toute gnose développe un Grand récit où s'affrontent les justes et les scélérats, les souffrants qui témoignent face au monde (et par l'entremise desquels interviendra le salut) et les iniques, les forces de la Lumière et celles des Ténèbres, le peuple de Dieu et l'Antéchrist; cet affrontement culmine en un *Armageddon* sans quartier, revanche des Humiliés, qui précède le Règne de l'harmonie.

■ Constantes de l'intrigue gnostique-millénariste

Je crois utile de reprendre analytiquement le concept de gnose, inséparable désormais de ceux de millénarisme, messianisme et dualisme, en décomposant les actants et narrèmes successifs de son Récit et en faisant voir que tout ceci peut se recomposer, de fait, comme une intrigue à forte cohérence. Voegelin – sans l'avoir systématisé à ma connaissance en un exposé précis – avait noté, comme tous les autres chercheurs évoqués dans ce chapitre, que la narration gnostique comporte des constantes et des thèmes obligés: le Prophète messianique qui révèle la signification de l'histoire, le *Dux e Babylone* qui va apparaître au début de la Nouvelle ère,

126. p. 127.

les *homines novi* ou *homines intelligentiae* qui forment l'avant-garde de la Lutte finale, *la plebs pauperorum*, les misérables, bénéficiaires de cette Lutte, le Troisième Règne chiliastique précédé de l'*Armageddon* et de la défaite des méchants.

Une première composante narrative – qui tient au thème de l'imminence dont je viens de faire état – est celle des *Intersignes*, des signes avant-coureurs qui invitent à un déchiffrement orienté du malheur des temps. C'est d'emblée une thématique susceptible de se transposer et de perdurer modernisée et sécularisée. Dans le socialisme moderne, le Parti invite le militant à déchiffrer, armé de la science, le présent pour y puiser espoir et confiance dans l'avenir. Sa propagande quotidienne montre aux sceptiques que, constamment, les «faits donnent raison» à la doctrine, que si les mots ne suffisent pas, les «faits» qui s'accroissent et que la science de l'histoire a «prévus» doivent persuader, que le régime socialiste futur n'est pas une «utopie» puisqu'il est, pour qui veut regarder, «en incubation» dans le présent, alors même que des «germes mortifères» ont envahi le système capitaliste et que «déjà les prodromes de la fin prochaine se multiplient en laissant apercevoir à l'état embryonnaire les contours que revêtira la société future.»¹²⁷ «Nous vivons une époque fertile en incidents éducateurs», constate-t-on avant d'en faire la liste, de confirmer la tendance historique et de laisser la suite inévitable en pointillés, ou mieux *en asymptote*.¹²⁸

Il y a quelque chose de rassurant dans ces prodromes bien identifiés de la Lutte finale: la société future sera d'autant plus sûrement un succès qu'elle est *un peu déjà là* et la révolution est d'autant plus proche qu'elle est en fait commencée par quelques épisodes avant-coureurs. Là où les ignorants ne voient que des faits isolés, des événements fortuits, le militant, éclairé par la science de l'histoire, déchiffre des enchaînements, des progressions, il relie entre eux et fait converger des signes, il suit dans le court terme de l'avenir les asymptotes qui entraînent vers une irrésistible débâcle, vers la crise finale: concentration du capital, prolétarianisation accrue, crises

127. Stackelberg, Frédéric. *Vers la société communiste*. Nice: Au Droit du peuple, 1909, 7. Et du côté de l'anarchie, Jean Grave in Kropotkine, *La Conquête du pain*, X: « par mille phénomènes, par mille modifications profondes, la société anarchique est *déjà depuis longtemps* [je souligne] en pleine croissance.»

128. *Tribune socialiste*, Bayonne, 5. 5. 1907, 1.

économiques aggravées, surproduction, faillites et krachs financiers multipliés, grèves formidables, répression exacerbée.

L'autre composante initiale de l'Intrigue gnostique développe le récit du malheur des temps et celui des tribulations des élus. C'est celui du Règne de l'Antéchrist et de la souffrance des justes. Les critiques sociales des Grands récits partent non de maux sociaux isolés et dispersés, mais de la thèse ou plutôt de la *monstration* du triomphe d'un mal omniprésent. Le monde actuel est le pire des mondes possibles, il est pire que toutes les sociétés passées. Le mal y triomphe, il y prolifère, les méchants et les profiteurs tiennent le haut du pavé, ses victimes sont innombrables. Pour le gnostique, la condition humaine actuelle n'est pas seulement intolérable, elle est *anormale*, elle contredit quelque chose comme une «essence» de l'homme qui s'y corrompt. La «Civilisation» (c'est le nom, pris en un sens hautement péjoratif, que Fourier donne à la société que Pierre Leroux d'abord, puis Marx désigneront comme le «Capitalisme»), prononce Charles Fourier, élève tous les vices hérités de l'âge barbare «du simple au mode composé». Cette herméneutique du temps présent comme *culmination* du mal séculaire, voici qui rattache Fourier à tous les autres critiques sociaux de son temps et d'après. *Abysus abysum invocat*, dit le Psaume, la pierre va au tas, le mal engendre le mal. «Une corruption universelle naissant d'un antagonisme universel, un immense désordre moral couvé par un désordre matériel immense», en ces termes Louis Blanc dépeint la France de Louis-Philippe.¹²⁹ Rien de plus intemporel que les sombres diagnostics du mal omniprésent. «Les souffrances matérielles, la misère, le dénuement sévissent plus que jamais», écrit un socialiste de 1912.¹³⁰ La topique du Règne du mal accompagne en basse continue le discours de la modernité.

Certaines «lois» historiques vont devoir venir *expliquer* l'inéluctabilité du mal présent. Elles montreront l'impossibilité de réformer un système dont on va prouver d'ailleurs dans un instant qu'il est appelé à disparaître sous peu. L'exploitation de l'homme par l'homme est une «loi constante» des sociétés jusqu'ici, d'autant plus constante que, de l'esclave au serf, au

129. *Revue du progrès*, 15. 1. 1839, «Introd.»

130. Bonthoux, V.-Adolphe. *L'évangile socialiste. Volume I : La question économique*. Paris: Giard & Brière, 1912, 58.

salarié, la forme juridique a changé et «le fait est resté le même». ¹³¹ La lutte des classes est une autre de ces lois du passé et du présent. La découverte du caractère cyclique des crises économiques sera aussi transformée en une «loi» du capitalisme et Marx précisera que les cycles tendent à raccourcir tirant de cette loi la prévision d'un emballement fatal. Les réformateurs romantiques ont tonné contre la «Loi de Malthus», loi prétendant démontrer que «le débordement rapide de la population ne s'arrête jamais qu'au point où le manque d'aliments oppose une barrière infranchissable», ¹³² la fatalité de la misère en étant le corrélat. Ce n'est pas là une loi éternelle, s'indigne Pierre Leroux, mais une loi spéciale à la «Société ploutocratique» qu'il faut abolir.

Vient ensuite le récit central, celui d'une *sociomachie* à deux camps. Récit éminemment susceptible encore de se «moderniser» c'est à dire de se «séculariser» sans s'abolir ni s'altérer. Le Grand récit post-religieux depuis le romantisme forme en effet une *sociomachie*, il narre la lutte entre deux principes, un bon et un mauvais – narration qu'il a paru permis de qualifier à ce titre de vision *manichéenne* du social puisqu'elle reproduisait le schéma zoroastrien: «Il y a plus de cent ans qu'elle dure, cette lutte, car il y a plus de cent ans que la Révolution et la Contre-révolution sont aux prises avec des fortunes diverses», écriront par exemple les bourgeois républicains. ¹³³ La lutte en cours ne doit se terminer que par la victoire totale et sans quartier du bon camp. Cette lutte est, simplement, celle du Bien contre le Mal: «Les hostilités sont ouvertes entre le mensonge et la vérité, l'iniquité et la justice, la folie et le bon sens, l'ignorance et le savoir, le mal et le bien, le passé et l'avenir.» ¹³⁴ Il faut, dans chaque camp, redire qu'il n'y a pas de zone grise, et surtout pas de troisième voie. La société partagée en deux camps, on voit se déployer le récit de l'affrontement, on montre et contraste les deux champions éthiques, un Sujet et un Anti-Sujet, un Agent mandaté par l'histoire pour faire advenir ou pour défendre le bien et un Suppôt du mal. Un suppôt du mal persécutant l'agent du bien à qui est promise cependant la victoire au cours d'une lutte finale qui s'engage.

131. P. Delesalle, *La grève*. Paris: Temps nouveaux, 1900, 6.

132. J. A. Rey, *Théorie et pratique de la science sociale*. Paris: Renouard, 1842, I 178.

133. Urbain Gohier, *L'armée contre la nation*. Paris: Revue blanche, 1899, vii.

134. *Manifeste An-archiste*, Marseille, 1892, 1.

La société partagée en deux camps, le Grand récit va contraster les deux champions éthiques, un Sujet et un Anti-Sujet, un Agent mandaté par l'histoire pour faire advenir le bien sur terre et un Suppôt du mal. La confrontation du Sujet et de l'anti-Sujet est thématifiée comme affrontement du noble et de l'ignoble.

Ce que nous appelons millénarisme n'est pas seulement annonce et promesse de la fin des temps mais une doctrine enseignant aux hommes comment ils pourront par leur action, pieuse *et/ou* violente, accélérer le Second Avènement. Non tous les hommes cependant, mais une poignée *prédestinée* de justes, qui portent les signes d'élection que sont les souffrances endurées et qui ont compris (*gnose*) le rôle que le Dieu de Salvation attend d'eux, qui se sont séparés *ipso facto* du Monde de l'erreur et du mal,¹³⁵ et qui sont prêts à se *dévouer* pour assurer le Salut commun.

C'est en effet que le Sujet a dû passer par une étape initiatique à laquelle s'applique précisément le mot de *gnose*; par une révélation de la dualité du monde, du plan divin et de l'origine du mal. Pour se libérer du monde déchu, il faut sortir de l'ignorance. La *gnose* annonce une rédemption, non par la foi des hommes ordinaires, ni par la médiation d'une Église corrompue, mais par l'acquisition élective d'une connaissance ésotérique. Le Juste selon Joachim doit parvenir à la *Spiritualis Intellectus*. Celui qui a acquis la Connaissance sait qu'il est *justifié* de détruire la société mauvaise et de contribuer à faire naître la Parousie. C'est dans ce cadre révélateur que s'inscrit la propagande socialiste moderne qui tire du diagnostic sur le mal omniprésent, *a contrario*, le remède et le salut: «Le socialisme comme doctrine, enseigne le guesdiste Compère-Morel dans l'*Encyclopédie socialiste* de 1912, a pour point de départ la critique du système de *propriété privée*. Il y découvre la source première de presque toutes les misères.»¹³⁶

L'idée qu'il y a une seule explication et une cause néfaste à tout ce qui scandalise dans le monde est repérée par J. Talmon comme la thèse qui

135. C'est pourquoi le fait que l'immense majorité des égarés est contre eux ne présente aucun intérêt...

136. Compère-Morel, [Adéodat] éd. *Encyclopédie socialiste, syndicale et coopérative de l'Internationale ouvrière*. Paris: Quillet, 1912-13, I, 7.

assure le passage du messianisme aux doctrines révolutionnaires babouvistes.¹³⁷

Face aux suppôts du mal se dresse alors le Sujet eschatologique – qui deviendra dans la modernité l'Agent de l'histoire. Ce sujet se reconnaît au fait qu'il a à remplir une mission historique reçue de quelque *Realissimum*. Dès qu'apparaissent les premiers systèmes romantiques, les réformateurs partent à recherche de *celui* qui sera l'Agent du changement historique – et à la recherche d'un raisonnement qui permette de l'élire avec certitude. Pour les saint-simoniens, cet Agent avait nom l'Industriel, «la classe industrielle doit occuper le premier rang, démontraient-ils, parce qu'elle est la plus importante de toutes; parce qu'elle peut se passer des autres et qu'aucune autre ne peut se passer d'elle».¹³⁸

Il y eut des Grands récits réactionnaires (quoique, d'après leurs auteurs, éminemment axés sur le «progrès»): eux aussi, bien avant les fascistes et les nazis qu'ils ont inspiré, mettaient en leur centre un Sujet voué au service d'une mission historique. Le fameux «anthropo-sociologue» montpelliérain Vacher de Lapouges qui n'était pas prophète en son pays, regrettait que sa grande découverte, celle de la Mission planétaire de la *Race dolichocéphale-blonde* lui ait été volée par les nationalistes allemands. «On ne se débarrasse pas, en feignant de l'ignorer, grommelait-il, d'une idée-force aussi puissante que celle de la Mission des Aryens; et si on ne l'utilise pas, on peut être sûr qu'un autre s'en servira». De fait!¹³⁹ Voegelin avait tout de suite vu dans le Proletariat socialiste et dans l'homme de la race élue nordique-germanique deux avatars de l'agent du *Millenium*.¹⁴⁰

La Mission échue au Sujet est une œuvre immense puisqu'elle consiste en un renversement total de ce qui est et qu'elle consiste, du même coup, à

137. Les babouvistes, «fanatically sure of there being a sole and all-explaining principle of social existence...» *Origins*, 179. Bien entendu, le Sage Utopus, chez Thomas More, voit aussi compris que la propriété privée est la Source de tous les maux.

138. Saint-Simon, *Œuvres*, 1841, 2.

139. *Race...*, xxv.

140. *Religions polit.*, 89.

faire «le bonheur de l'humanité». ¹⁴¹ Le militant, incarnation concrète du Sujet de l'histoire, trouve sa gloire et puise sa force dans le caractère démesuré de cette mission ultime. «Il ne s'agit de rien moins que de changer la surface du globe, expose un communiste-icarien de 1840 avec aplomb. Communistes, à nous a été réservé l'accomplissement de cette œuvre immense!» ¹⁴² Les programmes des divers partis socialistes répéteront après 1870 une même formule grandiose: «le but final qu'il [le Parti] poursuit est l'émancipation complète de tous les êtres humains sans distinction de sexe, de race ni de nationalité». ¹⁴³

Dans le Grand récit socialiste, l'Agent collectif du changement historique, le Prolétaire, opprimé mais conscient, se voue corps et âme à sa «mission historique» et se voit désormais tel qu'en lui même enfin l'avenir révolutionnaire le transfigure. Il se voit comme une «force grandissante et irrésistible qui emportera un jour le vieux monde d'exploitation et de douleur.» ¹⁴⁴ Engels a dit, et on connaît sa phrase par cœur car elle est la conclusion prospective du «Socialisme scientifique», que sa mission est d'«accomplir l'acte qui affranchira le monde». ¹⁴⁵ Les Prolétaires «sont appelés à jouer le rôle d'accoucheurs dans le grand renouveau social qui s'élabore.» ¹⁴⁶ La gnose offre une technique de rédemption par la destruction du monde inique.

C'est à cette étape que peut apparaître la figure d'un Guide messianique, du Prophète qui montre la voie. Les figures de sauveurs et en clé fasciste de *Duce et Führer*, ont été d'autant plus étudiées que du côté fasciste du moins, la transposition du type messianique du *Dux* a été consciente. Mais les sauveurs abondent dans la modernité et leurs cultes. Dans les socialismes,

141. Chirac, Auguste. *Si... : Étude sociale d'après demain*. Paris: A. Savine, 1893, 2.

142. Pillot, Jean-Jacques. *Histoire des Égaux*. Paris: Aux bureaux de la «Tribune du Peuple», 1840, 9.

143. Allemane, Jean. *P.O.S.R. - Notre programme développé et commenté (...)*. Paris: Allemane, 1895, 4.

144. *La bataille syndicaliste*, 30.4.1911, 1.

145. Fr. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Trad. par Paul Lafargue. Paris: Jacques [1902], 64.

146. Stackelberg, Frédéric. *Vers la société communiste*. Nice: Au Droit du peuple, 1909, 15.

mais aussi dans les Grands récits nationalistes avec leurs Mazzini et leurs Mickiewicz.

Aux figures du Juste, s'oppose de façon effectivement manichéenne, les diverses figures des suppôts du Mauvais démiurge. Il faudrait faire intervenir ici l'histoire de la démonologie. Les historiens de l'antisémitisme, Poliakov, Cohn, ont montré de façon convaincante la continuité, une fois encore, entre antijudaïsme millénariste et antisémitisme dit «moderne». Le Juif comme «incarnation du Mal»¹⁴⁷, chargé de ruiner et de dominer le reste de l'humanité, a joué ce rôle sur les scènes idéologiques successives de l'Occident chrétien. N. Cohn fait remonter à juste titre la pulsion meurtrière face aux Juifs, «employés par Satan à la ruine de la Chrétienté»,¹⁴⁸ aux superstitions démonologiques du Moyen âge – et non à des causes censées concrètes comme des conflits d'intérêt ou même le préjugé racial comme tel.¹⁴⁹

L'ennemi de *l'eschaton* n'est pas seulement un adversaire puissant, il doit être dépeint comme un être dégradé, pratiquant le mal pour le mal, trouvant son bonheur dans le malheur des autres, mis par ses turpitudes et ses crimes en dehors de la commune humanité. Sa perverse abjection est la prémisse dont le sort qu'il y a lieu de lui réserver sera la conclusion. L'incarnation par excellence du Suppôt du mal social, le plus grand et le plus durable objet de haine collective entre 1830 et 1914 a été le *bourgeois capitaliste*. C'est lui, ce sont les «Prêtres du Veau d'or» comme le formulait lyriquement la propagande socialiste qui ont incarné le principe mauvais – se substituant à l'aristocrate et au prêtre, ennemis des républicains. Pour la pensée manichéenne, il faut que le mal s'incarne. Je lis chez Constantin Pecqueur cette dénonciation, typique du style vaticinateur de 1830:

147. Cohn, *Warrant*, 252. L'interprétation démonologique du nazisme avait été avancé dans le livre de H. Rollin, *L'Apocalypse de notre temps*. Paris: Gallimard, 1939, livre que le déclenchement de la guerre a fait oublier.

148. 16.

149. *Ibid.*, 15-16.

Frères, l'Ange des ténèbres est au service des méchants et les méchants sont conjurés contre vous. Frères, les méchants sont toujours forts de la force que donne l'amour du mal etc.¹⁵⁰

Un relent de phraséologie chrétienne a servi aux premiers critiques sociaux «modernes». Le cas de Félicité de Lamennais est typique, qui se borne à mettre au service de ses nouvelles convictions socialistes les figures oratoires qu'il avait d'abord employées contre les idées libérales et la philosophie des Lumières qu'«il tourna ensuite contre le roi et contre le pape», comme le note subtilement Renan.¹⁵¹

Les adversaires des Grandes espérances, désireux de suggérer que ces doctrines prétendues progressistes n'avaient rien de très moderne, n'eurent dès lors pas de peine à replaquer sur ce schéma binaire des termes archaïques et chargés de religiosité, Anges et Démons, Élus et Damnés, Ormuzd et Ahrimane, Jérusalem et Babylone, descendance d'Abel et descendance de Caïn – paradigme que les premiers socialistes récupèrent d'abord sans embarras. Plus tard, il faudra gratter le palimpseste où s'écrivait le moderne conflit des Prolétaires et des Capitalistes, mais du temps des prophètes romantiques, la source religieuse demeure lisible. Ainsi parle le communiste Étienne Cabet vers 1840 pour illustrer justement la thèse de l'éternité, de la pérennité des luttes sociales entre deux camps dont les désignations varient, mais qui persistent dans leur essence: «Selon la tradition biblique, énonce Cabet, les hommes se sont divisés dès le commencement en deux camps: celui des Abels ou des justes (...) et celui des Caïns ou des assassins qui en vertu de leur *force* ou de leur *ruse* sont devenus maîtres et possesseurs de tout. (...) Le Père éternel maudit ces individualistes et ces assassins qui reconnuent d'ailleurs avoir mérité d'être exterminés.»¹⁵²

Ce manichéisme millénariste, faut-il le dire, ne fut aucunement au 19^e siècle le fait de ce qu'on classe à *gauche*. Les réactionnaires, puisant aux

150. Pecqueur, Constantin. *Réforme électorale; appel au peuple à propos du rejet de la pétition* (...). Paris: Desessart, 1840, 6-7.

151. *Le livre du peuple. Du passé et de l'avenir du peuple*. Précédé d'une *Étude* par Ernest Renan. Paris: Lévy, 1866, 5.

152. Cabet, Etienne. *Système de fraternité*. Paris: « Le Populaire », 1849, 3.

mêmes sources archaïques, avaient aussi leurs deux camps comme instrument immuable d'herméneutique sociale. C'étaient l'Ordre et l'Esprit de désordre, l'Église et la Révolution (ce terme ayant pris à droite un sens extensif pour désigner *tout* ce qui résultait du cours peccamineux pris par la malheureuse France en 1789). Rien n'était plus aisé pour un prêtre réprouvant, à la suite de Pie IX, le «modernisme» que de reprendre les termes d'une lutte métaphysique:

Il y a dans le monde deux cités: la *Cité de Dieu* et de son Christ; là règnent l'amour, la vérité, la justice; et la *Cité de Satan*, séjour maudit du mal, du mensonge, de la haine. Entre les deux cités, il y a lutte sans trêve.¹⁵³

Le Récit gnostique s'achève en deux épisodes. L'Armageddon, bataille finale entre les justes et les scélérats.¹⁵⁴ J. Talmon rappelle que cette vision d'un moment apocalyptique où se joue la dernière bataille fut celle des babouvistes face à la Révolution française.

Ensuite, vient le récit du *Millenium* proprement dit.¹⁵⁵ Si le récit du progrès *indéfini*, au sens de Condorcet, peut paraître moderne comme le veut Blumenberg, la greffe sur ce récit de la vieille idée d'un Fin de l'histoire humaine est, elle, un mythe régressif. L'abolition de l'État (dès les saint-simoniens), la fin des luttes sociales, la représentation d'un âge à la fois terrestre et sacré où tous les maux sont anéantis, le rétablissement d'un état originel, d'un Paradis terrestre, tout ceci est une infusion directe du millénarisme.

Dans le socialisme scientifique, c'est la société mauvaise même qui a préparé toutes les conditions pour qu'en naisse une société juste, pour qu'elle «l'engendre». Le discours prédictif se déplace dans la

153. Noël, [abbé Léon.] *La judéo-maçonnerie et le socialisme*. Calais: Imprimerie des Orphelins, 1896, 6.

154. Sur l'Armageddon prophétisé et raté, non advenu, dans les sectes messianiques contemporaines, voir le collectif remarquable de Stone, Jon R. & al. *Expecting Armageddon: Essential Readings in Failed Prophecies*. London: Routledge, 2000.

155. Voir: Stent, Gunther S. *The Coming of the Golden Age: A View on the End of Progress*. Garden City NY: Natural History Press, [1969].

démonstration, inspirée par Marx, de *l'effondrement fatal* du mode de production capitaliste, avec dans la foulée, un dernier «coup d'épaule» révolutionnaire que donnera le prolétariat à un système condamné et pourri.

Au tableau du *Millenium* se joint le portrait de l'Homme nouveau, de l'homme régénéré. Le militant altruiste (qui a surmonté les vices de l'individualisme bourgeois) en est une des figures modernes. Le Millenium est habité d'hommes vertueux et disciplinés. Toute la genèse russe de l'idée d'homme nouveau a été retracée par ALAIN BESANÇON.¹⁵⁶ Les fascismes s'efforcent de régénérer un homme «dévirlisé»; les nazis se bricolent un surhomme pseudo-nietzschéen mâtiné d'Aryen et de Siegfried *kitsch*. Mussolini est le seul (ce n'est guère le cas de Hitler!) dont l'*habitus* viril pouvait faire de lui l'incarnation de l'homme nouveau. Les thèmes fascisants de la régénération par le sport, par la marche etc., et par des mesures eugéniques, apparaissent dans cette lumière comme des palimpsestes rationalisés de la figure de l'homme millénariste.¹⁵⁷

Dans la propagande socialiste d'avant 1914, les militants «ardents», «convaincus», forment une «élite» de «vaillants», une avant-garde de «hardis pionniers» de l'Idée, «l'élite consciente du mouvement ouvrier» qui, le Grand soir venu, entraînera cette arrière-garde désorganisée et «veule» que sont les masses.¹⁵⁸ La complaisance avec laquelle le socialisme fait l'éloge de ces «sentinelles avancées» qui ont «pris en mains» la cause des masses entretient un orgueil d'autant moins suspect qu'il est légitimé par l'esprit de sacrifice («une poignée d'hommes prêts du jour au lendemain à

156. *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1977. ⇨ Réédition, coll. «Agora», 1987.

157. Voir aussi : Milza, Pierre & Matard-Bonucci, Marie-Anne, dir. *L'Homme nouveau dans L'Europe fasciste, 1922-1945. Entre dictature et totalitarisme*. Paris: Fayard, 2004. – Lepp, Nicola, dir. *Der neue Mensch, Obsessionen des 20. Jahrhunderts*. Ostfildern-Ruit: Cantz, 1999. – Künzlen, Gottfried. *Der neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkuläre Religionsgeschichte der Moderne*. München: Fink, 1994. – Alkemeyer, Thomas. *Körper, Kult und Politik. Von der Muskelreligion Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in der Olympischen Spielen von 1936*. Frankfurt aM, New York : Campus, 1996.

158. *Germinal* [Amiens, anarchiste], 1er juin 1907, p. 1.

sacrifier leur existence pour briser le pouvoir de la bourgeoisie»¹⁵⁹) et par l'énergie investie, la résolution «virile», contrastée à «la veulerie et la bestialité des masses»¹⁶⁰ et à la dégénérescence jouisseuse des ennemis de classe. L'«homme communiste» (d'Aragon et autres) est un avatar stalinien aggravé de cet orgueil de l'homme régénéré qui accompagne l'histoire révolutionnaire.

■ Gnose et modernité

Pour ROGER PAYOT¹⁶¹ comme pour Jacob Leib Talmon, le processus de retour en force d'un certain gnosticisme imparfaitement rationalisé remonte à Jean-Jacques Rousseau ; du moins, il se constate d'abord chez l'auteur du *Contrat social*. L'homme vit sous le règne du mal quoique bon à l'origine et restant bon en son essence. Il peut s'émanciper de ce monde mauvais et trouver collectivement la voie d'une rédemption. Si l'homme est victime d'un Mauvais démiurge et d'une société inique, il lui est permis d'espérer changer la vie en détruisant cette société.

Condorcet et les penseurs du progrès, de leur côté, sécularisent en surface le paradigme gnostique en préservant, dans leur récit historiciste l'essentiel de la mystique eschatologique. Dieu avait créé l'homme à son image; le siècle positiviste va tirer de l'homme «empirique» un avatar transcendant et idéalisé, l'Humanité, qu'il substitue à l'image du Dieu sauveur. Comme la gnose immanentise *l'eschaton*, comme elle nie ou réduit immensément sans l'éliminer, la part de la transcendance, elle se laisse porter par le processus même de la fallacieuse «sécularisation» qui s'opère. Dans sa phase moderne, la gnose semi-sécularisée s'affiche du reste ouvertement anti-chrétienne.¹⁶² Au 18^e siècle, Mably, Morelly donnent du scandale métaphysique une version laïcisée et rationalisée qui débouche sur la «critique sociale» du 19^e. Ce sera le scandale premier pour tous les penseurs du début du siècle, de Joseph de Maistre à P.-J. Proudhon inclusivement. «Le bonheur des méchants, le malheur des justes! C'est le grand scandale de

159. H. Galiment, *Le Proletariat* [possibiliste], 11 oct. 90, p. 1.

160. Grégorieff, *La Cité* [Toulouse, S.F.I.O.], 3 févr. 1907, p. 1.

161. *Jean-Jacques Rousseau, ou la Gnose tronquée*. Grenoble: PUG, 1978.

162. *New Science*..., 163.

la raison humaine», s'exclame Joseph de Maistre.¹⁶³ Voici donc le grand scandale pour Joseph de Maistre, mais le catholique qu'il était pouvait encore se soumettre humblement aux voies obscures de la Providence et croire en un Dieu justicier. Ni Saint-Simon, ni Proudhon, ni Colins, ni Leroux, ni les autres critiques sociaux romantiques ne croient plus à une providence de cette sorte. Et pourtant, ils ne parviennent pas à se débarrasser de l'idée que sans *justification* des actions humaines, aucune pensée sociale ne pourra trouver à se fonder. Car il faut se demander, avant de disserter sur une meilleure et plus juste organisation sociale, si le juste ici-bas n'est pas nécessairement un imbécile, et si «le fripon, hypocrite et adroit, [ne] se trouve [pas] seul à raisonner juste»?¹⁶⁴

La conception que Voegelin développe est plus globale et radicale que les analyses délimitées d'historiens des idées comme Talmon ou Payot. Le schéma gnostique est vieux comme le monde et régulièrement il a refait surface, mais, tenu en respect jadis par l'Église, il est devenu prédominant et hégémonique dans la modernité. L'essence de la modernité tient donc aux progrès continus d'une forme de gnose avec la «divinisation de l'homme» qui en est partie intégrante.¹⁶⁵ Irrésistible ascension que Voegelin qualifie, pour sa part, de «dynamique récessive».¹⁶⁶ La modernité ne «progresser» pas: elle ne va nulle part, elle est un cul-de-sac caractérisé par un «vide spirituel» accablant et par une «désorientation» morale intolérable. Avec les «idéologies meurtrières» qui en sont les avatars typiques, expressions ultimes d'une «conscience malade» en révolte morbide contre la condition humaine, la logique gnostique va déchaîner tout son potentiel d'inhumanité au 20^e siècle. Les «idéologies meurtrières» qu'elle engendre ne forment pas un secteur isolable et éradicable d'une pensée moderne qui serait par ailleurs relativement saine, humaine et rationnelle. Elles ne sont que des «prégnances» notables dans une morbidité gnostique général. La critique philosophique de Voegelin vise

163 J. de Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, (éd. 1993), I, 89.

164 Colins, *Science sociale*, V, 313.

165. «Selbstvergöttlichung des Menschen», dit Heiz, in Maier, Hans et Michael Schäfer, dir. *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs. Band II*. Paderborn: Schöningh, 1997.

166. *New Science*, 164.

certes, et ce, depuis les années trente, les fascismes et le communisme, mais elle englobe dans une réprobation générale toutes les idées modernes, les philosophies de l'histoire depuis Condorcet, les hégélianisme, progressisme, libéralisme, monismes scientifiques et scientismes de toutes farines. Face à la modernité en bloc et en détail, Voegelin adopte une attitude diagnostique et clinique. Au chevet du «désordre spirituel de notre temps», il se donne les allures, qui en agacent il va de soi plus d'un, de «thérapeute spirituel», de médecin du reste bien pessimiste sur le pronostic. Voegelin prétend penser à peu près seul sainement parce que parvenu à s'établir en *dehors* de l'horizon mental des modernes. Sa pensée, retrempee en philosophie antique et chrétienne, se veut intégralement *étrangère* à ce monde pathologique. Voegelin pense ainsi son anthropologie morale en des termes absolument fixistes. Il existe, à son avis, un seul ordre politique conforme à la nature humaine, ordre qui émerge, s'établit ou bien se désintègre selon les moments de la civilisation. Cet ordre a été connu et codifié par les penseurs antiques. Sa vérité s'est exprimée à travers d'antiques symbolismes qui sont devenus pour les modernes lettres mortes. Platon et Aristote fournissent à Voegelin les fondements véridiques qui lui servent à caractériser souverainement la «pneumopathologie» moderne, pathologie qui pourrait, suppute-t-il parfois, avoir corrompu la conscience humaine au point où aucune politique rationnelle et authentique ne sera désormais plus possible.¹⁶⁷ À cette pathologie gnostique, s'oppose toutefois ce que Voegelin, qui tient à son parfois obscur jargon, appelle la «connaissance pneumatique» (mais qu'il aurait pu aussi bien désigner par son nom historiquement attesté, celui de *cognitio fidei*.)

On voit que toute la conception de l'évolution historique de Voegelin vise à écarter comme fallacieuses les conceptions de sécularisation-rupture et de rationalisation du monde. La modernité se sert de la raison pour écarter le sacré et puis, elle dote la raison (la science, la technique) de caractères sacrés. C'est ce paradoxe qu'il creuse. La modernité n'a pas été vers plus de raison, à son gré, elle a subi au contraire un déraillement de la raison authentique. Et elle n'a pas mis l'homme au centre du monde, comme elle a semblé le prétendre: elle a sacralisé un *Realissimum* – au premier chef, elle a absolutisé l'État total. Elle n'a pas mis la politique au service des hommes, elle a sacralisé la politique. Elle n'a pas progressé stoïquement dans le

167. *New Science*, 172.

désenchantement peu à peu intégral du monde, comme le voulait Max Weber, mais elle a opéré au contraire un «enchantement» pervers de choses profanes par le biais d'une sacralisation gnostique de l'Histoire. Il n'y a alors à constater, pour Voegelin, dans tout le cours de la modernité, que les progrès affligeants d'une «pneumopathie» envahissante qui se substitue à la santé spirituelle de jadis. Les grandes idées modernes ne sont pas des erreurs ni même des chimères, elles sont quelque chose de *morbide* dans leur inspiration.

Intrinsèquement pathologique, la modernité a été et demeure, *ipso facto*, constamment dénégatrice de son irrationalité et sa morbidité intrinsèques. Si l'on pouvait avoir recours dans le présent contexte à un concept marxien, elle est tout entière pétrie de «fausse conscience». Pour transposer et généraliser un propos fameux d'Alain Besançon, la modernité «croit qu'elle sait et ne sait pas qu'elle croit». Plus les modernes, ou certains d'entre eux, se montrent millénaristes, manichéens et gnostiques, plus ils se proclament rationnels et «scientifiques». L'herméneutique équivoque que Voegelin appelle gnose, avec son immanentisation toujours imparfaite du sacré, n'est pas incompatible, quoiqu'au prix de dénégations constantes, avec les raisonnements et avec la connaissance «scientifique» des modernes. Le penseur hors de ce temps que fut Voegelin s'est à tout le moins bien positionné pour percevoir l'*étrangeté* d'une modernité censée rassise et sereinement post-religieuse, occupée toutefois à réenchanter l'histoire et à sacraliser la politique. À la question de savoir pourquoi les mystiques d'émancipation des opprimés se sont muées à tout coup en politiques totalitaires et sanguinaires, le réactionnaire Voegelin n'est à tout le moins pas tenté de répondre par de piteuses explications disculpatrices par le malheur des temps.

La notion de gnose, en dépit des objections que l'on peut opposer au bricolage synthétique dont elle résulte, a au moins le mérite de chercher et de prétendre dégager une structure plus profonde que les contenus manifestes et la rhétorique de surface des idéologies totales de droite et de gauche. Voegelin a encore à priori le mérite de voir – avec d'autres penseurs qui ne s'entendent pas toujours avec lui, mais s'accordent pour sentir qu'il y a un problème – que l'apparition des philosophies de l'histoire et des grandes idéologies modernes, du libéralisme au socialisme, aux nationalismes et fascismes, sont pris pour acquis, sont pris pour émergent

naturellement des changements sociaux et des «progrès» de la rationalité, et ne sont pas du tout *expliqués* par les sciences historiques et sociales.

Philosophe chrétien, on comprend que Voegelin tient à sa notion de «gnose» qui, en quelque sorte, *disculpe* le christianisme, adversaire historique de cette «hérésie», qui ne place pas la foi chrétienne dans une quelconque continuité avec la modernité laïcisée tout en expliquant cette modernité même qu'il déteste en termes de persistance de croyances quasi-religieuses et non de rupture avec le passé et de conquête d'une rationalité sereine et désabusée. Les conceptions linéaires de la rationalité moderne comme conquêtes cumulatives de la raison et recul concomitant de la foi expliquent mal ou pas du tout le phénomène des «religions politiques».

Voegelin fait ainsi partie d'une longue cohorte, bariolée et diverse, de penseurs contre-révolutionnaires, — l'étiquette leur convient et ils ne la répudieraient pas, — qui, depuis Schopenhauer, de Maistre et Bonald, ont mis en question et en cause les *fondements* mêmes de la modernité, les progrès allégués de la raison, le déclin des croyances fidéistes, la dédivinisation du monde, l'émancipation de l'homme, la science bienfaisante, les techniques au service du bonheur commun – et qui ont mis l'accent sur les effets délétères de ces idées qu'ils ont déclarées fausses, perverses et chimériques – ne voyant, au bout de tout ceci, d'autre issue que la chute dans le nihilisme.

Voegelin peut faire penser, de par son antimodernisme «ontologique», à un Martin Heidegger dont au reste il ne se réclame aucunement ; il est toutefois sauvé des pires errements politiques de celui-ci par le fait qu'il était *plus* réactionnaire que le philosophe de Freiburg. Quand Heidegger condamne la modernité, «il [ne] condamne [que] le libéralisme, la démocratie, le socialisme et la massification du monde. Mais ce qu'il rejette sur le fond en amont, c'est la Révolution française, la religion chrétienne et leur substrat commun, celui de l'Unité de l'espèce humaine.»¹⁶⁸ Voegelin est une sorte de Heidegger qui répudie non moins, comme typiquement et morbidelement «moderne», tout d'un tenant, la réaction nazie elle-même.

168. Bensoussan, Georges. *Europe, une passion génocidaire. Essai d'histoire culturelle*. Paris: Mille & une Nuits, 2006, 309.

■ Autres penseurs de la «gnose» moderne

Le terme de «gnose», inscrit dans la longue durée mais conçu pour caractériser certains systèmes d'idées des 19^e et 20^e siècles, n'est pas exclusif à Voegelin sans qu'il me soit possible de fixer le sens des influences – en dépit d'une convergence patente des conceptions.

Le politologue américain DANIEL BELL, homme de gauche très agnostique qui en 1960 avait lancé l'idée, laquelle sera bientôt réduite en plat slogan du libéralisme, de la «fin des idéologies»,¹⁶⁹ évoque dans son livre fameux, *The End of Ideology*, mais sans beaucoup approfondir l'idée, les «sources gnostiques des religions politiques» du 20^e siècle.¹⁷⁰ Il trace dans ce contexte le portrait du philosophe marxiste Georg Lukàcs auquel il attribue «l'astucieuse raison et la volonté de fer du croyant gnostique».¹⁷¹ Ces rapides évocations témoignent en tout cas d'une diffusion du terme et d'une certaine entente sur sa portée.

L'historien français du léninisme, ALAIN BESANÇON, a étudié les origines de cette idéologie¹⁷² en mettant au cœur de son historique l'idée que le léninisme est une «gnose» ou mieux que l'idéologie révolutionnaire est la forme que «prend l'attitude gnostique en présence de la science moderne».¹⁷³ On connaît sa formule fameuse: «Lénine ne sait pas qu'il croit. Il croit qu'il sait.»¹⁷⁴ Au cœur des religions révélées, il y a un *non su* conscient; au cœur des gnosés modernes, il y aurait alors une mauvaise foi perpétuelle, une croyance obstinément déniée et maquillée en pseudo-connaissance. Quels sont les points communs entre la gnose et le léninisme? Alain Besançon les détaille abondamment : «le blocage d'une cosmologie encyclopédique et d'une sotériologie; la surinterprétation de

169. Bell, Daniel. *The End of Ideology*. Cambridge MA: Harvard UP, 1988 et autres textes
❖ *La fin de l'idéologie*. Paris: PUF, 1997.

170. *Fin*, 40.

171. 358.

172. *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1977. ⇔ Réédition, coll. «Agora», 1987.

173. 24.

174. 15.

l'histoire; la morale déduite de la doctrine et prenant en elle ses critères; l'autocritique comme réapprentissage du système interprétatif [etc.]»¹⁷⁵

L'autre thèse, complémentaire, de Besançon, thèse qu'on a vu aussi esquissée par ses prédécesseurs, est que la gnose est ce qui porte et légitime le totalitarisme tout en dissimulant la logique fatale à ses adeptes, que la volonté de totalitarisme et la terreur de masse sont inhérents au «passage à l'acte» des convictions gnostiques. Venant après les disputes du temps de la Guerre froide sur le totalitarisme soviétique et ses causes, Besançon trace une origine exclusivement idéologique du phénomène: une manière fautive de penser le monde qui débouche fatalement sur l'horreur. Pour Besançon, précurseur de l'idée d'«idéocratie» (développée par Martin Malia), c'est l'idéologie qui détermine toute l'évolution de l'URSS, celle-ci est le produit d'une «attitude de pensée» dont la genèse se retrace dans l'histoire religieuse russe «sans qu'il y ait eu, admet Besançon, ni mémoire, ni conscience d'une continuité».¹⁷⁶

Au contraire d'un Claude Lefort qui cherche à montrer à la même époque que c'est la *pratique*, la bureaucratisation du régime et la fuite en avant dans la terreur qui ont fait dégénérer le système soviétique, les Besançon, Conquest, Malia voient *la source* du mal dans l'essence religieuse même de l'idéologie mise en œuvre et dans le fait que cette idéologie absurde aux fins chimériques allait chercher, littéralement «à tout prix», à se réaliser dans le réel empirique si je puis dire.

Avec l'arrière-plan de mystique religieuse répandue, d'intellectualisme abstrait de l'intelligentsia, de positivisme borné des Russes, le léninisme accentue ce qu'il y avait de germes gnostiques chez Karl Marx. (Les «chercheurs de Dieu» comme Gorky et Lunacharsky, dans les années 1920, admettaient volontiers, mais ils étaient les seuls dotés de ce candide enthousiasme, que le marxisme est «une quasi-religion».)

- On peut objecter à cette généalogie présentée par Besançon comme essentiellement russe, que rien ou bien peu de chose, sinon

175. 21.

176. 26.

en termes de rigidité dogmatique, ne distingue le léninisme des marxismes orthodoxes non moins «dogmatiques» de la Deuxième Internationale en Europe occidentale. Jules Guesde ou August Bebel ne furent pas moins «gnostiques» que Lénine si on se rapporte aux critères mêmes qu'utilise Besançon pour sonder l'idéologie bolchevique.

● Un scientifique soviétique va développer, de l'intérieur du système de l'URSS et indépendamment de la recherche occidentale on peut croire, une théorie fort proche de Besançon et de Voegelin. IGOR CHAFARÉVITCH laissera publier en Occident *Le phénomène socialiste*.¹⁷⁷ Le marxisme-léninisme, c'est la thèse de ce livre, est issu d'un antique «socialisme chiliastique» dans lequel l'érudit soviétique comprend les cathares, les amalriciens et les joachimites. Il faut donc, selon lui, comprendre en bloc un «phénomène» chiliastique qui n'a cessé de se manifester sur la très longue durée.

Le rabbin JAKOB TAUBES est l'auteur en 1947 d'une monumentale Eschatologie occidentale, *Abendländische Eschatologie*,¹⁷⁸ qui prétend enchaîner et suivre une continuité de pensées sur les fins dernières du Livre de Daniel au marxisme, en passant par Saint Jean, Augustin, Joachim, Thomas Münzer, Lessing, Hegel. J. Taubes dirigera à la fin de sa vie un collectif, *Gnosis und Politik*¹⁷⁹ où les principaux penseurs allemands des «religions politiques» travaillent de concert ce qui est désormais devenu dans ce pays un concept indivis de la recherche en histoire des idées.

Le philosophe catholique italien LUCIANO PELLICANI enfin, dans sa *Miseria del marxismo, da Marx al Gulag*,¹⁸⁰ est un des relais contemporains

177. = Šafarevich Igor' Rostislavovich. *Le phénomène socialiste*. Paris: Seuil, 1977.

178. Bern: Francke, 1947. ♦ Réédition, «*Mit einem Anhang*», München: Matte & Seitz, 1991.

179. München: Fink, Schöningh, 1984. = volume II de *Religionstheorie und politische Theologie*. 1985-1987. Qui comporte: 1. Der Fürst dieser Welt. Et 3. Theokratie.

180. Milano: SugarCo, 1984. Notamment le chapitre intitulé "La Gnosi di Marx" = XIII. On verra aussi son récent *Revolutionary Apocalypse: Ideological Roots of Terrorism*. Westport CT: Praeger, 2003.

de cette idée qu'une «forme de pensée» transhistorique, la gnose, a trouvé son expression moderne accomplie chez Karl Marx. La qualification de la pensée de Marx comme d'un «mythe sotériologique»,¹⁸¹ issue de la «gnose christologique» de Hegel est, elle aussi, devenue un lieu commun dans certains secteurs de l'histoire des idées. Tout récemment Michael Burleigh, du haut de son autorité d'historien renommé, prête à Marx une morale, typiquement gnostique, «the Gnostic sectarian belief that the Messianic elect that had grasped the laws [of history] was morally entitled to destroy existing society (which was entirely without virtue) in order to achieve earthly paradise».¹⁸²

Quant aux travaux directement inspirés par Voegelin, théoricien de la modernité et philosophe des totalitarismes, ils abondent en anglais, en allemand¹⁸³ – en contraste avec ce qu'on peut trouver en langue française, – c'est à dire pratiquement rien. Ce sont surtout les jeunes philosophes politiques américains pour qui la discussion, plus ou moins perspicace, des théories de Voegelin est devenue «incontournable». Voegelin qui, jusque dans les années 1990, était demeuré en Allemagne une sorte d'«illustre inconnu», est finalement devenu aussi prophète en son pays. C'est en effet dans les pays de langue allemande qu'on trouve aujourd'hui, je crois, le plus grand nombre de travaux, de débats et de colloques sur les «religions politiques», tous placés sous l'invocation double de Voegelin et de Raymond Aron.



181. A. Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*. Stanford CA: Stanford UP, 1995, 49. Voir notamment voir le chap. “Dual Consciousness and Totalitarian Ideocracy.”

182. *Earthly Powers. Religion and Politics in Europe from the Enlightenment to the Great War*. London, New York : HarperCollins, 2005, 251.

183. Je citerai parmi les plus récents, d'A. Szakolczai, *The Genesis of Modernity*. London: Routledge, 2003. B. Cooper, *New Political Religions, or: An Analysis of Modern Terrorism*. Columbia MO: U of Missouri Press, 2004, applique les thèses de Voegelin à l'islamisme salafiste.

3. Étapes d'une continuité historique

Je poursuis l'examen des catégories de gnose, de millénarisme et autres connexes en suivant désormais la diachronie, en m'efforçant de faire voir, du moyen âge à nos jours, la succession des croyances collectives et de conjonctures auxquels ces notions ont été appliquées par divers historiens. Il s'agit de vérifier la thèse d'une *continuité* du phénomène, d'une transmission-altération de certaines représentations du monde d'une génération à une autre dans l'aire occidentale.

Cet historique devrait apporter des arguments et permettre de donner un sens déterminé à la notion de *sécularisation*. La plupart des chercheurs que j'ai évoqués posent en effet plus ou moins explicitement une thèse qui s'oppose frontalement à l'idée en quelque sorte «classique» de la sécularisation comme une suite de reculs du fait religieux, comme une suite de ruptures et de rejets d'antiques croyances remplacées par des conceptions «modernes», empiriques et rationnelles. Ces chercheurs lui opposent le paradigme tout contraire de la *persistance transhistorique* de certaines visions du sens des choses et de la destinée humaine d'origine religieuse, qui auraient persisté dans leur essence jusque dans la modernité tout en s'adaptant superficiellement, en connaissant notamment une *immanentisation* partielle.¹⁸⁴ Il faudra se demander ce que cette conception de la persistance dissimulée du religieux à travers les siècles peut impliquer, quels arguments la soutiennent et quelles conclusions peuvent s'en tirer. Il faudra également expliciter les objections qu'elle appelle. C'est ce que je fais à la fin de la présente étude.

En d'autres termes, la question se pose en effet de savoir si la notion de gnose est une sorte de *pattern* idéaltypique qui permet de dégager des analogies «formelles» entre des schèmes d'idées modernes et ceux du lointain passé *ou* si elle se veut l'identification et la désignation d'un phénomène continu et traçable d'influences directes, d'avatars partiels et

184. Par exemple dans le contexte russe: «Russian messianism has been a persistent phenomenon, appearing with different strength and different forms at various times in Russian history.» Le «messianisme» passe successivement des Vieux croyants du 18^e siècle aux slavophiles du 19^e, aux marxistes après la Révolution selon P. Duncan, *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism, and After*. London, New York: Routledge, 2000, 1.

de relais depuis les manichéens et les marcionites jusqu'à nos jours. Or, pour un Voegelin, il s'agit bien d'un phénomène continu, une tendance «morbide» de l'esprit humain, tenue en respect jadis par l'Église et progressant pour finalement envahir et dominer la modernité. Luciano Pellicani présente de son côté la gnose comme un phénomène mentalitaire qui ne cesse de «réémerger du sous-sol de la civilisation occidentale comme un courant souterrain».¹⁸⁵ Roger Payot, en des termes un peu différents, voit dans ce qu'il appelle gnose (notion qu'il applique, je le rappelle, à la pensée de Jean-Jacques Rousseau) «non pas tant une doctrine (...), un système précis, localisés et datés», qu'une «attitude permanente de l'esprit humain dans son effort de saisie du monde.»¹⁸⁶

Les historiens du christianisme appliquent «gnose» à plusieurs hérésies chrétiennes des 2^e et 3^e siècles dont celle, la plus notoire et mieux étudiée, de Marcion du Pont et des «marcionites» qui distinguaient un Dieu créateur, inférieur, celui des Écritures juives, et un vrai Dieu, celui révélé dans l'enseignement de Jésus.

Mani (né vers 216 du côté de Babylone et qui écrivit en syriaque des livres en très grande partie perdus) est aussi tenu parfois pour un «gnostique». Le «manichéisme» semble avoir été un avatar de la gnose chrétienne. Il narre le combat de deux principes, Lumière et Obscurité; il déploie un paradigme de l'histoire humaine en trois stades – disjonction primitive du bien et du mal, mélange actuel, et rétablissement final de la division avec l'apparition d'un homme purifié et régénéré. Nous connaissons surtout, il est vrai, le manichéisme indirectement à travers les controverses furieuses de chrétiens contre «l'hérésie maudite».

- La doctrine de l'«homme sans péché» reviendra au 5^e siècle dans une autre «hérésie» encore, non moins vigoureusement persécutée en son temps, celle de Pélagie.

Dans tous les courants religieux qualifiés dans l'Antiquité comme relevant de la «gnose», lesquels certes ne forment pas un bloc homogène, apparaît

185. *Revolutionary Apocalypse: Ideological Roots of Terrorism*. Westport CT: Praeger, 2003.

186. *Jean-Jacques Rousseau, ou la Gnose tronquée*. Grenoble: PUG, 1978, 7.

un axiome propre: le vrai Dieu est étranger au désordre de ce monde qui n'est pas son œuvre, mais celle d'un Démiurge borné. Toutefois, dans l'âme humaine, il y a une semence divine qu'il est possible d'éveiller par la «connaissance».

De telles doctrines, résurgentes pendant des siècles, n'impliquaient pas nécessairement un rapport «activiste» avec le monde, mais au contraire le plus souvent, elles invitaient à un repli du croyant à l'écart de ce monde mauvais. L'horreur de la chair, celle de la procréation, le refus de consommer de la viande furent des traits constants des mœurs reliés à ces «hérésies». Elles ne se raccordaient pas non plus nécessairement, du moins jusqu'au moyen âge où la suture se fait, comme on verra plus loin, à une représentation de l'imminence du *Millenium*.

Je ne songe pas à retracer l'histoire touffue – je le fais d'autant moins qu'elle est abondamment étudiée – des mouvements religieux de type gnostique et dualiste dans l'Europe médiévale.¹⁸⁷ Pauliciens, Bogomiles, Patarènes ...: ces multiples «hérésies» font, de fait, apparaître quelque chose de résurgent en longue durée. Celle des Cathares, anéantis au cours de la Croisade d'Innocent III contre les Albigeois dans les années 1220, a été particulièrement bien étudiée.¹⁸⁸ L'hérésie dualiste s'y perpétue: Satan tente Jésus en lui offrant les richesses et les gloires du monde: c'est donc qu'il les a créées! Le Royaume du Christ au contraire «n'est pas de ce monde». La séparation absolue du juste et du pécheur se déduit de ce «manichéisme». Le mouvement cathare va s'éteindre au 14^e siècle – sauf en Bohême.

La convergence entre gnose et attente eschatologique, prophétie millénariste n'est pas constante ni fatale, il s'en faut. Il se fait pourtant qu'il est possible de suivre parallèlement dans l'histoire antique et médiévale un autre phénomène, non moins tenu en suspicion par l'Église: celui d'une séquence continue de prophéties portant sur l'apparition prochaine d'une

187. Mullett, Michael A. *Radical Religious Movements in Early Modern Europe*. London: Allen & Unwin, 1980. – voir aussi l'ouvrage ancien de : Turberville, Arthur Stanley. *Medieval Heresies and the Inquisition*. London: Crosby Lockwood, 1920.

188. On peut se rapporter au classique: *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy* de Sir St. Runciman. Cambridge UK: University Press, 1947.

figure messianique, sur un combat final de celle-ci avec les forces du mal et sur la fin des temps, une séquence de spéculations théologiques plus ou moins hétérodoxes et d'émotions et agitations millénaristes. En allant de l'Antiquité à la fin du Moyen âge, il n'est pas d'époque, pas de génération où de nouvelles prophéties de cette sorte ne se répandent et n'excitent les foules. En français, le livre de Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*¹⁸⁹ s'occupe à narrer les grands épisodes de cette séquence continue. «On ne mesure pas toujours quelle place a tenu le millénarisme dans l'histoire occidentale», insiste l'auteur.¹⁹⁰

Marjorie Reeves, dans *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*¹⁹¹, a étudié également cette tradition ininterrompue de prophéties historiques inhérente à la pensée chrétienne depuis les origines. Norman Cohn avait déjà insisté sur l'importance, à côté de l'Apocalypse, des Oracles sibyllins, cette collection de prophéties chrétiennes en hexamètres grecs, accompagnée des multiples et foisonnants apocryphes et variantes interpolées qui en découlent.¹⁹²

Les études d'historiens de la primitive église sur les mouvements prophétiques et eschatologiques abondent aussi – à commencer par celles sur le montanisme lequel émerge en Asie mineure au II^e siècle et qui va être, un des premiers, anathémisé par l'Église comme hérétique, mais va néanmoins perdurer clandestinement ici et là jusque dans le haut moyen âge. Les montanistes, tels du moins qu'ils sont présentés par l'Église qui les a vaincus, étaient des chiliastes attendant une imminente Parousie.¹⁹³

189. Paris: Fayard, 1992. En anglais, le livre de Th. Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress*. Toronto: University of Toronto Press, 1982, est un autre historique qui va des anciens Israélites aux philosophies de l'histoire et aux socialistes utopiques – bon exemple de mise en récit d'une continuité idéatique.

190.11.

191. Aldershot: Ashgate, 1999.

192. *The Sibylline Oracles etc.* Trad. Milton Terry. NY: Hunt & Eaton, 1890.

193. Voir comme réf. générale, *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, Dordrecht, Kluwer, 2001. 4 volumes.

Quant aux «messies» médiévaux et aux mouvements d'enthousiasme qu'ils ont suscités dans les foules d'un siècle à l'autre, ils ont été non moins étudiés avec soin. Norman Cohn a notamment dépeint dans sa *Pursuit of the Millenium* les figures successives d'illuminés charismatiques, Tanchelm, le Faux Baudouin, le Maître de Hongrie qui sont venus agiter des régions de l'Europe ... jusqu'à l'équipée tragique de l'anabaptiste Jean de Leyde à Münster.

Il n'est pas douteux que l'intérêt grandissant pour les millénarismes de jadis a été stimulé dans la seconde moitié du 20^e siècle par la chute des fascismes et les progrès apparents, puis l'effondrement du communisme. S'agissait-il pourtant, je le répète, de dégager des analogies avec des phénomènes du lointain passé ou de faire voir une persistance et un enchaînement? Dans le continuum postulé par la récurrence même de mouvements millénaristes à travers les siècles en Occident, ne faudrait-il pas introduire au contraire à tel ou tel point des coupures décisives? L'identité de nature entre les pôles extrêmes, entre les millénarismes du Moyen âge et les idéologies «totalitaires» n'est-elle pas en fin de compte un *artefact* de la mise en récit? La notion de «religions politiques» avancée par d'autres essayistes n'implique *a minima* qu'une similarité de fonctions, une sorte d'homologie de structure et de fonctions psycho-sociales qui peut s'interpréter de diverses manières. Celles de «gnose» et «millénarisme» impliquent *ou bien* une continuité de transmission empiriquement démontrable *ou un pattern* anthropologique postulé.

■ Joachim de Flore

Pour Eric Voegelin comme pour le père de Lubac et pour Norman Cohn, le point de départ déterminé qui conduit en droite ligne aux «gnoses» politiques modernes est à trouver dans la pensée d'un mystique calabrais, l'abbé Joachim de Flore (* vers 1135 - † 1202 sous le pontificat d'Innocent

III).¹⁹⁴ Marjorie Reeves est de nos jours la grande spécialiste du joachimisme et ses livres sur le phénomène sont passionnants à lire.¹⁹⁵

Joachim était un moine visionnaire qui passait pour avoir découvert le sens ultime des Écritures et établi la concordance des deux Testaments après en avoir déchiffré le sens eschatologique. Ses grands ouvrages, *Expositio in Apocalypsim*, *Tractatus super quatuor Evangelia*, *Liber concordiae Novi & Veteri Testamenti*, et de nombreux autres écrits, soumis aux papes successifs, ont été généralement tenus de son vivant pour orthodoxes et inspirés. Ils sont étrangers à tout soupçon de dualisme «hérétique» et à coup sûr, de subversivité politique. Joachim s'inscrivait au reste dans une longue tradition de réflexion théologique sur le plan divin censé déchiffrable dans l'histoire et sur la fin des temps – et dans une tradition non moins continue d'exégèse symbolique des Écritures et de recherche de «concordances» entre les deux Testaments. Joachim a donc été admiré de son vivant comme un saint homme inspiré, «*Il Calabrese abate Gioacchino / Di spirito prophético dotato*», versifie Dante¹⁹⁶ – même s'il devait être vivement critiqué par les scholastiques, spécialement par Thomas d'Aquin: le rationalisme thomiste n'aime guère les prophéties de fin du monde.

Joachim ne prétend pas avoir reçu une révélation divine. Il a été favorisé par la découverte d'une méthode herméneutique qui lui permet de comprendre le sens caché des écritures. C'est ce qu'il désigne comme l'*Intellectus spiritualis*.¹⁹⁷ Cette méthode lui a révélé le sens ultime de l'histoire du salut. Il y aura trois Règnes, disserte l'abbé: celui du Père, le règne de la Colère; celui du Fils, le règne du Rachat et de la Grâce, lequel s'achève; et celui de l'Esprit dont on relève déjà les intersignes, dont on sent les effluves, l'Esprit qui va régner avant que les Temps ne soient accomplis. «Cette théologie de l'histoire n'est pas seulement trine, mais

194. Voir aussi B. McGinn, *The Calabrian Abbott Joachim of Fiore in the History of the Western Thought*. New York: Macmillan, 1985.

195. Reeves, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: A Study in Joachimism*. Oxford: Clarendon, 1969. Reeves, Marjorie et Warwick Gould. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the 19th Century*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

196. Dante, *Paradiso*, XII 140-1.

197. Opposé au *Carnalis intellectus*.

trinitaire», explicite le Père de Lubac: elle projette le mystère de la Trinité sur le mystère des Fins dernières.¹⁹⁸ L'histoire humaine reflète et déploie en ses stades l'Unité trine. *Ante gratiam, lex mosaica. Sub gratia, lex evangelica. Sub ampliori gratia, tempus sub spirituali intellectu.* L'histoire, autrement dit, porte la marque de la révélation progressive de la Trinité, le stade ou *status* de l'Esprit étant encore à venir. Le Fils procède du Père; l'esprit procède du Père et du Fils. Joachim parle en effet des «trois *status*» qui se succèdent en allant vers un aboutissement eschatologique.

Un sentiment de l'imminence d'un avènement final se reflète dans les spéculations de l'Abbé calabrais. Dans le présent qui est un *interrègne*, des tribulations, des guerres, une lutte ultime entre les forces de l'Esprit, soutenues par les *Homines intelligentiae*, et celles de l'Antéchrist précèdent le Troisième Règne et ces tribulations dont il ne faut dès lors pas s'affliger en promettent l'avènement imminent. Le Troisième Règne s'établira à la faveur d'une brusque catastrophe, les méchants et les impies seront anéantis avant que ne règne pour mille ans sur une humanité délivrée du péché le Christ en gloire. Toutes les institutions et les lois seront abolies. Le monde et les âmes seront illuminés par la révélation directe de l'Esprit saint (– gros potentiel d'«hérésies» ici avec cette doctrine des Illuminés...)

Joachim est pourtant orthodoxe (quoique les érudits continuent à ce jour à débattre de ce point et je me garderai de trancher!), contemplatif, pacifique et austère: son Troisième Règne est entrevu de façon spirituelle et désincarnée comme un état prochain de grâce et de béatitude – aucunement comme jouissance terrestre promise aux misérables.

Ce qu'il donne à entrevoir est un âge de contemplation où, à l'Église des prêtres séculiers, succèdera l'Église des moines. C'est pourquoi du reste ses théories vont séduire d'abord les frères mineurs, les franciscains (ordre autorisé par Innocent III en 1210), c'est à dire les nouveaux ordres

198. Dans son «Joachim de Flore», *Exégèse médiévale, 2ème partie*. Paris: Aubier, 1961. Vol. I, 456. Les deux principaux traités de Joachim (1132-1202) sont la *Concordia novi et veteris Testamenti*, *Enchiridion super Apocalypsim* et l'*Expositio in Apocalypsim*. On verra *Vaticinia sive prophetiae abbatis Joachimi & Anselmi episcopi marsicani ... cum Vita Joachimi abbatis*. Venetii: apud H. Porrum, 1589 = BNF[H3193].

réguliers.¹⁹⁹ Les plus radicaux, ceux qu'on désigne comme les «franciscains spirituels» retiennent de Joachim l'idéal d'une vie monastique détachée du monde et vouée à la pauvreté volontaire. Ils sont loin d'être des révolutionnaires, mais ils vont contribuer énormément à la diffusion incontrôlée des écrits de l'Abbé – et à celle d'apocryphes de plus en plus douteux et extravagants, directement au service de certaines politiques qui vont pulluler. (Le plus fameux est les *Vaticinia de summis pontificibus*, qui sera encore en vogue au 16^e siècle.)

Certains couvents cisterciens, les Frères mendiants et toutes sortes de vagrants et de bégards en marge du monde régulier et mêlés à la populace y contribueront aussi en les entremêlant de prophéties populaires abstruses et baroques vaticinées autour de tels pape, roi, empereur censés précurseurs de la Fin des temps.

■ Les joachimites

L'abbé Joachim avait prophétisé une *imminence*, l'imminence d'un avènement, d'un bouleversement bienheureux du cours des choses: il avait bel et bien annoncé avant sa mort *pour l'an 1260* le Règne de l'Esprit, le début de l'ère de la liberté spirituelle. De telles prophéties du mystique calabrais avaient l'avantage dangereux, si je puis dire, de parler à l'imagination, celle des lettrés comme celle des ignares, de parler à l'émotion plus qu'à l'intellect, de stimuler des espérances, d'exciter un sentiment de grands changements, d'inciter à l'action inspirée. À partir de là, une dérive millénariste, aux connotations bientôt égalitaires et non moins rapidement anticléricales, était inévitable. Les doctrines du Troisième Règne se développent au reste dans une conjoncture de désastres et de crises sociales qui stimulaient déjà les attentes messianiques et millénaristes de masses désorientées. L'extension maximale du joachimisme correspondra à l'arrivée de la Peste noire en Europe en 1348.

Ce qu'opèrent après la mort de l'Abbé les multiples disciples qui se réclament de Joachim est une réinterprétation concrète, terrestre de la promesse du *Millenium* et de la destruction prochaine des suppôts de

199. La question de savoir si François d'Assise a seulement connu les écrits de Joachim est résolue aujourd'hui par la négative.

l'iniquité, une interprétation *semi-sécularisée*, le terme semble s'imposer. Le joachimisme, – différent des idées de Joachim non moins que le marxisme l'est de celles de Marx, – parvient à donner aux conflits sociaux et aux aspirations confuses des dominés et des exclus une signification transcendante, à les adorer d'une aura de dénouement eschatologique grandiose.²⁰⁰ Il projette sur les conflits de la conjoncture et sur le malheur des temps les images de l'Antéchrist, d'Armageddon, de la Nouvelle Jérusalem... C'est aussi que les doctrines de Joachim se diffusent dans un monde déjà saturé de prophéties millénaristes, antérieures et postérieures à lui. Dont celles de l'unique prophétesse de cette cohorte vaticinante, Hildegarde de Bingen († 1179). Dont encore, au 14^e siècle, celles, brutalement anticléricales, anarchistes et violentes de Fra Dolcino et des «dolciniens».

Quand on parle des Joachites pour les 13^e et 14^e siècles, on parle donc plutôt d'un syncrétisme mouvant d'éléments dont l'origine se perd dans la nuit des temps, de visions millénaristes, sibyllines et apocalyptiques qui s'intègrent au paradigme trinitaire et se placent sous l'invocation de l'Abbé comme souvent aussi sous celle de François d'Assise et de sa doctrine de la pauvreté volontaire. Syncrétisme qui va faire sa connexion avec d'autres spéculations téméraires, non moins condamnées par l'Église comme celles d'Amaury de Bène († 1207), lui aussi prophète des Trois Règnes et de qui sont issus les Bégards, ces prédicateurs itinérants hétérodoxes, et la vaste famille des Libertins spirituels.

■ Les disciples d'Amaury de Bène, amoralistes, panthéistes, anarchistes et «individualistes», sont parfois dénommés les «amalriciens», mais en termes généraux, ils s'agglomèrent en effet à un vaste et singulier ensemble hétérodoxe, les Frères du libre esprit. Ces antinomianistes prétendaient incarner une humanité d'avant le péché: celui qui a atteint le savoir et la perfection, au bout d'une longue ascèse, proclamaient-ils, ne doit plus observer les commandements, il est rendu incapable de pécher car il ne fait plus qu'un avec Dieu. L'homme peut donc atteindre un état de perfection tel ici-bas, un état *d'impeccabilité*. «Rien n'est péché sinon ce qui est pensé comme péché». L'hérésie se répand

200. Ce que souligne Cohn, *Pursuit*, 308.

irrésistiblement au 13^e siècle en Champagne, en Flandre, en Rhénanie. De telles doctrines, que Norman Cohn rapprochait de celles de Bakounine et des anarchistes, doctrines qui séduisaient en masse les bégards et béguines, viennent d'un autre univers spéculatif que le joachimisme, mais elles vont former en convergeant un syncrétisme avec les visions millénaristes et les doctrines de la Pauvreté volontaire. Les Libertins spirituels se verront comme l'avant-garde du Troisième Règne. «Je suis le Saint-Esprit», proclame l'un d'eux.

Ce syncrétisme fera encore non moins inévitablement, sa connexion et son amalgame avec d'anciennes hérésies persistantes, dualistes, comme ce qui subsistait alors à couvert de celle des Vaudois.

Les divers Joachites (ou Joachimites, on rencontre les deux dérivés) se voient typiquement comme une poignée de Justes au milieu d'un monde d'iniquités dominés par l'Église de l'Antéchrist et se voient mandatés pour contribuer à sa destruction divinement ordonnée. Ils interpolent dans le paradigme trinitaire de Joachim la figure messianique du dernier Empereur qui livrera le combat final contre les forces du mal (thème emprunté cette fois aux prophéties sibyllines).

En 1254, éclate à Paris le scandale de l'«Évangile éternel»: cet «Évangile» *«quod appellat Evangelium sancti Spiritus, sive Evangelium Æternum»*, était une compilation de passages de Joachim censés annoncer l'avènement immédiat du Troisième Règne (il va de soi que le défunt Abbé n'avait jamais conçu le sacrilège projet de livrer un nouvel Évangile se substituant aux Écritures!)²⁰¹ Les «spirituels» s'y voient mandatés pour triompher de l'Antéchrist et contribuer à faire advenir le Troisième *Status*. (S'il y a trois *Status* successifs, mais seulement deux livres sacrés, ancien et nouveau Testaments, il était «logique» d'attendre la révélation d'une écriture propre au Règne de l'Esprit – peut-être effaçant ou «dépassant» les deux autres.)

Au cours du même milieu du 13^e siècle, les Joachites allemands investissent Frédéric II, le petit-fils de Barberousse, du rôle messianique de l'Empereur

201. *Liber in Evangelium aeternum* de Gérard de Borgo san Donnino.

des Derniers jours – et celui-ci même croyait apparemment que c'est ce qu'il était en effet. Ses conflits terribles avec Rome convainquent les peuples germaniques qu'il est celui qui est chargé par Dieu de châtier un clergé corrompu.²⁰² Les prophéties de Joachim prennent encore dans ce contexte un caractère de radicalisme social: les richesses de l'Église, promet-on, seront distribuée aux pauvres. Mais Frédéric meurt en 1250 sans avoir pu atteindre la fameuse date de 1260 qui avait été fixée par la prophétie pour l'instauration du Troisième Règne. De pseudo-Frédéric, supposés ressuscités, vont prolonger l'attente ici et là jusqu'au 14^e siècle. La dénonciation prophétique des pompes de l'Église et l'identification du Pape, occupant le trône de la Bête, avec l'Antéchrist se transmettra aux réformés, puis aux puritains anglais en lutte contre les papistes.

Les théologiens prudents, au premier chef Thomas d'Aquin, n'avaient guère apprécié, je l'ai rappelé, les doctrines audacieuses et téméraires de Joachim. Le Docteur angélique avait même mis tout son savoir et sa réputation dans la lutte contre des vaticinations qu'il qualifiait de «mensongères». Les cisterciens de leur côté tenaient Joachim pour un renégat qui avait quitté leur ordre pour fonder le sien propre. Saint Bonaventure le tenait pour un «simple ignorant».

L'Église s'alarme évidemment après la mort du mystique de la puissante poussée de mouvements eschatologiques et subversifs qui répandent le désordre et qui se réclament de l'Abbé. Le Concile de Latran en 1215, le Concile d'Arles en 1263 (la fin des temps annoncée pour 1260 ne s'était décidément pas produite!) condamnent non encore la personne, mais certains aspects de la doctrine du calabrais tandis que des textes apocryphes, de plus en plus hétérodoxes et subversifs, attribués à Joachim, ont commencé à pulluler. Si le Pape Honorius III confirme dans une bulle que Joachim fut un bon catholique, les prétendus adeptes de l'Évangile éternel qui dénoncent l'Église comme la Grande prostituée et font du pape (ou de l'empereur *ad libitum*) l'Antéchrist, sont évidemment stigmatisés comme hérétiques et dûment persécutés.

Au début du 14^e siècle, Clément V se voit obligé de lancer une «croisade» contre les Dolciniens en Italie du Nord. Le joachimisme forme ainsi rapidement une vague immense qui déferlera encore plusieurs générations

202. Cohn, *Pursuit*, ch. V.

plus tard, aux 15^e et 16^e siècle, et «inspirera» les Anabaptistes, les Taborites tchèques.

C'est en Angleterre, jusqu'alors seul pays qui vait été presque indemne de poussées millénaristes et qui n'avait connu ni vaudois ni manichéens, que le joachimisme se mue résolument en *millénarisme égalitaire* avec Wyclif et avec les Lollards du 14^e siècle. La Révolte des paysans prêchée par un prêtre révolté, John Ball, exécuté en 1381, est insufflée de ce millénarisme répandu dans le petit peuple, jaloux des nobles et des riches, et que résume le fameux dystique: «*When Adam delved and Eve span / Who was then the gentleman?*»

Les églises réformées, affrontées aux avatars anabaptistes du joachimisme ne seront pas moins résolues que Rome à les éradiquer.

- Certains historiens des idées religieuses pensent pourtant que la séparation absolue des élus et des réprouvés dans la doctrine protestante (calviniste) de la prédestination est le retour d'un élément gnostique-manichéen dans le christianisme.

■ De la Guerre hussite à la Révolution anglaise

À partir du 13^e siècle, à partir du syncrétisme joachimite où, de fait, une eschatologie millénariste interprétées comme imminence vient se conjoindre à d'antiques et persistantes doctrines dualistes et gnostiques, les historiens n'ont pas de peine à montrer en Europe une continuité d'influences et de transmission. Joachim est ainsi le *premier maillon* d'un enchaînement continu qui va jusqu'au 20^e siècle – de même que la «proto-révolution» hussite, premier mouvement de masse légitimant en termes religieux le renversement de l'ordre établi, fixe en Bohême au 15^e siècle, le «scénario des révolutions européennes» et faire voir «la révolution» en sa réalité originelle: celle d'une hérésie religieuse extrême en guerre contre l'Église établie et l'ordre politique tout d'un tenant.²⁰³

203. Malia, Martin. *History's Locomotives: Revolutions and the Making of the Modern World*. Edit. & Foreword by T. Emmons. New Haven CT: Yale UP, 2006.

Plus tard dans le même siècle, le Tambourinaire de Niklashausen (1476) relance et radicalise le millénarisme allemand. Au 16^e siècle, Thomas Müntzer²⁰⁴, qui sera du reste reconnu, avec toute l'ambiguïté de cette identification, comme un «précurseur»²⁰⁵ du socialisme révolutionnaire par Engels et par les marxistes, fixe la doctrine anabaptiste. Elle inspire comme on sait l'atroce et catastrophique régime de Jean de Leyde à Münster (1534-35) dont la combinaison d'idéologie unique d'État, de communisme imposé et de règne de la terreur est apparu comme «préfigurant», sur une petite échelle, toute la logique totalitaire. (Thomas Flanagan a montré que les paramètres fixés en 1956 par Carl Friedrich et Z. Brzezinski pour définir le «*Totalitarianism*»²⁰⁶ s'appliquent à la lettre au régime théocratique instauré à Münster²⁰⁷).

Les travaux abondent sur ce bref et sanglant épisode, sur cette rencontre, attendue, du millénarisme et d'un régime de terreur qui laissera dans toute l'Europe et pour longtemps un souvenir d'épouvante. Jean de Leyde se proclame Roi de Sion et Messie; il institue une théocratie dans la ville dont il s'est emparé, supprime l'argent, abolit la propriété privée, en vient à imposer la polygamie, bannit tous les livres sauf la Bible et règne par la terreur en faisant massacrer par ses sbires quiconque fait mine de regimber. Jan Böckelson fut un chiliaste-type, convaincu que l'ordre actuel du monde allait s'effondrer à brève échéance en une catastrophe terrible à laquelle succéderait mille ans de béatitude pendant lesquels les Saints régneraient.²⁰⁸

204. Cf. Bradstock, Andrew. *Faith in the Revolution: The Political Theologies of Müntzer and Winstanley*. London: SPCK, 1997. – Schwarz, Reinhard. *Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten*. Tübingen: Mohr, 1977. On verra aussi l'ouvrage de Reck-Malleczewen, Fritz Percy [Friedrich Percyval 1884-1945] : *Böckelson. Geschichte eines Massenwahns*. Berlin: Schützen Verlag, 1937. ✉ Vorwort J. Fest. Stuttgart: Goverts, 1968. L'auteur s'en prenait à la Terreur des anabaptistes en visant en fait les nazis.

205. Je reviens à la fin de cet essai sur cette notion peu étudiée de *précursion*.

206. Friedrich, Carl Joachim et Brzezinski, Zbigniew. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. 2nd edition revised by CJF. Cambridge: Harvard UP, 1965 (1ère édition: 1956.)

207. Dans M. Barkun, dir. *Millennialism and Violence*. London, Portland OR: Frank Cass, 1996.

208. Voir : Weber, Eugen. *Apocalypses: Prophecies, Cults, and Millennial Beliefs through the Ages*. Cambridge MA: Harvard UP, 1999. ♦ *Apocalypses et millénarismes*. Paris: Fayard, 1999.

Le mouvement de la Guerre des paysans²⁰⁹ où l'esprit chiliastique devient indissociable des exigences concrètes de classes opprimées forme «le point de passage entre les millénaristes médiévaux qui conservent encore une forte tonalité religieuse et les millénarismes sécularisés du monde moderne».²¹⁰

Eric Hobsbawm l'a montré: il n'est pas en Europe de jacquerie, pas d'insurrection paysanne jusqu'au 19^e siècle et au début du 20^e qui ne soit «enthousiasmée» par une quelconque prédication millénariste. Tout historien *from below*²¹¹ voit réémerger constamment, dans les classes paysannes, mais aussi les classes artisanales et ouvrières des villes, dans les pays du moins qui ne sont pas tôt déchristianisés, des prophètes populaires, des groupes millénaristes investis du sentiment de l'imminence de la *Second Coming* et de la revanche prochaine des petits sur les puissants et les riches – groupes et mouvements qu'étudie par exemple avec soin John Harrison tout au long du 19^e siècle pour l'Angleterre.²¹²

L'Angleterre d'avant Cromwell est un monde où de larges segments de la population vit dans une attente millénariste avivée. On a pu qualifier les Anglais de ce temps, travaillés par la diffusion continue de vaticinations dans la populace, comme «*A nation of prophets*».²¹³ La Révolution anglaise (ou mieux son épisode puritain de 1640-1660) apparaît comme un pas de plus vers une sécularisation du millénarisme en une idéologie égalitariste

209. Il n'est pas besoin de rappeler que ce mouvement est étudié par Engels dans sa *Bauernkrieg*.

210. Sironneau, Jean-Pierre. *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*. Préf. de Gilbert Durand. Paris: L'Harmattan, 1993, 220.

211. Voir: Krantz, Frederick, dir. *History from Below. Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*. Montreal: Concordia U., 1985.

212. Harrison, John Fletcher Clews. *The Second Coming. Popular Millenarianism, 1780-1850*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979. ET aussi : New Brunswick NJ: Rutgers UP, 1979. – Voir aussi I. McCalman, *Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries, and Pornographers in London - 1795-1840*. Cambridge: Cambridge UP, 1993.

213. Hill, Christopher. *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*. New York: Viking & London: Temple Smith, 1972. ♦ Harmondsworth etc.: Penguin, 1975. ♦ 1982, titre du chapitre 6. Voir aussi *Antichrist in 17th-century England*. London: Oxford UP, 1971. Et *Puritanism and Revolution. Studies of the Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*. London: Secker & Warburg, 1958.

radicale. Millénarisme représenté dans le camp de Cromwell (qui finalement pensera devoir les écraser) par les *Fifth Monarchy Men*, par les violents *Diggers* et *Levellers*,²¹⁴ inspirés par l'Apocalypse, mais surtout destructeurs résolus sinon fanatiques de l'ordre établi. La religion-politique consiste à faire son salut en détruisant les pouvoirs en place. L'époque cromwellienne rend manifeste la transmutation, mais encore partielle et dissimulée, du millénarisme en une idéologie radicale, elle fait voir «en temps réel» en quelque sorte, l'«*Emergence of radical politics*», la transformation du militantisme religieux en quelque chose qui n'a pas besoin de changer de mots ni d'images pour enrober un projet subversif résolument séculier.²¹⁵ Les *Fifth Monarchy Men* recrutent une armée de 20.000 hommes fanatisés par l'Apocalypse et ils attendent la fin du monde inique pour 1666, date à laquelle ils s'appêtent à créer une sorte de Sparte anglaise, ascétique et intolérante et à imposer à tous la Loi divine avec le *Millenium*. Ce fanatisme chiliastique se combine pourtant de revendications fort concrètes: Propriété commune, rejet des privilèges, refus des ordres et des états: ce sont des idées et des projets qui, même immergés en un langage et une croyance millénaristes, impliquent une conscience plébéienne revendicatrice.²¹⁶

En écrasant finalement les égalitaristes-millénaristes puritains, Cromwell transforme la dynamique politique en une «révolution bourgeoise» assagie. Après cette restauration que sera la *Glorious Revolution*, les restaurateurs feront tout pour éradiquer les dernières traces des idées millénaristes et leurs efforts débouchent sur la sorte de stabilisation propre à l'Angleterre moderne.

Il va de soi que si la ou les révolutions anglaises sont imprégnées de millénarisme et d'éthique puritaine fanatique, leurs résultats seront

214. Robertson, D. B. *The Religious Foundations of Levellers Democracy*. New York: King's Crown, 1951.

215. Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge MA: Harvard UP, 1965. ♦ Rééd. New York: Atheneum, 1970. ♦ *La révolution des saints: éthique protestante et radicalisme politique*. Paris: Belin, 1987.

216. Hill, Christopher. *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*. New York: Viking & London: Temple Smith, 1972. ♦ Harmondsworth etc.: Penguin, 1975. ♦ 1982.

éminemment modernes et «laïcs»: abolition des droits féodaux, garanties données à la propriété individuelle, interdiction des impositions arbitraires, droits du parlement, abolition des tribunaux pour les privilégiés.

Après la Révolution anglaise, des philosophes et penseurs protestants vont transmuter peu à peu (car le paradigme de la sécularisation est celui d'étapes imperceptibles) l'idée de *Millenium* en pensée du progrès, mais un progrès encore et toujours favorisé et guidé par un Dieu bienveillant.

■ La «Troisième force» au 17^e siècle

Les travaux d'historiens que je viens d'évoquer envisagent gnose et millénarisme en termes, surtout, de diffusion et d'emprise populaires, incitateurs de subversions, du 13^e au 17^e siècle. Ce n'est pourtant qu'un aspect de l'influence, attestée dans toutes les classes, de ces sortes d'idées et de visions de la fin des temps. L'on ne doit aucunement négliger le millénarisme des classes lettrées et les avatars singuliers de l'esprit gnostique dans la culture intellectuelle.

À l'âge classique, une certaine dispersion anémique se constate dans une vie intellectuelle où coexistent en conflit latent ou ouvert des chrétiens, notamment des thomistes, des sceptiques, des cartésiens et des esprits forts, naturalistes et libertins. Ces derniers, précurseurs des «philosophes», seront, comme l'était Bayle, les premiers adversaires rationalistes attirés de tout millénarisme, dénonçant dans les prophéties chiliastiques une grande source de fanatismes et de violences.

Les progrès du scepticisme à cette époque, et qui vont de Montaigne à Hume et Bayle, doivent retenir l'attention non moins que la véhémence des réactions contre ce «pyrrhonisme» délétère, senti comme une terrible menace pour la religion et pour la société.²¹⁷ C'est en effet qu'émerge une catégorie hybride qui doit retenir l'attention dans le présent contexte parce qu'elle prépare quelque chose, celle des sceptiques-fidéistes: ils doutent de tout comme Sextus Empiricus *et donc* croient en Dieu et dans les Saints mystères sans chercher à comprendre ni à discuter. Si la raison humaine est

217. Voir V. Harris, *All Coherence Gone. A Study of the 17th-century Controversy over Disorder and Decay in the Universe*. London: Cass, 1966.

incapable de trouver la vérité, il est raisonnable de se fier à son contraire, la foi aveugle...

En Angleterre au 17^e siècle, se rencontre un avatar singulier de cette hybridité épistémique, celle des rationalistes-millénaristes, illustré par le cas frappant de Newton (il n'est pas le seul de cette catégorie). *Nous* tendons à penser, héritiers que nous sommes du monisme scientifique de jadis, que les découvertes scientifiques du 17^e siècle devaient *ipso facto* discréditer les doctrines occultistes et les vaticinations eschatologiques. Or nous les voyons coexister et converger, s'étayer en quelque sorte, chez le plus grand esprit scientifique de son temps. Comment son adoption enthousiaste des idées de Jacob Boehme (mystique chez qui on a dit qu'il a trouvé l'amorce de la notion de gravitation), comment son intérêt constant pour des questions abstruses de théologie, de numérologie et d'alchimie pouvaient-elles être intégrées à ses découvertes de physique et de mathématique? Newton découvre vers trente ans le principe de la gravitation universelle... mais il est alors et surtout vitalement préoccupé par l'interprétation millénariste des prophéties bibliques. Longtemps les biographes ont écarté ce fait comme une aberration du grand savant et ils ont fait l'impasse. Mais c'est *nous* qui voyons les choses de travers et qui décelons des incompatibilités là où une certaine épistémologie de jadis, devenue à coup sûr inintelligible, établissait au contraire une forte complémentarité et co-intelligibilité.

C'est le mérite de Richard Popkin d'avoir montré ceci et reconstruit la logique de ce qu'il a nommé la «Troisième force».²¹⁸ Nous ne comprenons pas la gnoséologie savante du 17^e siècle (et ce qui en subsiste et persiste aux 18^e et 19^e): loin d'opérer un discrédit automatique du passé religieux, les découvertes newtoniennes stimulent et revivifient la recherche des certitudes d'une histoire providentielle. Du point de vue de l'ancien régime de la pensée, c'est la séparation de la science positive et de l'eschatologie qui eût été bizarre et choquante. La «Troisième force» (les deux autres formes

218. Popkin, Richard H. *The Third Force in 17th-Century Thought*. Leiden: Brill, 1992. Et: Popkin, Richard H., dir. *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought – 1650-1800*. Leiden: Brill, 1988. Comporte des contributions de Chr. Hill, George S. Rousseau, Henry Louis Gates. La voie de cette théorie de la la «Troisième force» a été frayée par les travaux de Tuveson.

de pensée nouvelles, selon Popkin, étant le rationalisme cartésien et l'empirisme britannique) est une réaction frontale au délétère scepticisme que l'on percevait grandissant et déstabilisant: le silence éternel des espaces infinis nous accable, les sens nous trompent, les Saintes Écritures peuvent être interprétées de diverses façons, le monde ne cesse de changer... Contre ce pyrrhonisme tous azimuts, désolant et insupportable, contre «*those perplex'd Notions which Pyrrho has industriously studied to represent the Habitation of Truth as inaccessible*»,²¹⁹ il s'agit pour le philosophe oxonien Joseph Mede comme pour son contemporain, Newton de retrouver une certitude intégrale et immuable en s'appuyant à la fois sur la logique, sur les mathématiques et sur une interprétation «infaillible» des Écritures et des prophéties! Numérologie et mathématiques sont de complémentaires instruments de «découverte» pour un Newton. Descartes s'efforçait de trouver des certitudes irréfragables dans les mathématiques. Les philosophes britanniques les trouvent en même temps dans les mathématiques et ... dans des prophéties décisivement déchiffrées. «They tend to combine elements of empirical and rationalist thought with theosophic speculations and Millenarian interpretations of Scripture.»²²⁰

Pour Popkin, le 17^e siècle est une époque où de nouvelles idées religieuses conjointes à de nouvelles théories scientifiques, réactions totales au «scepticisme» ambiant, produisent de nombreuses théories millénaristes reformulées, imprégnées de scientificité, et en assurent la *propulsion* vers la modernité historiciste. Les penseurs de la «Troisième force» ne sont pas affrontés aux affres du désenchantement rationnel, ils se montrent rationnels-et-millénaristes face à l'abîme du doute pyrrhonien dont ils ont résolu de s'extraire à tout prix. La «science moderne» naît ainsi dans un milieu cognitif gnostico-eschatologique; ses découvertes les plus solides sont le fait de penseurs qui entretiennent *aussi* la ferme conviction qu'un Ciel nouveau et une nouvelle Terre vont bientôt apparaître. Le cours de l'histoire européenne depuis la Réforme semblait indiquer à ces penseurs

219. Joseph Mede cité par Popkin, *Third...*, 93.

220. R. Popkin, *Third*, 91. Il étudie encore le «millénarisme scientifique» (on voit quelle formule est ici anticipée) de personnalités comme William Whiston, David Hartley, Joseph Priesley.

et savants anglais que le scénario messianique du Livre de la Révélation se déployait en effet sous leurs yeux.²²¹

Les perspicaces travaux de R. Popkin (historien trop peu connus dans le monde francophone) sont décisifs en ce qu'ils montrent que l'hybridité apparente *empirisme rationnel / millénarisme* a formé, forme un cadre cognitif viable qui – en moyenne durée – conduit aux idées de perfectibilité et de progrès chez Turgot et Condorcet²²² (et au déisme combiné d'amour des sciences de la première franc-maçonnerie), et rend à tout le moins possible le déploiement ultérieur de pensées historicistes comme celles de Hegel et de Marx.²²³

Les philosophes du 18^e qui tourneront la raison et la science contre la religion opèrent une réinterprétation polémique, politiquement motivée, qui fait l'impasse sur la logique *porteuse* et créative qui était et demeurera celle de la «Troisième force». «One [has] to recognize the role of the so called irrational mind in the making of the modern mind»: ce propos résume en somme la percée critique opérée par Popkin.²²⁴

■ Millénarismes religieux aux 19^e et 20^e siècles

Avant d'aborder la *quasi-sécularisation moderne* du millénarisme et de la gnose en philosophies de l'histoire et doctrines du progrès, préfigurées et préparées par la gnoséologie de la Troisième force, il convient de dire quelques mots sur la continuité dans les deux siècles modernes des pulsions millénaristes dans le sein des religions révélées. Cette persistance et ces récurrences peuvent somme toute fournir un argument circonstantiel en

221. Popkin, *Third*, 295.

222. Il est intéressant de noter que Tuveson, dans *Millenium and Utopia, A study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley: University of California Press, 1949, voit l'idée de progrès de l'humanité par stades (aboutissant à un état final où tous les dilemmes de la société seront dépassés) naître chez Hakewill qui est le prédécesseur des philosophes de Cambridge étudiés par Popkin, dans le livre de celui-ci daté de 1627, *An Apologie, or Declaration of the Power and Providence of God*.

223. Tout aussi bien que les visions plus expressément mystiques de Swedenborg, Blake, Wordworth, Coleridge...

224. *Millenarianism*, «Introd.»

faveur de la thèse sécularisatrice: tandis que l'histoire humaine et la sphère politique se trouvent progressivement sacralisés par de prétendus agnostiques, les religions traditionnelles de leur côté n'avaient pas du tout épuisé leur potentiel de spéculations millénaristes et peut-être est-ce même le milieu de plus en plus séculier où elles vont évoluer désormais qui stimule des conceptions «gnostiques» que l'on voit réapparaître sous de nouveaux oripeaux.

Des historiens du protestantisme, comme P. Jones, Cyril O'Regan, ont étudié l'éternel retour de formes de «gnose» dans les confessions réformées anglaises et américaines.²²⁵ Les spécialistes considèrent par exemple typiquement «gnostiques» les doctrines, apparues au 19^e siècle, de la *Christian Science* de même que celles de la Théosophie dont on sait le succès considérable dans le monde anglo-saxon. La *Secret Doctrine* de Mme Blavatsky est un syncrétisme de dogmes supposés «orientaux» et d'idées millénaristes, le tout au service d'un rejet de la civilisation moderne, dénoncée comme fâcheusement rationaliste et matérialiste, et des valeurs démocratiques. Or, la Théosophie persiste de nos jours en divers avatars: elle est, en fait, la matrice originelle de ce qu'on regroupe aujourd'hui comme le flou secteur du *New Age*. En dépit du kitsch orientaliste surajouté, l'inspiration fondamentale, gnostique et joachimite, demeure lisible dans les écrits théosophiques d'autrefois – et plus d'un socialiste d'il y a un siècle a éprouvé un certain attrait envers ces théosophes qui (re-)transposaient en clé chiliastique leurs espérances révolutionnaires:

Le drame divin de l'Incarnation d'un Grand Instructeur spirituel, le Christ lui-même, va, une fois de plus se jouer sur la scène du monde moderne. [On pressent déjà] le règne d'amour et de Fraternité que le Christ viendra définitivement instaurer dans la civilisation future. Il reviendra parce que la vie politique des nations est corrompue et que les pouvoirs publics manquent à leur

225. Jones, Peter. *The Gnostic Empire Strikes Back: An Old Heresy for the New Age*. Philippsburg NJ: P&R, 1992. – O'Regan, Cyril. *Gnostic Return in Modernity*. Albany: SUNY Press, 2001.

mission sociale. Il reviendra parce que la Civilisation est à l'état anarchique et qu'il faut une nouvelle Civilisation, plus fraternelle.²²⁶

Il y a une véritable bibliothèque d'études toutes récentes sur les résurgences perpétuelles du millénarisme aux États-Unis.²²⁷ Le fameux critique littéraire Harold Bloom déclarait naguère dans un pamphlet que les prétendus chrétiens américains ont cessé en fait d'être chrétiens depuis belle lurette: leur christianisme s'est métamorphosé en une «gnose» américaine spécifique.²²⁸ Depuis le 18^e siècle, craintes et espoirs apocalyptiques dynamisent la politique américaine. Les mouvements religieux nés au 19^e siècle en ce pays sont tous essentiellement millénaristes autant qu'ils sont patriotes-yankees, chacun à sa façon – comme l'est l'Église mormone dont la profession de foi énonce: «Nous croyons que Sion sera bâtie sur ce continent».

«Nouvelle Canaan», «Nouvel Eden»: l'image millénariste de l'Amérique du Nord se fixe au 17^e siècle et elle se reflète encore dans des milliers de toponymes. À la fin du 19^e siècle, les nouveaux mouvements chrétiens qui vont se répandre, Adventistes du VIIe Jour, Témoins de Jéhovah attendent plus que jamais le Millenium et la Fin du monde. Le millénarisme national connaît fréquemment des avatars extrêmes et violents qui émeuvent l'opinion quand ils tournent au carnage comme ce fut le cas pour les *Branch Davidian* en 1993.

Le millénarisme est également inséparable de la religion civique américaine et de la doctrine, à connotation si évidemment nationale-messianique, de la *Manifest Destiny*. Les obscures et véhémentes paroles de l'hymne militaire américain, *The Battle Hymn of the Republic*, sont intégralement millénaristes. Plus d'un politologue actuel interprète en termes

226. Delville, Jean. *Le Christ reviendra. Le Christ futur en face de l'Église et de la science*. Paris: Publications théosophiques, 1913, 6 et 126.

227. Notamment: Kaplan, Jeffrey. *Radical Religion in America: Millenarian Movements from the Far Right to the Children of Noah*. Syracuse NY: Syracuse UP, 1997. – Melling, Philip. *Fundamentalism in America: Millenialism, Identity and Militant Religion*. Edinburgh: Edinburgh UP, 1999.

228. Bloom, Harold. *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*. New York, London &c.: Touchstone / Simon & Schuster, 1992.

expressément (et aussi consciemment) millénaristes la politique de la droite américaine – ainsi que fait I. Anderson dans *Biblical Interpretation and Middle East Policy: The Promised Land, America and Israel, 1917-2002*.²²⁹ La géopolitique mondiale des affrontements en l'an 2008 peut être vue comme d'inspiration millénariste d'un camp à un autre: «Apocalyptic religion shapes the policies of American president George W. Bush and his antagonist Mahmoud Ahmadinejad in Iran.»²³⁰

Dans le catholicisme, on sait que La Salette, Fatima furent des mariophanies à message apocalyptique promettant le châtement imminent de la société moderne pécheresse. Mais du côté des socialistes utopiques, l'Anglais Robert Owen qui cite constamment la Bible et se dit mandaté pour annoncer une «New Religion of Truth» est-il bien loin des millénaristes protestants de son temps – ou même n'est-il pas, en fait, *l'un d'eux*? Au 19^e siècle, les millénarismes d'inspiration chrétienne et ceux transposés en «foi» dans le progrès éclosent constamment en parallèle et la frontière entre eux est indécise et poreuse.

La tradition millénariste russe et la rencontre du marxisme et des hérétiques *raskolniki* ont été beaucoup étudiées – d'autant plus que certains veulent y voir une source occultée du bolchevisme et de sa violence totalitaire. Les «Chercheurs de Dieu», c'est-à-dire ceux des socialistes russes (comme Bogdanov, Gorky, Lunatcharsky²³¹) qui, entre 1900 et 1920, pensaient la révolution prolétarienne en termes religieux (et qui exaspéraient Lénine) ont retenu l'attention dans ce contexte.²³² Lunatcharsky soutenait que la Révolution communiste *serait* le Millenium, que le socialisme est et ne peut qu'être une religion, qu'il est

229. Gainesville: U Press of Florida, 2005. – Voir : Cherry, Conrad, dir. *God's New Israel. Religious Interpretations of American Destiny*. Chapel Hill NC: U of North Carolina Press, 1998. – Tuveson, Ernest Lee. *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Rôle*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

230. Gray, John. *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. London: Allen Lane, 2007, 3.

231. Lunacharsky, Anatoly Vassilievitch. *Religiia i sotsializm*. St. Petersburg: Izd. Shipovnik, 1908. 2 vol.

232. Rowley, David G. *Millenarian Bolshevism, 1900 to 1920*. New York, London: Garland, 1987.

l'«aboutissement» des efforts religieux de l'humanité. Lunatcharsky retraduisait le marxisme en chiliarisme ; il admirait les joachimites médiévaux qui croyaient en la fraternité des pauvres et se préparaient à la destruction prochaine intégrale du monde corrompu.

Les avatars tropicaux du marxisme ont été plus encore susceptibles de se contaminer, de s'imbiber de millénarisme mystique: toute la doctrine et la mentalité *khmer-rouge* illustrent ce fait. Des historiens ont décrit le Grand Bond en avant maoïste (1958-1962) comme une reprise consciente de la révolte millénariste des Tai P'ing (1850-54)²³³; l'enthousiasme chiliastique des populations chinoises a été observé²³⁴ au cours de cet épisode du Grand Bond – qui s'achèvera en une famine qui fera des millions de morts.

● Dans le sens général que j'ai circonscrit, le millénarisme n'est pas lié à la seule tradition chrétienne comme en attestent dans le passé les grands soulèvements chiliastiques des Tupi-Guarani, des Indiens des Andes, des Xhosas du temps du Grand massacre du bétail (1850), des Sioux de la *Ghost Dance* (1870-...), des Mélanésiens des *Cargo Cults*. K. Burridge a bien étudié ces mouvements constamment renaissants dans l'aire polynésienne.²³⁵ Les anciens dieux vont revenir et vaincre le dieu chrétien – après la victoire, ce sera «le Monde sans mal», le paradis sur terre: tel est le noyau d'une prédication qui est réapparue partout dans le monde colonial et qui était d'abord une réactualisation mythique d'une culture écrasée et dominée.

Dans l'aire arabo-musulmane, la révolte anticolonialiste s'exprimera dans les successifs soulèvements mahdistes: les

233. Les Tai P'ing dirigés par le messianique Hong Xiuquan lancent une lutte finale contre les démons mandchous et s'emparent de Shanghai en 1853. On évalue à 20 millions de morts les victimes de la révolte des Tai P'ing dont le millénarisme peut être attribué à des influences chrétiennes. Voir : Spence, Jonathan. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. London: HarperCollins, 1996.

234. Meisner, Maurice J. *Marxism, Maoism and Utopianism. Eight Essays*. Madison: U of Wisconsin Press, 1982.

235. Burridge, Kenelm O. L. *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*. Oxford: Blackwell, 1969.

Infidèles sont les maîtres, mais le Mahdi reviendra et établira l'islam universel.

Le catastrophique élan millénariste juif du milieu du 17^e siècle autour de Sabbataï Tsevi (Zvi) est abondamment étudié et bien connu.

Les mouvements marxisants-indigénistes qui naissent en Amérique latine sont les héritiers récents de ces élans millénaristes avec leurs fanatismes et leurs massacres. Le *Sendero luminoso* du Pérou est un exemple de mouvement terroriste mi-religieux, mi-séculier, à la fois apocalyptique et castriste!²³⁶

■ La pensée du progrès et les philosophies de l'histoire

L'application du terme de «gnoses» aux pensées du progrès et aux systèmes historiosophiques modernes est, en réalité, vieille comme la modernité. C'est déjà Ernest Renan qui connaissait son affaire et voyait l'anachronisme révélateur et pertinent qu'il pouvait faire du terme, qui, dans son *Marc-Aurèle*²³⁷, évoque la floraison d'une «gnose» nouvelle au 19^e siècle, laquelle rassemble à son sentiment les grands philosophes de son époque comme les illuministes: «Hegel et Swedenborg, Schelling et Cagliostro s'y coudoient.»²³⁸

Le «siècle du progrès» a en effet été aussi, non moins continûment, un siècle de sceptiques nouveaux, de douteurs des «bienfaits du progrès» et de négateurs d'un quelconque *sens* possible (direction et signification) de l'histoire, – ce, de Schopenhauer à Nietzsche. Georges Sorel, un des dénonciateurs des *Illusions du progrès*²³⁹, n'était pas le premier ni le seul, en 1908, à faire de cette idée pour lui suspecte une «eschatologie rationalisée». C'est au milieu de ces objections et réfutations incessantes qu'il faut

236. Goritti, Gustavo. *The Shining Path: A History of the Millenarian War in Peru*. Chapel Hill NC: U of North Carolina Press, 1999.

237. Calmann-Lévy, 1882.

238. 146.

239. Paris: Rivière, 1908.

comprendre la prédominance de l'idée de progrès – ou plutôt des conceptions divergentes de celui-ci.

La théorie de Karl Löwith dans *Histoire et salut*²⁴⁰ ne manque en tout cas pas de prédécesseurs. J'en rappelle la thèse: la vision historiciste et progressiste du monde ne naît pas avec la philosophie moderne: celle-ci se borne à aménager-rationaliser la vision eschatologique qui fut celle notamment des joachimites. Turgot, Condorcet et Saint-Simon sont les trois penseurs «qui ont accompli la mutation décisive de la théologie de l'histoire en philosophie de l'histoire.»²⁴¹ Karl Löwith convergeait en ceci avec Eric Voegelin: les pensées historicistes opèrent une sécularisation, c'est à dire qu'elles accentuent simplement une «immanentisation», déjà entamée par les millénaristes de jadis, de l'*eschaton*. Cette histoire profane n'est plus structurée par la Chute, la Rédemption et la Second avènement: le «progrès de l'esprit humain» est le nouveau cadre dans lequel on cherchera à fixer des «stades» irréversibles.

L'idée seule de faire de l'histoire un objet de «science» en s'appropriant les méthodes des sciences de la nature est ce qui signale le caractère «gnostique» de cette démarche qui va conférer à l'action des hommes dans le monde la signification d'un accomplissement eschatologique. Les disciples de Voegelin n'ont cessé de répéter cette thèse et de la retravailler:

Gnosis reemerged in the form of philosophies of history [i.e.] theories in which humanity is like a degraded god marching toward its original state of perfection.²⁴²

Ce qui change, de l'ancien régime de pensée à la modernité, c'est un «langage»; ce qui persiste et qui importe vraiment, selon eux, est une manière de penser essentielle, une épistémologie: «Les mêmes aspirations qui, au 16^e et 17^e siècles, parlaient le dialecte de la théologie, ont employé celui de la Raison au 18^e, et celui de la Science au 19^e», écrit l'historien du

240. *Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002.

241. 122.

242. Pellicani, Luciano. *Revolutionary Apocalypse: Ideological Roots of Terrorism*. Westport CT: Praeger, 2003, 153.

féroce XXème siècle, Robert Conquest.²⁴³ Cette thèse de la Persistance millénariste, qui a pu stupéfier et choquer il y a un demi-siècle, n'est plus aujourd'hui qu'un lieu commun de l'histoire des idées – il serait temps, comme je me propose de faire à la fin de cet essai, de la critiquer à son tour et d'en montrer à la fois la justesse, les partis pris et les limites.

Elle est relayée et exposée en termes plus ou moins semblables par divers autres historiens contemporains – comme Theodore Olson: «Progress as an idea is directly dependent on both utopianism and millennialism».²⁴⁴ «Le progressisme est une néo-religion politico-scientiste qui fonctionne comme une gnose», formule Pierre André Taguieff.²⁴⁵ La thèse joachimite – pour la désigner ainsi par raccourci – structure encore le dernier livre, posthume, du grand historien de l'URSS, Martin Malia, synthèse de la dynamique des révolutions en Occident depuis la fin du moyen âge, *History's Locomotives: Revolutions and the Making of the Modern World*.²⁴⁶ Déchiffrer cette dynamique révolutionnaire, depuis l'aube des temps modernes, revient à voir se déployer la Révolution joachimite dans la longue durée: «This tradition (...) was transmitted to Lessing, Kant and Schelling. It would endure in Württemberg until time of Hegel from whom it was of course transmitted to Marx.»²⁴⁷

Les penseurs de la sécularisation-persistance viennent de différents horizons – et leurs pensées explicites ne soient jamais exemptes d'arrière-pensées politiques. Ils s'entendent en bloc, mais pas dans le détail. Au reste, d'autres penseurs encore, socialistes mais inorthodoxes, bien après Georges Sorel, reprendront à leur façon au 20^e siècle l'idée que le progrès et le sens de l'histoire, que ce soit chez Marx ou chez Hegel et Comte, est bel et bien un millénarisme badigeonné d'un vernis rationnel. C'est l'axiome de Jürgen

243. *Reflections on a Ravaged Century*. ♦ *Le féroce XXème siècle, réflexions sur les ravages des idéologies*. Paris: Éditions des Syrtes, 2001, 20.

244. Olson, Theodore. *Millennialism, Utopianism, and Progress*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

245. Taguieff, *L'effacement de l'avenir*. Paris: Galilée, 2000. Particulièrement le chapitre 5, «La "religion du progrès": origines et avatars d'une représentation», 240.

246. Edit. & Foreword by T. Emmons. New Haven CT: Yale UP, 2006.

247. 31.

Habermas dans son *Discours philosophique de la modernité*. C'est au fond l'idée même de W. Benjamin dans ses «Thèses sur la philosophie de l'histoire».²⁴⁸

Il faut cependant creuser les termes précis de ce qui se trouve comparé dans ces généalogies érudites à grandes enjambées *et* creuser les vocables utilisés pour caractériser la transposition: «mutation de théologie en philosophie», «rationalisation», «dépendance directe», etc. Il y a un côté biblique un peu suspect dans ces généalogies où Joachim engendre Condorcet qui engendre Hegel qui engendre Marx etc. Il faut objecter à priori que les idées ne se transmettent pas par génération ni par la génétique.

Je vais d'abord présenter à loisir les arguments généalogiques du millénarisme pérenne et des étapes de son équivoque «sécularisation» – et je terminerai cet essai en rassemblant les objections qu'il y a lieu de faire à cette logique.

- Comme les philosophies du progrès narrent entre autres progrès de l'esprit humain, la sécularisation-dédivinisation du monde, elles sont *autophagiques*: elles narrent *ipso facto* la perte de foi non seulement dans les religions révélées mais, éventuellement, ultérieurement, en leur propre «eschatologie profane» – ce qui s'est finalement produit!

■ À l'origine : Rousseau et Condorcet

La généalogie moderne de la gnose millénariste prend pour point de départ deux pensées presque contemporaines, différentes mais complémentaires et fondatrices, celle de Rousseau et celle de Condorcet.

Chez Jean-Jacques Rousseau, Jacob L. Talmon comme Roger Payot retrouvent les ingrédients de la gnose en voie de devenir une philosophie

248. «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974, I, 2. ♦ «Thèses sur la philosophie de l'histoire», *Essais 1935-1940*. Paris: Denoël-Gonthier, 1983.

politique:²⁴⁹ l'homme vit sous le règne du mal quoique bon à l'origine et demeurant bon dans son essence. Il peut s'émanciper de ce monde mauvais et trouver une rédemption collective.²⁵⁰ Ce n'est pas dans l'homme qu'il y a un «vice de construction», mais dans la société mal organisée quoique susceptible d'être refaite sur de radicalement autres bases. Rousseau avec talent, l'abbé Mably, Morelly plus platement, soumettent à la «raison» la question des fondements de la société et des origines du mal social et c'est le *raisonnement* qui leur suggère une reconstitution-explication effectivement réminiscente du paradigme gnostique alors en déshérence. Si la société présente était mauvaise comme toutes les sociétés passées parce que les hommes sont iniques et mauvais, si l'esprit humain était impuissant pour le bien, aucune société future délivrée du mal ne pourrait se concevoir ni se préparer. Le raisonnement de Rousseau est «gnostique» dans la mesure même où il rejette le dogme chrétien de la chute et du mal inhérent à l'homme.

Dans une société idéale future fondée sur le Contrat social, le citoyen n'aura d'autre critère de valeur et de morale que celles édictées par le Contrat duquel il reçoit sa personnalité et ses devoirs. Nous retrouvons ici la logique de la «religion intramondaine»: l'État prend la place d'un absolu, il devient un Plus-que-réel immanent. Talmon fait ainsi de Rousseau le père de la «*Totalitarian Democracy*».

Chez Condorcet se déploie une première philosophie du progrès exposée au *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*.²⁵¹ Ce serait lui, le point de passage attendu de la théologie à la philosophie de l'histoire. L'histoire a un sens duquel le penseur peut extrapoler une prescience de l'avenir: cet axiome fait de Condorcet aux yeux de Voegelin le fondateur des historicismes du siècle suivant.²⁵² Pour Karl Löwith également, l'idée

249. «Parodie infernale du christianisme», jugeait de son côté J. Maritain, dans *Trois réformateurs*. Paris: Plon, 1925. [Luther – Descartes – Rousseau], 230.

250. Payot, Roger. *Jean-Jacques Rousseau, ou la Gnose tronquée*. Grenoble: PUG, 1978.

251. Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Agasse, an III. [rédigé en 1793]. ♦ Parmi les rééditions contemporaines: Préf. Yvon Belaval. Paris: Vrin, 1970.

252. *From Enlightenment to Revolution*. Ed. J. Hallowell. Durham NC: Duke UP, 1975, 130.

condorcétienne d'un perfectionnement futur, «la doctrine de la perfectibilité indéfinie»²⁵³ est faite «de foi et d'espérance», non de rationalité.²⁵⁴ «La nature n'a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines», posait le philosophe.²⁵⁵ Le progrès est par lui lyriquement défini comme «les pas que [l'espèce humaine] fait vers la vérité et le bonheur».²⁵⁶ Oui, Condorcet écrit ceci, mais que la perfectibilité soit déclarée «indéfinie» (non pas «infinie»!) ne veut pas dire chez lui, ni que le progrès des sociétés humaines est et sera régulier (soumis à une Loi naturelle), ni qu'il n'est et ne sera pas contrecarré par des facteurs de décadence et de résistance. Mais soit, Condorcet est optimiste pour l'avenir des hommes et cet optimisme le «console», avouait-il, du triste présent²⁵⁷; il en avait bien besoin (mais en quoi le «progrès indéfini» qui donne sens à l'aventure de l'humanité, donne-t-il consolation à l'homme individuel?)

■ Avant Condorcet, l'idée de progrès se trouvait «esquissée» chez d'Alembert, chez Helvétius. Il faudrait dire ici quelques mots de Turgot, «prédécesseur» par excellence de Condorcet avec son *Discours sur l'histoire universelle*. Turgot aussi s'occupe à décrire une progression-cumulation qui ne débouche pas sur une quelconque signification globale de l'histoire. Un «trésor commun» est accumulé par les générations successives et par la transmission mémorielle. Au cœur de sa vision des choses, on trouve l'identification d'un processus limité et démontrable: la progressive purification de la science de *l'anthropomorphisme*. Turgot ne présente même pas le progrès comme linéaire et fatal car des discordances interfèrent entre les passions humaines, les buts conçus et les résultats. À ce titre, ni lui ni Condorcet ne peuvent

253. *Esquisse*, 221.

254. *Histoire*, 127.

255. Kant en 1798 admet un certain progrès moral mais se refuse à admettre l'idée optimiste que l'humanité progresse continûment et que nous serions assurés que cela continuera dans l'avenir. Il est vrai qu'il croit par contre à l'instauration de la Paix perpétuelle...

256. 77.

257. Condorcet faisait de l'avenir la consolation philosophique de tous ceux que le présent déçoit car, écrivait-il, «c'est encore dans les espérances de l'avenir que l'ami de l'humanité doit chercher ses plus douces jouissances».

être inscrits dans une logique löwithienne de sécularisation de l'histoire sacrée.

Je note cependant – pour prendre date – que Condorcet est un «homme de son temps», sans doute, mais aussi un esprit prudent, jamais déterministe ni fataliste, que la «perfectibilité indéfinie» alléguée de l'homme est, en dépit de tout ce qu'on pourra y interpoler ensuite, une extrapolation ou une conjecture raisonnables, non moins qu'un «vœu pieux».

La «perfectibilité *indéfinie*» est, en tout cas, expressément anti-eschatologique comme elle est, également hostile à la vision chrétienne d'une humanité déchue et d'un monde qui se corrompt: l'esprit humain et les sociétés humaines ne faut pas de saut et n'aboutissent pas à un état harmonieux final ; ils évoluent par des retouches partielles allant toutefois dans un sens mélioratif.²⁵⁸ (Il n'y a pas de progrès par étapes dans le christianisme: avant les temps derniers, l'humanité ne progresse ni ne recule. Les empires passent, dominant et s'effondrent. Quant aux historiens anciens, d'Hérodote à Polybe, ils voient aussi des schémas répétitifs et une *némésis* qui restaure l'équilibre à intervalles réguliers: l'histoire imite la nature et la nature est cyclique.)

L'expérience du passé, dit Condorcet, ne permet de prévoir qu'«avec une grande probabilité les événements de l'avenir» et de tracer «avec quelque vraisemblance» les destinées futures de l'humanité²⁵⁹ – alors que la prédiction de l'arrivée plus ou moins prochaine des hommes à un état de perfection et d'harmonie, fin supposée de l'histoire, eût été au contraire de pure nature «gnostique» – et l'idée qu'il faille d'abord détruire ce monde imparfait pour lui substituer un autre monde harmonieux et définitif eût été aussi – plus encore – du côté de la coupure gnostique, or, je le redis, de telles conceptions ne sont pas attestées chez un Condorcet ...

258. S'il est vrai que Louis de Bonald, qui a bien vu selon son point de vue ultra-réactionnaire, qualifiera l'*Esquisse* d'«Apocalypse de l'Évangile nouveau».

259. Incipit de la Xe Époque.

Le progrès indéfini réfute en outre, aux yeux de Condorcet, les sombres théologies de l'éternité du mal et de la chute de l'homme.²⁶⁰ Le progrès des sciences et des techniques est irréversible et bénéfique à l'humanité. Ce sont les progrès des sciences depuis Galilée et Newton qui sont étendus au progrès général. Les améliorations matérielles entraînent des progrès moraux. Les progrès de la raison transformeront l'homme tant intellectuellement que moralement. Sa vision de l'histoire et de l'avenir est expressément voulue antireligieuse et son *Esquisse* est un pamphlet antichrétien. On ne saurait sous-estimer cette intention combative.

Il se fait pourtant qu'en dépit de la sobre pensée originale de Condorcet, le Progrès guidé par la Science et résultant de Lois vérifiables à travers le cours fatal de l'histoire deviendra en peu de temps la base, le «credo», diront certains, d'une religion de l'immanence et, vers 1840, ce credo se confessera hautement et sans le moindre sentiment de confusion: «le progrès est un dogme religieux», proclamera-t-on émotivement, non moins qu'une loi scientifique.²⁶¹ Cette métamorphose suggère que deux versions, proches, concomitantes, mais néanmoins *épistémiquement impossibles*, du progrès ont pu cohabiter au siècles modernes et que le *collapsus* de pensées différentes en une prétendue *Théologie pérenne* rationalisée est un artefact polémique et une exagération unilatérale.

Je note enfin – ceci forme l'aporie *et* des pensées du progrès *et* de leurs critiques – que, d'emblée, la philosophie historique de Condorcet est une théorie, anticléricale dans ses intentions, de la *sécularisation*, – ce qui renforce le paradoxe qu'elle serait en ceci même une théologie maquillée et inconsciente! Le progrès condorcétien est avant tout vu comme progrès de la raison, progrès du savoir positif, progrès de la critique des croyances religieuses qui encaissent, et il s'en réjouit, des coups de plus en plus durs. C'est parce que l'histoire du passé, depuis la mort de Socrate, fait voir avant tout la «guerre de la philosophie et de la superstition»²⁶² (et du même coup la guerre contre «les oppresseurs de l'humanité» car pour l'homme des

260. «Elle croit au progrès. L'humanité ne croit donc plus à l'éternité du mal», Constant, Alphonse-Louis. *Doctrines religieuses et sociales*. Paris: Le Gallois, 1841, 6.

261. Constantin Pecqueur, *De la république. Union religieuse pour la pratique immédiate de l'égalité et de la fraternité universelles*. Paris: Charpentier, 1844, 201.

262. 51.

Lumières les deux vont ensemble) et parce que, depuis Descartes «jusqu'à la formation de la République française», les coups ont été de plus en plus rudes et leur impact plus fort sur les superstitions en débandade qu'il est permis d'extrapoler et de prévoir la victoire finale de la Raison.

Le Grand récit qu'extrapole Condorcet est bien celui d'une lutte à mort des esprits rationnels contre les «fables» et les dogmes inventés par les prêtres, tous «fourbes», en vue d'abuser «l'ignorante stupidité du peuple». Autrement dit, le récit prémonitoire de la fin prochaine des superstitions religieuses semble se mouler sur le schéma même des «absurdités théologiques» amèrement dénoncées par le philosophe, et dans la logique de ce qu'elles offraient de plus «superstitieux», le millénarisme gnostique! Et le marquis de Condorcet ne se rendrait pas compte de cette inconséquence? Ce paradoxe est au cœur du débat.

■ Hegel, athée ou religieux?

Hegel est le successeur par excellence des penseurs des Lumières en tant que créateur du grand monument de philosophie historiciste.

C'est surtout Karl Löwith qui va établir la proximité de cette philosophie et de l'«historicisme théologique» de Joachim de Flore: Hegel dégrade l'histoire sacrée en histoire immanente et il sublime celle-ci au niveau de l'histoire sacrée. Le caractère de transposition du théologique au séculier de sa pensée est d'autant plus patent que Hegel ne songe pas à la dissimuler puisqu'elle exprime son *projet même*. L'histoire guidée par l'Esprit avance vers sa propre réalisation. Chaque époque de la civilisation forme une étape de cet accomplissement. Le devenir-raison de l'histoire humaine est le Tribunal du monde, l'histoire du monde est une «théodicée» et la «ruse de la raison», une rationalisation de la Providence: la voici bien expressément, l'immanentisation de l'*eschaton*! Voici bien l'eschatologie trinitaire joachimite sécularisée. Hegel développe le premier grand système athée, mais en ceci qu'il phagocyte tout le théologique. «Dieu, c'est l'Absolu qui se réalise dans l'histoire, mais ce Dieu n'est pas transcendant, il est immanent au fini, il est l'idée et le tout du fini.»²⁶³

263. G. Minois, *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris: Fayard, 1998, 494.

Marx procède dit-on de Hegel. D'une certaine manière, on a pu dire qu'il renforce ce qui provient du schéma religieux dans la philosophie de l'histoire: il n'y a rien de réellement millénariste chez Hegel puisqu'il n'y a pas de prophétie sur un monde bienheureux à venir ni de recette pour «changer le monde»: le passage de Hegel à Marx paraît celui d'un renforcement de l'impulsion gnostique.

■ Auguste Comte du positivisme à la Religion de l'humanité

J'ai étudié dans un petit livre récent la pensée d'Auguste Comte²⁶⁴ qui illustre bien le paradoxe de ces grandes philosophies de jadis, athées et religieuses à la fois inextricablement. Comte n'a pas la grandeur de Hegel, mais il est extraordinairement «de son temps» ce qui justifie qu'on s'y arrête.

Lorsque Comte meurt en 1857, il apparaît pour ses disciples affligés comme le plus grand des penseurs modernes, celui qui a tiré de l'étude du passé la connaissance des lois de l'histoire, qui a livré la critique scientifique de l'anarchie présente en même temps que l'annonce démonstrative de l'avènement prochain de la rationnelle et immuable Sociocratie. Mais Comte est aussi le penseur qui assure le passage de la philosophie des sciences et de l'épistémologie qui se désigneront en effet comme «positivistes» à la fondation, sur le tard de sa vie, d'une *religion humanitaire*. Voegelin présente Comte auquel il reconnaît un pseudo-prophetic charisma²⁶⁵ qui fait la force de sa pensée comme le précurseur par excellence des «Apocalyptic figures» du 20^e siècle totalitaire.²⁶⁶

La pensée de Comte forme à l'instar de celle de Hegel un savoir total. Le système qu'il élabore est *tout* à la fois: une science et une religion, une anthropologie, une philosophie de l'histoire, une critique sociale et politique et un programme pour l'avenir (un «remède» global aux maux qui affligent la société). Sa doctrine totale est une des figures de cette réponse

264. *Tombeau d'Auguste Comte*. Montréal, 2005.

265. *From Enlightenment to Revolution*. Ed. J. Hallowell. Durham NC: Duke UP, 1975. 90.

266. Au chap. «The Apocalypse of Man : Comte» de *From Enlightenment to Revolution*.

«moderne» à toutes les questions qui prend formes multiples dans la foulée de la Révolution française et dans le bouillonnement des idées romantiques.

Les saint-simoniens – le jeune Comte fut pendant quelque temps le secrétaire de Saint-Simon – le formulaient limpide : il faut être en possession d'une théorie de l'histoire pour pouvoir penser et prévoir, dans l'imminence du futur, une autre société, «le pouvoir de *constituer une société* n'est donc qu'aux hommes qui savent trouver le *lien* du passé et de l'avenir de l'espèce humaine, et coordonner ainsi ses *souvenirs* et ses *espérances*». ²⁶⁷
«Le passé, posait de son côté le réformateur anglais Robert Owen, a été nécessaire pour produire le présent, comme celui-ci l'est pour produire l'avenir.» ²⁶⁸ Le positivisme à son tour déclare solennellement *incorporer* tout le passé dans le présent pour discerner décisivement l'avenir : il se rend ainsi seul «apte à conseiller le présent». ²⁶⁹ L'avenir de l'humanité va donc être **déduit** de l'analyse ou de la mise en intrigue de son passé. Tel est, aux yeux de ses adhérents, le grand progrès méthodologique et la règle d'or du positivisme – et il va de soi que, cet avenir une fois connu, le présent devra se régler sur sa *destination* future. Or, les positivistes «embrassant tout l'enchaînement du passé humain, voient les différentes phases sociales résulter les unes des autres dans un ordre immuable contre lequel viennent échouer tout aussi bien les entreprises des rétrogrades que les aberrations des utopistes». ²⁷⁰

C'est ce savoir issu du passé qui leur permet encore de juger *du bien et du mal* sociaux, identifiés désormais à ce qui va et ne va pas dans le sens du progrès et leur permet de prédire l'étape inévitable prochaine, l'avènement de la scientifique Sociocratie. Ce régime «scientifique» s'étendra nécessairement à la République occidentale dont la Religion de l'humanité sera le culte officiel.

267. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année. 1828-1829.* Paris: «L'Organisateur», 1831, 13.

268. Owen, Robert. *Le livre du nouveau monde moral, contenant le système social rationnel basé sur les lois de la nature humaine.* Trad. & abrégé par T.W. Thornton. Paris: Paulin, 1847, 69.

269. Lagarrigue, Jorge. *La dictature républicaine d'après Auguste Comte.* Paris: Apostolat positiviste, 1888, 9.

270. Mieulet de Lombrail, Alexis-J.-Armand. *Aperçus généraux sur la doctrine positiviste.* Paris: Capelle, 1858, 334.

«À l'aide de la formule de M. Comte, s'enthousiasme son disciple Émile Littré, on explique le passé (...) et l'on prévoit l'avenir du moins dans son caractère essentiel.»²⁷¹ Rien de plus scientifique: savoir c'est prévoir. Les sciences naturelles et sociales sont prédictives et déductives. Elles n'imaginent pas l'avenir, elles le déduisent «dans ses grandes lignes» de l'observation. L'idée que l'avenir, que la Société de l'avenir «est une conséquence nécessaire des progrès accomplis jusqu'à nos jours», comme le dit un saint-simonien, cete idée naît avec les Grands récits. Pour Comte, la «loi d'évolution» qu'il avait «découverte» démontrait «la marche vers l'état positif».

Le sujet du progrès historique, c'est ce que Comte dénomme le «Grand Être», l'humanité composée des morts et des vivants, de ces morts qui ont contribué au progrès et qui «gouvernent la pensée des vivants».²⁷² Le Grand Être poursuit ainsi sa «destinée» jusqu'au but final. Les plus éminents représentants de cette Humanité progressive sont inscrits au Calendrier positiviste. «L'humanité, avait défini Saint-Simon, est un être **collectif** qui se développe; cet être a grandi de génération en génération, comme un seul homme grandit dans la succession des âges; cet être a grandi en obéissant à une loi qui est sa loi physiologique; et cette loi a été celle d'un développement progressif: le progrès est ainsi fondé sur la *métaphore de l'homme unique* (quoique l'image ne se soutienne pas jusqu'au bout, l'homme concret progressant vers la décrépitude et la mort...)»²⁷³ L'humanité du 19^e siècle était alors quelque chose d'à peine sorti de l'enfance étant à peine consciente d'elle-même, mais promise sous peu à la «maturité» où elle apparaîtra dans sa plénitude. «Comme tout être vivant, l'Humanité ne peut se juger que d'après son état d'adulte, et l'on n'a vu jusqu'ici que son enfance et son adolescence.»²⁷⁴ Le récit du progrès, celui de l'humanité en marche est le récit d'une destinée qui s'accomplit, celui d'une marche en avant, d'une «marche ascendante» déterminée et fatale, «la

271. *Application de la philosophie sociale au gouvernement des sociétés (...)*. Paris: Ladrangé, 1850, 10.

272. *Système polit.* = *Œuvres*, X 77.

273. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année. 1828-1829*. Paris: «L'Organisateur», 1831, 107.

274. Roux, Adrien. *Passé, présent et avenir social*. Paris: Crès, 1911, 367.

marche que suivra l'humanité pour arriver à l'harmonie parfaite et au bien-être général».

Dans la gnose progressiste, l'homme-individu n'est pas une entité isolée, il n'a pas de destinée propre; il doit se voir comme un simple «anneau» dans une chaîne immense. On ira jusqu'à dire que l'homme individuel n'est au fond «qu'une pure abstraction», c'est l'Humanité en marche qui est la réalité concrète, – ce que dogmatise Comte renversant les apparences.²⁷⁵ L'individu n'a pas de consistance sociologique, la véritable unité est la famille, la nation, puis l'Humanité. On ne définira plus dès lors l'humanité par l'homme, mais l'homme-individu par son rôle dans/pour l'Humanité. L'Humanité est cet être collectif composé de la multitude des êtres individuels qui ne sont que l'humanité en germe, «des organes du Grand Être».²⁷⁶

■ Composantes religieuse des philosophies de l'histoire

Marcel Gauchet synthétise l'équivoque inhérente de ces pensées historicistes dans les termes suivants qui vont à l'essentiel:

Le piège de la pensée de l'histoire a été de donner l'autonomie à concevoir dans une forme issue de l'âge de l'hétéronomie.²⁷⁷

Les modernes ont pensé les évolutions et les tendances, plus ou moins nettes et patentes ou supputées ou souhaitées, de l'histoire (celle du monde ou de leur nation et civilisation) dans les termes religieux recyclés de Providence, salut, fin des temps, jugement dernier, séparation des élus et des réprouvés. La «monstrueuse invasion de l'homme par l'histoire» qui caractérise le 20^e siècle²⁷⁸ s'expliquerait par cette transposition incomplète et déniée, par ce recyclage théologique transmué en orgueil hyper-rationaliste aux prises avec le devenir incertain et avec l'inconnaissable.

275. *Cours de philosophie posit.*, VI, 636.

276. *Discours prélim. au Système...*, I 363.

277. *La condition historique. Entretiens avec* Fr. Azouvi et Sylvain Piron. Paris: Stock, 2003.
❖ Édition de poche: Gallimard/Folio, 2005.

278. Ariès, Philippe. *Le temps de l'histoire*. Paris: Seuil, 1986, 71.

Il faut donc chercher à bien comprendre ce qui se transpose et persiste dans les pensées de l'histoire et ce qui s'écarte et rompt avec le théologique et l'apocalyptique. Car le paradoxe, une fois encore, est au cœur de la logique du processus: il réside dans le fait que ce qui peut être dit le plus religieusement persistant est ce qui exprime aussi le plus grand effort de rationalité modernisatrice ; la recherche même d'une continuité et d'une intelligibilité en un seul *cadre*, d'une «raison» en marche qui permette d'inscrire le présent incertain dans quelque chose qui ait *un sens* et qui se substitue justement aux prétendus décrets mystérieux d'un Tout-autre.

Cette recherche est ce qui anime, dans les divergences de conceptions et la polémique entre leurs écoles, Condorcet, Fichte, Lessing, Hegel, Herder, Saint-Simon, Marx. Sans doute pouvait-elle déboucher sur une sacralisation de l'histoire qui serait le produit, paradoxal mais inévitable, de la sécularisation même de l'eschatologie. De même que sur une «foi» dans les progrès de la raison éliminant les croyances fausses comme elle venait à bout de l'oppression et de la pénurie. Si la foi, selon Saint-Paul, est «la garantie des biens qu'on espère et la certitude des choses qu'on ne voit pas», une histoire téléologique pouvait devenir objet de foi. Chez plusieurs philosophes «mineurs» du Siècle de la science, nous avons au moins l'avantage de déchiffrer l'expression de cette foi littéralement dans la mesure où ceux-ci ne s'interdisent pas d'avoir recours à l'antique phraséologie religieuse pour en parler:

Ainsi la vie de l'humanité est une éducation, c'est Dieu qui y préside et l'histoire nous révèle les progrès que l'élève fait sous la main du maître.²⁷⁹

«Le progrès indéfini est la loi du monde et l'homme est son œuvre»: ²⁸⁰ le progrès devient une *loi* analogue aux lois découvertes dans les sciences de la nature, loi qui permet, comme dans ces sciences, de prévoir l'avenir. L'aspect *nomothétique* des pensées de l'histoire confirme qu'elles se font le plus réminiscentes de l'eschatologie là même où elles semblent le mieux

279. Laurent, François. *Études sur l'histoire de l'Humanité*. Paris: Durand, 1855-1870. 18 vol. [dont vol. XVII, *Religion de l'avenir* et vol. XVIII, *La philosophie de l'histoire*, ici p. 16].

280. Bonthoux, V.-Adolphe. *L'évangile socialiste. Volume I : La question économique*. Paris: Giard & Brière, 1912, 19.

s'inspirer des méthodes scientifiques. La pensée de l'histoire est d'autant moins rationnelle qu'elle se veut plus scientifique, nomothétique, déterministe, moniste, supprimant le mystère et l'inconnaissable, faisant de la «conscience» un simple épiphénomène de fatalités matérielles! C'est qu'en effet le millénarisme joachimite, le calvinisme aussi furent non moins *déterministes* que ne le sera le marxisme-léninisme. L'idée de «lois» historiques est donc la plus suspecte, qu'elles régulent, soient censées réguler l'avancée de l'esprit humain vers le Stade positif, ou bien censées assurer la victoire des exploités dans la lutte des classes – ou celle de la race supérieure dans la lutte des races.²⁸¹

Démonstrable et analysable sans doute en ses «stades» par les savants, intelligible pour qui y lit l'accomplissement de «lois» immuables, le progrès devait être cependant aussi *manifeste, évident*. N'importe qui pouvait le déchiffrer sans effort dans une histoire qui avait conduit au grand 19^{ème} siècle une Humanité partie de «bien bas».²⁸² L'histoire était devenue un livre ouvert susceptible d'être déchiffré par tous:

Il est manifeste pour qui sait lire dans l'histoire qu'en somme l'ignorance, la barbarie, l'impuissance et la misère de l'homme ont été sans cesse décroissantes jusqu'à nous et qu'il y a un mouvement ascensionnel continu de l'Humanité vers le type du vrai, du bon et du beau.²⁸³

Tôt dans le 19^{ème} siècle s'est formé un syntagme qui étend son ombre sur les entreprises totalitaires du 20^{ème} mais qui est, à sa source, un essai d'effacer l'énigmaticité du cours du monde et de sortir de la dérélition et du doute: «science de l'histoire». Quelque chose se cache dans le cours de l'histoire, le dessein de la nature, la raison et ses «ruses», la destinée de l'humanité, le déterminisme économique; il appartient à la science nouvelle de découvrir cette «loi» cachée qui en règle le cours. Dès qu'il apparaît, vers 1830, chez Philippe Buchez notamment, le syntagme prétend se référer à un corps de

281. L. Gumplowicz, *La lutte des races, recherches sociologiques*. Trad. de l'all. Paris: Guillaumin, 1893.

282. Éd. de Pompery, *Blanquisme et opportunisme. La question sociale*. Paris: Ghio, 1879, 18.

283. Const. Pecqueur, *La république de Dieu: pratique immédiate de l'égalité et de la fraternité universelle*. Paris: Mages, 1845, 201.

savoirs acquis qui recèlent la réponse aux trois questions, *Qui sommes-nous, d'où venons-nous, où allons-nous?*

Nous appelons *Science de l'histoire* l'ensemble des travaux qui ont pour but de trouver dans l'étude des faits historiques, la loi de génération des phénomènes sociaux afin de prévoir l'avenir politique du genre humain, et d'éclairer le présent du flambeau de ses futures destinées.²⁸⁴

L'histoire fait raconter au passé l'avenir de l'humanité et elle *démontre* la moralité immanente des entreprises humaines légitimes, celles qui vont dans son «sens», en même temps qu'elle condamne et défait les entreprises scélérates *puisque* réactionnaires, c'est à dire celles allant à contresens. À l'instar de la prédestination calviniste, la soumission aux Lois historiques ne prive censément pas l'homme de sa liberté.

«Comme toute science», le «socialisme scientifique» dont s'empare le mouvement ouvrier vers 1880 va aussi énoncer des «lois» qui s'appliquent au passé, qui se confirment régulièrement au présent et qui permettent surtout de prévoir l'avenir. Au *Manifeste communiste*, Marx s'était, il est vrai, élevé expressément contre les formulateurs de «lois» de l'évolution sociale.²⁸⁵ Ce sont pourtant de telles lois que l'orthodoxie marxiste va extrapoler de Marx et elle trouvera pour ce faire caution chez Engels. «Le matérialisme moderne (...), écrit celui-ci, voit dans l'histoire le développement graduel et souvent interrompu de l'humanité et sa tâche est de découvrir les lois de ce développement».²⁸⁶

284. Ph. Buzhez, *Introduction à la science de l'histoire, ou science du développement de l'humanité*. Paris: Paulin, 1833, 1.

285. Il y a en effet dans le *Manifest der kommunistischen Partei* de février 1848, un passage qui, à mon sens, contredit d'avance ou rend problématique ce qu'Engels écrira en 1878 en baptisant le socialisme scientifique. Le *Manifeste* note que tous les utopistes français ont déclaré avoir découvert une «science» sociale et dégagé ses «lois» ... mais il fait de cette prétention *l'indice même de leur immaturité* épistémique, de leur utopie, le reflet de l'immaturité des conditions historiques. «Ils ne décèlent pas les conditions matérielles de l'émancipation du prolétariat. Dès lors, ils se mettent en quête d'une science sociale, de lois sociales à seule fin de créer ces conditions. Leurs inventions personnelles doivent suppléer ce que le mouvement social ne produit pas». *Manifeste*, III c 3, = in *Œuvres I* (Pléiade), 191.

286. *Socialisme utopique et socialisme scientif...* op.cit.

■ Le paradigme des Trois stades

Il s'agit ici d'une composante frappante de plusieurs philosophies et systèmes idéologiques du 19^e siècle et d'un argument qui peut sembler décisif en faveur d'une persistance du Système joachimite: le caractère *ternaire* des Grands récits qui narrent le passé et l'avenir de l'humanité: ils se développent presque tous dans le cadre d'un paradigme historique par *trois stades*, avec un stade ultime à venir ou en train d'émerger. Ce paradigme qui est au cœur de ce que Karl Popper a défini comme l'historicisme, est selon toutes les apparences l'avatar moderne du millénarisme trinitaire de l'abbé calabrais.

Quand l'abbé de Lamennais, passé au socialisme, annonce l'imminence d'un «Règne spirituel», Joachim n'est pas loin dans ses souvenirs même s'il ne s'y réfère pas *verbatim*, – mais George Sand le fait dans son roman *Spiridion* en évoquant expressément le «Règne de l'Évangile éternel». Eric Voegelin rapproche à bon droit la doctrine du moine calabrais de la dialectique hégélienne des trois étapes de la liberté.²⁸⁷ Le *Dritte Reich* de Möller van den Bruck un peu plus tard a de l'avis des historiens du nazisme, directement à voir avec ce «millénarisme trinitaire» dûment transposé en nationalisme palingénésique.

Il y a un relais important à signaler avant d'en venir aux paradigmes ternaires des Grands systèmes modernes. Au début du XVIII^{ème} siècle, un penseur italien solitaire, Gianbattista Vico, modernise le paradigme joachimite. Il divise l'histoire en trois Âges, ceux des dieux, des héros et des hommes. Cette préfiguration du progrès (combinée toutefois au vieux paradigme cyclique des *Grandeur et décadence* des empires) forme déjà en ses termes une science nouvelle, la *Scienza nuova*.²⁸⁸ Vico sera retraduit et publié par Michelet en 1827.²⁸⁹

287. *The New Science of Politics, an Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

288. Il est traduit en français en 1725.

289. Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire*, précédés d'un *Discours sur le système et la vie de l'auteur* par Jules Michelet. Paris: Renouard, 1827.

Si l'opinion lettrée d'il y a un bon siècle avait retenu quelque chose de la philosophie de Comte, c'était la fameuse Loi «découverte» en 1822 et publiée dans son opuscule fondamental, «la Loi des trois états». L'histoire humaine est une histoire *intellectuelle, cognitive* avant tout, elle narre, disait déjà Saint-Simon, «le passage du conjectural au positif, du métaphysique au physique». ²⁹⁰ Auguste Comte formule ainsi la «loi du progrès» ou «loi des trois états» de l'esprit humain. Voici son premier énoncé: «Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie, dans sa marche, à passer successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, enfin l'état positif ou scientifique.»²⁹¹ Auguste Comte signale cette loi comme un grand fait général découvert par induction.²⁹²

La traduction politique de ces «trois états» cognitifs conduit de la religieuse «théocratie» à la positive «sociocratie» en passant par la métaphysique et donc absurde «démocratie» dont le règne déraisonnable et brouillon s'achève.

Prenons un autre «système» socialiste romantique oublié, qui montre à l'œuvre le paradigme ternaire structurant une «science» historique. Le «socialisme rationnel» de Colins est la synthèse des destinées humaines en un ou plutôt plusieurs *révélés en trois temps*.²⁹³

Toute humanité se divise nécessairement en trois époques:

- Ignorance sociale sur la réalité du droit et compressibilité de l'examen.
- Ignorance sociale sur la réalité du droit et incompressibilité de l'examen.
- Connaissance sociale sur la réalité du droit.²⁹⁴

290. St-Simon, *Œuvres*, V, 6.

291. Il y a également dans l'histoire du sentiment religieux selon Comte, trois stades en progrès à considérer: fétichisme, polythéisme, monothéisme.

292. P. Laffitte, *Cours de philosophie positive*. Paris, 1889, I, 340.

293. Angenot, Marc. *Colins et le socialisme rationnel*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2000.

294. Colins en exergue à Fr. Borde, *Étude sur la situation actuelle*. Paris: Dentu, 1874.

Il y a une sorte d'*Aufhebung*, comme on le voit dans le colinsisme: dépassement dialectique où le second stade, négateur et négatif, est ultimement dépassé en un stade bon et harmonieux. *Aufhebung*, certes, le terme de Hegel s'applique: la philosophie hegelienne de l'histoire n'est que la version de haute volée philosophique d'une «idée» qui traîne partout au tournant des deux siècles. Le paradigme colinsien, qui en vaut un autre, va du droit divin à l'anarchie présente et enfin à un droit rationnel à naître, d'une hétéronomie (la religion) à l'autre (la raison positive) en passant par une fatale, désolante mais transitoire anarchie.

Dès qu'on cherche, on retrouve ainsi partout à travers le long 19^e siècle ces schémas ternaires de l'histoire. Le paradigme continue à hanter les différentes variantes doctrinaires de la vision du monde socialiste. Trois stades de l'exploitation : esclavage, servage, salariat (troisième forme, la plus inique) et, terme ultime (mais il y a chez Joachim aussi un terme ultime avec le retour du Christ en gloire), «société sans classes». Ce paradigme est un instrument de gnose historique, il procure un savoir salvateur: «l'esclavage antique a disparu (...); le servage du moyen âge a été brisé (...). L'esclavage moderne, le salariat, fera place à l'organisation du travail en vue du seul bien-être de tous».²⁹⁵

Ou bien prenez les histoires de la famille que rédigent à la fin du siècle les libres penseurs: trois stades encore, le dernier, émergeant, étant un dépassement bienheureux des deux premiers: horde primitive, mariage bourgeois, union libre qui est, il va de soi, la «forme supérieure» de l'avenir.²⁹⁶

■ Le règne du mal, le but de l'humanité et la fin de l'histoire

La critique sociale des Grands récits romantiques diagnostique, non des maux sociaux dispersés, mais le triomphe provisoire d'un mal omniprésent. Le monde actuel est le pire des mondes possibles. Le mal y prolifère, les méchants et les exploités tiennent le haut du pavé, ses victimes sont innombrables. La Civilisation, prononce Fourier, élève tous les vices

295. *Le combat*, SFIO, Allier, 10. 2. 1907, 1.

296. Exemple : Ch. Vérecque, *Histoire de la famille des temps sauvages à nos jours*. Paris: Giard & Brière, 1914.

hérités de l'âge barbare «du simple au mode composé». Cette herméneutique du temps présent comme *culmination du mal* séculaire, voici qui rattache directement la pensée du progrès, ainsi conçue et remodelée, à la gnose.

«Une corruption universelle naissant d'un antagonisme universel, un immense désordre moral couvé par un désordre matériel immense», c'est en ces termes que Louis Blanc dépeint la France de Louis-Philippe.²⁹⁷ La topique du Règne du mal accompagne en basse continue le discours de la modernité. Certaines «lois» historiques *ad hoc* vont expliquer l'inéluctabilité du mal social croissant; elles montreront l'impossibilité de réformer un système («capitaliste») criminel dont on va prouver d'ailleurs dans un instant qu'il est appelé à disparaître prochainement. L'exploitation de l'homme par l'homme est déclarée une «loi constante» des sociétés, d'autant plus constante que, de l'esclave au serf, au salarié, la forme juridique a changé mais «le fait est resté le même».²⁹⁸ La lutte des classes est une autre de ces lois du passé et du présent que les socialistes «utopiques» énoncent bien avant Marx. Ce sont des «lois» bizarres toutefois puisqu'elles sont appelées à cesser d'opérer avec le Stade final. La découverte vers 1830 du caractère cyclique des crises économiques sera aussi transformée en une «loi» du capitalisme qui l'entraîne vers son inévitable effondrement.

N'y avait-il pas contradiction entre le progrès comme amélioration progressive constante, conjecturé par Condorcet, et une critique sociale qui prétendait faire table rase d'un système odieux, pire que tous les systèmes sociaux antérieurs, et rebâtir une société toute différente sur ses ruines? Comment concilier logiquement le récit asymptotique du progrès *et* le constat fait par tous les faiseurs de systèmes sociaux romantiques qui était que la société présente était inique et irréformable, suivi de la démonstration, il est vrai, que cette société atroce allait demain disparaître comme un mauvais rêve? Un compromis entre les deux paradigme pouvait sans doute se bricoler. L'humanité progressait sans doute inexorablement depuis les temps primitifs, mais il convenait d'admettre dans ce cadre que la société actuelle, avec ses promesses non tenues et ses vices immenses,

297. *Revue du progrès*, 15. 1. 1839, «Introd.»

298. P. Delesalle, *La grève*. Paris: Temps nouveaux, 1900, 6.

avec le bonheur qu'elle procurait aux scélérats et le malheur des innocents, était le *pire* des mondes possibles! La logique du progrès-amélioration n'est pas niée dans la critique radicale de la société moderne: elle sert de toile de fond et de «loi» générale de l'histoire pour montrer dans son horreur le *scandale* du mal présent. C'est bien parce que le progrès (scientifique) engendrait des «prodiges» que le scandale de la misère et de l'injustice n'était que plus susceptible d'indigner et que l'exigence que les «bienfaits» du progrès profitent enfin à tous était rendue plus pressante.

On perçoit néanmoins une contradiction. Cette contradiction apparente n'en est plus une si on admet que la pensée du progrès – qui peut s'exprimer selon la conjecture relativement rationnelle, extrapolée des «progrès» passés, d'une amélioration indéfinie de la condition humaine – pouvait *aussi* se narrer selon la matrice gnostique-millénariste d'un Temps des tribulations qui précède Armageddon, le triomphe des justes et le *Millennium*.

La concurrence seule au 19^e siècle du progrès-mélioration et de la vision gnostique de la société scélérate condamnée et de la fin des temps imminente, figures hautement contradictoires et pourtant co-présente, est un argument de poids en faveur d'un retour du schéma gnostique *parasitant* la conjecture plus sobrement rationnelle des Turgot et Condorcet et prenant l'avantage dans les systèmes de critique sociale qui vers 1832 se trouvent baptisés d'un néologisme, «socialistes».

(Car je ne suggère pas ici – pour anticiper sur mes conclusions – que, si deux versions, cognitivement non-contemporaines, du progrès ont coexisté et se sont contaminées, ceux qui ont penché pour la version «gnostique» l'ont fait par pur mysticisme et non pour des raisons pratiques – de radicalisation de leur critique sociale par exemple – qui peuvent s'expliquer dans la conjoncture. Par ailleurs, je ne suggère pas non plus que ces motifs concrets annulent ou atténuent le potentiel irrationnel et pervers de la gnose historiciste si gnose il y a.)

Le récit du progrès peut être celui de «l'humanité en marche», le récit d'une destinée qui s'accomplit, celui d'une «marche ascendante», «la marche que suivra l'humanité pour arriver à l'harmonie parfaite et au bien-être général». Le progrès-asymptote, le progrès cumulatif est composé d'une

suite d'«étapes» déjà franchies qui, chacune, lègue des «acquis» indestructibles – rien ne se perd qui est digne d'être conservé – et ouvre la voie à une étape nouvelle et à de nouveaux progrès. Il y a sans doute des obstacles au progrès, des doctrines égoïstes et des hommes corrompus qui cherchent à en «retarder la marche», mais ils ne sauraient l'arrêter indéfiniment, encore moins le faire rétrograder. C'est pourquoi la prétendue «Loi du progrès» n'est jamais infirmée par des temps d'arrêt et des régressions contingentes: justement, si l'histoire est guidée par des Lois fatales, les échecs et les décadences ne sont que provisoires et ne prévalent, bel exemple de raisonnement circulaire.

C'est cette idée d'une espérance raisonnable pour les hommes, fondée en observation et en science, que développent tous les essayistes du 19^e siècle qui fondaient, nous le savons, de grands espoirs dans *le siècle suivant*, le vingtième. «Où s'arrêtera le progrès, demande Edmond About, si notre activité se soutient encore un siècle? Qui oserait limiter les espérances de l'avenir?»²⁹⁹

Ce récit, tout conjectural et optimiste qu'il (nous) apparaisse, n'a pas le caractère fidéiste du récit apocalyptique de la destruction prochaine de la société mauvaise et de la fin des temps – et il n'a pas de toute évidence la même genèse religieuse que lui. Si même on se borne à distinguer des degrés de croyance irrationnelle – et je pense qu'il faut le faire – il y a une différence considérable entre les deux paradigmes.

Le progrès, – progrès asymptotique ou progrès comme apocalypse imminente, – n'a enfin «de sens» que si les lois de l'histoire, par évolution ou révolution, conduisent vers un *but*, vers un *port*, que si l'humanité a une «destination» et une «destinée» qui est d'atteindre cette destination, cet état parfait et immuable ; si elle est guidée comme par un «phare» vers un havre ultime.

Certes Condorcet s'était borné à conjecturer une progression indéfinie, mais la tentation d'interpoler dans ce paradigme raisonnable un aboutissement, selon la logique que quand l'homme arrivera à la perfection plus rien ne devra changer, cette tentation a été trop grande pour que tous

299. Edm. About, *Le progrès*. Paris: Hachette, 1864, 56.

n'y cèdent pas. Très consciemment du reste au 19^e siècle, cette prédiction d'un but final est entourée d'une aura religieuse dont on se flatte qu'elle est devenue intégralement rationnelle:

Du moment où il est prouvé que le progrès est la loi d'activité de l'espèce humaine (...), on est obligé d'accepter les conséquences suivantes. L'espèce humaine a dans l'ordre de ce monde, une finalité, un but, c'est à dire un devoir à accomplir. Au point de vue de ce but, elle forme une société dont toutes les parties sont solidaires; elle est, dans toute l'énergie du mot, l'Humanité, écrit Buchez.³⁰⁰

Les religions révélées avaient promis fallacieusement une sanction posthume du bien et du mal et la survie de l'âme individuelle, la science moderne comportait encore une promesse d'éternité et de bonheur, mais celle-ci était devenue immanente à ce monde terrestre. Les penseurs du but final se sentaient ainsi fort loin des croyances religieuses du passé.

«Le progrès est la loi vivante, le bonheur est le but certain», versifie-t-on en des temps optimistes.³⁰¹ Ce *but* que les âmes généreuses ont entrevu pour l'humanité est fait d'idées confuses et contradictoires: rendre les hommes plus rationnels, plus vertueux, plus libres ou plus égaux, ou plus heureux, ou plus prospères, il n'est pas évident à coup sûr que ces espérances convergent et se confondent. On pouvait nommer le but; Étienne Cabet le premier le désigne par un mot qui vient de refaire surface, «communisme»:

Le Communisme est une conséquence rigoureuse, infaillible de toutes les améliorations et de tous les progrès sociaux.³⁰²

Mais en termes gnostiques, quelles que soient les variations de vocabulaire, le contenu du «but» est évident et sanctionne la fin de l'histoire: il revient à l'Abolition du mal.

300. Buchez, *Traité de politique et de science sociale publié par les exécuteurs testamentaires de l'auteur, L. Cerise et A. Ott*. Paris: Amyot, 1866, 39.

301. Nus, Eugène. *À la recherche des destinées*. Paris: Flammarion, 1891.

302. Ét. Cabet, *Système de fraternité*. Paris: « Le Populaire », 1849, 4.

Un thème constant des spéculations progressistes d'origine non moins gnostique et de potentiel de nocivité évident est celui de l'homme nouveau, régénéré qui apparaîtra dans sa gloire à la fin de l'histoire. La mystique joachimite se laisse lire directement chez divers socialistes utopiques sous l'annonce de «la venue de l'Esprit d'intelligence qui (...) fera de l'humanité une famille de prophètes», sous la vision de «l'humanité ressuscitée [qui] aura la grâce de l'enfance, la vigueur de la jeunesse et la sagesse de l'âge mûr». ³⁰³ L'abbé Constant représente le pôle mystique du socialisme romantique; le pôle rationaliste démocrate, plus terre-à-terre, envisage pour l'avenir l'apparition d'«êtres rationnels, égaux en éducation et condition suivant l'âge, et gouvernés par les seules lois de la science et de la charité.» ³⁰⁴ Tous rêvent un homme nouveau sur une terre transformée et dans une société délivrée du mal. Tous, finalement, ne veulent établir une «société nouvelle» que pour faire disparaître du cœur humain tous les vices. «Plus d'ivrognes, plus de paresseux, plus de débauchés, plus de voleurs!» s'exaltait Cabet en dépeignant l'Icarie. ³⁰⁵

L'historisation du monde est tension vers une promesse dans l'avenir. L'histoire est émancipation des hommes et perfectionnement de l'humanité dans la mesure où elle «tend vers un but». Cette vision du but final, du point d'aboutissement vers lequel doivent tendre les efforts des hommes «de bonne volonté» est attestée dans Condorcet – et c'est bien ici que la philosophie de l'histoire quitte définitivement le terrain de la rationalité rassise. L'histoire qui ne pouvait plus être pour un moderne post-religieux, comme elle l'avait été pour Bossuet, un drame dont la Providence réglait les péripéties, devait cependant se déployer comme une intrigue comportant un sens immanent, une orientation intelligible et un dénouement prévisible, de sorte que puissent rhétoriquement, argumentativement, s'y inscrire la *pars destruens* d'une critique radicale de l'iniquité passée et présente, et la *pars construens* d'une démonstration de la chute inévitable de l'ancien monde et de l'apparition d'un monde délivré du mal. «L'émancipation des prolétaires, la délivrance du joug du capital

303. Constant, Alphonse-Louis. *La bible de la liberté*. Paris: Le Gallois, 1841, 92.

304. Owen, *Le livre du nouveau monde moral, contenant le système social rationnel basé sur les lois de la nature humaine*. Trad. & abrégé par T.W. Thornton. Paris: Paulin, 1847, 69.

305. Ét. Cabet, *Douze lettres d'un communiste à un réformiste sur la communauté*. Paris: Prévot, 1841, 6.

[est alors] rattachée au procès historique de l'humanité», diront les socialistes.³⁰⁶

Se mettre au service de la loi du progrès, chercher à en accélérer le cours et la marche vers le but final, telle est la morale immanente de ce récit, morale qui est encore un coup celle du salut au service d'un Plus-que-réel. Dans la fable chrétienne, le Christ avait été crucifié pour le salut du genre humain, le siècle moderne allait montrer le genre humain réalisant par ses sacrifices et ses efforts son salut ici-bas – accomplissement, scientifiquement prévu désormais, des «lois de l'histoire» et supposée coupure avec les croyances religieuses.

La question que pose cette étude est de comprendre pourquoi cette «coupure» qui a pu paraître décisive n'en est pas une du tout, pourquoi il faudrait dire à tous les hommes du 19^e siècle, réformateurs ou «révolutionnaires», «encore un effort si vous voulez être sobrement rationnels!»

Les hommes de progrès ont vécu dans *l'imminence* du bonheur de l'humanité. Tels Moïse, ils n'entreraient pas en la Terre promise, mais qu'importait! Les signes précurseurs le démontraient au socialiste: le capitalisme était «aux abois» et le règne de la justice était proche. Le leader socialiste belge César De Paepe, agonisant, est censé avoir articulé ces mots dans son dernier moment de lucidité (cette phrase apocryphe interminable amuse un peu car le pauvre De Paepe a dû y mettre son dernier souffle en effet):

J'ai un pied dans la fosse [...], mais jusqu'à l'heure de mon dernier souffle, je demande à être renseigné sur toutes les péripéties de la grande lutte que poursuit le prolétariat pour la rénovation philosophique, politique et sociale de l'humanité qui un jour connaîtra les splendeurs du bonheur universel.³⁰⁷

306. *L'avenir social*, Cette, 17. 2. 1889, 1.

307. Cité par la revue colinsienne *La Société nouvelle*, t. II, 1890, 587.

■ Équivoques de l'historicisme

On a pu le constater, toute la pensée du progrès, partant de Condorcet, en dépit de sa polarisation en deux versions divergentes, a été *consciemment* voulue et méditée comme opérant une rupture avec le religieux, c'est à dire avec l'anthropologie chrétienne. Pas de péché originel, pas de chute de l'homme, pas de Messie rédempteur, plus de voies insondables de la Providence, – mais en principe une confiance raisonnable en la science et en la raison. L'idée de «progrès» avec son optimisme raisonnable pour l'avenir de l'humanité est, dans l'esprit de Condorcet, ce, aussi délibérément que possible, une machine antichrétienne.

Pourtant, il a été possible de soutenir que ces pensées historicistes, loin de faire rupture, *perpétuaient* l'eschatologie millénariste sur laquelle la modernité aurait simplement et fallacieusement étendu une couche de «vernis» rationnel.

Je définis l'historicisme, avec Karl Popper,³⁰⁸ comme un dispositif herméneutique, répandu dans les deux siècles modernes et qui fut peut-être prédominant à de certains moments, fondé sur l'axiome que l'histoire avance dans une direction déterminée étant soumise à des lois («scientifiques»), lois transcendant la volonté des hommes.

L'historicisme est alors susceptible d'être vu comme ce processus qui *transpose* l'hétéronomie de la Providence. La «sécularisation» de la pensée n'en vient pas à poser résolument une autonomie rationnelle de l'action des hommes, avec sa très large part d'indétermination, mais elle semble se raccrocher à quelque chose d'irréductiblement ambigu: une sorte d'*hétéronomie immanente* appelée histoire, à laquelle néanmoins les hommes demeureraient soumis. Celle-ci, du fait de son statut de rupture équivoque

308. *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, 1984. ♦ *À la recherche d'un monde meilleur. Essais et conférences*. Monaco: Anatolia \ Éditions du Rocher, 2000. – *The Open Society and its Enemies*, 1945 ♦ *La société ouverte et ses ennemis*. Paris: Seuil, 1979. – *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961. Republ. 1969. ♦ *Misère de l'historicisme*. Paris: Plon, 1956, réédition, Paris: Pocket, 1988, version retraduite sur l'édition de Londres, 1976. – Popper, Karl et Konrad Lorenz. *Die Zukunft ist offen* ♦ *L'avenir est ouvert*. Paris: Flammarion, 1990.

et partielle, préservera et recyclera les idées de salut, de lutte entre les justes et les méchants, de fin des temps et de bonheur terrestre ultime.

À de certains égards, il est permis de penser (c'est ce que disent tous les critiques) qu'elle aggrave le danger de ces idées millénaristes en les immanentisant: l'histoire «sacralisée» seule procure un sens, une valeur – et un mandat de vie – que plus rien ne transcendera.

Karl Popper oppose à l'*épistémè* historiciste quelques thèses qu'il tient pour seules rationnelles:

That the belief in historical destiny is sheer superstition, and that there can be no prediction of the course of human history by scientific or any other rational method.³⁰⁹

Toute «loi de l'histoire» est à la fois chimérique et intrinsèquement contradictoire. Toute prétention des sciences sociales à la prévision historique, à l'annonce de faits inéluctables, est nécessairement infondée et fallacieuse. Popper qui prétend admirer la critique sociale de Marx, ne qualifie pas moins la conviction de celui-ci qu'il y a des déterminismes historiques en cours et en quelque sorte observables *en temps réel* de «mystique».³¹⁰ Les Grands systèmes socialistes ont été donnés pour «scientifiques», mais voulus «infalsifiables», dans les termes de Popper, puisque définitivement démontrés et inaccessibles à la réfutation; ils se sont présentés comme ayant réponse à tout, comme des explications totales. On peut étendre le reproche fait au marxisme à toutes les idéologies: que faire face au fuyant, à l'inconnu, à l'immaîtrisable de l'expérience historique? La réponse définit la notion même d'*idéologie*: il faut «chercher une réponse globale et définitive qui mette un terme au questionnement».³¹¹

309. *Poverty...*, § 1.

310. Il lui reproche également le goût de la violence et le caractère peu scientifique des théories économiques.

311. P. A. Taguieff, *La Foire aux illuminés*, 80.

L'*idéal* idéologique, c'est bel et bien l'infalsifiable et l'inpugnabile, renforcés d'une réserve inépuisable de sophismes dénégateurs.³¹²

Mais Popper ne fait pas qu'opposer à l'historicisme (sur l'origine religieuse duquel il fait d'occasionnelles allusions, mais ne spéculer guère) la sobre raison positive et empirique. Il est convaincu et il cherche à démontrer – c'est surtout ce qui a indigné les esprits militants – qu'il y a un lien nécessaire entre cette gnoséologie irrationnelle et fataliste et le grand malheur du siècle, c'est à dire le «totalitarisme», ennemi de la Société ouverte. Du reste, on s'en souviendra, *Poverty of Historicism* est dédié aux *victimes* de cette forme de pensée:

In memory of the countless men and women (...) who fell victims to the fascist and communist belief in Inexorable Laws of Historical Destiny.

Il me paraît qu'il faut voir se déployer, dans les siècles modernes, deux historicismes souvent combinés avec plus ou moins d'inconséquence, mais logiquement distincts:

1. L'un pose qu'il y a des Lois de l'histoire, des Lois auxquelles l'action des hommes est soumise qu'ils le veuillent ou se rebiffent, et qui la conduiront et les conduiront à bonne fin, – idée alors, sécularisée, immanentisée, de la Providence, et en ce qui touche à la destinée individuelle, transposition séculière de l'idée de la Prédestination. Le libre arbitre s'abolit dans la nécessité de favoriser la réalisation de ces Lois transcendantes et le mal, la méchanceté consiste à prétendre, ultimement en vain, les freiner. Tout au plus en effet, les modernes ont-ils admis que l'homme-individu pouvait, très modestement, contribuer à *accélérer* un déterminisme inexorable. Que son seul devoir de "progressiste" était d'accélérer le cours des choses et de se réjouir de contempler l'Histoire en marche: «Nous croyons (...) que l'homme doit tout sacrifier au progrès et à l'impérieuse nécessité de hâter l'époque de l'unité humaine et de la fraternité.»³¹³

312. C'est en quoi Popper a raison qui voit dans le respect de l'expérience et le fait que ce qui prime ce n'est pas la logique apparente, mais la *confrontation* l'essentiel de ce qui distingue la science de la métaphysique.

313. *Moniteur républicain*, 8 (1838).

2. L'autre désigne un Sujet collectif conscient et organisé (mais comment concevoir une conscience collective?), un Agent de l'histoire, un agent dont l'histoire est le prédicat: c'est l'Humanité ou Grand Être de Comte, qui s'éveille, qui prend conscience, qui fait des choix et cherche à s'améliorer et à améliorer sa condition, à maîtriser son milieu.

Le 19^e siècle historiciste combine variablement les deux conceptions, mais la seconde est conçue et destinée, par l'entremise de la métaphore de l'Homme unique, à écarter l'avatar immanentisé de la Providence inscrit dans des Lois qui transcendent la volonté des hommes. Ces deux variantes du récit historiciste sont les grandes dénégations modernes face à une évidence comme le soleil et la mort. Elles sont peut-être bricolées partiellement à partir de conceptions théologiques, mais c'est dans la mesure où la tradition religieuse recule et la curiosité rationnelle se développe que la modernité en a eu *besoin*.

Le recul même de la transcendance religieuse – «mon Royaume n'est pas de ce monde» – sous l'effet de la déchristianisation entamée, aurait favorisé paradoxalement la sacralisation millénariste de l'histoire. L'esprit chiliastique conservait de sa nature religieuse une tendance à faire se replier les élus en une contre-société coupée du monde, alors que l'historicisme part en quête d'un sujet actif de l'histoire, d'un agent, violent s'il le faut, qui forcera l'avènement du *Millennium*. Un Agent qui conduira l'humanité à la dernière phase de l'histoire. C'est avec Pierre Leroux avant Marx qu'il se trouve une identité et un nom: le «Prolétariat».

L'historicisme fait, selon la formule fameuse de Hegel, de l'histoire censée intelligible le «tribunal» sans appel du monde, *Weltgericht*. Il transforme – on pressent le danger immédiat de ceci – les jugements moraux en obligation de se soumettre à une histoire fondée sur des Lois objectives. Il résultait en effet de la «science» de l'histoire, une éthique que partageaient, s'ils l'ignoraient, le bourgeois «progressiste» et le prolétaire révolutionnaire: l'individu ne pouvait connaître d'autre tâche et d'autre bonheur légitime que de «contribuer au progrès de l'humanité», de l'aimer et de se dévouer pour elle. Les hommes n'étaient plus créés à l'image de Dieu, ils étaient tous «frères» en humanité, les vivants communiant avec les morts qui avaient été «progressistes» dans l'accomplissement d'une

Destinée unique. *L'humanitarisme* était cette foi laïque et ce mandat civique d'avoir à contribuer pour sa modeste part aux «progrès sociaux».

Le romantique Colins procure l'expression de la nécessité historique comme seule «morale» immanente au monde en termes d'autant plus inquiétants que «naïfs»:

Du moment qu'il est prouvé: que l'ordre moral [= l'ordre historique, veut-il dire] existe, tout ce qui arrive est juste et n'a plus rien de terrible. Il est certain alors que le sang humain, socialement versé, ne peut l'être que comme expiation; et, tant qu'il coule c'est une preuve que l'expiation n'est pas complète.³¹⁴

■ Malaise dans l'idée de progrès

J'anticipe ici, sur un point décisif, sur les diverses objections que l'on peut faire aux thèses de la *généalogie gnostique* des idées modernes, objections que je regrouperai et développerai à la fin de cette étude. On parle chez les «généalogistes» d'une «religion du progrès» et d'une «gnose progressiste», comme si le long 19^e siècle tout entier – 1800-1914 – avait «cru au progrès» à la façon dont le Moyen âge est censé avoir cru dans le Dieu de la Bible. Or, nullement, cette conception globalisante, typique de pensées antimodernes comme celles de Voegelin, de Löwith, et de leur tendance à anathémiser *en bloc*, est radicalement, elle est empiriquement fautive. En abordant la modernité comme un phénomène homogène tout d'un tenant, la thèse de l'origine théologique des philosophies de l'histoire et des idéologies historicistes semble ne pas voir l'essentiel des régimes modernes de pensée: le pluralisme et l'anomie, l'impossible unanimisme, l'impossible compression de l'examen, le caractère divergent, contradictoire et polémique des idées qui circulent et se heurtent, leur déconstruction et dissimulation continues, la topographie polarisée qui en résulte. Dès lors qu'une vision du monde va s'énoncer dans les temps modernes et convaincre quelques-uns, on sait qu'il va s'énoncer contigûment et avec la même intensité de conviction, une vision, un programme qui en sera le contraire, l'antagoniste. Si quelques-uns ont pu investir dans "le" progrès la foi du charbonnier, on a vu que la chose *progrès* même, à son origine,

314. Jean-Guillaume Hippolyte Colins, *Société nouvelle, sa nécessité*. Paris: Didot, 1857, I, 133.

pouvait être construit selon deux paradigmes cognitifs impossibles, divergents ... et pourtant contaminables: comme une extrapolation vers l'avenir d'évolutions passées bénéfiques *ou* comme une vision du règne provisoire du Mal, d'un combat ultime et de la fin des temps. On sait qu'à la «foi en la science» s'opposent depuis toujours, des sceptiques en ses bienfaits allégués. Que les argumentateurs de la décadence de l'Occident ne cessent d'opposer leur historicisme pessimiste aux Grandes espérances de ces «progressistes» qu'ils considèrent comme des jobards. Etc.

Avant d'aborder les grandes mises en doute philosophiques du *sens* de l'Histoire, c'est au niveau de la *doxa* du siècle que l'on peut constater que la cacophonie des conceptions divergentes, des doutes et des objections face au paradigme du progrès linéaire et asymptotique est constante. Le nœud de dissension du paradigme du progrès, le point où le consensus fait place, dès le début du siècle dix-neuf et en allant croissant, au brouhaha de conceptions antagonistes consiste, une fois même admise une certaine solidarité des progrès dans le passé pour une humanité partie, tant moralement que matériellement, de «bien bas», consiste, dis-je, à savoir si les progrès matériels dont personne ne doute qu'ils continueront, ont entraîné et entraînent fatalement des progrès «moraux», s'ils entraînent l'humanité vers plus de sagesse ou plus de bonheur en ce dix-neuvième siècle où se constatent les «étonnants» résultats des recherches scientifiques et des techniques industrielles. En ce point et sur cette opposition obscure, mais évidente pour tous, du «matériel» et du «moral», éclatent les désaccords, les doutes, les dénégations, les indignations.

La grande anthologie qui serait à composer, pour sonder l'esprit du long 19^e siècle, est celle des doutes récurrents et lancinants sur le caractère «progressiste» des progrès techniques. On ne peut sourire de ce qu'on rencontre dans les pages anciennes de cette anthologie que si l'on ne voit pas que ces doutes, ces réticences face au *bougisme*, face à des progrès *insensés*, ne cessent de revenir hanter la pensée jusqu'à aujourd'hui – alors même que la «foi» de jadis dans le progrès est en décomposition. Je transcris pour illustrer ce point quelques lignes du grand philanthrope et pacifiste Frédéric Passy en 1913, ce «progressiste» qui fulmine contre une invention nouvelle, une de plus:

L'automobilisme a presque tous les inconvénients du chemin de fer sans leurs avantages réels et bien d'autres inconvénients qui lui sont propres. Il entretient, développe, exaspère cette passion du mouvement perpétuel qui détraque et affolle les nerfs de notre génération (...), il détruit absolument la poésie de la campagne. (...) Surtout il est une admirable école de la brutalité, de cruauté. (...) Nous classons l'automobile parmi les inventions les plus malfaisantes.³¹⁵

Les modernes ont avancé dans l'accumulation des progrès matériels en doutant de plus en plus de leur bienfaisance, en renâclant, en regardant en arrière avec regret. Une bonne partie de la modernité, en art, en architecture, en littérature, a consisté justement à ne se vouloir pas "absolument moderne" mais à faire vertu et esthétique de la nostalgie du jamais-plus, à consentir à avancer, certes puisqu'il le faut, vers l'avenir, mais le regard embué *dans le rétroviseur* en contemplant ce qui s'éloigne et ne reviendra pas.

Le doute envers le progrès-asymptote et le progrès-convergence est venu d'emblée de toutes parts: des critiques de la nouvelle misère industrielle, les Buret, Sismondi et Villeneuve-Bargemont sous la Restauration, des socialistes dits plus tard «utopiques» et de leurs successeurs auto-proclamés «scientifiques», mais aussi de toutes les disciplines savantes du 19^e siècle, des médecins de l'hérédité, des «tares» et de la dégénérescence, des statisticiens du paupérisme, de la criminalité, du suicide, des critiques de l'industrialisation et des moralistes tonnante contre l'«appétit de jouissances», de tous ceux, publicistes d'innombrables obédiences, qui crient casse-cou dans tous les journaux et à toutes les tribunes et qui dénoncent les progrès ... de la dette publique, de la prostitution, des «maladies honteuses», des suicides, de la pornographie et de la «licence des rues», des aliments chimiques et des falsifications alimentaires, des accidents industriels, des nervosismes et des détraquements, du morphinisme et des drogues.

C'est précisément cette disjonction entre le progrès général allégué et l'étendue des maux constatés qu'exploitent les critiques sociaux

315. Frédéric Passy, *Le progrès, apparence et réalité*. Paris, 1913, 9.

romantiques et qui leur permet d'interpoler dans le paradigme leur «millénarisme», leur vision du présent comme le pire des mondes possibles et comme un temps de tribulations avant la chute inévitable des méchants.

Autrement dit, le prétendu «millénarisme» des critiques sociaux romantiques découle, en contexte synchronique, non d'un penchant mystique, mais d'objections rationnelles et fondées au modèle optimiste de la progression illimitée. Ce sont ces objections rationnelles et pressantes qui, demeurant dans le cadre axiomatique d'un *sens* à trouver de l'histoire humaine, invitent les esprits «humanitaires» (autre néologisme d'époque) à réactiver le modèle gnostique et apocalyptique qui permet de combiner, sur fond d'une asymptote de la «marche de l'humanité», le constat du mal omniprésent et la promesse d'un retournement prochain de la situation. Est-ce que le progrès va apporter la justice? Est-ce que les progrès trop lents de l'égalité des conditions sont la voie qui aboutira à la pleine justice «sociale»? Ces raisonnements contrefactuels sont fondés sur un transcendantal, sur une valeur transmuée en *but à atteindre*. C'est bien ce genre de raisonnement, à coup sûr fallacieux, que les esprits rassis reprochent aux exaltés et aux esprits «chimériques». Si l'égalité est un bien, il faudra qu'elle soit un jour devenue absolue et immuable. Cela se raisonne rigide-ment, sous Louis-Philippe, du côté des babouvistes:

Qu'est-ce qu'une égalité qui n'est pas absolue? C'est une égalité inégale. Il n'y a ni plus ni moins d'égalité; elle est ou elle n'est pas.³¹⁶

Dès lors que le progrès est conçu comme devant *transmuier* une valeur en but à atteindre, nous «tombons» sans doute dans la croyance religieuse, – c'est du moins ici où s'opère le passage décisif pour les esprits pyrrhoniens de tous les temps.

Tout au contraire, ceux qui ont cru et adhéré à la fatalité «par delà le bien et le mal» du progrès linéaire, ce ne sont évidemment pas ces critiques radicaux de l'état des choses que, vers 1830, on commence à dénommer «socialistes», ce sont en fait les libéraux et notamment les économistes. Qu'est-ce en effet qu'un économiste au siècle industriel? C'est quelqu'un

316. R. Lahautière, *Les déjeuners de Pierre. Dialogues*. Paris: Prévot, 1841, 40.

que les *effets inhumains du progrès* ne dérangent pas, non qu'il «manque de compassion» – cette accusation des esprits sentimentaux l'indigne – mais parce qu'il les juge inévitables. Le *progrès productiviste*, celui uniquement préoccupé de faire croître indéfiniment la richesse des nations – autre variante notable du paradigme progressiste – est globalement nécessaire, inexorable et bénéfique, même si c'est un char de Jaggernaut qui passe, indifférent, sur les humains ordinaires, empruntant tous ses droits à la nécessité économique. Lui aussi, l'économiste, raisonne selon le progrès ou plutôt selon *une idée* du progrès – et le progrès économique est l'alpha et l'omega de sa morale:

Les chemins de fer sont inventés, et voilà que les routes auxquelles ils font une concurrence inégale sont désertées, les relais sont abandonnés, les maîtres de poste et les aubergistes ruinés. (...) Qui voudrait arrêter le progrès pour mettre un terme aux perturbations qu'il provoque?³¹⁷

Sans doute ne comprend-il pas du tout le progrès comme ces philanthropes et ces socialistes qu'il qualifie avec mépris de «rêveurs» et qui voudraient un progrès doux aux faibles, mais lui aussi, ou plutôt lui plus que quiconque, raisonne selon la logique d'une marche fatale, *quel que soit le prix* à payer – et dès lors d'une morale immanente, d'une nécessité plus forte que la compassion de s'y plier, nécessité en dehors de laquelle il n'est que «rêveries» qui, en s'emparant de l'imagination des mécontents, deviennent des «cauchemars» sociaux.

Le progrès, ce pouvait être – enfin, dernier paradigme – celui, transposé au milieu social par les «réactionnaires», de l'évolutionnisme darwinien, lui-même transmué et dénaturé en un *finalisme*. (Charles Darwin comme théoricien d'un transformisme non-téléologique, n'est jamais compris dans son agnosticisme et sa radicalité, ni par l'opinion lettrée, il va de soi, ni par les milieux scientifiques mêmes, ainsi que l'a montré Yvette Conry dans son *Introduction du darwinisme en France*³¹⁸).

317. G. de Molinari, *Le mouvement socialiste avant le 4 septembre 1870*. Paris: Garnier, 1872, X.

318. *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*. Paris: Vrin, 1974.

Quant aux socialistes de la fin du siècle, ils dénonceront avec indignation ces savants positivistes, comme Ernst Haeckel qui ne conçoivent le progrès évolutionniste (et sa «morale» immanente) que comme lutte pour la vie et survie du plus apte et qui prétendent constater «que l'égalité des individus est une impossibilité, qu'elle est, cette égalité chimérique, en contradiction absolue avec l'inégalité nécessaire et existant partout en fait, des individus»³¹⁹.

Tout le monde était ainsi fondé à répudier le progrès des autres sans voir la «poutre» dans l'oeil des conceptions qui légitimaient cette répudiation des croyances concurrentes. C'est du secteur des intellectuels socialisants au tournant du siècle que viendront les attaques les plus rigoureuses contre le progrès, ce «mythe» bourgeois dont le prolétariat n'avait que faire. Georges Sorel, farouchement attaché à l'exercice de la pensée critique et dont le ralliement à Marx n'avait jamais relevé de la foi du charbonnier, étant venu à la fin du siècle à des réflexions sur ce qui pouvait subsister d'«utopique» dans la pensée de Marx.³²⁰ Il fallait, pensait-il, «décomposer» le marxisme, séparer dans les écrits de Marx les éléments utopiques et le fatalisme économique des analyses concrètes, le «décomposer» avant qu'il n'entre en *décomposition*. C'est le double sens de son titre, *La décomposition du marxisme*.³²¹ Or, Sorel publie la même année, en 1908, un autre essai fameux, *Les illusions du progrès*.³²² (Son disciple, Georges Valois publiera dans la même veine, en 1911, *La religion du progrès*.) Le progrès est «un de ces dogmes charlatanesques des démocraties modernes» et, du point de vue marxiste, il revient à une justification par la classe dominante du droit qu'elle s'est attribué d'exercer le pouvoir. Sorel admet pleinement un progrès réel «qui porte sur la technique de la production»,³²³ mais il nie que ces progrès soient accompagnés d'un quelconque progrès moral, c'est plutôt la décadence émasculée et molle des sociétés bourgeoises qu'il s'agirait de

319. Émile Gautier, *Le darwinisme social*, Paris: Dervaux, 1880, 5.

320. «Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme?», *Rev. de métaphysique et de morale*, mars 1899, 166 et ss.

321. *La décomposition du marxisme*. Paris: Rivière/Bibliothèque du mouvement socialiste, III, 1908. ♦ *La décomposition du marxisme [1908] et autres essais*. Paris: P.U.F., 1982.

322. Paris: Rivière, 1908.

323. 276-7.

sonder. Sorel nie encore plus que la démocratie soit un progrès – civique et moral. La haine de la démocratie «aveulissante» est en effet ce qui unifie les tenants de ce qui s’est dénommé la *Nouvelle école*, cette haine (qu’on a pu qualifier de pré-fasciste) et le culte de la violence qui en était le corrélat fondaient leur adhésion au syndicalisme révolutionnaire car «entre le socialisme et la démocratie, il y a un antagonisme essentiel»³²⁴. La démocratie est une institution bourgeoise au service de ses intérêts de classe – dont le socialisme, héroïque, débarrassera la France. Le procès de la démocratie comme figure fallacieuse du progrès civique depuis 1789 emplit le livre de Sorel. La démocratie est le règne de la médiocrité, c’est un régime fondé sur la confusion des classes, dominé par les bavards, les avocassiers, les «non-producteurs»; on croit entendre ici comme un écho des critiques de Saint-Simon. «La démocratie est une école de servilité, de délation, de démoralisation».³²⁵ Le «progrès démocratique» est pour tout dire une piteuse mystification organisée par la classe bourgeoise, qui profite au statu-quo et qui entrave les volontés collectives de la classe dominée.

■ Cet anti-démocratisme de la gauche extrême fait à cette époque sa connexion avec celui de l’extrême-droite: c’est un fait paradoxal qui fut remarqué avec surprise par quelques essayistes vers 1910, «les philosophies anti-démocratiques sont d’autant plus curieuses qu’elles viennent des extrémités les plus opposées de l’horizon politique (...), de la plus extrême-droite et de la plus extrême-gauche»³²⁶ — de Maurras et l’Action française, du syndicalisme révolutionnaire de la CGT et de Georges Sorel, de Georges Deherme et certains positivistes enfin (fidèles du reste, à leur maître Comte qui voyait dans la démocratie un principe condamné, typiquement issu de la pensée «métaphysique»).

La Grande guerre et ses atrocités apparaissent comme le coup de massue décisif porté à l’idée de progrès dans sa version sereine et optimiste. Dès 1930, un Lewis Mumford parle du progrès comme d’une «idée totalement démentie» par le 20^e siècle entamé. La terrible coupure de la Première

324. Éd. Berth, *Nouveaux aspects du socialisme*, 15.

325. Sorel, *Les illusions du progrès*. Paris: Rivière, 1908, 273.

326. Guy-Grand, Georges. *Le procès de la démocratie*. Paris: Colin, 1911, 9.

Guerre mondiale, rupture tant politique et sociale que *spirituelle* c'est à dire dans l'ordre des valeurs, la «brutalisation de l'Occident» comme l'analyse George L. Mosse, est l'événement qui dévalue le paradigme sans pour autant en avoir totalement raison, sans l'effacer d'une conscience collective «progressiste» qui se refuse, en dépit de tout, à consentir à voir la modernité comme à-vau-l'eau, décadence et chaos croissant.

Ce ne sont que les penseurs anti-libéraux – comme c'est le cas encore de nos jours de Christopher Lasch³²⁷ – qui s'étonnent de la persistance de cette «croyance» qui résiste aux démentis et qui reviennent, exaspérés, sur la dénonciation du progrès comme «une forme séculière de la croyance chrétienne en la Providence».³²⁸ Il est de fait que seuls les penseurs «de droite» (même si dans le cas de Chr. Lasch, le réactionnaire s'est déguisé en gauchiste) expriment sans réticence le sentiment que la modernité a globalement mal tourné, que nos sociétés sont «tombées» dans un désert spirituel et un chaos moral. Le progrès comme une croyance ridicule et têtue qui prétend encore légitimer une société privée de «common decency», et «les progrès» constatables, c'est à dire les tendances, toutes délétères et fâcheuses, qui progressent effectivement, sans rencontrer d'obstacles, de façon apparemment inexorable dans les sociétés occidentales sont l'objet de la double exécution de Lasch.

■ L'impossible *sens* de l'histoire

Toute cette critique du ou des progrès, ses mises en doute et le heurt des conceptions qu'on en propose s'inscrivent cependant dans un *cadre* axiomatique que seuls cette fois quelques esprits radicalement sceptiques mettaient en cause et auquel seuls ils parviennent à remonter: l'idée, à la fois fondatrice et obscure, que l'histoire peut avoir, qu'elle a un *sens*. À la fois, une signification plus ou moins univoque et une direction déterminée. Quelques penseurs opposeront à cet axiome un *agnosticisme* (c'est bien le mot qui convient dans le présent contexte) rigoureux. Ils posent l'axiome contraire, celui de l'impossibilité d'attribuer à la suite des événements

327. Lasch, Christopher. *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. New York / London: Norton, 1991. ♦ *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*. Présenté et trad. par Frédéric Joy. Castelnau-le-Lez: Climats, 1002.

328. 40.

humains un quelconque développement raisonné, soit voulu par Dieu, soit conforme à des Lois immanentes qui se révéleraient en se déployant. Comme il s'agit d'un axiome abductif, ils le posent en montrant que, partant de là, la réflexion sur les actions humaines et l'enchaînement des grands événements n'a pas besoin d'avoir recours à des croyances ni des dogmes alors que tout historicisme est une *croyance* avant tout, soutenue par une casuistique faite de contre-sens et de contre-vérités.

Répétons-le, contre les tableaux homogènes d'une pensée dominante et sans couture: le refus, le rejet de l'idée même de sens de l'histoire est, lui aussi, vieux comme la modernité. On présente Schelling comme un des pères de l'historicisme, mais le philosophe a tout de même écrit ceci qui le réfute à la base: «Tout ce qui fait l'objet de l'histoire n'est pas susceptible de prévision». ³²⁹ Le pessimiste Schopenhauer n'en disait pas moins. Nietzsche creuse ce qui est devenu un lieu commun des anti-hegéliens: que les philosophies de l'histoire ne sont qu'une «théologie masquée». ³³⁰ Le philosophe réfute, en parallèle, où plutôt il dévoile la genèse de la morale de protestation face au monde inique qu'un jour un Voegelin qualifiera de «gnose» et qui s'est attachée à la version millénariste de l'historicisme. La *Généalogie de la morale* décèle dans le «ressentiment» une logique religieuse de protestation des faibles face aux valeurs, aux hiérarchies objectives et aux «injustices» du monde immanent, généalogie sécularisée, selon Nietzsche, venue du christianisme aux socialisme et féminisme de son temps, généalogie qui se rapproche de la notion de «gnose» – à cette différence majeure près que Nietzsche met à sa source le récit évangélique: «La morale des esclaves oppose, dès l'abord un *non* à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est «différent» d'elle, à ce qui est son «non-moi»: et c'est ce **non** qui est son acte créateur». ³³¹ Le modèle et la source historiques de la pensée du ressentiment sont dans ce qui se trouve d'amorce gnostique dans les Évangiles. Saint Luc contraste la présomption du Pharisien qui est riche et passe pour un juste et l'humilité de la Femme pécheresse qui pleure et

329. *Œuvres*, 1846, t. 1, 466.

330. *Unzeitgemässe Betrachtungen*. 1873 ➡ *Considérations inactuelles*. Paris: Mercure de France, [1907].

331. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Mercure de France, p. 47.

ne revendique pas. Avec à la fin les paroles prêtées à Jésus, l'*Umsturz der Werte*: «Va, ta foi t'a sauvée».

Dans la philosophie française, le grand ouvrage anti-historiciste, où tout est dit et réfuté avec une belle avance, est celui du kantien Charles Renouvier qui publie en 1896 une subtile *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*. Critique avant tout de Hegel, il y réfute aussi toute la *doxa* du progrès politique ou civique. «Il n'est pas ainsi prouvé, conclut-il, ni que l'histoire empirique est un pur *produit de la Raison*, une *théodicée*, une *manifestation de l'absolu*; ni que la loi constamment et régulièrement vérifiée des événements soit ce qu'est la loi morale et idéale, une marche vers la liberté; ni que la lutte des passions et des intérêts pour le présent (et ajoutons pour le passé) contre le progrès se termine en toute grande occurrence par une défaite.»³³²

Georges Sorel soutenait de son côté qu'il ne saurait y avoir et on ne peut donc se réclamer d'une «science de l'histoire» car l'histoire est strictement *impensable*. «L'histoire forme un mélange hétérogène dépendant de circonstances infiniment complexes: ce mélange est donné et il nous est impossible de le penser autrement qu'il n'est donné.»³³³ Le socialisme avait évolué depuis qu'il s'était trouvé un nom en 1832, – non pas cependant «de l'utopie à la science», comme le voulait Engels, mais plutôt «au *scientisme*, utopisme à peine camouflé».³³⁴

Eric Voegelin hérite de ces critiques et pose aussi comme axiome de sa science politique le caractère inconnaissable de l'histoire des hommes: «history as a whole is essentially not an object of cognition: the meaning of the whole is not discernible».³³⁵ Les hommes, d'une génération à l'autre, sont les agents de l'histoire, avec leur conscience plus ou moins lucide ou aveuglée des événements en cours. Mais l'Histoire même n'est pas quelque chose où ils peuvent jamais se reconnaître. Ni qui a un but – encore moins

332. *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes*. Éd. augmentée. Paris: Leroux, 1896, 114.

333. *Décomposition du marxisme*, op.cit., 61.

334. Édouard Berth, *Du Capital aux Réflexions sur la violence*, Rivière, 1932.

335. *Science*, 105.

qui aurait l'homme et son bonheur pour but. L'histoire ne va nulle part et ne promet rien à personne. L'histoire est le récit des événements que l'homme produit (en partie), mais qui le dépassent: à ce titre, elle ne saurait avoir un sens «humain».³³⁶

Les philosophes libéraux à la suite de Popper ont fait admettre, non sans rencontrer de fortes réticences, tout particulièrement dans un monde francophone pétri de «gnose» historiciste, le caractère irrémédiablement fictif des «introuvables lois de l'histoire»³³⁷ et les effets pervers qu'a entraînés «cette perception trop ordonnée du monde». Les plus grands penseurs du 20^e siècle ont nié à l'unisson que l'histoire forme un processus cohérent et intelligible, note Francis Fukuyama³³⁸ – mais il s'agit là d'une évidence qui «ne passe pas» encore dans la mesure où un *résidu minimal* de l'idée de progrès, de sens intelligible et positif du cours des choses semble irréductiblement nécessaire aux sociétés désenchantées qui se refusent à l'apathie et au pur nihilisme.

À l'évidence, le rejet de toute philosophie de l'histoire hors de la légitimité moderne «a quelque chose d'un tour de force tant la forme de pensée [historiciste] paraît intrinsèquement moderne dans sa combinaison de l'affirmation d'une intelligibilité de l'évolution historique et d'une valorisation de l'action humaine dans l'histoire».³³⁹

L'historicisme comme prétention à donner un sens et à déchiffrer une direction intentionnelle du passé au présent et à l'avenir conjecturé revient à conférer à l'histoire le genre d'intelligibilité, avec le “poids” du passé, la mesure des choix faits et les décisions prises et à prendre, avec les espoirs entretenus et la progression recherchée vers le mieux et le bien être que j'attends de ma *vie individuelle* si je me la raconte et si je conjecture sur mon

336. Bultmann, Rudolf. *The Presence of Eternity. History and Eschatology*. Edinburgh: University Press, New York: Harper & Bros, 1957.

337. Boudon, Raymond. *Effets pervers et ordre social*. Paris: P.U.F., 1993, 19. [éd. orig.: 1977].

338. Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992. ⇔ *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion, 1992, xiii.

339. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire, de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002, 234.

présent et mon avenir ... en faisant *abstraction* toutefois de sa fin individuelle inévitable, la mort et la décomposition.

L'historicisme est une manière de raconter l'histoire, la grande histoire, en transposant en "grand" le petit récit idéalisé de ma vie individuelle. L'histoire dans sa facticité, «pleine de bruit et de fureur», *dépasse* les individus; elle les laisse à tout coup «complètement dépassés». (Les facteurs de l'histoire, c'est aussi la géographie, le climat, mais ceux-ci et autres phénomènes naturels n'ont pas *conscience*. L'homme est le seul agent conscient d'un Récit qui le dépasse).

En dehors de ce que les modernes ont rêvé dans les historicismes savants ou populaires et militants, les événements qui font histoire globale ne forment pas une "destinée", ni ne ressemblent tant soit peu à une "carrière" humaine avec ses buts, ses espoirs, ses succès et ses échecs, ni avec un "sens" (biographique) rétrospectif. L'histoire des hommes n'a pas de *sens*, elle n'en a du moins pas au sens que me peux me flatter que ma vie a (ou peut avoir), plus ou moins, un sens, un sens «pour moi». Et l'histoire globale ne progresse pas, ni n'évolue à la façon dont un homme, depuis l'enfance jusqu'à la maturité, fait effectivement, "des progrès." Elle comporte trop d'effets non maîtrisés et de ruses dialectiques pour se laisser mettre en un récit tant soit peu cohérent sans trucages constants et coups de pouce innombrables.

Les philosophes de l'histoire modernes sont ces truqueurs professionnels. L'histoire historiciste est une *fable dénégatrice*, une mise au pantographe non du traintrain de la vie, mais de mon idéal de vie, projeté sur l'enchevêtrement terrible d'événements imprévus nommé Histoire – avec en prime (au contraire du cours fini et si bref de la vie) la vision consolatrice de la longue durée de progrès humains jusqu'à la fin des temps. Son apparition à cette philosophie et son développement supposent le besoin nouveau, besoin clairement post-religieux même s'il emprunte aux antiques théodicées qui étaient riches en arguments sophistiques, d'une fable consolante de cette sorte. Dans l'historicisme, dans l'«idée de progrès» notamment, il y a cette métaphore première, celle de la destinée individuelle mise au pantographe, conçue pour narrer ce qui *dépasse* l'individu. La métaphore de la Destinée dissimule le caractère inconnaissable du devenir historique. Loin d'être vue pour ce qu'elle est,

une dynamique étrangère aux capacités cognitives, et in-humaine, l'histoire apparaît, de façon rassurante, comme une Destinée qui engloberait celle de l'individu, destinée dont la poursuite après sa "disparition" est censée le consoler ou détourner son attention de cet aboutissement, désolant si "pleine de sens" que sa vie ait pu lui paraître.

■ Premier socialisme : religion *et* science de l'histoire

J'ai appelé *Grands récits* et étudié dans plusieurs ouvrages les formations idéologiques qui se sont chargées de procurer aux hommes modernes une herméneutique historique balayant les horizons du passé, du présent et de l'avenir et de prescrire un remède définitif aux maux dont souffre la société – le programme *utopique* qu'elles comportent y formant la *pars construens* (comme disent les rhéteurs) d'une édification démonstrative qui part d'une critique radicale des vices et des torts de l'irréformable société présente.

Il n'est pas de doctrine de changement social qui ne se développe, dans les deux siècles modernes, sans être accompagnée d'une représentation de l'histoire et de ses «lois», d'une intrigue avec ses acteurs – agents et opposants – d'une mise en récit du passé, du présent et de l'avenir. Cette donnée permanente qui va trop de soi doit retenir la réflexion. Le long 19^{me} siècle et le court 20^{me} ont été le laboratoire d'une invention idéologique foisonnante – invention qui demeure cependant contenue dans un *cadre de pensée* spécifique, dans un canevas narratif et argumentatif dont les éléments se fixent dès les temps de la Restauration et s'épanouissent sous Louis-Philippe en ce qu'on appelait alors des «Systèmes» – dont les plus fameux furent le système saint-simonien, le système fouriériste ou «sociétaire», le communisme icarien – mais il en abondait d'autres.

Des réformateurs romantiques et de ces premières sectes socialistes (dites ultérieurement «utopiques») aux idéologies de masse du 20^{me} siècle, au premier chef celle qui s'est désignée comme le «socialisme scientifique», les deux siècles modernes ont connu l'éternel retour d'une forme de pensée qui va du diagnostic de maux innombrables dus à «la mauvaise organisation de la société» à la découverte de leur étiologie, au dévoilement de leur cause ultime, puis à l'exposé d'un remède, à la découverte d'une panacée, conforme à la fois à la nature *humaine* et au progrès *historique*, et à l'annonce démonstrative de la chute prochaine et fatale de la société mauvaise – en

dépité de la vaine résistance des suppôts du mal – et de l’instauration sur ses ruines d’une société juste, heureuse, définitive et immuable. Ces doctrines se déploient en un *parcours immuable*, d’une critique radicale à une solution totale, du mal constaté au remède définitif. «*Immerwiedergleich*», selon l’expression de Walter Benjamin, l’idéologie des Grands récits est l’éternel retour du même.

Le présent est un passage à vide, plein d’angoisse et d’incertitude pour qui n’a pas trouvé la voie de l’histoire ni entrevu la lumière de l’avenir. Le présent est confus parce que tout le passé meurt et doit mourir et que l’avenir n’est pas encore né. (Sans doute peut-on voir déjà dans cette «heure obscure» où tous tâtonnent une laïcisation du médiéval récit où les ténèbres envahissantes sont les prodromes du moment où l’Antéchrist va venir régner avant que sa défaite promise n’inaugure le Règne de l’Esprit.)

Dans cette conjoncture de tribulations pour les innocents et de scandale pour les justes, où les méchants triomphent, où l’injustice et le malheur omniprésents indignent, la lumière d’une doctrine qui montre l’avenir splendide qui attend l’humanité et dégage la «loi» historique qui le rend inévitable vient *éclairer* le «converti» et lui donne un sentiment d’immense supériorité sur ses contemporains qui tâtonnent dans leur nuit. Le monde, assailli par des maux divers, ignorant de l’avenir, tâtonnait en effet dans les ténèbres lorsqu’un homme de génie est apparu. «En notre époque (...) où les meilleurs esprits scrutent non sans quelque terreur l’énigme de *demain*, à cette heure présente de nuit et de découragement, il faut que tous sachent qu’il a déjà paru à l’aube de ce siècle (...) l’annonciateur de l’organisation des sociétés futures»: telle est la bonne nouvelle que proclame un fouriériste.³⁴⁰ La pensée nouvelle s’autoreprésente comme celle qui, dans l’effondrement de tout, connaît, de science sûre, la formule lumineuse de l’avenir et permet de progresser vers elle. Les hommes de progrès d’il y a un siècle ont ainsi vécu dans *l’imminence* du bonheur de l’humanité. «Une lumière nouvelle» est apparue, elle va se répandre sur le monde. «Sans la lumière fusionnienne, expose Louis de Turreil, messie d’un groupuscule socialisant du milieu du siècle, tout est mystère, chaos et incompréhensibilité dans les évolutions de l’humanité. Avec elle au

340. Adolphe Alhaiza, *Historique de l’école sociétaire fondée par Charles Fourier. Suivi d’un résumé de la doctrine fouriériste*. Paris: La Rénovation, 1894, 10.

contraire, tout est clair, rationnel, harmonique, et conforme à la plus parfaite justice». ³⁴¹

Au «Temps des prophètes», selon le titre bien trouvé de Pierre Bénichou, ³⁴² c'est à dire entre 1815 et 1850 environ, des esprits philanthropiques et généreux se convainquirent donc sans peine qu'un homme de génie venait d'offrir à l'ingrate humanité, non une prédication religieuse, mais bel et bien un *savoir* démontrable et même irréfutable, une «science sociale» qui expliquait le passé et détaillait ses «étapes», éclairait le malheur des temps et (dé)montrait la voie inévitable de l'avenir. Les disciples n'étaient qu'une poignée, mais quelque chose était advenu qu'ils avaient été les premiers à recevoir en partage: la révélation de la vérité *historique*, une vérité non pas intemporelle, mais une vérité qui émergeait du devenir. «Heureusement, il est faux de dire que la vérité ne peut jamais être découverte; elle est connue, dès maintenant, d'un petit nombre d'hommes il est vrai, mais elle s'imposera à tous, non seulement par son incontestabilité, mais parce qu'elle seule est capable de servir de fondement à la société future», écrit un disciple de Colins de Ham, le fondateur oublié du socialisme-rationnel. ³⁴³

La conviction exaltante de pouvoir œuvrer, entre un monde condamné et un monde en germe, à l'avènement d'un avenir assuré, splendide et grandiose, s'exprime d'abord, dans les années 1820, chez les saint-simoniens, fondateurs d'une «religion *scientifique et sociale*» qui venait supplanter l'obsolète christianisme: «Un système religieux qui s'écroule, un système religieux qui tend à s'édifier, tel est le caractère fondamental de l'époque actuelle. (...) Le premier a été gigantesque, il a duré dix-huit siècles; le second sera colossal et nous ne pouvons rien voir au-delà». ³⁴⁴

La Religion saint-simonienne, la première en date, divinise de façon posthume le révélateur de son Grand système. Celui-ci est présenté au

341. *Religion fusionnienne, ou doctrine de l'universalisation réalisant le vrai catholicisme*. Tours/Paris: Juliot 1879, xvi.

342. *Le temps des prophètes*. Paris: Gallimard, 1977.

21. Jules Putsage, *Nécessité*, 10.

344. Rodrigues, Eugène. *Lettres sur la religion et sur la politique, 1829 (...)*. Paris: «L'Organisateur», 1831, 1.

monde comme ayant découvert une science nouvelle couplée à une religion «rationnelle». «Saint-Simon a eu pour mission de découvrir les lois générales [de l'histoire] et il les légua au monde comme un sublime héritage.»³⁴⁵ L'inventeur d'une «doctrine sublime» et émancipatrice est abreuvé d'injures, c'est dans l'ordre des choses, reconnaissent les saint-simoniens.³⁴⁶ Dans les temps romantiques, le fondateur d'une science véridique est un Galilée, persécuté par les gens en place, un Christophe Colomb raillé de tous parce qu'il promet un «nouveau monde» – mais il est aussi une figure du Christ aux outrages, méprisé par les ignorants, injurié par les méchants, comme le sont ses disciples qui consentent à souffrir pour la vérité – ou bien encore il apparaît comme un Jean-Baptiste, *vox clamans in deserto*.

Les disciples du Fondateur, les vulgarisateurs de sa science bénéficient du prestige qui va au bienfaiteur dont ils suivent la trace. Au départ, il s'agit encore explicitement d'une onction religieuse. Olinde Rodrigues pose la tiare socialiste sur le chef de Prosper Enfantin, «Vous, Enfantin, l'homme le plus moral de mon temps, vrai successeur de Saint-Simon, chef suprême de la religion saint-simonienne».³⁴⁷ Sans doute les gens en place leur déniaient-ils cette gloire, mais, «étant les précurseurs d'une vérité scientifique incontestable», les socialistes se disaient prêts, fidèles au maître, à affronter le dédain et l'hostilité des foules et à souffrir pour la vérité.³⁴⁸³⁴⁹

L'enthousiasme pour une refondation religieuse «socialiste» est datable des années 1820-1830. La première à attirer l'attention, souvent goguenarde, des gazettes est la Religion saint-simonienne, figure ultime, indépassable, de l'histoire spirituelle de l'humanité selon ses sectateurs. Saint-Simon avait théorisé dans ses derniers écrits un «Nouveau christianisme» que

345. Bazard, Saint-Amand. *Doctrine de Saint-Simon: Exposition, 1828-1829*. Paris: «L'Organisateur», 1831, 106.

346. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. 1828-1829*. Paris: «L'Organisateur», 1831, 5.

347. *Réunion générale de la famille (...) Note sur le mariage et le divorce*. Paris: Éverat, 1831, 58.

348. Argyriadès, Paul. *Une cause célèbre. Affaire Souhain*. Paris: Question sociale, 1895, 30.

349. *Cours de philos. positive*, Paris: Société positiviste, 1892-1894. 6 vol. [“éd. identique à l'éd. de 1830-1842”], vol. IV, 104.

Prosper Enfantin après sa mort rebaptise en effet «Religion saint-simoniennes». Cette secte dont Enfantin se proclamera «le Père» et «Chef suprême de la religion saint-simonienne», fut active à Paris de 1828 à 1832. Pour Eugène Rodrigues, il s'agissait expressément de remplacer le christianisme par le socialisme, d'«affranchir complètement l'humanité de la doctrine chrétienne»³⁵⁰ en comblant le vide par une «religion [qui] doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre».³⁵¹ On ne détruit que ce qu'on remplace, avait dit Danton, et tel est bien le principe heuristique des nouveaux systèmes.

Un autre socialiste, Pierre Leroux énonce son propre programme religieux en termes identiques: il est urgent, dit-il, de «remplacer la foi qui va nous manquer par une foi nouvelle, aussi vraie et aussi solide que celle-là est fautive et déjà éteinte dans nos cœurs»³⁵². Cette religion nouvelle aura le grand avantage d'interdire rationnellement tout scepticisme négateur. L'irréligion, qui était fondée et légitime quand il s'agissait de nier les antiques religions révélées, redeviendra un «blasphème» si elle prétend s'opposer à la «religion de l'avenir», religion rationnelle d'une ultime «époque organique» succédant à l'«époque critique» qui s'est achevée. Ce paradigme de la Religion future intangible, préservée de la critique non moins et mieux que les ci-devant dogmes religieux, c'est toujours une façon de dire qu'on veut du progrès en exorcisant l'anomie, l'anarchie, le désenchantement modernes, qu'on veut du moins un désenchantement contrôlé et maîtrisé par une sagesse civique transcendante. Une société future que l'on veut absolument bonne doit être une société stable, organiquement unifiée – autre axiologie inhérente à ces spéculations: le bien c'est le stable; le pulsionnel, le désordonné, le conflictuel tiennent au mal et en favorisent l'essor. Les doctrines nouvelles doivent «conduire la

350. Ibid., viii.

351. Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon publiées par les membres du Conseil institué par Enfantin*, Paris: Dentu, 1868-1876, «Nouveau christianisme», VI, 117.

352. Pierre Leroux, *D'une religion nationale, ou du culte*. Boussac: Leroux, 1846, 5

société à son but, qui est l'Unité religieuse et politique, l'association, l'organisation, la synthèse.»³⁵³

La question du caractère religieux ou non des systèmes socialistes semble donc résolue d'emblée et à priori en faveur de l'affirmative par le fait que les «systèmes» romantiques ont hautement réclamé leur qualité de religions nouvelles. Un discours qui dit la vérité de l'homme, révèle «ses destinées», diagnostique le mal, en trouve la cause, formule le remède, indique la mission des justes dans l'histoire, qui se donne pour mandat «la recherche incessante des conditions de la vérité intégrale, de la justice indéfectible»,³⁵⁴ disposait, à l'orée de la modernité, de deux grands statuts légitimateurs possibles: se proclamer une *religion* nouvelle ou se poser comme une *science* naissante. Ces deux légitimations que nous jugeons antagoniste furent d'abord senties comme parfaitement combinables et complémentaires: les «religions de l'humanité» sous les habits desquelles se présentent les premiers systèmes totaux seront toutes déclarées former aussi, tout d'un tenant, des «religions scientifiques» ou «rationnelles», des religions englobant et sacralisant une «science sociale» nouvellement découverte.

Sans doute le conflit entre les deux ordres de connaissance – religieux et scientifique – dominera-t-il la suite du siècle et est-il déjà tout à fait actif sous Louis-Philippe, mais jusqu'en 1850 au moins, plusieurs faiseurs de système sociaux affirment pouvoir aboutir, non à une conciliation, mais à une *fusion* de ces deux ordres en une ultime «vérité scientifique *ou* religieuse à la poursuite de laquelle marche incessamment l'Humanité», comme s'exprime le fouriériste Désiré Laverdant.³⁵⁵ Louis de Turreil, doctrinaire oublié, appelle justement «fusionisme» sa conception de la religion comme synthèse des sciences. «Et la religion peut-elle être autre chose que la théorie de la loi de l'humanité? (...) La science religieuse est donc la plus étendue des sciences puisqu'elle les résume toutes.»³⁵⁶

353. Pierre Leroux, *D'une religion*, xiiij. On lit aussi dans *La Phalange*, 1845, 43: «L'Unité religieuse, politique et sociale a été reconnue dans le monde comme la base de l'harmonie et la fin du règne des ténèbres sur la terre.»

354. *La Rénovation*, 24. 4.1890, 217.

355. *La déroute des Césars*, Paris: Librairie sociétaire, 1851, v.

356. Lecouturier, *La cosmosophie, ou le socialisme universel*. Paris: L'Auteur, 1850, 18.

● Le seul fondateur de «religion rationnelle» qui aura une postérité de disciples publiant d'abondantes revues jusqu'en 1914, est le plus oublié d'entre eux, Jean-Guillaume de Colins de Ham, auteur d'une *Science sociale* en dix-neuf volumes et d'innombrables autres ouvrages parus dans les années 1840-1850. J'ai publié un essai sur ce penseur³⁵⁷ qui nage dans le 19^{ème} siècle comme un poisson dans l'eau et j'ai essayé de faire comprendre quelque chose du siècle à travers sa «science» biscornue. Colins a prétendu, comme tout le monde, avoir fondé une «religion supportant l'épreuve de la science»³⁵⁸ et aboutissant à l'annonce du «socialisme rationnel» ou «logocratie» qui naîtra nécessairement sur les ruines de l'anarchie sociale présente. La religion de Colins, dont le *cogito* était quelque chose comme: Dieu n'existe pas *donc* l'âme est éternelle et la «sanction ultravitale» rationnellement démontrable, a tout de même interloqué les contemporains. Colins a été le messie d'une religion aboutissant au «socialisme» pour quelques générations de disciples fervents.

Un peu plus tard, le plus fameux disciple, ingrat, de Saint-Simon, Auguste Comte, qui venait de s'auto-proclamer «Grand prêtre de l'Humanité» et se disait fondateur des deux sciences ultimes du système positif, la sociologie et la morale enserrées dans une épistémologie embrassant «les lois propres aux divers ordres de phénomènes», se présente aussi comme celui qui a tiré de l'étude du passé la connaissance des «lois de l'histoire», les critères d'une critique scientifique de l'anarchie présente en même temps que l'annonce non moins fondée de l'avènement prochain de la rationnelle et immuable Sociocratie. Comte a fondé une religion, tout en en excluant comme ses prédécesseurs, toute croyance surnaturelle. Pour Comte, la Religion de l'Humanité est un dépassement, incommensurable avec les «fictions théologiques» du christianisme vaincu. Car l'essentiel, en modernisant une logique fidéiste, est de démontrer ou d'assurer que tout a changé. «Le dogme nouveau nous révèle une grande et suprême existence qui est notre idéal, notre poésie, notre culte: l'Humanité.»³⁵⁹ Comte a, en mourant, jeté

357. *Colins et le socialisme rationnel*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1999.

358. Dr Loin, *Revue du socialisme rationnel*, 5: 1902, 685.

359. Ém. Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, Paris: Ladrangé, 1852, xxxi.

l'anathème sur ceux de ses disciples qui refusaient d'embrasser le culte positiviste.³⁶⁰ Ses disciples intégraux ont, eux, répété avec confiance que l'Occident en viendrait « fatalement à la religion scientifique de l'Humanité. »³⁶¹

On dit: Comte a fondé une religion. Non, il a constaté d'abord l'effondrement en cours des religions révélées. Ici aussi, il pense avec tout son temps, mais il creuse les conséquences et va jusqu'au bout de sa logique. « La pensée a tué la foi, toutes les religions sont irrévocablement condamnées », c'est ce qui se répète partout depuis la Restauration.³⁶² « Ceci tuera cela », le propos de l'abbé Frolo est compris comme ayant voulu dire: ceci, la science, tuera cela, la religion. Pour Émile Littré, principal disciple de Comte, « tout le travail de la science a eu pour résultat de démontrer que nulle part il n'y a de place pour l'intervention des dieux d'aucune théologie Le miracle s'est trouvé en déchéance complète. ... C'est de la sorte que la racine des croyances théologiques s'est desséchée et se dessèche de plus en plus dans la conscience moderne. »³⁶³ Fort bien: la « décrépitude morale » du christianisme, dont on relève bien des indices, prouve sa décadence et présage de son entrée en agonie. Mais *on ne détruit que ce qu'on remplace* et Comte va s'affairer à remplacer.

Comte a donc fondé une religion, tout en en excluant toute croyance surnaturelle. « RELIGION DE L'HUMANITÉ – L'Amour pour principe et l'Ordre pour base; le Progrès pour but », tel est le bandeau que portent les livres de Comte depuis les années 1840. « Le dogme nouveau nous révèle une grande et suprême existence qui est notre idéal, notre poésie, notre culte: l'Humanité. »³⁶⁴ Religion de l'humanité, religion du progrès. É.

360. « Je ne puis reconnaître pour mes *vrais disciples* que ceux qui, renonçant à fonder eux-mêmes une synthèse, regardent celle que j'ai construite comme essentiellement suffisante et radicalement préférable à toute autre », *Lettre à Henri-Dix*, 72-3. La Religion de l'Humanité est définie par Comte dans son *Catéchisme positiviste*. On en trouvera un exposé succinct dans G. Deherme, *Comte*, Giard & Brière, 1909, 86-93.

361. Bompard, *La marche de l'humanité et les grands hommes d'après la doctrine positive*, Paris: Giard & Brière, 1900, 286.

362. Charles Malato, *Philosophie de l'anarchie* (éd. Stock, 1897), 40.

363. *Application....*, 86.

364. Ém. Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, Paris: Ladrance, 1852, xxxi.

Cournot avait écrit, ne croyant pas si bien dire peut-être et traçant en tout cas le futur programme comtien :

Aucune idée, parmi celles qui se réfèrent à l'ordre des faits naturels, ne tient de plus près à la famille des idées religieuses que l'idée de progrès et n'est plus propre à devenir le principe d'une sorte de foi religieuse pour ceux qui n'en ont plus d'autre.³⁶⁵

Ce que fonde Comte et qui est au cœur de son programme sociocratique, c'est, bien consciemment, un *équivalent*, rationnel et moderne, de ce que la théologie avait été au moyen âge: une base unificatrice pour un ordre moral durable, un «lien» social manifesté par, et actionnant un rituel civique. Une société ne peut être un agrégat d'individus poursuivant des buts égoïstes, elle doit être un *être collectif* dont les membres doivent confesser la «solidarité» qui les lie, laquelle est nécessairement d'essence religieuse. «Religion veut dire *lier*, la religion, c'est le *lien* nécessaire entre les membres d'une société»: cette étymologie, qui vaut ce qu'elle vaut, probablement pas grand chose, est en tout cas un *topos* des années 1830-1840. «La religion n'est autre chose que l'institution systématique de l'unité individuelle et collective ..., le système qui règle et rallie toute existence individuelle ou collective.»³⁶⁶

La République occidentale organisera le culte systématique des «grands hommes» qui ont éclairé la marche de l'humanité et contribué au progrès, «culte qui, en idéalisant l'Humanité, doit cultiver en nous avant tout les sentiments propres à l'existence qu'elle nous prescrit».³⁶⁷ «Le culte public, c'est le présent glorifiant le passé pour mieux préparer l'avenir. Un tel culte demande nécessairement des temples et un sacerdoce.»³⁶⁸ Les positivistes adoptent un calendrier concocté par Comte dès 1849, qui honore ces héros du progrès humain, de Moïse à Lavoisier.³⁶⁹ La vie publique et domestique

365. Cité par Régis Debray, *Le Feu sacré*, 325.

366. Laffitte, *Les Grands types...*, I 404.

367. Comte, *Catéchisme*, éd. 1891, 59.

368. Alexis-J.-Armand Mieulet de Lombrail, *Aperçus généraux sur la doctrine positiviste*. Paris: Capelle, 1858, 181.

369. *Discours sur l'ensemble du positivisme*. Paris: Carilian-Goeury, 1848, 99.

se trouvera réglée par les neuf sacrements dont le neuvième, posthume, appelé Incorporation, vous déclare digne d'être incorporé au Grand Être — ce qui ne sera pas donné à tout le monde.

Voegelin est ambivalent à l'égard de Comte, ce prétendu «dictateur spirituel de l'humanité». Il blâme dans son système une gnose accomplie qui débouche sur le *Millenium* comtien, la «Sociocratie», autoritaire, dictatoriale, rejetant la «métaphysique» souveraineté du peuple. (L'avènement des saines doctrines positivistes exigera l'instauration d'une «dictature» dont la première tâche sera de «hâter l'extinction du parlementarisme».³⁷⁰) En ceci, Voegelin rejoint Littré qui n'aimait pas la vision de plus en plus *totalitaire* (je me permets comme Jacob L. Talmon d'utiliser le terme ici, anachroniquement, mais pertinemment) de la société future concoctée par le vieux Comte. Littré fait définitivement schisme en 1851 en expliquant ce qu'il pressent d'inhumain dans les projets politiques de son vieux maître:

Je nomme catholico-féodal le socialisme tel que M. Comte l'a exposé dans ses derniers ouvrages: (...) on a un peuple, là serfs et vassaux, ici prolétaires, qui en retour de leur travail, reçoivent du pouvoir temporel l'administration et l'entretien sous la direction d'une morale, dirigée là par des prêtres de Jésus-Christ, ici par les prêtres de l'humanité.³⁷¹

Mais Voegelin admire pourtant dans l'auteur du *Système de politique positive*³⁷² quelqu'un qui n'a pas fait erreur quant à l'ampleur de la crise spirituelle que traversait l'Occident – tout en sous-estimant encore la gravité et la durée. Et il apprécie que Comte soit parvenu, au delà du positivisme, à un foi dans la réalité transcendante, fût-elle exprimée en une «religion substitutive» un peu exsangue.³⁷³

370. Dr. Audiffrent, *Circulaire exceptionnelle*, 24.

371. *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*. Paris: "La Philosophie positive", 1876, 391.

372. Paris: Mathias, Carilian-Goeury & Dalmont, 1851-1854. 6 vol.

373. Ch. VI de *From Enlightenment...*

Auguste Comte qu'un Régis Debray juge «supérieur» à Marx pour avoir regardé en face et bien compris la nature *religieuse* du fait politique, Comte, qui a compris en effet quelque chose de profond et d'essentiel sur *l'inconscient politique*³⁷⁴ a composé un Grand récit de l'ordre et du progrès où la Religion de l'Humanité a sa place et sa logique, lesquels résultent d'une juste appréciation du caractère aporétique et psychologiquement insupportable de la modernité.

■ La double légitimation

J'ai étudié cette question des deux légitimations concurrentes du premier socialisme, religion et science, dans *Les Grands récits militants des XIXème et XXème siècles. Religions de l'humanité et sciences de l'histoire*.³⁷⁵ Je résume ici cette réflexion en l'abordant différemment dans le contexte propre de la présente étude.

Les historiens placent entre 1815 et 1848 les progrès décisifs de la déchristianisation en France. Des classes lettrées, l'indifférence gagne la masse du peuple des villes. Un publiciste qui étudie le peuple de Paris vers 1865, constate que «les cérémonies catholiques sont lettres mortes pour notre peuple. Aussi ne fréquente-t-il plus les églises qu'accidentellement, pour des naissances, des mariages ou des enterrements; et l'attitude froide et distraite qu'il y montre atteste suffisamment que le culte n'a plus d'effet sur son âme.»³⁷⁶ Les réformateurs sociaux prennent acte de ce recul, mais n'en tirent pas une sereine acceptation de «l'irréligion de l'avenir»³⁷⁷ et un sobre consentement au désenchantement du monde. Au contraire, ils font un raisonnement qui tient à la peur du vide. Que la religion chrétienne ne soit plus en rapport avec le «progrès» des idées positives et que les esprits

374. Je me réfère principalement à : Debray, *Les communions humaines. Pour en finir avec «la religion»*. Paris: Fayard, 2005. –. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981. [sous-titré ultérieurement: ... ou : *l'Inconscient religieux*.] –. *Dieu, un itinéraire*. Paris: Odile Jacob, 2001. Rééd. OJ Poches, 2003. –. *Le scribe. Genèse d'une politique*. Paris: Grasset, 1980.

375. Paris: L'Harmattan, 2000. Coll. «l'Ouverture philosophique».

376. A. Corbon, *Le secret du peuple de Paris*, Pagnerre, 1865, 302. L'auteur ajoute: «n'étaient les femmes qui persistent plus que les hommes, la population ouvrière de Paris s'abstiendrait presque absolument.»

377. Guyau, Jean-Marie. *L'irréligion de l'avenir, étude sociologique*. Paris: Alcan, 1890.

modernes la rejettent en nombre croissant ne permet pas de conclure qu'un «lien religieux» n'est pas nécessaire à la vie sociale. «La théologie ne donne plus la moindre lueur sur la voie à suivre pour améliorer notre condition sociale», constate Émile Littré.³⁷⁸ C'est ce qui la condamne. Mais alors une doctrine qui donnerait pleine lumière sur cette «voie à suivre» serait le successeur légitime de cette théologie dépassée. «Le dogme ancien perd journellement de son crédit», – le corrélat de ceci peut être: proclamons un *dogme nouveau*.³⁷⁹ Ce qu'il faut donc creuser, c'est cette idée diffuse du premier tiers du siècle, en laquelle communient les réformateurs audacieux comme les conservateurs rassis, idée qui va s'estomper, se refouler sans avoir trouvé de solution: sans un «lien religieux» pour réprimer les mauvais instincts au cœur de l'homme, la société ira à vau l'eau ou, en tout cas, le mal y triomphera définitivement. Car l'axiomatique des Grands récits romantiques, proclame rousseauïstement l'homme naturellement bon et congénitalement fait pour la communauté et l'harmonie, mais son programme montre que, pour triompher du mal social et écraser les scélérats, il va falloir *religieusement rééduquer* les hommes et les maintenir à jamais en une foi civique qui sera en outre rendue «scientifiquement» indestructible.

Le travail destructeur de la critique anti-religieuse des Lumières a été, pour un temps donné, nécessaire et conforme au progrès, admettent Saint-Simon et Comte, mais le vrai progrès ne saurait consister à indéfiniment détruire les valeurs du passé sans songer à reconstruire. Le «vide moral», l'«anarchie sociale», le «matérialisme» grandissant et l'«individualisme» (mot créé à cette époque *pour désigner le mal même* né de l'indifférence religieuse), conséquences angoissantes que tous rattachent à l'«épuisement des anciens dogmes», appelaient l'instauration d'une nouvelle croyance, la proclamation d'une «religion nouvelle», c'est-à-dire: rationnelle, scientifique, conforme au progrès, – une religion du progrès digne d'être confessée par des esprits progressistes. Les anciens dogmes chrétiens, devenus obstacles à la science et démontrés par celle-ci fallacieux et contraires à la raison, tombaient en ruine, ils étaient en voie de disparaître avec les Églises qui les prênaient, mais il y avait un prix à payer à cet

378. *Conservation, révolution et positivisme*, Paris: Ladrangé, 1852, xxiv.

379. *Ibid.*, xxvii.

effondrement, c'était le «chaos social» grandissant, l'«anarchie morale» et la «loi du plus fort», dont l'expression scélérate, prétendue scientifique, est le «laissez faire, laissez passer» des économistes libéraux.

Le 18^{ème} siècle philosophique avait sapé les dogmes catholiques, fauteurs d'obscurantisme, persécuteurs des esprits libres, mais il avait sapé du même coup les justes maximes de charité et d'abnégation que le christianisme comportait. Pour assurer la continuité du progrès, il fallait fouiller dans les gravats du passé et y récupérer les trésors impérissables: image du *chiffonnier*, une des figures du siècle. Le Dieu des chrétiens étant mort, sauvons, des ruines des églises, les valeurs morales impérissables. Après les «époques critiques», vient le temps de reconstruire. Cette thèse qui est celle de Saint-Simon voulait dire: après les années d'anarchie et de bouleversements politiques que la France a connues depuis 1789, il convient d'instaurer prochainement un stable «gouvernement scientifique» qui ne pourra se passer d'une croyance commune. Le libre examen, si on devait en faire un «dogme absolu», un droit illimité et perpétuel, ne pourrait au contraire qu'entraîner jusqu'au cataclysme social une anarchie morale qu'on constatait croissante. Il s'agissait somme toute pour tous les réformateurs de mettre de l'ordre dans le progrès – «Ordre et progrès», ce sera la devise et ce sera le programme d'Auguste Comte.

Avec l'instauration de ces «religions scientifiques», apparaît le paradigme, qui me semble éminemment moderne, de la *fausse coupure épistémologique*, qu'il faut entendre dans le sens de «Tout doit changer pour que tout demeure pareil», comme le dit le vieil aristocrate sicilien dans le *Gattopardo* de Lampedusa. La fraternité et la justice, la punition des méchants et la récompense des gens vertueux, dogmes de l'ancien christianisme, privés de fondement avec sa chute, doivent renaître, toujours pareils et transfigurés pourtant, sous la forme, progressiste donc durable, de «lois» sociologiques fondant rationnellement la «solidarité» qui va conduire l'humanité vers le bonheur. La chute du christianisme était écrite dans la «loi du progrès», mais, si presque tout y était caduc, quelque chose pourtant y demeure «divin» selon le terme même de Saint-Simon, quelque chose qui allait former le dogme unique de la religion de l'avenir: la solidarité entre les hommes. «Dieu a dit: les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres, ce principe sublime renferme tout ce qu'il y a de divin

dans la religion chrétienne». ³⁸⁰ «Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'il vous fit», répète évangéliquement Saint-Simon, il suffisait de s'en tenir à ce seul impératif moral et civique. ³⁸¹

Cependant, la religion socialiste de 1830, ce n'est pas seulement le sobriquet sublime des Grands récits sociaux légitimés par la science. Il y avait autre chose: il fallait une religion au peuple, parce qu'il faut une punition au mal triomphant et une consolation à l'innocence opprimée. Sans une sanction, le scandale du système actuel inique était redoublé par un scandale métaphysique. Sans une «religion», raisonnent les socialistes quarante-huitards, qu'est-ce qui empêche ou simplement qu'est-ce qui condamne le bonheur des scélérats et adoucit le malheur des justes? C'est une autre façon, complémentaire mais différente, de penser la *nécessité* d'une religion dans et pour le progrès.

■ Vingt ans après

Vingt plus tard, l'Empire et ses proscriptions sont passés sur les «utopies» et les «sectes» de 1848. Dès 1852, les gens de bien ont pu respirer. Le socialisme était mort déconsidéré. «Où sont aujourd'hui ces systèmes qui naguère semblaient si menaçants?» ricane-t-on. ³⁸² Poseurs de rails et perceurs d'isthmes, les anciens saint-simoniens se sont ralliés à l'Empire. Le nom de Fourier semble à peine connu de la génération de 1870, si Proudhon conserve quelques disciples. ³⁸³ Dans le dernier tiers du siècle, rien n'est plus profondément englouti dans l'oubli que les théories de Cabet, de Leroux, de Pecqueur, de Buchez — et seuls des groupuscules à peu près ignorés du mouvement ouvrier entretiendront jusqu'en 1914 le souvenir de l'École sociétaire et celui du socialisme-rationnel de Colins.

Cependant, un autre fondateur de science, de «socialisme scientifique», révélateur de l'effondrement fatal et prochain de la société capitaliste et de l'instauration d'un régime collectiviste qui fera le bonheur de l'humanité,

380. *Œuvres*, VI, 108.

381. *Œuvres*, vol. X, 20.

382. Périn, C. «Du socialisme dans les écrits des économistes». *Le correspondant*, 1850, 705.

383. Ce que constate Molinari, *Le mouvement socialiste avant le 4 septembre 1870*, 1872, 9.

est apparu – et son nom vient se substituer aux prophètes romantiques oubliés. Il n'est aucunement porté, lui, à fonder une «religion» nouvelle car les temps ont changé.³⁸⁴ C'est Karl Marx. Lui aussi pourtant est censé guider les hommes vers la fin bienheureuse de l'histoire en offrant aux exploités une science qui les émancipera. Cette science est, comme par le passé, une science achevée, fruit des veilles d'un homme de génie. Marx qui l'a «découverte» «apparaît comme le plus puissant esprit de son temps», proclame le blanquiste Édouard Vaillant dans le numéro commémoratif du *Socialisme* du 14 mars 1908 où le guesdiste Bracke présente l'œuvre de Marx «comme un trésor pour la classe ouvrière en marche vers son émancipation».

Le «socialisme scientifique» est en ce sens un héritier, il est l'avatar d'une deuxième phase dans la légitimation des Grandes espérances. C'est, assurément, Friedrich Engels dans l'*Anti-Dühring*³⁸⁵ qui a accredité le paradigme de la coupure épistémologique entre le «socialisme utopique» d'autrefois et le «socialisme scientifique de Marx». Ceci est inexact. Dès la fin du Second Empire, tous les courants de l'Internationale ont rejeté les anciennes sectes et les doctrines dépassées (l'Empire et ses proscriptions ayant contribué à la marginalisation des vieilles barbes quarante-huitardes) et se sont placés derechef sous l'invocation de la seule «science». Dans les années 1870, la thèse selon laquelle le socialisme, né utopique vers 1820, serait récemment «devenu scientifique» est le lieu commun *de tout le monde* à l'extrême gauche. L'échec de 1848 était dû au fait que la théorie n'était pas encore au

384. Au contraire, la religion désormais est exclusivement donnée pour un instrument au service des privilégiés, un rempart de la classe dominante et de ses crimes ; elle est une machine au service du Capital. «Toute classe régnante maintient son oppression par la force brutale et par la force intellectuelle. La religion est une des principales forces intellectuelles qui courbent sous le joug la classe opprimée.» Paul Lafargue, *Cours d'économie sociale*, Paris: Oriol, [1881], II, 3.

385. Voir *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. [ouvr. compilé et adapté par Paul Lafargue]. Paris: Derveaux, 1880. Brochure allemande analogue tirée par Engels à partir de son propre texte, *Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Höttingen, Zürich: Schweiz. Genoss.-Drückerei, 1882. = dans les deux cas, extraits de l'ouvrage de Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. Leipzig, 1878; ce dernier, traduit au complet en français comme: Engels, Friedrich. *Philosophie, économie politique, socialisme. Contre Eugène Dühring*. Paris: Giard & Brière, 1911. [trad. sur la 6^{me} édit. allem. par Edmond Laskine] (Bibl. socialiste internat. VIII). [& voir la nouv^{elle} version, conforme au texte origin. all^d. de 1882: Paris: Éditions sociales, 1971].

point, mais désormais le mouvement ouvrier allait disposé d'un autre socialisme, guide inexpugnable puisque «scientifique». Quand Engels publie son pamphlet contre le Sieur Eugen Dühring et son prétendu «bouleversement de la science», il *reprend* une thèse qui est devenue le lieu commun des revues post-communardes et il se borne à capter au profit du seul système de Marx la qualité de «socialisme scientifique», succédant aux vieux utopistes sentimentaux et dévaluant leurs doctrines.

«Il est hardi, même pour la mettre hors de contestation, de toucher à l'œuvre de ces deux géants de la pensée [Marx et Engels] dont les socialistes des deux mondes n'auront peut-être, jusqu'à la transformation de la société capitaliste qu'à vulgariser les théories économiques et historiques», écrit Paul Lafargue en 1897. Avertissement remarquable à l'adresse des téméraires!³⁸⁶ Très tôt, le socialisme de Marx et Engels, tout scientifique qu'il fût, est devenu *tabou*. Non seulement il n'y avait rien à y ajouter, mais surtout rien à en retrancher. Sans doute, Marx venait-il mettre en déroute les romantiques fabricants de panacées et les proclamateurs de «lois de l'histoire» de jadis, mais ce sont pourtant de telles lois, un tel remède, une telle promesse, un tel avenir fatal que les leaders de la Deuxième Internationale vont trouver dans ses écrits à grand renfort de «passages» qu'ils connaîtront par cœur.

On n'a pas encore, pas du moins spécifiquement, étudié le «culte», la commémoration permanente de Marx dans les partis de la Seconde Internationale, nommément, dans la S.F.I.O. et le Parti ouvrier belge. Le culte des icônes de Marx fait pleinement partie du rituel des congrès socialistes dès 1890. Au congrès de Reims de 1903 du Parti socialiste de France (issu du Parti ouvrier et qui va bientôt se fondre dans la S.F.I.O.), en face de la tribune, «derrière laquelle flotte deux drapeaux rouges, un grand portrait de Karl Marx» veille sur les débats.³⁸⁷

Dans la France de la Deuxième Internationale, l'héritier du *Capital* par excellence, ce fut Jules Guesde (1845-1922) auquel j'ai aussi consacré un livre, «vulgarisateur du marxisme en France», Guesde qui fit aussi l'objet

386. *Le Devenir social*, avril 1897, 290. Voir sur cet article le commentaire apitoyé de Sorel, *Décomposition du marxisme*, 8.

387. *Le Socialiste*, 4. 10. 1903, 1.

d'un «culte» qui a attiré l'attention des premiers sociologues des mouvements de masse. Que l'on ait entretenu parmi les fidèles marxistes un culte de Guesde, c'est du reste ce qui ne faisait pas de doute pour ses adversaires, et il n'en manquait pas, «il a forgé des dogmes et quels dogmes! Chacun doit être un croyant. Pour certains, Guesde a remplacé Dieu. *Le Travailleur* du Périgord nous dit que là-bas on a un 'culte' réel pour lui!»³⁸⁸ Le premier sociologue des partis politiques, Roberto Michels, dans son ouvrage classique, *Zur Soziologie der Parteiwesens (Les Partis politiques, Flammarion, 1971)*, avait attiré l'attention sur ce phénomène culturel, ce culte de la personnalité qui lui paraissait l'indice des tendances oligarchiques des mouvements démocratiques de masse en prenant pour exemple-clé «l'idolâtrie dont la personne du prophète marxiste Jules Guesde est l'objet dans le Nord».³⁸⁹

Qu'était-ce alors qu'un système politique, jugé chimérique et irrationnel, censé expliquer le passé, le présent et l'avenir, qui s'emparait des masses, dictait des dévouements immenses (et parfois des fanatismes aveugles) en réclamant la plus haute légitimation pour soutenir des doctrines inexpugnables et intangibles? Un seul mot semblait pouvoir s'appliquer à cet ensemble de caractères, le mot que le socialisme avait abandonné vers 1850: celui de religion – et c'est lui qui revient dans les écrits «bourgeois» contre le socialisme de la Seconde Internationale.³⁹⁰

■ Le socialisme scientifique comme gnose et millénarisme

Il convient maintenant de se demander quels sont les caractères constants des Grands récits que l'on peut rapporter à la «gnose» et dont la logique et les composantes ne se comprennent que dans et par cette généalogie religieuse.

Ce qu'on nomme critique sociale se développe dès l'aube de la révolution industrielle selon deux logiques divergentes, deux logiques, en fait,

388. *L'Action syndicale*, 4.8.1907, 1.

389. P. 61 de la trad.

390. Voir mon livre dont je retravaille ici quelques passages, *Les Grands récits militants des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles : Religions de l'humanité et Sciences de l'histoire*. Paris: L'Harmattan, 2000. 222 pp.

étrangères l'une à l'autre. Celle des Grands récits a pour amorce un réquisitoire englobant contre une société inique qui pêche par la base, qui est à démolir et à refaire de bout en bout. Celle des «philanthropes» consiste au contraire à se représenter le progrès comme une cumulation d'améliorations ponctuelles et la société comme *entachée* de «problèmes» indépendants, juxtaposés dont la solution est à la portée des gens de bien, à se donner une cible et un mandat civique déterminés, à réformer une société qui pourrait être meilleure, mais n'est pas mauvaise par essence, à lui faire faire un «progrès» puis un autre pour l'empêcher de périr et mieux résister à l'assaut des mécontents. Le *mal* des philanthropes qui a pour causes l'imprévoyance des uns, la dureté ou le vice des autres, n'est jamais un mal social par essence.

Au départ des Grands programmes sociaux se rencontre inévitablement le relevé des symptômes divers du mal indivis qui ronge la société, l'étiologie de leur cause ultime, l'affirmation du caractère éradicable de ce mal, et la prescription d'une panacée, tirée du constat et raisonnée *a contrario*. Ainsi, typiquement et en peu de lignes, dans le programme des communistes icariens en 1848 qui développe un simple raisonnement:

Tout le mal vient, partout, de ce que la société est *mal organisée*; et le vice principal de l'organisation sociale et politique partout, c'est que cette organisation a pour principe *l'individualisme ou l'égoïsme*. (...) Le *remède* est DONC dans le principe contraire, dans *Communisme*, ou dans l'intérêt commun et public, c'est à dire dans la *Communauté*.³⁹¹

La critique sociale, ai-je montré dans mes ouvrages précédents, consiste d'abord à *dégager* de l'enchevêtrement des faits sociaux quelque chose qui frappe l'esprit d'indignation. Cette critique part d'un *scandale* fondateur face au mal social. À sa source, il y a un sentiment de scandale, c'est-à-dire le sentiment de se trouver en face de quelque chose d'*impensable* autant qu'*intolérable*. La pensée militante montre le cours des choses scandaleux

391. *Prospectus. Grande émigration au Texas en Amérique pour réaliser la Communauté d'Icarie*. Paris, [1849], 1. Comparer avec le propos du fouriériste Abel Transon, *Théorie sociétaire de Charles Fourier* (...). Paris: Bureau du «Phalanstère», 1832, 1: «Chacun appelle de tous ses vœux un remède neuf et efficace aux misères générales.»

pour la «conscience» et le monde comme *ce qui ne peut plus durer*. Elle décrit la société présente comme un «enfer» (ceci, littéralement chez les romantiques penseurs de l'expiation comme P.-J. Ballanche ou dans le «socialisme rationnel» de Colins), et dénonce la société telle qu'elle perdure comme *ce qui ne peut plus durer*. Elle naît d'une discordance entre la conscience et le monde et elle communie avec les autres consciences généreuses dans cette douleur partagée. «À la vue des maux de notre civilisation, à la vue des langueurs éternelles de l'humanité, nous avons lancé vers le ciel un cri de détresse; ce cri retentira, nous n'en doutons point, dans tous les cœurs justes et généreux».³⁹²

Les idéologies de critique sociale radicale partent non de maux sociaux diffus, dispersés, mais de la thèse ou plutôt de la *monstration* du triomphe d'un mal omniprésent. Le monde actuel est le pire des mondes possibles, il est pire que toutes les sociétés passées. Le mal y triomphe, il y prolifère, les méchants et les profiteurs du mal tiennent le haut du pavé, ses victimes sont innombrables. La civilisation, prononce Fourier, élève tous les vices hérités de l'âge barbare «du simple au mode composé». Cette herméneutique du présent comme *culmination* du mal séculaire, voici qui rattache Fourier à tous les autres critiques sociaux.

Si scandaleux que soit le mal dans la société, la conception qu'en offrent les Grands systèmes libère pourtant l'esprit d'un scandale plus désolant et plus irrémédiable: que le mal serait au cœur de l'homme et indissociable de ce monde terraque – proposition qui est justement l'axiome de la pensée religieuse, de la pensée chrétienne. C'est parce que cet axiome leur paraît irrecevable et les scandalise désormais que les esprits «humanitaires» se convainquent qu'ils ont bien rompu avec l'antique théologie. L'hypothèse d'une humanité déchu et d'une société incurable, tous les réformateurs romantiques la font *une fois* ... mais c'est pour aussitôt la rejeter avec une horreur dénégatrice et, littéralement, en poussant des *cris*. «Non l'espèce humaine n'a point été condamnée au malheur à tout jamais; non, la terre n'a pas été maudite et frappée de stérilité; non, il n'y aura pas toujours des pauvres et des déshérités parmi nous: j'en atteste la bonté et la puissance de Dieu! La cause du mal, c'est l'ignorance et non pas la science; c'est la science au contraire qui mettra fin au règne du mal et des ténèbres et qui

392. A. Esquiros, *L'évangile du peuple défendu par A. E.* Paris: Le Gallois, 1841, 12.

fera de nous, je ne dis pas des dieux, mais des hommes», s'exalte François Vidal.³⁹³

Les prophètes sociaux qui vont susciter autour d'eux des communautés militantes vont construire sur cette base, très diversement dans le cours du siècle, sous la pression de changements subtils dans le régime du pensable (et du dicible) et de ce qui va en être peu à peu écarté comme *inconnaissable*, un discours holomorphe et moniste «où tout se tient étroitement»,³⁹⁴ qui se donne mandat et pouvoir de parler de *tout* ce qui intéresse les humains dans une même (apparence de) cohérence déduite d'un seul principe. Ce n'est qu'aux origines romantiques que le doctrinaire affirme sereinement «le besoin d'un système complet comprenant à la fois Dieu, l'homme, l'histoire, la nature et s'étendant par conséquent sur toutes les sciences et sur tous les arts» comme un besoin qui «est inhérent à l'esprit humain»,³⁹⁵ mais si cette *naïveté* cognitive est refoulée plus tard, elle ne s'éteindra pas. La critique sociale n'est pas un *secteur* autonome de la réflexion humaine, elle n'est qu'au cœur d'un discours ubiquitaire. Dans la génération des Fourier, Saint-Simon, Leroux et Colins, ce discours conjoint sans peine une métaphysique et une cosmogonie à la critique de la société, il disserte des crimes du commerce ou de l'agriculture morcelée sur la même page où il conjecture sur la pluralité des mondes et la migration des âmes – ou sur l'éternité par les astres comme fera «l'Enfermé», Auguste Blanqui, ou sur la vie éternelle passée-future comme le ci-devant pape saint-simonien Prosper Enfantin.³⁹⁶

Les Grands récits naissent, ai-je dit, alors que déclinent les vérités révélées et que le peuple accueille avec de plus en plus de froideur les dogmes des Églises. Ils feignent de prendre acte de ce déclin, mais ne renoncent aucunement, pour combler le vide, à instituer en leur lieu et place un nouveau discours de vérité absolue, résumant toutes les vérités éparses dans

393. *Vivre en travaillant. Projets, moyens et voies de réformes sociales*. Paris: Capelle, 1848, 280.

394. Alhaiza, Adolphe. *Catéchisme dualiste. Essai de synthèse physique, vitale et religieuse*. Paris: Carré, 1892, v.

395. Leroux, Pierre. *Réfutation de l'éclectisme, où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie*. Paris: Gosselin, 1839, 15.

396. Enfantin, Prosper. *La vie éternelle passée, présente, future*. Paris : Dentu, 1861.

le passé et gagé sur l'avenir où sa vérité éclatera et régira le monde. «La vérité est éternelle ou n'est pas».³⁹⁷ Les Grands récits émergent dans un temps, que l'on dit «romantique», où il demeure possible de dire de telles choses avec un sentiment de sereine évidence. Il faudra plus tard y mettre plus de précautions phraséologiques, mais ce sera sans renoncer à proclamer une vérité absolue: toute la réflexion sur la modernité comme gnose et millénarisme doit porter. La cause de la Justice et de l'Égalité, de l'affranchissement humain est une cause sainte, pure, etc. mais l'essentiel est de le dire en possession du *vrai*, en possession d'une vérité nouvellement découverte et irréfragable au milieu de l'erreur, du désarroi et de l'ignorance. Les premiers réformateurs sociaux se donnent pour mandat «la recherche incessante des conditions de la vérité intégrale, de la justice indéfectible».³⁹⁸ Qui cherche trouve: une fois en possession de la vérité, il importe peu que l'idéologie nouvelle n'ait converti jusqu'ici qu'une poignée d'adeptes, «la vérité est avec nous et cela suffit».³⁹⁹ Il y a désormais, sur les hommes et leur histoire, sur le bien et le mal sociaux, une vérité, par essence, elle est une, exclusive, im muable, absolue.

Malgré cette confiance triomphale, une *coupure épistémologique* alléguée garantirait qu'on est passé dans un ordre moderne du savoir. Les vérités religieuses étaient affaire de révélation et de foi, les vérités modernes relèvent de la *démonstration*. *Coupure épistémologique*, il n'est pas d'autre mot, mais la question qui est au cœur de ce livre est de savoir si coupure effective il y a eu – ou si les démonstrations prétendues de cette science ultralucide ne furent pas un «verniss» d'argumentations fallacieusement données pour scientifiques (Pareto). «Verniss» est le mot-clé: il y a des arguments en grand nombre dans les doctrines socialistes, mais ils sont pour Pareto une sorte d'épiphénomène et de leurre, hommage fallacieux que le vice fidéiste rend à la raison positive. C'est encore ce que redit le «psychologue des foules», Gustave Le Bon. Les théories socialistes, pose-t-il, sont revêtues d'un «verniss» d'argumentations fallacieuses qui dissimule la réalité

397. A. de Potter, *La connaissance de la vérité. Appendice à La Logique*. Bruxelles: L'Auteur, 1866, 8.

398. *La rénovation*, fouriériste, 20. 4. 1890, 217.

399. *Ibid.*, 1888, 90.

affective, inconsciente, «instinctuelle» des représentations collectives.⁴⁰⁰ C'est précisément le caractère de persuasion totale, par delà l'observation des faits et les démentis de l'évolution réelle du monde, qui a été la cible des sociologues «bourgeois» qui ont tous prétendu voir dans le socialisme, dans le marxisme un fait «religieux» d'un nouveau genre.

La vérité particulière que l'on attribue aux Grands récits de l'histoire a un avantage spécial et une origine particulière: elle est une vérité qui, si elle ne persuade pas encore tous les hommes, enlisés dans le préjugé et l'erreur, *a pour elle l'avenir*. Hoéné Wronski, autre prophète romantique, présente avec cette confiance impavide dans l'avenir son système, le "Messianisme" justement dénommé:

Sans aucune exagération, le dépositaire de cette vérité absolue peut dire, comme le marquis de Posa dans le *Don Carlos* de Schiller: "ce siècle n'est pas mûr pour mon idéal, j'appartiens aux siècles à venir".

S'il y a eu un *bonheur* propre aux adhésions militantes, une forme de bonheur qui va des fouriéristes aux communistes, il a tenu à cette confiance absolue, impavide, d'avoir reçu réponse à tout et d'avoir l'avenir pour garant. Je cite un fouriériste enthousiaste: «l'École sociétaire n'est pas seulement en possession d'une doctrine sociologique. Elle possède encore une doctrine psychologique et une doctrine métaphysique, non moins certaines, non moins capitales».⁴⁰¹ Que ce soit dans le «*Diamat*», dans le matérialisme dialectique staliniens, ou dans la théorie sociétaire, la phraséologie change, une attitude mentale demeure pendant près de deux siècles.

Voici pour ce que je comprends comme «gnose»: un savoir véridique et total, révélation du secret de l'histoire, du secret d'un avenir dont les événements sont prédéterminés, cadre où tout s'explique, le mal présent et l'espérance indéfectible des justes en un monde «fraternel», promesse de régénération prochaine et salut par la connaissance...

400. Le Bon, Gustave. *Psychologie du socialisme*. Paris: Alcan, 1898.

401. H. Destrem, in *La Rénovation*, 20.11.1890, 277.

Proudhon commence *De la justice dans la révolution et dans l'église* en traçant son projet: «L'ouvrage qu'on va lire [a] pour but de reconnaître la réalité et l'intensité du mal, d'en assigner la cause, d'en découvrir le remède». ⁴⁰² Tel est le programme en trois étapes qui me semble résumer l'essentiel de cette «gnose», sécularisée en critique sociale – dont la règle est que «qui cherche trouve».

Passons maintenant à l'autre élément indissociable, matrice structurante des Grands récits: la sécularisation du *millénarisme*. De Karl Mannheim à nos jours, des penseurs de multiples obédiences ont appliqué aux Grand récits modernes le concept de «chiliasme». Les idéologies politiques modernes «ne font que reprendre, sur un mode plus ou moins sécularisé, le scénario millénariste», dit J.-P. Sironneau qui étudie les pensées dont je fais de mon côté la synthèse. ⁴⁰³

Observons du reste ceci: dans les premiers temps, dans les écrits d'Owen, des chartistes, dans ceux de Pierre Leroux et de plusieurs “quarante-huitards” français, la référence millénariste est *explicite*. On se souviendra des vers de Heinrich Heine: «Wir wollen hier auf Erden schön / Das Himmelreich errichten.» ⁴⁰⁴ Plus tard, il suffira de *gratter* cette référence. Cette logique du palimpseste où l'idéologie radicale en se modernisant superficiellement va regratter consciemment, effacer la référence religieuse *mais sans se résoudre* à altérer le scénario même, témoigne de la duplicité inhérente aux processus sécularisateurs et elle forme un argument décisif en faveur d'un millénarisme directement inscrit et pris sur le fait de sa dénégation. Si l'on veut démontrer la parenté directe entre les «religions politiques» modernes et les phénomènes millénaristes de jadis, on peut partir de cet effet de palimpseste si révélateur et y joindre les ressemblances frappantes de leur genèse respective: société en crise, apparition d'une couche nouvelle de déshérités, crise aussi de l'autorité traditionnelle tant religieuse que politique, domination brutale d'un groupe ou d'une classe. «C'est parce que la frustration est absolue que l'espoir de rédemption est

402. I, 2.

403. Sironneau, Jean-Pierre. *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*. Préf. de Gilbert Durand. Paris: L'Harmattan, 1993, 221.

404. Heinrich Heine, “Deutschland”, Caput I.

absolu Il se produit un retournement total de la psychè qui fait croire aux rêves les plus fous». ⁴⁰⁵

Que la société bourgeoise capitaliste allait s'effondrer un prochain jour sous le poids de ses turpitudes mêmes alors que se lèverait l'aube d'un temps fraternel, ce n'est évidemment pas Marx qui a trouvé cela, c'est ce que tous vaticinent vers 1830 et c'est justement parce que Karl Marx *n'écarte pas* de sa réflexion économique cette divagation eschatologique, mais bien s'efforce d'en conserver l'essentiel, accompagné et soutenu des calculs et raisonnements du *Capital*, qu'il est le relais décisif dans ce que je nomme le Palimpseste millénariste.

Le «scenario millénariste», comme tout scenario, exige un héros: dans le cas présent, un Agent élu et mandaté pour faire advenir le *Millenium*. C'est en quoi on a pu le dénommer aussi bien «messianique». Face aux suppôts du mal se dresse le Sujet de l'histoire. Le Sujet se reconnaît au fait qu'il a reçu une Mission. Dès qu'apparaissent les Grands systèmes sociaux, les réformateurs partent à la recherche de *celui* qui sera cet Agent du changement historique – et à la recherche d'un raisonnement qui permette de l'élire avec certitude. La Mission échue à l'Agent est une œuvre immense: elle consiste en un renversement total de ce qui est et elle consiste du même coup à faire «le bonheur de l'humanité». ⁴⁰⁶ Pour les saint-simoniens, l'Agent historique avait nom l'Industriel, «la classe industrielle doit occuper le premier rang, démontraient-ils, parce qu'elle est la plus importante de toutes; parce qu'elle peut se passer des autres et qu'aucune autre ne peut se passer d'elle». ⁴⁰⁷

Le Sujet de la fin de l'histoire trouve sa gloire et puise sa force dans le caractère démesuré de sa mission. «Il ne s'agit de rien moins que de changer la surface du globe, expose un communiste icarien de 1840. Communistes, à nous a été réservé l'accomplissement de cette œuvre

405. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*. La Haye / Paris / New York: Mouton, 1982, 487-.

406. Chirac, Auguste. *Si... : Étude sociale d'après demain*. Paris: A. Savine, 1893, 2.

407. Saint-Simon, *Œuvres*, 1841, 2.

immense!»⁴⁰⁸ Il y eut au 19^e siècle des Grands récits réactionnaires, – quoique, pour leur auteur, axés sur le «progrès»: eux aussi mettaient en leur centre un Sujet voué au service d'une mission qui le dépasse. Le fameux «anthropo-sociologue» montpellierain Vacher de Lapouges qui n'était pas prophète en son pays, regrettait que sa grande découverte, celle de la Mission de la *Race dolichocéphale-blonde* lui ait été prise par les nationalistes allemands: «On ne se débarrasse pas, en feignant de l'ignorer, grommelait-il, d'une idée-force aussi puissante que celle de la Mission des Aryens; et si on ne l'utilise pas, on peut être sûr qu'un autre s'en servira». De fait!⁴⁰⁹

■ Socialisme et prophétie: accomplissement des lois de l'histoire

Si l'on peut parler de sécularisation *soudaine* de la gnose millénariste, c'est dans la mesure où la prophétie eschatologique a été capable d'emblée de se muer, sans changer aucunement de structure, en prévision «scientifique». «Ce que les croyants des religions révélées attribuent à Dieu, les bolcheviks l'attribuent aux Lois de l'histoire»: telle est la thèse de Waldemar Gurian⁴¹⁰ et c'est du reste le lieu commun en forme d'évidence de tous les opposants religieux au marxisme. Tandis que pour le marxiste, indigné de ce rapprochement «saugrenu», c'est au contraire parce que le socialisme était «devenu» une science, qu'il était «entré dans la voie des faits» et qu'il avait cessé d'être une «simple utopie», qu'il avait acquis ces caractères éminemment scientifiques: la capacité prédictive et celle d'énoncer des «lois». Le socialisme moderne, pose le marxiste Paul Louis au début du 20^e siècle, «n'écrit pas: *ceci est juste*, mais: *ceci doit advenir*». ⁴¹¹ «L'évolution sociale se produit avec la fatalité de la pierre qui tombe», martèle le théoricien militant en paraphrasant Marx.⁴¹²

408. Pillot, Jean-Jacques. *Histoire des Égaux*. Paris: Aux bureaux de la «Tribune du Peuple», 1840, 9.

409. *Race...*, xxv.

410. Gurian, Waldemar. *Der Bolschewismus: Einführung in Geschichte und Lehre*. 1931. ♦♦ *Bolshevism: An Introduction to Soviet Communism*. Notre Dame IN: Notre Dame U. P., 1952. Aussi en fr. *Le bolchevisme. Introduction historique et doctrinale*. Paris: Beauchesne, 1933.

411. Paul Louis, *Les étapes du socialisme*, Charpentier, 1903, 306.

412. Bajou, Anatole. *Principes du socialisme*. Préf. de Jules Guesde. Paris: Vanier, 1895, 38.

Voici bien la proposition-clé de ce qui a été perçu comme «marxisme» entre 1880 et 1914, proposition qui dissimulait une aporie: pourquoi ce qui doit advenir serait aussi la justice? Rien dans la sobre rationalité ne permet d'expliquer, nul ne cherche à expliquer cette *rencontre inattendue*. La rencontre entre la Justice idéale et les tendances aveugles de l'évolution économique, entre la critique matérialiste de l'histoire et l'eschatologie révolutionnaire, c'est la *glande pinéale* du système marxien, c'est ce qu'il y a de système chez Marx — et c'est justement ici, on le sait, qu'Engels a prétendu marquer le caractère «scientifique» de son œuvre. Le socialisme scientifique insiste sur le fait que ce n'est pas un souhait des exploités ou une condamnation morale qu'il énonce, mais une prévision fondée sur un *constat* expérimental. «Ce n'est pas nous qui avons condamné la forme individuelle de la propriété, précise Jules Guesde; c'est le machinisme, ce sont les forces productives gigantesques déchaînées par la science». ⁴¹³ Ainsi se développe le *déterminisme historique* qui forme le cadre argumentatif de l'Internationale avant 1914. «Le socialisme moderne, précise-t-on toujours, n'est pas une formule sortie du cerveau de quelqu'un, c'est une nécessité économique impérieuse à laquelle rien ne peut résister»... ⁴¹⁴

Le Grand récit recèle donc la vérité, mais celle-ci est contenue dans une certitude pour l'avenir qui vient éclairer le présent confus et le passé désolant. Un des grands textes du premier socialisme, la *Doctrine de Saint-Simon* de 1829⁴¹⁵ appuie déjà son raisonnement sur cette preuve par le «progrès» prévu par le fondateur de la science sociale: «La conception de Saint-Simon, y lit-on, est *vérifiable* par l'histoire». Le socialisme de la Deuxième Internationale ne «prouvera» pas autrement l'imminence de la révolution: il dressera des listes d'événements récents, crises, banqueroutes et grèves, présentés comme prémonitoires et «prévus par Marx». La science socialiste sera, au premier chef, une science *prédictive*. Les événements qui adviennent vont être construits comme susceptibles d'avoir été «prévus» et toute la propagande fonctionnera de façon à être confortée et confirmée par

413. *Double réponse à MM. de Mun et Paul Deschanel*. Paris: S.N.L.E./Bellais, 1900, 14. Mais des voix dissidentes, Bernstein, Sorel etc., dénonceront cette «conception catastrophique du socialisme».

414. *Almanach de la question sociale 1896*, 1.

415. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année. 1828-1829*. Paris: «L'Organisateur», 1831, 106, italiques de l'original. MS[3540.V.8

un événement et par son contraire. Les manœuvres de captation de crédibilité des Grands récits tournent autour d'une preuve par l'événement émergeant, c'est à dire qu'elles partent de la conviction qu'on peut conférer du prestige à une théorie et confirmer sa crédibilité à travers l'émergence d'événements nouveaux qu'elle va avoir *prévus*. Voici un grand gage de légitimation, sans doute – était-il de l'ordre, pourtant, de la *prophétie* religieuse ou de la *prévision* scientifique?

Depuis le début du 19^e siècle, les Bouvard et Pécuchet pontifiaient qu'«on ne fait pas les révolutions, elles se font», que rien ne peut les empêcher. Vers 1830, la fatalité d'une révolution imminente était constamment alléguée, mais les raisons en étaient principalement morales, l'ordre actuel était trop rempli d'iniquités, «on n'étouffe pas le droit», «une idée juste finit par triompher...» Si le marxisme et le léninisme peuvent faire fond sur une prophétie déterministe, c'est, une fois encore, dans la mesure où les premiers doctrinaires romantiques ont frayé la voie à ce genre de certitude tout en en *dissimulant moins* l'origine religieuse. «Est-il possible, demande le colinsien Agaton de Potter, de prophétiser avec certitude le prochain renversement de l'organisation sociale actuelle? Évidemment. [C'est] une prédiction qui devra se vérifier infailliblement. ... On trouve d'une part quelques heureux ou du moins se croyant l'être, de l'autre côté une multitude presque innombrable de mécontents. Dans ces circonstances, il est absolument impossible de ne pas prévoir un bouleversement effroyable.»⁴¹⁶

Avec le socialisme scientifique, la révolution est toujours démontrée inévitable à échéance mais c'est par l'effet d'une «*loi économique*». La prédiction s'est modifiée et le changement est crédité à Karl Marx: le socialisme «moderne» a investi son espoir dans la *Zusammenbruchstheorie* ou thèse de l'effondrement fatal et prochain du mode de production capitaliste, la révolution n'étant plus qu'un coup d'épaule contingent donné par le prolétariat à un système en ruine. Le capitalisme, en voie d'effondrement, fera nécessairement place à une organisation économique «supérieure», engendrant dialectiquement «sa propre négation» et ceci se produira avec la fatalité, formule Marx au *Capital*, d'une «loi naturelle». Ce sont bien ces passages qui parlaient à l'imagination des leaders de la Deuxième

416. Agathon de Potter, *La Révolution sociale prédite*. Bruxelles: Manceaux, 1886, 2-4.

Internationale. Ainsi Gabriel Deville paraphrase-t-il ce qu'il perçoit comme l'essentiel de Marx dont il transcrit fidèlement l'image shakespearienne: «ce que, à mesure que la grande industrie se développe, la bourgeoisie produit avant tout, ce sont ses propres fossoyeurs; son élimination et le triomphe du prolétariat sont également inévitables».⁴¹⁷ Le capitalisme, expose la doctrine marxiste, va connaître des crises économiques de plus en plus formidables avec au bout, une crise ultime qui entraînera l'effondrement du système et conduira à l'appropriation collective des moyens de production. Les crises périodiques «que rien ne saurait conjurer»,⁴¹⁸ et surtout pas la volonté contradictoire de la classe capitaliste, formaient la preuve anticipée immanente de la validité du déterminisme historiciste. Les crises de surproduction pouvaient être vues, une fois encore, sous deux perspectives: comme un *processus* inexorable et comme un scandale *moral*. Ces crises qui bouleversaient périodiquement le monde occidental étaient la «condamnation» du système capitaliste et elles ne disparaîtraient «qu'avec la forme capitaliste de la propriété».⁴¹⁹ Le capitalisme — *Zauberlehrling*, avait dit le *Manifeste communiste*, — dans sa rage d'accumulation et son incapacité à contrôler sa propre anarchie, travaillait ainsi à son insu pour le collectivisme, son adversaire et successeur inévitable. Le capitalisme, perclus de contradictions, «apprenti-sorcier» incapable de diriger les forces productives qu'il avait déchaînées, s'est condamné lui-même à périr.

On peut qualifier de «millénariste» ce déterminisme qui garantit la chute du Monde mauvais — sans sous-estimer son rôle tout banalement propagandiste et psychagogique: promettre «une prochaine et inéluctable transformation de la société dans le sens collectiviste»⁴²⁰, faire du socialisme «une nécessité historique inéluctable», de surcroît prouvée par les progrès mêmes du capitalisme,⁴²¹ c'était promettre la victoire aux militants. Le prolétariat ne pouvait pas décider de la date où la situation serait mûre,

417. *Le Capital de Karl Marx, résumé et accompagné d'un Aperçu sur le socialisme scientifique*. Paris: Marpon et Flammarion, 1883. Rééd. Flammarion, [1897], 312.

418. J. Guesde, *Problème et solution*, 8.

419. *Ibid.*, 21.

420. *Quatre ans....*, I 83.

421. Compère-Morel, *La concentration capitaliste en France*, 5.

mais il pouvait «hâter» le moment de sa délivrance en s'organisant et se tenant prêt.

Tous les raisonnements qui précèdent convergent pour démontrer que le bien définitif sortira du mal exacerbé. De l'excès de mal sortira nécessairement le bien: on peut formuler ainsi le *topos*, éminemment gnostique, qui, dès 1830 chez les prophètes romantiques, métamorphose en espérance à moyenne échéance les diagnostics désespérants et les réquisitoires contre les iniquités sociales. «C'est l'excès de mal, causé par l'anarchie qui oblige la société à chercher les lois éternelles de la raison; et à s'y soumettre», vaticine Colins de Ham.⁴²²

La propagande des partis et des syndicats «révolutionnaires», dans ce cadre prophétique, a formé un discours des *intersignes*, encore un coup au sens quasi-eschatologique en effet. Tel mouvement social, telle grève, telle faillite, telle difficulté économique confirmaient les prévisions de la science et indiquaient que «l'heure allait bientôt sonner» de la chute du capitalisme et de la liquidation sociale. Au bout du compte, les démonstrations que multipliait la propagande socialiste par les signes avant-coureurs de la lutte finale n'avaient qu'une fin concrète: démontrer la fatalité de la victoire du Bon camp. Et c'est cette démonstration qu'inlassablement livrent les théoriciens et les propagandistes: «Nous avons démontré en nous basant sur les faits historiques et naturels que le règne de la bourgeoisie était précaire et que le prolétariat érigé en parti de classe en aurait bientôt fatalement raison.»⁴²³

■ Il résultait de ce prophétisme maquillé en déterminisme un déni, dangereux en soi, de toute *éthique responsable* de l'action militante. Le déterminisme retire tout rôle aux hommes et toute responsabilité à celui qui se conforme à ses «lois». En fait, les socialistes scientifiques se félicitaient de s'être débarrassé des considérations morales et humanitaires, ce fatras romantique. Les socialistes modernes fondaient leurs revendications «non sur des sentiments de morale, de justice et d'égalité» (comme ceux de

422. Colins, *De la Souveraineté*, I, 29.

423. Paul Argyriadès, *Almanach de la question sociale 1891*, 50.

jadis), mais sur des «lois» historiques qui déroulaient leur inexorable logique, sur des constats objectifs, corroborés par des indices convergents.

■ La révolution comme *eschaton*

Un spectre hante la France sous Louis-Philippe: la prochaine révolution sociale. «Tout le monde prononce le mot *Révolution*, prévoit des *Révolutions*, annonce des *Révolutions*, demande des réformes pour éviter les *Révolutions*, ceux qui les déteste et les redoute comme ceux qui les aiment et les désirent, s'entretiennent de *Révolution*».⁴²⁴ C'est ce spectre qu'il nous convient d'«évoquer» maintenant.

Notre affaire n'est pas de discuter des définitions diverses de la révolution proposées par les savants et les érudits – violence civile, rupture institutionnelle, changement de régime – ni de définir le concept, comme font les historiens méticuleux, par ce qu'il n'est pas (ni jacquerie, ni coup d'état, ni *pronunciamento*, ni *putsch*), ni de passer en revue les «modèles» révolutionnaires modernes, de la *Glorious Revolution* de 1688 (qui fut une restauration, et en ceci conforme à l'étymologie) à la Révolution française... Les objectives définitions concoctées par les politologues («remplacement violent d'une classe régnante par une autre», etc.) ont le mérite *ou* le tort de s'appliquer aussi bien aux révolutions «fascistes» qu'à celles avalisées par l'esprit de progrès; de Managua à Téhéran, elles s'appliquent en tout cas à des changements de régime bien divers et aux fortunes non moins variables – à l'horreur de ceux pour qui ce mot conserve une *aura sacrée*.⁴²⁵

424. *Le populaire*, 12. 7. 1844, 1. «Il est en France deux mots qui jouissent de toute la sympathie de la Nation. Ces mots sont l'Ordre et la Révolution. Oui! La France désire l'ordre, elle l'espère, mais elle aime la révolution, elle la veut». Flotte, Paul, *La souveraineté du peuple. Essais sur l'esprit de la révolution*. Paris: Pagnerre, 1851, 56.

425. Dans les sciences politiques, la théorie comparée de la révolution (causes structurelles, facteurs, scénarios récurrents, personnel au pouvoir etc.) ne se développe qu'à partir des années 1970 – et le monde francophone marque un sérieux retard en ce domaine. De 1945 à 1990 environ partout dans le monde, on a vu des prises de pouvoir violentes par des groupes décidés à transformer radicalement leur société: de la Chine à l'Iran, du Nicaragua à l'Éthiopie et à la Birmanie. En dépit de la différence des programmes et des déroulements, il ya tout de même un phénomène récurrent, celui de «modernisations» accompagnées de souffrances immenses infligées et souvent aboutissant à un recul et un effondrement.

D'où les réticences lexicales notoires. On peut accepter la «Révolution chinoise» (de 1911-12); la «Révolution des Ayatollahs» en 1979 suscite déjà moins d'enthousiasme lexicologique; et la Marche sur Rome de 1920 fut tout sauf une «révolution»; on sent bien que déclarer telle l'équipée squadriste tiendrait du «blasphème». Quant aux hyperboles bavardes des médias sur les «révolutions technologiques», elles affligent ou agacent ceux pour qui ce mot ne s'emploie pas à la légère.

La dissolution de l'URSS en 1991 et la mise à l'écart de M. Gorbatchev auraient tous les titres objectifs pour avoir été une «révolution», y compris dans le sens prégnant de «changement radical de système économique», sauf que cet événement brouille à jamais la vision séculaire d'un quelconque sens «progressiste» de l'histoire! 1848 fut une «révolution» en dépit de son échec, et la «révolution communaliste» de 1871 aussi, autre échec glorieux: les révolutions du 19^e siècle se nomment et se qualifient sans problème. (On note que le 19^e siècle se représente lui-même comme une suite *d'after-shocks*, de répliques telluriques de 1789 : 1830, 1848, 1871...) Pour 1917, on admet de parler de la «Révolution de février», révolution bourgeoise mort-née, mais surtout «Révolution d'Octobre» demeure, avec son *vibrato* spécifique, si atroce qu'ait été le cours des choses à partir d'elle. La prise de pouvoir par un groupe de révolutionnaires «professionnels» se réclamant de l'«émancipation du prolétariat» et procédant à la «socialisation des moyens de production» c'est à dire à leur appropriation par un État «ouvrier» a conduit aux décimations de populations entières, à l'exploitation esclavagiste, l'oppression policière, la ruine économique et la catastrophe écologique: le seul fait que le mot de «Révolution» conserve en pareil contexte une connotation *sacrale* invite à ne pas écarter comme oiseuse la thèse d'une «sécularisation de l'*eschaton*».

Si la théorie de l'origine eschatologique de la révolution⁴²⁶, si la thèse de l'idée de la révolution comme modernisation de ce «Second Avènement» où les élus seront justifiés, développées avec délice par des philosophes conservateurs et libéraux aux intentions plus ou moins sournoisement polémiques, agace suprêmement à gauche, c'est aussi que les héritiers de l'esprit de progrès persistent à opposer de piteuses dénégations à l'idée heuristique fondamentale et fondamentalement juste – qui est celle que soutient, isolé, un Régis Debray en France – d'une indispensable réinterprétation religieuse de la «raison politique» et des luttes de libération nationale et d'émancipation sociale. (L'autre réplique agacée, sorte de réplique bien connue des psychanalystes, “Je sais bien, la révolution est un millénarisme, le révolutionnaire est un croyant... bon et alors, qu'est-ce que ça change?” n'est pas moins piteuse: cela change *bien des choses* qu'il convient de creuser.)

Ce n'est pas en tout cas l'historiographie révolutionnaire comparée qui nous occupe. C'est l'*aura* de la révolution qui est notre objet dans les pages qui suivent. Notre affaire est d'aborder la révolution (à venir) comme objet fascinant, *tremendum*: chaos violent et brutal regardé de près, philosophiquement nécessaire regardé à distance historique convenable – *manifestation* (ce mot, on l'ignore pas, a un sens religieux) du sens de l'histoire en acte.

En abordant l'objet *révolution*, on ne rencontre pas un projet politique ou une prédiction, exaltée ou inquiète, de prochain changement social radical,

426. J'ajoute à la liste des philosophes, Voegelin, Taubes, Talmon, discutés ici: – Shils, Edward. *The Intellectuals and the Powers. And Other Essays*. Chicago: U of Chicago Press, 1972. – Billington, James H. *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*. New York: Basic Books, 1980. La plus récente théorie de la révolution est celle de Martin Malia, *History's Locomotives: Revolutions and the Making of the Modern World*. Edit. & Foreword by T. Emmons. New Haven CT: Yale UP, 2006. Malia voit dans la révolution un phénomène nettement occidental (étendu au Tiers monde sous l'influence de l'Occident au 20^e siècle) qui s'est répété en se radicalisant depuis un millénaire, des Hussites au bolcheviks – et aux métastases marxistes du Tiers monde. Les travaux récents abondent sur la Révolution anglaise: la première révolution moderne mais menée par ces hommes de la Cinquième Monarchie qui attendaient expressément le Millenium. Voir le grand livre de M. Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge MA: Harvard UP, 1965. ♦ Rééd. New York: Atheneum, 1970. ♦ *La révolution des saints: éthique protestante et radicalisme politique*. Paris: Belin, 1987.

on aborde le thème le plus chargé de croyances, de pathos, d'émotions des deux siècles modernes — pour le dire en un mot, de *religiosité* dans le sens pertinent où la religiosité désigne une espérance et l'attente d'un avènement numineux qui fera coupure avec le temps profane.

La révolution prochaine, la *révolution comme attente*, ça a été l'espérance de toute la vie pour certains hommes, de 1830 à 1848, à 1871, à 1917. C'est du reste sous Louis-Philippe qu'un adjectif – néologique alors et non moins obscur et connoté – vient s'attacher à la révolution à venir: «socialiste». Cette «révolution socialiste» qui, pour certains, sera accomplie en 1917 après un échec héroïque en 1871.

Rupture dans l'histoire, abolition du mal, recommencement de tout, instauration finale de la justice, la révolution (et en ce sens toutes les révolutions sont «trahies») promet aux mécontents et aux malheureux un «rien ne sera plus comme avant». On peut se demander comment on la légitime, comment on se la représente, ce qu'on en attend, mais c'est d'abord *un mot* qui émeut, qui transporte:

Révolution! Mot sublime qui fait pâlir d'effroi les oppresseurs et exploités du genre humain, et en même temps jette la sérénité sur le visage des exploités et opprimés, leur donnant l'espérance de voir la chaîne de l'esclavage qui les lie se briser et voir enfin un terme aux souffrances qu'ils endurent et à la misère qui les accable.⁴²⁷

Ô Révolution, transformation totale des choses, affranchissement, liberté, voie ouverte vers la perfection, l'humanité qui souffre a les bras levés vers toi, elle t'attend!⁴²⁸

Ce qui construit thématiquement l'aura de la Révolution ce sont des caractères constants bien connus: elle est fatale – ce que nous venons de rappeler à loisir dans la section précédente – et son avènement dépassant la volonté des hommes, il serait vain de lui faire barrage. Elle est toujours-déjà en marche et c'est pourquoi la gnose militante invite à en déchiffrer les

427. *L'Égalité*, Genève, 17. 2. 1870, 1.

428. J. Laffont, *La Révolution*. Toulouse, 1920, 3.

«prodromes». (Le parti invite le militant à lire, armé de la «science», le présent pour y puiser espoir et confiance dans l'imminence révolutionnaire, alors que les «germes mortifères» ont envahi le système capitaliste et que «déjà les prodromes de la fin prochaine se multiplient en laissant apercevoir à l'état embryonnaire les contours que revêtira la société future.»⁴²⁹) Si ce n'est pas à *nous* de la déclencher, ce n'est pas à *eux* de l'empêcher, eux comme nous sommes soumis aux Lois de l'histoire. Inévitable, prochaine même, la révolution n'arrivera pourtant qu'au bout d'un processus dont «nul ne peut décider» le terme exact. Les mystérieuses Lois de l'histoire remplacent expressément le mystère de la Providence. Une révolution «ne se commande pas», rappelait le marxiste Jules Guesde, mais son jour est «inéluçtable». La révolution est donc imminente,⁴³⁰ elle sera soudaine, elle emportera tout et changera tout du jour au lendemain, elle sera enfin ultime et finale, tous les problèmes et les conflits ayant été éliminés à jamais.

Enfin, dernier caractère chiliastique et illuministe, de plus en plus éloigné de la sobriété rationnelle et pourtant récurrent dans les journaux et les brochures de jadis, pas de révolution en un seul pays: elle sera universelle ou ne sera pas, elle fera «le salut» du monde entier!

Il faut qu'une entente commune fasse qu'au premier signal, de Chicago à Paris, de Londres à Moscou, tous les gouvernements soient attaqués désespérément par les socialistes de tous les pays. (...) Ce n'est pas seulement une région, un pays qui doit secouer le jour séculaire de l'oppression, mais le monde entier.⁴³¹

429. Stackelberg, Frédéric. *Vers la société communiste*. Nice: Au Droit du peuple, 1909, 7. Et du côté de l'anarchie, Jean Grave in Kropotkine, *La Conquête du pain*, X : «... par mille phénomènes, par mille modifications profondes, la société anarchique est *déjà depuis longtemps* [je souligne] en pleine croissance.»

430. Jules Guesde, le coryphée du socialisme scientifique, a, en 1906, bel et bien **prédit** la Révolution en France pour 1910-1911. Divers éditorialistes se sont sentis portés à faire confiance à la science de Guesde, «... l'échéance paraissait brève, mais les événements se précipitent».

431. *La révolution cosmopolite*, 1: 1887, 3.

Changement à vue enfin: c'est un autre trait constant de la thématique révolutionnaire, étranger à toute réflexion sobre et rationnelle. La représentation du prochain bouleversement comme *changement à vue* relève évidemment de la mystique et non de l'élémentaire rationalité empirique. Je lis sous la plume de Lucien Deslinières, député de la SFIO après 1905, ce propos curieux parce que le «coup de baguette magique» sur lequel ironisaient déjà les conservateurs du temps de Louis-Philippe, est toujours bien présent et présenté comme parfaitement «réfléchi»:

Si invraisemblable que cela puisse paraître à quiconque n'y a pas mûrement réfléchi, le passage d'un régime à l'autre devra s'effectuer du jour au lendemain. On s'endormira en régime capitaliste, on se réveillera en régime collectiviste.⁴³²

L'espérance révolutionnaire de l'extrême gauche a été portée par le fait que toute la France bourgeoise «progressiste», héritière de 1789, lors même qu'elle redoutait les désordres et dénonçait les «chimères révolutionnaires» des agitateurs de la plèbe, faisait, fût-ce à son corps défendant, des révolutions la figure *accélérée* du progrès, «une explosion de progrès comprimé»⁴³³ – et à ce titre une preuve surrogatoire de l'inéluctabilité de la marche en avant de l'histoire, marche à laquelle cette bourgeoisie *croyait* aussi. Victor Hugo n'avait-il pas écrit:

Les révolutions ne sont que les manifestations violentes du progrès. Quand elles sont finies, l'humanité s'aperçoit qu'elle a été rudoyée mais qu'elle a marché.⁴³⁴

C'est une singularité française que cette partie de la classe dominante qui n'a cessé de se légitimer en se référant à une lutte grandiose entre le bien et le mal à laquelle elle participait, «Dieu et le roi d'un côté; la République et l'Humanité de l'autre», ainsi que l'écrit Émile Littré, doctrinaire du positivisme.⁴³⁵ Michelet disait cette sociomachie en termes plus

432. *La société future*, 1905, 103.

433. Sauriac, Xavier. *Un système d'organisation sociale*. Paris: Baulé, 1850, v.

434. Cit. *Bataille syndicaliste*, 1911.

435. Littré, *Conservation, révolution et positivisme*. Paris: Ladrangé, 1852, 289.

métaphysiques encore: «Il n'y a plus que deux partis, comme il n'y a que deux esprits: *l'esprit de vie et l'esprit de mort.*»

C'est qu'en effet le progrès est, dans son essence, un combat entre le passé et l'avenir – et ce combat peut s'exacerber en une révolution. Tout Grand récit narre la lutte entre deux principes, il divise la société en deux camps ou plutôt, il montre que les lois de l'histoire séparent ceux qui vont dans le sens de l'avenir et ceux qui en entravent la marche – narration qu'il est permis et justifié de qualifier à ce titre de vision *manichéenne* du social: «Il y a plus de cent ans qu'elle dure, cette lutte, car il y a plus de cent ans que la Révolution et la Contre-révolution sont aux prises avec des fortunes diverses», écriront par exemple les républicains.⁴³⁶

Cette lutte séculaire ne doit se terminer que par la victoire totale du bon camp et par la capitulation des scélérats, les hommes de progrès ne désarmeront pas à moins. Le paradigme anticlérical narre une «lutte finale» non moins que le récit socialiste: «tant qu'il y aura des âmes salies par l'ignorance et les superstitions, l'humanité sera partagée en deux camps ennemis.»⁴³⁷ La lutte dure depuis longtemps, peut-être depuis toujours, elle est inexorable et, promet-on, elle «sera terrible encore: c'est le présent détruisant le passé en vue des améliorations futures».⁴³⁸ Au bout du compte, le discours militant retrouve la conclusion pratique des antiques fanatismes religieux et lui emprunte ses mots auxquels il croit donner un sens moderne: «Hors de l'Internationale point de salut. [...] Tout ce qui n'est pas AVEC nous est CONTRE nous !»

Les adversaires des Grandes espérances, désireux de suggérer que les doctrines prétendues progressistes n'avaient rien de très moderne, n'eurent pas de peine à replaquer sur ces schémas binaires des termes archaïques et chargés de religiosité, Anges et Démons, Élus et Damnés, Ormuzd et Ahrimane, Jérusalem et Babylone, descendance d'Abel et descendance de Caïn – paradigme qui se rencontre chez Joachim de Flore, mais que les premiers socialistes récupèrent d'abord sans embarras. Plus tard, il faudra

436. Urbain Gohier, *L'armée contre la nation*. Paris: Revue blanche, 1899, vii.

437. *Libre pensée socialiste*, 21. 9. 1884.

438. *Revue européenne*, I: 1889, 3.

gratter le palimpseste où s'écrit le moderne conflit des Prolétaires et des Capitalistes, mais du temps des prophètes romantiques, la source religieuse – je l'ai illustré plus haut – demeure lisible.

■ Sacralisation de la violence

Le lyrisme révolutionnaire est inséparable de l'apologie de la violence émancipatrice, de la force mise au service du bien. Il subsiste dans la propagande socialiste, tard dans le 20^{ème} siècle, une mystique du bouleversement eschatologique accompagnée d'un pathos de mise à feu et à sang rédemptrice.

On connaît l'*explicit* du *Manifeste communiste*: «Les communistes déclarent ouvertement que leurs fins ne peuvent être atteintes sans le renversement violent de tout l'ordre social tel qu'il a existé jusqu'à présent.» Plus d'un siècle de gloses, réinterprétations, relectures casuistiques ou littérales accompagne ce propos — destiné d'abord à mettre fin aux illusions cher payées de la démocratie pacifique quarante-huitarde. Ce renversement violent de l'ordre social inique, inscrit dans l'avenir imminent, devient objet de théories, de débats, mais il demeure aussi, et pour certains il est d'abord, objet de désir et d'émoi. «Je n'ai plus qu'un désir, écrit Émile Pouget en lançant son *Père Peinard*, c'est de ne pas crever avant d'avoir vu la Sociale». ⁴³⁹ Fidèle à Marx et Engels, Jules Guesde, «introduceur du marxisme» en France, n'a cessé de répéter qu'en effet, la révolution collectiviste sera violente, que c'était une «loi» de l'histoire et que le bonheur définitif des humains valait bien ceci. Il évoque en 1884, «le paradis de demain que [les prolétaires] s'ouvriront, comme s'ouvrent tous les paradis [? — sic], par la violence, à coups de fusil». ⁴⁴⁰ Les métaphores maïeutiques chères à Marx venaient à point ici pour légitimer cette violence nécessaire, inévitable et ultime: l'histoire accoucherait du règne de la liberté, mais *aux forceps*.

Cette thématique, peut-être, se fige vite et phraséologie convenue: quand *Le Peuple* de Bruxelles, organe d'un Parti ouvrier têt porté au réformisme,

439. 3 mars 1889, 16.

440. Jules Guesde, *État, politique et morale de classe*. Avant-propos d'Édouard Fortin. Paris: Giard & Brière, 1901, 78 (= texte de 1884).

évoque «l'immense brasier qui doit mettre fin aux iniquités sociales»⁴⁴¹, on peut soupçonner une part de roublardise dans ce lyrisme, mais la surenchère et la rhétorique ne sont pas étrangères à la foi religieuse.

■ Gnose et sodalités

Le Grand récit sert, dans un monde moderne qui se parcellarise et se désenchanté, à créer autour de lui des *sodalités*, des communautés électives de croyants-militants, qui s'organisent pour entrer dans la «bataille sociale»,⁴⁴² pour lutter contre l'iniquité «armés» de certitudes définitives et qui doivent trouver dans ce militantisme une raison de vivre et une sorte de bonheur dans la «lutte», escomptés sur l'avenir. «Le combat sera rude, promet à ses troupes Jean Jaurès comme tous les autres leaders, mais la victoire est au bout».⁴⁴³ Croire en un Grand récit consiste non seulement à entrer en communauté, mais à réaliser le besoin de se *séparer*, d'entrer en conflit avec le reste de la société que vous répudiez et qui antagonise vos convictions, qui les hait ou les nie. Les sociologues qui s'apesantissent sur le côté *gemeinschaftlich* des idéologies radicales, ne voient pas toujours qu'agit *d'abord* un besoin de couper les ponts, de se séparer du mal, de se *délivrer du mal*.

De Ferdinand Tönnies à Jean Baechler, beaucoup de sociologues dissertent sur ces «contre-sociétés» et sur ce type humain, le militant – ainsi le syndicaliste Édouard Berth, disciple de Sorel, fort critique à la “Belle Époque” du marxisme orthodoxe sclérosé, peint-il avec une certaine horreur «le militant guesdiste, fort de ses quelques formules, les yeux sur ses chefs, fanatique et têtu, plein d'un orgueil invincible».⁴⁴⁴ Un élément du bonheur militant qu'accompagnait un profond «orgueil» de fait, tient à ce que le militant a *rompu* avec le monde du mal et de l'erreur, qu'il a échappé à l'ignorance commune, à la complicité passive, qu'il est immunisé contre les reproches de sa conscience, les préjugés et les mensonges, en possession de la vérité.

441. 1. 4. 1889, 1.

442. Titre de plusieurs journaux socialistes.

443. *L'Humanité*, 1. 5. 1907, 1.

444. Berth, Édouard. *Les nouveaux aspects du socialisme*. Paris: Rivière, 1908, 10.

Le Grand récit sert à organiser les hommes, à les «mobiliser». Mais il s'agit d'une organisation qui n'est pas fondée sur une logique empirique d'intérêts à défendre et d'affinités positives. Il sert à les organiser «par référence à cela dont ils manquent», dit perspicacement Régis Debray, à les faire communier dans une discordance partagée entre l'ordre intolérable du monde et l'ordre des pensées.



Que conclure de tout ceci en ce qui touche à l'application de «gnose» et de «millénarisme» à ces systèmes successifs de critique sociale – en ce qui touche particulièrement au plus influent d'entre eux et celui qui récusait avec le plus de force toute origine ou composante religieuses, le marxisme?

Les «marxistes orthodoxes» d'avant 1914 (et ceux d'après) ont *extrait de Marx* quelque chose dont la singularité apparaît en confrontation avec les autres formes de la critique sociale: un Récit gnostique- millénariste. Ils l'ont fait en se bornant à *aligner et traduire* ce qu'ils comprenaient de Marx dans la logique des Grands récits romantiques qui avaient illuminé la jeunesse de beaucoup d'entre eux. Il suffit par ailleurs de relire l'avant-dernier chapitre du *Capital* pour trouver les linéaments de cette gnose «dans Marx» et il a suffi que les leaders ouvriers d'après la Commune aient lu ce genre de passages littéralement et comme une démonstration avec l'aura scientifique, *wissenschaftlich*, en prime.

....À mesure que diminue le nombre des potentats du capital qui usurpent et monopolisent tous les avantages de cette période d'évolution sociale, s'accroît la misère, l'oppression, l'esclavage, la dégradation, l'exploitation, mais aussi la résistance de la classe ouvrière sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste. Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés. L'appropriation capitaliste, conforme au mode de

production capitaliste, constitue la première négation de cette propriété privée qui n'est que le corollaire du travail indépendant et individuel. Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation. Elle rétablit non la propriété privée du travailleur, mais sa propriété individuelle, fondée sur les acquêts de l'ère capitaliste, sur la coopération et la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol.⁴⁴⁵

Le Capital s'achève sur ce chapitre, indubitablement millénariste, certes, mais, négligeant ces moments prophétiques attestés, il est aussi possible de conclure, avec un Zygmunt Bauman, que «*Capital, except for a number of paragraphs which are clearly tacked on the main story, presents a cogent case for the self-perpetuation of exploitation*», que *Le Capital* analyse un régime économique exploiteur qui est en mesure de se perpétuer indéfiniment.⁴⁴⁶ Les écrits de Karl Marx portent la marque d'une contradiction insurmontable, constitutive, entre une argumentation historiciste-déterministe, qu'on peut sentir comme un camouflage scientifique des grandes espérances eschatologiques, et des lignes de réflexion contraires qu'on peut qualifier (si on veut aussi les étiqueter) de critique radical, de déconstruction de l'épistémologie même des Grands récits, de scepticisme à l'égard des remèdes au mal social séculaire. Mais le Marx qui met à nu le caractère chimérique des grandes conjectures sur l'histoire, le Marx dont la critique sociale dépourvue de verbiage moralisateur ne procure aucune certitude, ce Marx n'a jamais servi à personne, si ce n'est à donner à réfléchir à une poignée de penseurs.

C'est le déterminisme sotérianique qui a exalté et convaincu les adhérents au «socialisme scientifique», c'est lui que renforce encore et rigidifie le léninisme – il suffit, à mon sens, de bien voir ce que, depuis Jules Guesde jusqu'à Lénine, retiennent sélectivement de Marx et renforcent les prétendus «marxistes», avec un juste *instinct politique* du fait religieux, instinct dont Karl Marx était de toute évidence dépourvu, pour considérer

445. Traduction Roy republiée dans Garnier-Flammarion, 1969.

446. Bauman, Zygmunt. *Socialism, the Active Utopia*. London: Allen & Unwin et New York: Holmes & Meier, 1976, 137.

confirmé le fait que «la gnose» est une catégorie explicative forte de l'histoire des idéologies et des mouvements sociaux modernes.

Telle est du reste la thèse que je soutiens dans *Le marxisme dans les Grands récits*.⁴⁴⁷ Ce qui s'est dénommé le «marxisme» en Allemagne et en France entre 1880 et 1917 a filtré et sélectionné avec un instinct sûr (qui tenait au sens pratique des leaders et non à un quelconque penchant archaïque à la mystique illuministe), tout ce qui – dans les écrits qu'ils pouvaient déchiffrer des dioscures du «socialisme scientifique», Marx et son *alter ego*, Engels – se coulait dans des schémas manichéens (lutte des classes), gnostiques (le capitalisme, source de tous les maux), apocalyptiques (effondrement prévu et imminent du système), millénaristes (passage au collectivisme et établissement définitif règne de la justice), tout ce qui *se prêtait* à cette opération «mobilisatrice» et allait se légitimer comme la science extralucide révélée par un homme de génie. Ils ont sélectionné et *aggravé*, caricaturé par exemple le déterminisme marxiste en ce que Bernstein appelait en termes moliéresques une «catastrophite» ...

Il n'y a, en ce sens, jamais eu à proprement parler de marxisme *vulgarisé*, ni ensuite de marxisme *dégénéré* («le marxisme a singulièrement dégénéré en se vulgarisant», écrit Sorel⁴⁴⁸), il y a eu tout de suite, amorcé dans les écrits de Marx même, favorisé par les réminiscences des grands «systèmes» depuis Infantin, Leroux, Colins et Considerant et porté par le prestige dominant des philosophies du progrès, *autre chose*: une **gnosticisation** de l'idéologie.

Si on comprend cette logique gnostique, on sent que ce qui a indigné chez Eduard Bernstein⁴⁴⁹ et ceux qu'on a appelé les «révisionnistes» vers 1900, ce n'est pas tant la mise en doute de la «science» marxiste que la coupure sceptique quant aux fins dernières et au *Millenium* socialiste. On connaît le propos *agnostique*, c'est bien le cas de le dire, qui fut tant reproché à

447. Québec: Presses de l'Université Laval, et Paris: L'Harmattan, 2005.

448. *Polémiques pour l'interprétation du marxisme. Bernstein et Kautsky*. Paris: Giard & Brière, 1900, 3.

449. Bernstein, Eduard. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart: Dietz, 1899. ♦ *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*. Paris: Stock, 1900. – *Socialisme et science*. Avec une préface spéciale de l'auteur pour l'édition française. Paris: Giard & Brière, 1903. Trad. de *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?*

Bernstein: «Le mouvement est tout, avait-il conclu, ce qu'on appelle le but n'est rien». Ce propos a été inintelligible aux esprits historicistes: si le socialisme est un «mouvement» et non «but», alors ce monde (ce monde bourgeois!) comporte déjà un *quantum* de bien, le socialisme n'est pas à instaurer, mais à faire progresser en ne méprisant pas ce qu'a déjà accompli la démocratie, et celle-ci n'est pas une imposture ni un «leurre». Cette réconciliation, même partielle, avec le cours du monde, cette transformation de la vision d'un Monde totalement nouveau en chimère, tout ceci heurtait de front l'esprit «gnostique» – puisqu'il est à propos d'en dénommer la spécificité – qui dominait dans l'Internationale. Le pamphlet courroucé de Rosa Luxemburg, *Sozialreform oder Revolution* contre le «renégat» Bernstein, est au contraire un témoignage frappant de la mise en gnose de ce que la militante polonaise croyait être le marxisme.⁴⁵⁰

Plusieurs historiens et penseurs «de gauche» dans la foulée de Karl Mannheim ont avancé d'autre part que le paradigme gnostique-utopique (étant plus ou moins concédé et admis ce qu'il comporte de chimérique, de dénégateur et, potentiellement, de dangereux), est *nécessaire* à toute doctrine destinée aux classes dominées en lutte pour leur émancipation – en des temps religieux comme dans un monde sécularisé. Une telle proposition est très conjecturale et on peut dire que «cela reste à voir».

Ce sont peut-être finalement les socialistes romantiques qui ont été les plus perspicaces et sincères en reconnaissant et en confessant hautement le caractère millénariste de leur vision de la fin des temps et d'une Jérusalem céleste un peu modernisée. Le fouriériste Désiré Laverdant constate ainsi dans sa *Déroute des césars* que «l'idée d'un Règne terrestre où la justice habitera, où l'homme se préparera, dans la dignité et dans la paix, à la gloire plus parfaite et aux félicités plus pures du Règne céleste, est une idée essentiellement judéo-chrétienne et catholique.»⁴⁵¹

450. Le tour *religieux* de l'indignation du marxiste-en-chef allemand, Karl Kautsky, face aux critiques de Bernstein n'était pas moins évident: la camarade Bernstein, dénonce-t-il, en parlant comme Saint Rémy à Clovis, «brûle solennellement ce qu'il a adoré et adore ce qu'il a brûlé...» En Russie, G. Plekhanov et Lénine polémiquent contre le bernsteinisme: ils n'en abordent guère les arguments, ils montrent que Bernstein se permet de mettre en doute l'effondrement imminent du capitalisme, cela leur suffit – et ils défendent le statut «scientifique» du marxisme compris selon cette perspective.

451. P. Xiii.

■ Gnosés fasciste et nazie

On se souvient que Jacob Talmon, dans son *Myth of the Nation and the Vision of Revolution*,⁴⁵² voit le «messianisme moderne» se diviser en deux, au milieu du 19^e siècle, en une version nationaliste et une version dite révolutionnaire. Ce qui se produit alors, à mon sens, est que la branche nationaliste, observant la rhétorique efficace et jalouxant les succès de ce qui est devenu le «camp» adverse dont le projet de Révolution internationale menaçait à son sens la survie de la Nation, a été tentée d'*emprunter à l'adversaire*, en l'aménageant selon sa logique, le mythe de l'attente d'un prochain changement total, d'une parousie, d'une palingénésie qui était au cœur de la version concurrente et dont le caractère enthousiasmant pouvait être utilement approprié et émulé.

Et il faut ajouter ceci: le messianisme national a compris le potentiel mobilisateur total de cet «apocalyptisme» beaucoup mieux que ceux à qui il l'empruntait. Sur le plan des idéologies, c'est exactement ce qui fait le caractère, non des nationalismes, terme trop général, mais du phénomène *fasciste* comme exacerbation palingénésique du nationalisme en un volontarisme mêlé de ressentiment: il opère une habile, cynique si on veut, transposition hyperbolique des doctrines et rituels de l'adversaire en en *esthétisant* les éléments les plus irrationnels.

Un peuple souffrant mais élu, une époque ultime de tribulations, un ennemi scélérat qui doit n'avoir qu'une seule tête et qui est «la cause de tous nos malheurs» (les Juifs feront l'affaire), un Sauveur né du peuple, une Solution finale et un Règne de mille ans...

Dès la fin de 1880, en France (avec Maurice Barrès notamment) et en Allemagne, des nationalistes, en quête d'une doctrine totale à opposer au «péril socialiste», voient qu'il leur suffira de *transposer tout son millénarisme en clé nationaliste*. De fait, les Grands récits fascistes et nazis qui se déploient dans l'entre-deux-guerres peuvent être compris comme des emprunts systématiques, des pastiches délibérés en clé «réactionnaire», de ce qui faisait, – comme ils l'avaient mieux compris que les socialistes mêmes, – le

452. Sous-titré *The Origins of Ideological Polarisation in the 20th Century*. London: Secker & Warburg, 1981. Aussi: Berkeley CA: U of California Press, 1981.

succès mobilisateur de masse des grandes machines socialistes révolutionnaires – c'est à dire, justement, leur part de «gnose». En ce contexte encore, le mot de «gnose» me paraît utile pour qualifier la logique sélective de ces *emprunts*.

En rupture avec les patriotismes, traditionalistes et passéistes, des réactionnaires de jadis, les divers fascismes vont bricoler un dispositif psychagogique qui récupère *en l'intensifiant* tout ce que, dans le socialisme (y compris dans l'«idée de révolution»), on pouvait qualifier de «religiosité» et de «messianisme», qualification que faisaient sans hésiter les observateurs bourgeois, mais que les militants de gauche ne voulaient surtout pas entendre ni voir. Là où les socialistes «scientifiques», empétrés de scrupules rationalistes, ne voulaient en effet pas exploiter consciemment et à fond de train le puissant caractère gnostique-millénariste de leurs doctrines, ni utiliser cyniquement le fanatisme qu'elles pouvaient inspirer, avec ses textes sacrés, son drapeau rouge, ses cultes du chef et ses liturgies de masse, les fascistes vont aller piller sans vergogne ce potentiel de l'adversaire, l'importer en le mettant au service d'un mythe à leurs yeux (et sans doute avaient-ils encore raison sur ce point) plus puissant que la Lutte des classes, – celui de la Nation et de son destin.

Là donc où les socialistes s'efforçaient, bien en vain, de nier le caractère religieux de leur mouvement, là où les socialistes s'indignaient naïvement quand les sociologues de la Belle époque, les Pareto et Roberto Michels, leur parlaient de «religion séculière», de «culte» du Chef et de «foi révolutionnaire», les fascismes italien et allemand vont très consciemment et sans aucune réticence, eux, sans les scrupules de leurs adversaires, fabriquer, clé en main, des «religions politiques» en empruntant, comme j'y insiste, à leurs adversaires tout ce que ceux-ci ne voulaient pas voir de «religiosité» dans les idées révolutionnaires et de «remise de soi» dans les pratiques militantes mêmes du mouvement ouvrier.

Étant dirigés, spécialement en Allemagne, par des petits bourgeois ignares, amateurs spontanés d'un «fatras» de doctrines occultistes *völkisch*, ceux-ci auront toute la roublardise *et* la conviction nécessaires pour tirer parti de ce que ce syncrétisme «indigeste» de fausse science et de mystique apocalyptique pouvait avoir de mobilisateur et de *fanatisant* (ce mot-clé de la phraséologie nazie), fanatisant non moins, en dépit de son caractère

de médiocre syncrétisme de divagations d'idéologues de seconde zone – et eux, encore un coup, ont bien senti que ceci ne faisait pas de différence – que le «marxisme», supposé «scientifique» et en tout cas de haute portée intellectuelle, du camp adverse.

Les doctrinaires du totalitarisme ont raison jusqu'à un certain point de voir dans le marxisme comme dans les idéologies fascistes des «millénarismes» semblables de structure, mais c'est, avant tout, pour la raison que je dis : *l'un a imité et pillé l'autre dans ce que l'autre ne voulait pas savoir de sa logique et de ses «ingrédients»*. Si le «marxisme orthodoxe» est et fut un millénarisme et une gnose, il le fut en dépit de lui-même ou de ce qu'il croyait être; l'apocalyptisme fasciste et nazi est pour sa part une construction empruntée, remodelée, délibérée, instrumentalisée et efficace.

James Rhodes a étudié *The Hitler Movement* comme *A Modern Millenarian Revolution*.⁴⁵³ («Révolution», ce mot, ai-je dit, reste dans la gorge de ceux pour qui justement la Révolution doit être un *Millenium* «de gauche»!) J. Hermand, dans *Der alte Traum vom neue Reich: völkische Utopien und Nazionalsozialismus*⁴⁵⁴ a également analysé avec soin le millénarisme *völkisch* et son récit de la lutte finale entre les Aryens et les Juifs. D'autres ont repéré et décrit les nombreuses sectes occultistes «nordistes» qui pullulent dans l'Allemagne d'avant 1914: toute sont antisémites et aussi bien exterminationnistes en termes millénaristes: on est tenté d'y voir la source doctrinale de l'Holocauste. Le messianisme (Parsifal, Lohengrin) est au cœur de la *Weltanschauung* wagnérienne.

Toute la droite antidémocratique allemande dissertait depuis la naissance du Deuxième Reich de «rédemption» nationale, de «Sauveur», de «Guide», de mystique du *Rassenkampf* et de *Millenium* réservé au *Volk* aryennordique – bien avant que le caporal Hitler ait prononcé le moindre discours dans une brasserie munichoise. Toutes ces sectes créaient à qui mieux mieux des «Ordres» initiatiques de pur Aryens dont la SS et l'*Ahnenerbe*-SS seront les avatars.

453. Stanford CA: Hoover Institution Press, 1980.

454. Frankfurt aM: Athenäum, 1998. ☞ *Old Dreams of a New Reich*. Bloomington: Indiana UP, 1992.

Je m'arrête à J. Rhodes qui, de tous les historiens du nazisme, est celui qui s'inspire le plus directement de Voegelin.

In the tradition of Eric Voegelin and Norman Cohn, écrit-il, I think that the National Socialist ideology should be seen as a more or less coherent millenarian and gnostic worldview that must be taken seriously if the Nazis are to be understood. the Nazis believed that their reality was dominated by fiendish powers and they experienced revelations or acquired pseudo-scientific knowledge about their historical situation that made them want to fight a modern battle of Armageddon for a worldly New Jerusalem.⁴⁵⁵

Et il annonce sa conclusion essentielle qui, justement, fait du millénarisme, fondé sur une expérience de «catastrophe ontologique», la motivation essentielle des nazis et l'explication de la criminalité de ceux-ci, écartant les causes contingentes et réductrices – crise économique etc., et soulignant qu'il importe de considérer centralement et de prendre au sérieux la conception que les nazis eux mêmes avaient du sens de leur action:

In all its manifestations and especially in the NS case, millennialism appears to begin with an experience of confusion and a strong fear of annihilation which can be called the “disaster syndrome”.⁴⁵⁶

Suddenly they learn that their troubles are caused by incarnated devils who intend to destroy them. ... They must strike against the fiends in an all-out war to eliminate evil from the face of the earth.⁴⁵⁷

This study ... concludes that the millennialism hypothesis gives the best answer to the perplexing questions about this specific group of revolutionaries. ... By stressing the primacy of apocalyptic motives

455. I et 18.

456. 19.

457. 198. Rhodes conclut que toute catastrophe majeure présente le potentiel de générer un mouvement millénariste comme en attestent les études de Barkun sur les mondes coloniaux.

in the National Socialists, il does not deny the existence or significance of ideological, economic, psychological and other passions.⁴⁵⁸

Le millénarisme nazi s'exprime par un tic linguistique: le goût immodéré pour les dérivations en *End-*: Endkampf, Endsieg, Endlösung...

Toutefois, les nazis, tout gnostiques qu'ils sont ou demeurent, ne sont plus des esprits religieux, Rhodes doit le souligner, même en les rapprochant des Flagellants ou des Anabaptistes avec qui ils partagent le «Syndrome de désastre», amorce psychologique nécessaire de tout chiliarisme:

The Taborites [de la Révolution hussite de Bohême au 16^e] were still religious; the Nazis were thoroughly secular. (...) National Socialism was a mutant form of early Christian and medieval apocalypticism.⁴⁵⁹

Tout ceci est globalement stimulant et suggestif (encore que «mutant form» est une formule désinvolte et approximative) et j'adhère au principe méthodologique qu'il faut prendre les idéologies au sérieux dans ce qu'elles disent qu'elles croient et ne pas les écarter comme des épiphénomènes – c'est stimulant et c'est exact toutefois à la réserve près du caractère emprunté et fabriqué de cette idéologie nazie qui n'est évidemment pas ou fort peu l'efflorescence tardive d'une sorte de mystique allemande dévoyée et trans-séculaire... C'était l'objection devenue classique de Rauschning: ce n'est que de la propagande, ils n'y croient pas. Ici non, pas d'accord: cette «mystique» est sans doute un fatras, mais il est sûr qu'ils y croyaient y compris Hitler et ses séides.

G. Mosse, J. Rhodes, J. Hermand et les autres historiens des fascisme et nazisme n'ont certes pas été en peine de relever tous les éléments millénaristes, joachimites – Troisième Rome, Troisième *Reich*, du Règne de mille ans où la Race allemande-nordique accomplit sa destinée sur terre – de ces idéologies ... d'autant que ces éléments y ont été *très consciemment*

458. 19.

459. 18.

importés et manipulés par des gens qui percevaient bien la prégnance des «survivances» de cette sorte et l'usage propagandiste qu'on pouvait en faire.

Eric Voegelin lui-même écrit que «la prophétie millénariste de Hitler dérive authentiquement de la spéculation joachitique»⁴⁶⁰ – c'est vrai, toujours en gros, mais non pas sans y ajouter l'emprunt massif fait au socialisme de ce qu'il avait d'«utilisable» et sans tenir compte de la part de roublardise bricoleuse éclectique qui caractérise les constructions fascistes. L'historien du nazisme, censément inspiré des travaux de Norman Cohn, peut faire le parallèle entre les fanatiques médiévaux et les nazis en termes de «conscience millénariste»,⁴⁶¹ de sentiment d'être victimes d'une catastrophe, de conviction que leur destruction des scélérats leur vaudra d'entrer dans un ordre paradisiaque. Mais ce parallèle qui n'est pas faux (de façon intemporelle) tient pourtant de l'artefact pour les motifs que je viens d'exposer et si on n'essaie pas de (faire) comprendre complémentirement en synchronie les bonnes raisons concrètes qui assurent de l'efficacité moderne de ce «millénarisme».

- Les clérico-fascismes, comme celui de Codreanu en Roumanie, ont emprunté bien sûr encore plus directement et massivement à un millénarisme traditionnel local qu'il leur a suffi de contaminer de racisme «moderne».



460. *Religions*, 167.

461. Rhodes, *Hitler*, 29.

4. La thèse généalogique, ou : la sécularisation comme persistance

■ Sécularisation: deux paradigmes opposés

Deux paradigmes de la sécularisation s'opposent diamétralement dans la réflexion historique moderne:

① Celui de la sécularisation comme une cumulation de reculs du fait religieux, une séquence de refoulements et de dévaluations, de substitution du séculier au religieux, – paradigme calqué sur la coupure scientifique ou généralisé à partir d'elle. La sécularisation politique, juridique, sociétale et morale se produirait à la façon dont la chimie a remplacé l'alchimie, laquelle s'est trouvée intégralement dévaluée et écartée, et dont elle a substitué sa rationalité expérimentale à des doctrines chimériques et irrationnelles.

Le concept de sécularisation fonctionne dans ce contexte comme une sorte d'idéaltype élaboré pour désigner synthétiquement (en partant toutefois de critères divergents chez les uns et les autres), une *dynamique séculaire* impliquant toutes sortes de changements cumulatifs, mais hétérogènes, dans le droit, la politique, les mœurs, les «mentalités», changements étalés sur une longue durée et toujours en cours apparemment – une partie du débat⁴⁶² consistant à demander en fin de compte vers quel *aboutissement*, tout ceci, quel aboutissement souhaitable ou concevable?

Ces changements multiples sont censés avoir marché dans un même sens, s'être renforcé réciproquement et avoir cumulé leurs effets. On appelle sécularisation la *somme totale* de faits très divers étalés dans le temps de générations successives. Que peut-on désigner en effet principalement par ce terme? Sont-ce le *rôle structurant*, pour la société, des croyances en une Loi transcendante et, tout d'un tenant, l'influence politique et sociale des églises qui s'en étaient instituées les gardiennes dont on veut suivre les reculs? Le fait que les sociétés modernes, issues de l'*hétéronomie*, se sont mises progressivement à fonctionner sans plus se référer aux conceptions religieuses? Ou est-ce la présence du «sentiments religieux» et puis son progressif effacement, sa dissolution alléguée dans l'intimité des

462. Dont je discute dans le second essai de cet ouvrage.

consciences? Sont-ce la Société ou les Âmes qui importent ici? Examine-t-on la perte de l'influence politique et sociale des confessions et des églises, ou encore le recul des «pratiques» socialement manifestes, la «désertion des autels» comme on a commencé à dire au 19^e siècle, ou bien enfin la perte, à échelle supposée mesurable, de la «foi» dans les consciences? Et enfin, la foi, cela se circonscrit comment? Est-ce la foi en des dogmes fixés par une église? Ou bien la croyance en des réponses personnelles aux questions sur la finitude, la mort, le sens de l'aventure humaine? Il est certain qu'à ce compte et selon cette définition ample, la «foi» n'est pas près de se dissiper intégralement.

■ **La sécularisation en tant que Grand récit.** Sous plusieurs de ses formulations déterministes, finalistes et optimistes de jadis, la théorie de la sécularisation-suite de reculs a tous les caractères d'un de ces Grands récits historicistes tels que le 19^e siècle, fondateurs de «religions du progrès», en a narré les diverses variantes.

La sécularisation comme *téléologie*, comme progrès vers un bien intégral et ultime et comme *sociomachie* à deux camps, la sécularisation narrée comme le dévoilement progressif du sens de l'aventure morale humaine et comme conquête finale par l'homme de son potentiel (de rationalité désenchantée), la sécularisation aboutissant à un état achevé, bienheureux et indépassable, forme même typiquement un de ces Grands récits qui structurent les «religions séculières». Historiquement, le paradigme de la sécularisation tel que le 19^e siècle le construit, apparaît ainsi comme *de caractère religieux!* Il présente caractéristiquement la structure chiliastique de ces religions succédanées dans lesquelles les premiers modernes ont investi une foi qu'ils se représentaient comme résolument anti-religieuse ... puisqu'allant «dans le sens du Progrès» et narrant ses étapes fatales.

② À ce paradigme classique de la sécularisation-reculs-dissolution, s'oppose frontalement celui de la sécularisation comme *tout autre chose*, ou mieux comme l'exact contraire de ceci à partir des mêmes données, mais retournées: la sécularisation comme une persistance-perpétuation, avec transfert partiel ou déplacement (qu'on nommera par exemple *immanentisation* ou *politisation*) et application d'un «vernissage» rationalisateur

à des notions et des schémas religieux non éliminés, mais désormais superficiellement maquillés et dissimulés. Selon cette conception ②, le concept est construit comme une essence perpétuée, enrobée dans des changements *superficiels*. «The worldliness of the modern age is perhaps no more than a superficial veil.»⁴⁶³

C'est ce paradigme que j'aborde maintenant. On voit en effet qu'il englobe au premier chef toutes les théories de la perpétuation de la gnose et des millénarismes/messianismes dont je viens de retracer l'historique.

À la source du renversement herméneutique dont je parle, on rencontre de fait, éminemment, tous ces penseurs de culture allemande, Eric Voegelin, Karl Löwith, Jakob Taubes, Jacob Talmon, dont nous avons passé en revue les théories dans les premiers chapitres de cette étude.

- Je précise d'emblée que ces penseurs ne s'entendent pas nécessairement entre eux sur l'évaluation en quelque sorte civilisationnelle du phénomène. Löwith se méfie des pensées eschatologiques, qu'elles soient religieuses ou prétendument séculières; J. Taubes pense au contraire qu'elles ont du bon; tandis que pour Voegelin c'est l'immanentisation de l'*eschaton* qui est la perversion et le danger. La modernité est fille ingrate de la théologie chrétienne pour Löwith; fille bâtarde et illégitime de celle-ci pour Voegelin; au contraire, pleinement «légitime» en dépit des *apparences* d'une perpétuation pour Hans Blumenberg.

Le renversement herméneutique dont je parle se rencontre au premier chef chez Carl Schmitt avec sa fameuse «théologie politique». C'est encore l'axiome qui structure la démarche de Leo Strauss lequel prétend analyser de son côté «la préservation de pensées, de sentiments ou d'habitudes d'origine biblique après la perte de la foi biblique».⁴⁶⁴ Il faut ajouter enfin, pour ne citer que quelques autres noms bien connus, Carl Becker, Ernest

463. Brient, Elizabeth. *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Thresholds of Modernity*. Washington DC: The Catholic University of America, 2002, 15.

464. Cité dans: Tanguay, Daniel. *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*. Paris: Grasset, 2003.

Kantorowicz, Michael Walzer⁴⁶⁵, parmi de nombreux historiens qui travaillent sur des époques diverses, mais qui appliquent le même genre de paradigme – celui de la *persistance déniée*.

Tous, Schmitt, Löwith et les autres, mais aussi auparavant et chacun à sa façon Max Weber, Edmund Husserl, montrent la conscience moderne comme une *fausse conscience*, comme retour involontaire du refoulé hétéronomique, comme dénégation d'une dette à l'égard d'une pensée religieuse censée méprisée, dénégation de la perpétuation altérée de quelque chose *de très ancien* – et comme oubli d'une «mauvaise route» empruntée jadis dont les contradictions de la modernité sont *l'impasse*. «La modernité est soupçonnée d'user d'une langue qui lui est étrangère et dont elle ne maîtrise ni la provenance ni la syntaxe.»⁴⁶⁶ Le prétendu Âge de la raison serait fondé sur autre chose que la raison désenchantée et ceci soulèverait la question de sa «légitimité».⁴⁶⁷

■ La sécularisation comme persistance déniée

Développons donc cette thèse de la *persistance*. Elle pose ceci: tout ce qui est apparu dans les deux siècles modernes *contre* la religion, – les philosophies du progrès (forme de conjecture expressément antichrétienne, je l'ai rappelé, quand elle trouve sa première expression avec Condorcet par exemple), les idées démocratiques et égalitaires, les socialismes révolutionnaires, l'idée nationale (et ses avatars «palingénésiques» totalitaires de type fasciste), la ou les théories juridiques successives de l'État et tout le droit public moderne, – tout ceci procède intégralement de la religion (chrétienne).

465. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge MA: Harvard UP, 1965. ♦ Rééd. New York: Atheneum, 1970. ♦ *La révolution des saints: éthique protestante et radicalisme politique*. Paris: Belin, 1987.

466. Foessel, Michaël, Jean-François Kervégan et Myriam Revault d'Allonnes, dir. *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. Paris : CNRS Éditions, 2007, 13.

467. Brient, Elizabeth. *The Immanence of the Infinite*, 14. «The worldliness of the modern age is perhaps no more than a superficial veil thrown over and concealing an alienated and more originary meaning.» 15.

Ce modèle «révisionniste» est devenu, vers le milieu du 20^e siècle, un paradigme prédominant, doté pour son considérable succès d'une aura de perspicacité généalogique. Il prétend à une réfutation frontale du paradigme de la sécularisation-rupture. C'est devenu par exemple un lieu commun prédominant de l'histoire des idées anglo-saxonne et allemande qu'étudie en France Jean-Claude Monod dans *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire, de Hegel à Blumenberg*.

En voici la formulation élémentaire dans les termes de Monod: «Les philosophies modernes de l'histoire sont la reprise en une autre langue (celle du droit pour Kant, celle de l'économie pour Marx) de l'eschatologie, à leur insu.»⁴⁶⁸ «À leur insu» est le syntagme important – *in cauda venenum*: il y a, je l'ai laissé paraître, une intention polémique tout à fait délibérée et explicite dans les théories dont je parle, une intention de *dénigrement* d'une modernité représentée comme fallacieuse et dénégatrice. Les modernes ont été, soit des imposteurs, soit des sots et des aveugles qui n'ont pas vu ou pas consenti à voir ce que dévoile l'herméneutique généalogique: leur dette envers la religion et leur incapacité de *sortir* des schémas religieux. Ils ont prétendu rompre avec le monde et les valeurs chrétiens, mais ils n'ont pu ni su changer vraiment de paradigme, ils ont sournoisement transposé /recyclé les conceptions, apparemment indépassables, de ce monde rejeté. On conclura qu'il y a une part de mauvaise foi collective dans cette *fausse rupture*. Pour exprimer tout ceci en un raccourci: du temps de Joachim de Flore, au 13^e siècle, un millénariste est un millénariste; au 20^e siècle, il se présente sous les traits, maquillés et fallacieux, d'un «socialiste scientifique».

Polémique donc, le penseur de la sécularisation comme persistance-perpétuation se sent également spécialement perspicace. Il est un herméneute radical parce qu'il pratique une herméneutique du *grand recul*. Derrière le sens apparent de Y (la «Révolution prolétarienne» disons), il y a, toujours actif et structurant, X (le millénarisme, l'eschatologie chrétienne) – et c'est en X que ces idées *tenaient debout* car leur «essence» est religieuse, tandis qu'en Y, elles ne sont plus qu'un retapage incohérent. La preuve en étant qu'il a fallu passer un vernis modernisateur sur leur

468. Monod, *La querelle de la sécularisation*, 216.

inhérente religiosité pour (se) dissimuler cette origine au moyen d'une piteuse dénégation (le "socialisme *scientifique*").

La formulation du paradigme, qui s'applique comme on verra en un grand nombre de secteurs intellectuels, peut prendre un tour simple: **B n'est rien d'autre que A sécularisé**. Le Sujet transcendantal provient de l'idée de Dieu omniscient. L'égalité démocratique est issue de l'égalité des âmes devant Dieu. Etc. La thèse de la persistance que j'appelle également thèse «généalogique» n'est pas de poser simplement que B *vient de* A (il n'est pas d'idée, moderne ou ancienne, qui ne vienne dans une certaine mesure et à quelque égard de quelque part d'antérieur), mais que le A religieux, par sa logique, sa structure et sa fonction, *affecte encore* B. Telle est bien la thèse de Carl Schmitt sur la théologie politique, telle est celle de Karl Löwith sur le hégélianisme comme eschatologie historicisée.

La question que posent les théories généalogiques est décisive, elle est fondamentale: les temps modernes, époque de combats anti-religieux et de reculs des églises, constituent-ils *aussi* une époque de retrait, d'effacement de la religion comme une chose structurante, d'élimination de ses valeurs et d'auto-affirmation de l'homme sobrement rationnel? «Ou bien la prétention de fonder la société et l'idée de la condition humaine sur des fondements neufs n'est-elle qu'une illusion contredite par le transfert de contenus religieux au centre même des élaborations de la raison moderne?»⁴⁶⁹

Eh bien ! Les thèses de la sécularisation-prorogation du religieux ont un mérite *à priori* qui est de réfuter ce qu'il faut nommer un «mythe», mais qui est aussi une banalité pour discours de comices agricoles qu'aucun penseur sérieux du 20^e siècle ne soutient telle quelle: celui de la modernité comme *Tabula rasa*, celui de la modernité comme ayant censément répété en tous secteurs de la vie sociale et des mentalités la fameuse coupure «galiléenne» entre le dogme et la science.

Ces thèses ont encore le mérite heuristique d'inviter à poser toutes les questions offusquées sur la *genèse des idées modernes*. Elles contredisent la vision d'une modernité intégralement post-religieuse, d'une modernité

469. Monod, 23.

caractérisée par le reflux inexorable des religions révélées et le recul des Églises, par la perte de leur emprise sur la vie civique et sur les «esprits», par le *congédiement* du passé – et par les progrès concomitants de la seule pensée rationnelle, notamment de la pensée scientifique, ceci expliquant cela. Elle met en cause le droit que se serait attribué apparemment avec d'aplomb la pensée moderne de pouvoir ne se réclamer que d'elle-même et de ses «conquêtes». Elle contredit la prétention de la modernité d'être *pure rupture et auto-engendrement*, alors qu'elle serait en fait persistance dégradée. Du même coup, l'oxymore de la sécularisation comme persistance-perpétuation vient s'inscrire en faux face aux deux fétiches de cette modernité, la Science, guide du progrès humain, et la Liberté de recherche et de pensée, base de la vie démocratique.

Elles ont autre un autre mérite, c'est d'inviter à penser la longue durée de ces choses évanescences, toujours changeantes et pourtant persistantes que sont les «idées» qui se transmettent dans une civilisation humaine. Et le mérite concomitant de chercher à dégager et penser la continuité historique non à travers le progrès matériel des techniques ou selon des développements institutionnels, mais à travers la persistance de conceptions collectives, de rêveries, de fables et de mythes. Qu'est-ce qui nous vient des anciens Juifs? Une réponse intuitive rapide suggère: le prophétisme, le messianisme, l'eschatologie, et même les malédictions contre les riches (Michée, Isaïe): ce n'est pas peu.

Ces thèses invitent enfin à changer de périodisation, et ceci est potentiellement fécond aussi: si on accepte de voir la modernité politique radicale commencer à Münster en 1534 – ou du moins, et cette fois sans conteste, un court siècle plus tard, avec la Révolution anglaise – les perspectives chronologiques changent et ce sont toutes sortes de causations simplistes, courtes et directes qui se trouvent remises en question.

Ces «mérites» concédés, il me paraît toutefois que la thèse de la sécularisation comme persistance-perpétuation en dépit de son succès appelle de fortes et invincibles réserves et des objections multiples. Je rassemblerai dans les pages conclusives qui suivent ces objections, celles formulées notamment par Hans Blumenberg et celles de plusieurs autres – et les miennes, mais je le ferai après un rapide passage en revue des théories considérées, auquel je procède maintenant.

■ Généalogie de la thèse généalogique

La source première de l'herméneutique de la sécularisation comme persistance déniée de schémas et d'une axiologie chrétiens est évidemment chez Nietzsche. Toutefois, les philosophes et historiens qui reprennent, transposent et développent au 20^e siècle sa démarche «généalogique» ne partagent pas la haine nietzschéenne pour le christianisme et sa *transmutation* des valeurs. Au contraire, on l'a bien vu, plusieurs sont des chrétiens très «à droite», une droite classiquement (étymologiquement) *réactionnaire*. Ils poursuivent au reste des problématiques qui, d'accord sur la démarche d'ensemble, se contredisent en certains points significatifs.

Carl Schmitt, en dépit de l'odeur de soufre qui entoure son image de philosophe nazi (ou peut-être en raison de l'attrait pervers qu'exerce cette image chez les adversaires, de droite et d'extrême gauche, du libéralisme démocratique), Schmitt, admirateur du fascisme, antisémite (comme le montre son journal), Schmitt, le philosophe qui a justifié juridiquement le *Führerprinzip*, est le penseur par excellence de la «théologie politique» dont on connaît le théorème de base, aujourd'hui enseigné partout:

Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement dans leur développement historique parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État – du fait par exemple que le Dieu tout puissant est devenu le législateur omnipotent – mais aussi de leur structure systématique dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts. L'omnipotence du législateur moderne n'est pas seulement une reprise littérale de la théologie. Même dans le détail de l'argumentation, on reconnaît des réminiscences théologiques.⁴⁷⁰

Depuis sa mort, les milieux néo-conservateurs en Amérique notamment ont assuré une postérité prestigieuse à cette théorie. Avec C. Schmitt, les

470. C. Schmitt, *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München: Duncker & Humblot, 1922. Et, ouvrage différent: *Politische Theologie: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Berlin: Duncker und Humblot, 1970. Rééd. 1984. = *Politische Theologie II* ♦ *Théologie politique*. Paris: Gallimard, 1988, 46.

choses sont claires: le théorème fermement posé est une machine polémique contre la démocratie libérale. Il vise à une mise en question radicale de la légitimité des temps modernes: les concepts centraux de la pensée politique moderne sont du théologique dénié. Sa thèse prétend dénoncer une dérivation *non assumée*: le sentiment de rupture affiché par la modernité politique est une forme d'imposture et, si ce mot marxien avait sa place dans le présent contexte, à tout le moins de «fausse conscience».

Quelques objections immédiates: avec son apparence d'équanimité et de maîtrise sereine de l'histoire de la pensée politique, Schmitt est parfaitement unilatéral dans les *choix* qu'il fait des processus allégués de sécularisation sur lesquels il met l'accent. Jamais, remarque Jean-M. Monod, les droits de l'homme, bel échantillon et indubitable pourtant d'une «sécularisation» de la morale évangélique, ne se trouvent analysés, encore moins défendus par lui – et pour cause !⁴⁷¹ Le «contrat social» et autre conceptions de Rousseau que d'aucuns (voir plus haut) rapportent à une tournure d'esprit «gnostique», non moins qu'aux valeurs protestantes⁴⁷², ne retiennent pas non plus son intérêt, lequel est entièrement centré sur l'origine théologique des théories de l'État et de la souveraineté, sur le transfert du pouvoir absolu de Dieu à l'État moderne. Le dévoilement herméneutique conçu comme renversement des apparences est cependant censé éclatant: il n'y a pas eu de sécularisation du politique, mais tout au contraire, *Theologisierung*, une théologisation de ce qui était profane et, dans un tel cadre, il paraîtra normal – divers chercheurs en tireront la conséquence – que des religions politiques se soient substituées au 19^e siècle aux religions révélées.

J'ai analysé dans la première partie de ce livre la généalogie élaborée par Karl Löwith qui fait de la philosophie de l'histoire une eschatologie qui a *changé de terrain*. Autre machine anti-marxiste au premier chef que la thèse de Löwith: «le matérialisme historique est une histoire sacrée formulée dans la langue de l'économie politique. (...) La foi communiste [est] un

471. Monod, 160.

472. Payot, *Jean-Jacques Rousseau, ou la Gnose tronquée*. Grenoble: PUG, 1978.

pseudomorphe du messianisme judéo-chrétien». ⁴⁷³ C'est, de sa part, recourir à un des angles d'attaque les plus anciens de la polémique anti-socialiste, ai-je montré: ⁴⁷⁴ empruntant son fond eschatologique et ses rêveries égalitaires aux religions ou plus exactement aux «hérésies» de jadis, écrit-on déjà partout vers 1848, le socialisme qui tient la rue de février à juin est un triste *retour en arrière*; il ne saurait aller dans le sens du sobre progrès séculier et il est porteur des pires excès et barbaries.

Marx n'est pas le tout premier des modernes dans le collimateur löwithien. Tout le processus de pseudo-sécularisation, pour K. Löwith, remonte à Hegel et, avant lui, à Condorcet: «La philosophie de l'histoire est la réalisation de cette impossibilité antique [impossibilité pour les Anciens de concevoir, dans leur temporalité cyclique, une quelconque «fin de l'histoire»] et de cette hérésie chrétienne. Réalisation irréalisable, synthèse impossible qui, selon Löwith, devait conduire l'Occident (et le monde avec lui) au naufrage.» ⁴⁷⁵

Le progrès est une «sécularisation» de la Providence, les prétendues lois de l'histoire sont un *Heilsgeschehen*, une eschatologie travestie, le régime collectiviste attendu par le militant marxiste est un *Millenium*. J'expose ci-après les réserves et objections qu'appellent ces équations un peu trop *carrées*. Une aporie méthodologique mine du reste la démarche de Löwith: sa thèse axiomatique est que toute tentative de trouver un ordre ou un sens à l'histoire est illusoire, mais, du millénarisme de jadis aux philosophies de l'histoire, c'est bien un sens à l'histoire des idées que décèle Löwith, – ce sens serait-il celui d'un déclin et d'une perversion.

Carl Becker, brillant historien des Lumières, fait des «philosophes» les fomentateurs plus ou moins inconscients de la persistance-dénégation de catégories chrétiennes répudiées par eux. Les Philosophes, accuse-t-il, «demolished the Heavenly City of St. Augustine only to rebuild it with

473. *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002, 70-71.

474. *Rhétorique de l'anti-socialisme, essai d'histoire discursive 1830-1917* paru en 2004 aux Presses de l'Université Laval.

475. Monod, 209.

more modern materials». ⁴⁷⁶ «With the Heavenly City thus shifted to earthly foundations and the business of justification transferred from divine to human hands, it was inevitable that God should be differently conceived and more indifferently felt.»

Les philosophes élaborent des projets rationnels de réforme politique et sociale, ils critiquent les vieilles institutions et les traditions et cherchent à leur opposer les «lois de la Nature». «Christian, deist, atheist all acknowledge the authority of the book of nature; if they differ it is only as to the scope of its authority, as to whether it merely confirms or entirely supplants the authority of the old revelation.» ⁴⁷⁷ Ont-ils résolument rejeté pourtant la Providence, l'eschatologie, l'idée messianique et le paradis sur terre? Becker va montrer que ceci est bien moins sûr. Ce qu'il fait apparaître c'est une sécularisation partielle qui récupère et recycle divers schémas, proroge en les rationalisant certaines «valeurs», autant qu'elle cherche à se séparer du cadre théologique chrétien.

Ernest Kantorowicz doit figurer dans la liste des «généalogistes» dans la mesure où la doctrine juridique des Deux corps du roi ⁴⁷⁸ qu'il analyse est bien expressément, à ses yeux, de la théologie et même de la mystique transmuées et mises au service du droit concret, bricolées par les juristes des Tudors. Cette doctrine a été «a marvelous display of metaphysical – or we might say metaphysiological – nonsense». Le Roi légalement ne peut pas mourir, lors même que son corps physique est mort: est-ce une fiction raisonnable comme l'esprit juridique en produit continûment ou bien une «théologie» comme le veut Kantorowicz?

– Peut-être, l'historien pousse-t-il cette idée de persistance ; dans le droit «corporate», le droit des affaires le plus moderne, Coca-Cola™ ou Mr. Gillette™ ne meurent pas, est-il sûr que le recours à la mystique éclaire cette fonctionnelle convention juridique?

476. *The Heavenly City of the 18th-Century Philosophers*. New Haven: Yale UP, 1932. ♦ 2003, 49-53.

477. *Ibid.*, 53.

478. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton UP, 1957.

Un autre historien de grand talent a montré brillamment la sécularisation prise sur le fait dans une période de mutation accélérée, une mystique religieuse se transformant en «temps réel» en militantisme révolutionnaire: c'est Michael Walzer dans son étude si puissante de la Révolution anglaise, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Walzer montre dans la «sainteté» recherchée par les puritains radicaux l'origine religieuse du militantisme de gauche avec l'émergence d'un type humain nouveau, sûr d'être mandaté pour transformer le monde et détruire les impies, dogmatique, intransigeant, dévoué, austère et hypocrite, animé d'un zèle indiscret inlassable. «La plus radicale des innovations qu'apportait le Saint était sa propre personnalité.»⁴⁷⁹

Je ne prétends pas que Walzer, pas plus que Becker ou Kantorowicz partagent tous un même projet politique dissimulé. Je veux montrer au contraire qu'une historiographie érudite dépourvue d'«agenda caché» de réaction politique a eu recours de façon profitable au paradigme de la persistance qui est par ailleurs au service, chez des philosophes aussi hostiles l'un à l'autre qu'un Voegelin et un Schmitt, d'une doctrine antimoderne et antidémocratique.

C'est ainsi en effet que des chercheurs, divers de formation et de tournure d'esprit, ont recours à une matrice commune: *un Y séculier n'est autre chose qu'un avatar imparfait de X religieux*. Je constate pourtant que seul Nietzsche, qui est leur commune source originelle, a appliqué ce schéma à la *morale*. Car seul, dyonisiaque et nihiliste, Nietzsche répudie en bloc et tout d'un tenant la société moderne et le judéo-christianisme et ses «valeurs», alors que d'autres n'attaquent la modernité «progressiste» que parce qu'ils défendent – en tant que chrétiens et/ou en tant que conservateurs – une tradition bafouée et qu'ils se posent en «réactionnaires». *Y séculier n'est autre chose qu'un avatar semi-séculier de X religieux*, cela se traduit ou s'applique pourtant aisément sur le terrain des valeurs démocratiques: la justice sociale *n'est que* la charité chrétienne et le devoir envers les pauvres, transposé-maintenu; l'égalité des âmes préfigure en clé religieuse l'égalité des citoyens. La souveraineté du peuple «qui ne

479. *The Revolution of the Saints*, 18.

peut pas errer», *dixit* Rousseau, provient de l'omnipotence divine.⁴⁸⁰ Le syntagme d'État-Providence (apparu dans la presse distinguée vers 1880) résume tout de ce transfert démocratique.⁴⁸¹

Mais aussi – continuons les applications possibles – l'Inquisition, mise sur pied dans l'Espagne de l'Âge classique, «préfigure» l'État moderne totalitaire, «idéocratique», régnant par la terreur et la torture (rapprochement travaillé par des historiens libéraux, mais sensiblement moins apprécié des philosophes catholiques).

L'éthique moderne du travail est la «sécularisation» de l'ascèse monacale: c'est Max Weber en 1905 – et cent autres sociologues à sa suite. Les philosophies progressistes de l'histoire du Condorcet à Marx sont une transposition de l'*eschaton* sur le terrain de l'immanence: c'est Voegelin, Löwith et puis un peu tout le monde. La «désorientation psychique» qui pousse les groupes déracinés vers les millénarismes du 13^e et 14^e siècles est de même nature que le *pattern* psychologique du militant socialiste: c'est Norman Cohn cette fois. «Des Lumières aux romantiques, de Voltaire, d'Helvétius, du Baron d'Holbach à Leroux, à Lamennais et à Quinet se mettent en place différentes croyances substitutives qui annoncent chacune à leur manière l'avènement d'une nouvelle rédemption humaine dont les conséquences seraient visibles ici-bas.»⁴⁸²

- Je n'aurais garde d'omettre d'adjoindre, dans ce contexte, les historiens qui montrent la Shoah comme la culmination d'un antijudaïsme chrétien-européen qui traverse toutes les étapes de la sécularisation en adaptant seulement sa rhétorique à l'âge «scientifique» tout en augmentant de virulence.⁴⁸³

480. Voir encore: Vasale, Claudio. *La secolarizzazione della teodicea. Storia e politica in Jean-Jacques Rousseau*. Roma: Abete, 1976.

481. Nicholls, David. *Deity and Domination. Images of God and the State in the 19th and 20th Centuries*. London: Routledge, 1989.

482. Voir l'excellent livre de : Boucher, François-Emmanuel. *Les révélations humaines. Mort, sexualité et salut au tournant des Lumières*. Berne: Lang, 2005, 1.

483. Voir sur ce thème parmi plusieurs autres travaux: Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca NY: Cornell University Press, 2000. = Réédition augmentée, originale: 1989.

■ Les religions politiques, cas par excellence de la sécularisation-persistance

Il faut en venir maintenant – puisque ce phénomène incarne le cas éminent du paradigme de la fausse sécularisation et est l’objet historique dans le collimateur de la plupart des penseurs évoqués dans ce livre – il faut en venir à ces ainsi nommées «religions politiques», nées apparemment tout armées dans les temps romantiques, mais dissimulant à peine à l’origine leur caractère religieux, «religions» plus ou moins inavouées, ayant soutenu le courage des malheureux et l’enthousiasme des esprits humanitaires tout au long du 19^e siècle, passées à l’acte au 20^e siècle, devenues les dogmes d’États «idéocratiques», sanguinaires et terroristes, avant de s’effondrer avec les régimes qui se réclamaient d’elles.

Telle est la thèse de centaines d’ouvrages plus ou moins récents:⁴⁸⁴ le 20^e siècle aura vu s’épanouir – et puis disparaître après avoir laissé des monceaux de cadavres – des «Religions séculières ou politiques qui tentèrent de remplacer l’eschatologie chrétienne par des utopies de bonheur terrestre, inconsciemment calquées sur le christianisme rejeté».⁴⁸⁵ Les ainsi nommées «religions politiques» du 20^e siècle résument et concentrent tout le *paradoxe inconscient* de la sécularisation-imposture.

La thèse de la persistance dans ce contexte n’est pas l’idée vague que les militantismes déclarés «révolutionnaires» *rappellent* les enthousiasmes religieux, c’est la thèse forte : ils sont *la même chose*, ils en sont la descendance directe, superficiellement modernisée. Pour ceux des historiens qui ne sont pas des nostalgiques du monde religieux, ceci revient à dire que persiste avec les schémas religieux le potentiel de dogmatisme et de haine théologique de la religion éternelle, doté d’un «verniss rationnel» (Pareto) et agrémenté seulement d’un «lexique» séculier.

484. Voir la bibliographie compilée par l’auteur: *Religions séculières : pour l’histoire d’un concept et de quelques autres. Suivi de : Synthèses du vingtième siècle. Deux bibliographies raisonnées.* Discours social, Volume XX (Version revue 2007). On consultera aussi la nouvelle revue, *Totalitarian Movements and Political Religions*, revue, réd. Emilio Gentile & Robert Mallett. London: Routledge, 2000. 3 numéros/an.

485. Schlegel, Jean-Louis. *Religions à la carte*. Paris: Hachette, 1995, 31.

L'ainsi nommée religion politique est en effet non une foi nouvelle ou un avatar nouveau de la foi antique, mais une *foi qui ne peut jamais s'avouer telle*, qui est tenue, avec naïveté ou roublardise, de se déguiser en pseudo-science, en «mauvaise science», c'est à dire d'emprunter le langage de la modernité post-religieuse. La religion politique va plus loin dans la dénégation de sa «nature» intime: elle s'est débarrassée, assure-t-elle, des «vieilles religions» auxquelles s'accrochent les classes dominantes; elle insiste pour se dire intégralement athée, elle se donne mandat de combattre toutes les «survivances» de la superstition, de développer ce qui en URSS se nommera *nauchnyi ateizm*, l'«athéisme scientifique» – lequel ressemblera beaucoup à une volonté, hautement ecclésiale, d'éliminer la «concurrence».

Faut-il rappeler dans ce contexte et pour y apporter un argument, que ce caractère hybride, fidéiste-scientiste a été *le trait commun* des grandes idéologies total(itair)es de droite et de gauche.⁴⁸⁶ Le racisme qui se développe dans les années 1890 n'est pas moins donné pour «scientifique» que le socialisme d'alors ne prétend l'être. La dénonciation de la rencontre d'irrationalités archaïques et d'une rhétorique scientiste fut d'ailleurs notamment *le* lieu commun indigné des premiers analystes de l'antisémitisme: «Car on le sait l'antisémitisme a sa philosophie et ses théories scientifiques. À cet égard, note un publiciste libéral français, il est bien moderne, ce rejeton du moyen âge; il sacrifie aux dieux et aux idoles du siècle.»⁴⁸⁷ Les fascistes et plus encore les nazis se poseront en conflit frontal avec les confessions chrétiennes et avec les valeurs chrétiennes – non moins que les bolcheviks. Mussolini, Hitler, Lénine, Staline, comme individus, n'avaient guère que ceci de commun: ils étaient tous quatre athées...

■ Sans doute faut-il aussi rappeler au passage que des penseurs marxisants, marginaux et suspects aux esprits «orthodoxes», tels Georges Sorel, Karl Mannheim et Walter Benjamin, ont

486. Rien de plus fréquent aussi dans ce que nous classons encore comme du religieux que le mélange de mystique, de magie même et de pseudo-science, – des spirites et théosophes à la *Scientology*.

487. Anat. Leroy-Beaulieu, *Les doctrines de haine: l'antisémitisme, l'anti-protestantisme, l'anticléricalisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1902, 11.

résolument rejeté la naïve propagande des partis révolutionnaires auxquels ils adhéraient sur le «socialisme scientifique» et consenti à ne pas se dissimuler, mais au contraire à chercher à comprendre, ce qu'il pouvait y avoir de «messianique» dans la pensée de Marx et, plus ouvertement encore, dans les militantismes de gauche. Je prends date sur ce point de la critique intra-socialiste pour y revenir dans une étude ultérieure.

■ Sur l'émergence et la décomposition des religions séculières

La décomposition «inévitabile» des religions révélées avait été annoncée par tous les penseurs romantiques. L'«épuisement des anciens dogmes», c'est le lieu commun qui traverse la première moitié du dix-neuvième siècle puisqu'il réunit ceux qui s'en affligeaient, ceux qui s'en réjouissaient, et ceux, les plus nombreux, qui y voyaient une fatalité de l'évolution historique, une «loi du progrès» qu'il fallait constater irréversible avant d'en tirer les conséquences et de chercher à remédier à certains de ses dangers s'il y avait lieu – ne serait-ce qu'en créant de toutes pièces une «religion scientifique» pour entraîner vers le progrès «social», restaurer un «lien» civique et *combler le vide*.

Les religions séculières, d'abord expressément et solennellement étiquetées telles et mises en «systèmes» par les Saint-Simon, Enfantin, Pierre Leroux, Colins de Ham, Comte *remplaçaient*, la culture moderne ayant apparemment en effet une profonde horreur du vide, les religions révélées au moment où celles-ci reculaient de façon marquée et semblaient devoir à échéance s'effondrer. Une telle périodisation est censée valoir indice probant.

De même, l'utopie, genre littéraire et divertissement philosophique mineur de conjecture rationnelle, se mue, avec l'abbé Mably et Morelly dans la même époque de transition, peu avant la Révolution et en attendant les socialistes «utopiques», en un programme politique positif.

Les religions politiques allaient prendre leur essor et dominer la vie sociale pendant un peu moins de deux siècles. Leur effondrement accéléré à leur tour, à la fin du 20^e siècle, marque pour un toquevillien comme Marcel Gauchet l'ultime étape de la déréléction. Gauchet conclut en effet qu'avec

la disparition des dites religions politiques (conjointe au tassement ultime et à l'éparpillement des pratiques religieuses traditionnelles), depuis 1989-1991, l'Occident se trouve face à la *dernière étape* concevable du désenchantement. C'est à dire face à une condition qui doit composer sans plus tergiverser avec l'«épuisement du règne de l'invisible»,⁴⁸⁸ avec l'inconnaissable de l'avenir, avec l'absence de toute «promesse» individuelle ou collective et avec le pluralisme irréductible des interrogations sur le monde. L'effondrement à la fin du 20^e siècle des religions politiques est donc pour lui le signe «le plus probant» du tarissement irrémédiable de la source religieuse.⁴⁸⁹

Raymond Aron avait dit ce genre de choses autrefois: le marxisme «avait pris la place» de la foi traditionnelle – raccourci d'expression qui n'était pas sans poser question. Les plus perspicaces essayistes du 19^e siècle n'en avaient pas dit moins du progrès de M. Homais, cette «religion substitutive», comme le qualifiait Cournot.⁴⁹⁰ Il n'y avait pas grand mystère, ni grande découverte dans tout ceci car c'est ce que confessaient en chœur et *verbatim* les modernes qui se croyaient les plus positifs. «Je rejetai la foi religieuse et je la remplaçai par la foi au progrès de l'humanité», écrit par exemple dans sa biographie le politicien radical, chimiste, issu de la communauté israélite d'Avignon et descendant d'une lignée de rabbins, Alfred Naquet, rallié au socialisme au cours de l'Affaire Dreyfus, et contant son adolescence de 1848.⁴⁹¹ Je ne prends pas au mot ce mot de «foi» que Naquet use intentionnellement en syllepse: la «foi» dans le progrès, acquise en sa lointaine jeunesse mais toujours vivifiante, n'est évidemment *pour lui* nullement religieuse, elle n'est plus la «foi» irrationnelle de ses pères, elle lui a permis au contraire de rompre avec l'obscurantisme familial inculqué sans renoncer à l'espérance pour l'humanité et sans renoncer à trouver quelque chose *qui remplaçait* la perte de la foi, une raison de vivre en forme de salut personnel.

488. *Le désenchantement du monde*, ii.

489. *Religion...*, 22.

490. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*. Paris: Hachette, 1872. 2 vol.

491. Alfred Naquet, *Temps futurs. Socialisme, anarchie*. Paris: Stock, 1900.

Comme si le moderne, de génération en génération, avait eu un trop-plein de croyances à investir et/ou un trop vif sentiment de dérélition à exorciser.

Les deux siècles modernes, loin d'être une irrévocable marche en avant vers le «désenchantement du monde», apparaissaient alors avoir été alors le théâtre des progrès marqués puis de la chute de «religions laïques» (l'expression cette fois est de Dom Besse, fameux polémiste catholique de la Belle époque) dissimulant des «croyances irrationnelles inconscientes» (Gustave Le Bon) sous le «verniss» d'argumentations fallacieusement scientifiques (ce «verniss» est un concept de Pareto).

Le 20^{ème} siècle, qui, selon beaucoup de bons esprits du siècle antérieur, devait voir s'accomplir la «fin des religions» (Auguste Dide⁴⁹²), qui devait achever de dissoudre la foi ancestrale en une «irréligion» et une «anomie» générales (J.-Marie Guyau⁴⁹³) apparaît avoir été en fait essentiellement religieux, et continûment menteur à soi-même en niant, dans le camp des progressistes (bien moins dans celui des fascistes!), l'être le moins du monde. Pis encore, il aurait été ce siècle de massacres et de charniers, de guerres et de génocides *parce que* siècle de religions nouvelles affrontées, acharnées à leur destruction réciproque non moins qu'à la destruction du monde ancien. *Les dieux ont soif*: le titre du sceptique Anatole France face à la Révolution et à la Terreur suggérait ceci. De sorte que le concept de «religions politiques» se transmue chez plusieurs penseurs parmi ceux que j'évoque en un instrument explicatif de l'horreur du 20^{ème} siècle. Les religions politiques, rouge, noire et brune, ont été, comme les fanatiques religions révélées l'avaient été autrefois, responsables de massacres et de crimes sanglants – comme toujours commis au nom du Souverain bien.

Les religions séculières, loin de s'efforcer à la sobriété rationnelle, ont maintenu et prorogé, des religions révélées anciennes, non seulement les grands schémas irrationnels auxquels s'attachent les termes de gnosés, millénarisme, messianisme, manichéisme, etc., mais elles leur ont emprunté leur caractère le plus déraisonnable: *l'infalsifiabilité*, «both are

492. *La fin des religions*. Paris: Flammarion, 1902.

493. *L'irréligion de l'avenir, étude sociologique*. Paris: Alcan, 1890.

built in such a way that no imaginable, let alone real, facts could refute the established doctrine.»⁴⁹⁴ Elles ont procuré, sous la forme de certitudes irréfutables, une explication globale du cours des choses en même temps qu'une raison de vivre et un moyen de «salut». Elles ont procuré aussi, si on poursuit la comparaison psycho-fonctionnelle, à l'instar des religions de jadis, des garde-fou moraux, des raisons de vivre et des objets de haine -- tout d'un tenant. Elles ont aussi réintroduit de la soumission morale, de la «remise de soi» par le biais de prétendues Lois de l'histoire. Les rapprochements cognitifs et psychologiques entre le croyant et le militant moderne sont bien plus nombreux, ils sont en fait innombrables. Il n'est pas un terme venu du religieux qui ne s'applique (identité ou catachrèse?) aux «religions politiques» du siècle des totalitarismes: rituels, liturgies, dogmes, textes sacrés, cultes et charisme, orthodoxie et hérésies, ascèse et sacrifice – et pèlerinages et mausolées et tout ce qu'on voudra...

■ Transfert de sacralité : la sacralisation du politique

Le paradoxe des religions séculières se creuse dans la mesure où les ainsi nommées religions sont à aborder et à concevoir, non comme des rémanences, des survivances, des archaïsmes, ou comme un *Rückfall*, un soudain retour en arrière, mais comme de *réelles nouveautés* engendrées par la modernité même, comme «des produits de la sécularisation du monde laquelle a fait de la politique une sphère de l'action humaine qui ne veut pas connaître d'autre légitimité et d'autre critère de validation que les siens». ⁴⁹⁵ Leur apparition et leur développement est ainsi une figure de la sécularisation.

Il fallait qu'il y ait eu séparation des religions révélées et des institutions politiques pour que la sacralisation d'un projet politique puisse se

494. Kolakowski, Leszek. «Why an ideology is always right» in Cranston & Mair, *Ideology and Politics*, Bruylant, 1980, 125.

495. Burrin, Philippe. «Religion civile, religion politique, religion séculière», in Unfried, Berthold & Schindler, Christine, dir. *Riten, Mythen und Symbole: die Arbeiterbewegung zwischen »Zivilreligion« und Volkskultur*. Leipzig: AVA, 1999.24.

concevoir. L'homme du 19^e siècle, surtout celui qui voulait combattre la politique des religions, est invinciblement tenté par ce qui émerge comme religions de la politique. La religiosité est «une dimension potentiellement présente dans tout phénomène politique à l'ère de la sécularisation.»⁴⁹⁶ La sécularisation a fait perdre aux hommes la croyance au surnaturel; elle permet *ipso facto* à certains de consentir à «croire» à quelque chose de plus tangible, au politique fétichisé. La naissance et les progrès des religions politiques «présuppose[nt] la sécularisation, la modernisation, l'autonomie de la sphère politique par rapport aux religions institutionnelles traditionnelles», énonce Marcel Gauchet.⁴⁹⁷

C'est la naissance et l'efflorescence des dites religions politiques qui permet à des penseurs comme Régis Debray, héritier d'une longue lignée au 20^e siècle et évoqué au début de cet essai, de réactiver la thèse de la *Religion pérenne*, pérennité fondée sur un besoin inextinguible de «communio» – le corrélat de cette thèse étant que la dissolution actuelle des religions séculières n'est aucunement la fin de l'histoire.

On ne détruit que ce qu'on remplace, avait dit Danton au milieu de la Révolution française: propos profond dans le contexte comme dans le présent contexte. J'ai évoqué plus haut ce qu'on peut nommer le paradigme de la *compensation*: les modernes sacralisent les Droits de l'homme au moment où ils cessent de croire au Décalogue. Les hommes de progrès se mettent à croire à la Souveraineté du peuple, alors qu'ils ont rejeté comme pure fable l'Omnipotence divine. Tous les objets nouveaux du monde séculier, le Progrès, l'Humanité, la Science, ont des relents de religiosité et pourront se prêter à une «culte». Tout change ainsi pour que tout reste pareil. Il n'y a pas en ce sens effacement du religieux, mais seulement – ou du moins en partie – déplacement et réinvestissement.

L'idée de substitution religieuse partielle et de transposition sécularisatrice du sacré se rencontre dans les travaux de Pierre Bénichou sur les socialistes romantiques. Bénichou ne prétend pas trancher de l'essence de ces dispositifs nouveaux, peureux devant le *vide* de l'incrédulité individualiste.

496. Ibid., 25.

497. *Religion...*, 260.

«L'humanitarisme, écrit-il, s'est formulé le plus souvent en contraste avec la religion traditionnelle pour la remplacer. Mais la remplacer comment? Comme une religion nouvelle expulsant l'ancienne ou comme un système laïque de croyances expulsant toute religion? On a peine à en décider. (...) L'humanitarisme [c'est son mot et c'est le mot en concurrence avec socialisme vers 1830], conclut-il finalement, (...) est *religion* en ce sens qu'il n'ose pas livrer à elle-même cette humanité qu'il exalte et la mêle à un ordre signifiant, plus ou moins providentiel, de l'univers.»⁴⁹⁸

Le mot de «sacralisation» désigne un acte purement intangible: la coupure symbolique par laquelle un objet, une valeur, un être de raison sont séparés du profane ordinaire et pourvus d'une aura numineuse. Dans la mesure où tous au 19^e siècle, ceux qui croient au progrès et ceux qui n'y croient pas vraiment, pensent qu'une société où plus rien ne serait «sacré» est inviable, le déficit de sacralité dû à la dissolution des croyances religieuses est *compensé* par un investissement dans le «temporel», le politique-civique dont la doctrine des «religions civiles» dans le *Contrat social* est la limpide formulation doctrinale.

Au désenchantement du monde, dû au recul des croyances dans la transcendance, les modernes auraient répondu non par une résignation rationnelle leur permettant de contempler d'un regard sobre les contradictions insurmontables du présent et le caractère inconnaissable de l'avenir, mais par une sacralisation de leur propre histoire, une sacralisation du potentiel du devenir humain, transposant des schémas religieux pour ce faire ... mais rejetant ainsi, des propos christiques, l'un des plus sobres, destiné à tenir en bride les enthousiastes: «Mon royaume n'est pas de ce monde».

À l'insoutenable désenchantement moderne, les «gnoses» révolutionnaires, apparues toutes déployées au début de la Révolution industrielle, ont donc *remédié* par le réenchancement ambigu d'une foi dans l'immanence historique. «Insoutenable», dis-je, car la sécularisation est aussi, dans son revers négatif, *déréliction*: l'homme moderne a pu vouloir se débarrasser des dogmes et des fables et de la tutelle des églises, mais il se voit maintenant,

498. *Le temps des prophètes*. Paris: Gallimard, 1977, 568. Voir aussi: *Les mages romantiques*. Paris: Gallimard, 1988.

le voile religieux déchiré, dans un monde incertain, imparfait et injuste. Quelques penseurs que l'on qualifie de «pessimistes» au 19^e siècle reconnaissent comme probable, fort rationnellement, que le phénomène terraque appelé «vie» est un pur hasard cosmique, que notre «conscience» est un épiphénomène physiologique et que nous sommes des animaux dénaturés perdus dans le silence éternel des espaces infinis. Pour l'homme ordinaire toutefois, la tentation a été grande dans ce siècle de transition de rebricoler un Absolu, de donner satisfaction à la nostalgie d'une société holiste, et de se vouer, comme le désigne Voegelin, à un Plus-que-réel tutélaire, même susceptible d'exiger des «sacrifices» et des victimes expiatoires. (Je crois qu'on peut parler dans ce sens d'une révolte holiste, antimoderne – au sens d'anti-individualiste – qui s'inscrit centralement dans les Grands récits de gauche comme dans leurs parodies nationalistes-fascistes.)

Ce sont, bien sûr, les penseurs antimodernes, ceux pour qui la modernité est une longue «déchéance morale», qui insistent avec une sorte de perspicacité sur ce point : les religions politiques avec leurs «fanatismes» démontrent, au libéral et au laïc modéré qui tendent à l'oublier, que le désenchantement, la dé-divinisation est humainement insupportable et qu'elle ne fait que des catastrophes.

L'apparition de ces religions de l'immanence suppose pourtant aussi un monde, celui de la première révolution industrielle, encore pénétré par des symboles chrétiens aujourd'hui dissipés ou dilués: «Could it be that “political religions” represent some halfway stage in times when the symbolic world of christianity was still a known reality, albeit challenged by secular creeds so untried that their dangers were not widely apparent?»⁴⁹⁹ Il fallait en réalité pour qu'elles naissent deux conditions contradictoires et évanescentes qui furent réunies dans cette même période: que la rupture mémorielle avec les symboles religieux hétéronomes ne soit pas entièrement consommée et que le sentiment d'un progrès accéléré permette aux hommes de se donner des ambitions inouïes (et excessives) de maîtrise de leur histoire. Non seulement, les religions politiques sont des avatars de l'idée de progrès, mais elles ne sont rendues

499. Burleigh, Michael. *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*. London, New York : HarperCollins, 2005, 11.

possibles et concevables, avec leur démesure, leurs mégalomanes projets de «grandes politiques», que par le développement des forces matérielles, l'accélération ressentie des progrès techniques et, ultérieurement, par l'irruption de l'Ère des masses.

Parlant de sacralisation de la politique, le concept – je le rappelle – ne vise pas seulement à caractériser les Grands récits égalitaires auxquels s'attache dans les années 1830 le néologisme de «socialisme». La sacralisation qui s'opère est bifide. «Christianity left its imprint on the political ideologies that stirred mankind in the modern era, most notably Nationalism ... and Socialism.»⁵⁰⁰

Je suis sur ce point Jacob Talmon et Michael Burleigh (cité ci-dessus): deux sacralisations politiques divergentes s'opèrent vers le milieu du 19^e siècle qui permettent de présager toutes deux, par leur concurrence même, des malheurs du 20^e: celle du *Millenium* égalitaire et celle de l'absolutisation de la Nation.

■ Hybridité et imposture

Toute religion politique apparaît comme un *imposteur transitionnel* par sa nature insurmontablement dénégatrice, hybride et équivoque. C'est un point qui est approfondi, mais dans un esprit polémique de la part des penseurs de la réaction, pour taxer de «mauvaise foi» – c'est bien le mot dans ce contexte – les croyances du militant qui baptise «socialisme scientifique» un *mélange* de récriminations sociales, de projets planistes et productivistes (qui, de fait, n'étaient simplement pas concevables dans les temps anciens) et de millénarisme gnostique, *cocktail* dont le caractère incohérent, affirme le bon sens conservateur, ne devrait pas lui échapper!⁵⁰¹

500. Burleigh, Michael. *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*. London, New York : HarperCollins, 2005, 144.

501. Mais l'hybridité est inhérente en longue durée au christianisme même, religion où, dans la maxime de Thomas d'Aquin, la raison peut être employée pour appuyer la foi. C'est parce que la *Cognitio fidei* est saturée de raisonnements que les futures religions politiques empruntent massivement à des schémas théologiques.

Si les religions de l'histoire empruntent aux religions révélées, cet emprunt est en effet avant tout facteur d'*incohérence*: les schémas sotériologiques et eschatologiques que cette «foi» nouvelle emprunte aux religions de jadis ne reposent plus *sur rien* dans une pensée voulue antichrétienne et matérialiste. Les religions séculières sont alors par nécessité des dispositifs dénégateurs: elles vont consacrer une grande part de leurs efforts à passer et repasser un «vernis» de rationalité sur une religiosité foncière qu'elles ne peuvent admettre ni reconnaître – et ce «vernis» craquelé semble un hommage hypocrite que la foi historiciste rend à une sobre rationalité empiriste dont elle est incapable.

Ce sont souvent les questions les plus élémentaires qui sont esquivées par les modernes. Admettons, avec Edgar Morin, ancien croyant aux yeux dessillés, que le marxisme-léninisme est une «religion»: «Mais pourquoi la nouvelle forme de religion se dit-elle science?»⁵⁰² C'est la question. Or, sans doute, c'est parce que, au 18^e siècle, un transfert s'est fait de l'idée de vérité établie, des dogmes religieux à la science – et que la science a acquis le potentiel de se muer en un Tout Autre substitutif. «La science gouverne le monde», prononce un Michelet. Elle est le *moteur* de tout progrès et l'histoire des sciences depuis la Renaissance, telle qu'on la narre, est le *modèle* de ces dynamiques cumulatives qui forment le «progrès». La religion politique, née après cette rupture, après ce transfert de la véridicité légitime, *n'a pas le choix*. Elle doit indéfiniment nier reposer sur des sentiments généreux seulement et aspirer à des utopies (ou à des pays de Cocagne, à des chimères). En ce sens, «l'idéologie ne peut naître avant que la science moderne ne se soit constituée et n'ait remporté des succès évidents et spectaculaires».⁵⁰³

Son discours est alors toujours à double fond: il «traduit» ce qu'il ne lui est pas possible de laisser dans le langage de la foi. L'argumentation, si abondante soit-elle, est surajoutée à la croyance. Tous ces soupçons ont été formulés d'abord par les «agnostiques» du mouvement ouvrier – spécialement à l'encontre de l'orthodoxie marxiste, tôt perçue comme une

502. Dans : N. Dioujeva et François George, dir. *Staline à Paris. Journées d'étude*. Paris: Ramsay, 1982.

503. A. Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1977. ↻ Réédition, coll. «Agora», 1987, 25.

agaçante imposture théologique par certains tempéraments libertaires. Il y aurait un côté «jésuitique» à insinuer – pour les écarter – que les accusations d'imposture ne vinrent et ne viennent que de philosophes de droite! Des voix, dans le camp révolutionnaire, se sont sans cesse élevées après la Commune pour nier tout caractère scientifique à cette «foi nouvelle en la catastrophe bienfaisante que les disciples de Marx espéraient établir sur la science», nier la thèse selon laquelle «la transformation sociale s'opérera par les lois de la *fatalité*, cette fille aînée de l'évolution, qui est seule chargée, d'après la science officieuse du parti [S.F.I.O.], de solutionner le problème social.»⁵⁰⁴

Il va de soi pourtant que la légitimation scientifique postiche des grandes idéologies ne manquait pas de «bonnes raisons», -- j'entends des raisons «modernes» qui ne font appel à aucun mysticisme. Dans la mesure où son «clergé», comme tous les clergés, confondait volontiers le véridique et l'efficace, la légitimation «scientifique» des religions politiques devait être massivement instrumentalisée. La question de savoir si les Jules Guesde, les Bebel, Liebknecht, Kautsky, Vandervelde d'avant 1917, en dépit d'une variable «distance au rôle» (Goffmann), ont *cru* eux-mêmes à la science de l'histoire et au collectivisme ne se pose même pas. Ils y ont cru, d'abord, en donnant à y croire par leurs écrits et leurs discours incessants; et ils y ont cru parce qu'ils n'étaient justement pas des «rêveurs», mais des hommes de polémique, d'organisation et d'action, enclins à confondre le véridique avec le convaincant et le mobilisateur.

Les premiers réformateurs sociaux dirent les choses avec la naïveté de la «jeunesse»: ils se donnaient, impavides, pour mandat «la recherche incessante des conditions de la vérité intégrale».⁵⁰⁵ Une fois en possession de la vérité, il importait peu qu'à l'instar des découvertes scientifiques en butte aux préjugés des gens en place, la doctrine nouvelle n'ait converti jusqu'ici qu'une poignée d'adeptes, «la vérité est avec nous et cela suffit».⁵⁰⁶ «Nulle école, écrit un fouriériste, ne possède (...) une somme de vérités

504. *Revue du socialisme rationnel*, nov. 1907, 177.

505. *La rénovation*, fouriériste, 20. 4. 1890, 217.

506. *Ibid.*, 1888, 90.

aussi vaste que celle dont l'École sociétaire tient en main le dépôt.»⁵⁰⁷ Toutefois en tous ces contextes, une *coupure épistémologique* alléguée – il n'est pas d'autre mot – garantit qu'on est passé dans l'ordre moderne du savoir. Les vérités religieuses étaient affaire de révélation, les vérités modernes soumettent leurs preuves. Il ne s'agit plus de s'agenouiller et de croire, mais de se laisser persuader par une démonstration.

En se drapant dans l'apparence d'une science nouvellement découverte, la «religion scientifique» sacralisait la science, moteur du progrès de l'Humanité et guide messianique vers une fin heureuse de l'histoire que cette science a en outre «prédite». On remarque que cette logique enferme l'esprit dans une construction circulaire où «tout se tient.»

C'est, pour plusieurs historiens et penseurs, cette «rencontre réactive» de deux formations cognitives non-contemporaines, ce mélange détonnant même de «scientisme», imposé du dehors, et de foi archaïque qui fait le caractère pernicieux, redoutable, mais longtemps efficace, des religions politiques entre 1789 et 1989. C'est évidemment à cette opération qu'a effectivement servi, dans l'histoire des mouvements sociaux, *le nom* de Marx. «Le collectivisme ne se distingue pas du communisme scientifique tel qu'il est sorti de la critique maîtresse de Karl Marx», répétera avec autorité le coryphée français du marxisme, Jules Guesde.⁵⁰⁸ De façon beaucoup plus bétonnée et absolue encore, «l'essence du léninisme est l'illusion d'un savoir total, parfait, infaillible».⁵⁰⁹ «La théorie de Marx est toute puissante parce qu'elle est vraie» : ce slogan soviétique de jadis résume ceci : l'idéologie exige la croyance en un système illusoire (où ce que l'individu Marx a pu penser ne figure du reste qu'à l'état de traces), mais *en outre*, elle exige que le croyant proclame qu'il a affaire à une science et qu'il ne cède qu'à des démonstrations.

507. *La rénovation*, 1890, 195.

508. *Le collectivisme au Palais Bourbon, séance du 20 novembre 1894*. Lille: Delory, [1894], 1.

509. Besançon, *Présent soviétique et passé russe*. Paris: Hachette, 1980, 323.

Sans doute, ce caractère dénégateur perpétuel peut être compris dans les «germes de destruction» que Hannah Arendt voyait former le caractère fragile inhérent des idéologies totalitaires.⁵¹⁰

■

510. H. Arendt dans son débat avec Voegelin récuse la notion de religion séculière.

5. Objections au paradigme généalogique

Il n'est pas question pour moi d'écarter, ni de *réfuter* intégralement le paradigme de la persistance. Au contraire, il n'est pas faux en soi, il est perspicace en longue durée, il a de la force explicative à de certains égards et sous divers aspects, une force heuristique là justement où l'esprit «progressiste» semble faire preuve d'aveuglement à l'égard de sa propre logique. Je viens de consacrer plusieurs pages à apporter des aliments à cette thèse et à en montrer la justesse partielle et l'intérêt.

Il va s'agir tout de même *a contrario* de faire percevoir, dans les pages qui suivent, ce que le paradigme a : – *d'unilatéral* et – *de statique* au regard de l'histoire concrète et, indépendamment même des convictions antimodernes qui animaient la plupart de ceux qui l'avancent, il importera de dégager certains *présupposés cognitifs* discutables qui lui sont inhérents.

Il s'agira de demander notamment s'il n'a pas pour effet automatique de négliger d'examiner et de comprendre d'éventuelles coupures profondes, des ruptures qualitatives, et de «scotomiser» des éléments prégnants de la transmission historique. En prétendant montrer *d'où* provient une conception, une valeur, un projet modernes, et en supposant que cette origine est à la fois fondatrice, indépassable et intrinséquement homogène, on semblerait avoir tout dit et il n'y aurait plus qu'à tirer l'échelle. C'est bien discutable: peut-être que le travail de réflexion, loin de se conclure, ne fait que commencer ici.

Il faut s'entendre d'abord sur la thèse précise que l'on se donne, non à réfuter donc, mais à mettre en question et, au grand dam de ceux qui voudraient que la transmission des idées soit «extricable», linéaire et limpide, à problématiser considérablement. Cette thèse est la suivante: que les grandes philosophies de l'histoire et les idéologies radicales modernes *s'expliquent* par leur genèse, par le fait qu'elles sont des transpositions-persistances de schémas religieux, chrétiens, qu'ils soient issus de la théologie orthodoxe ou de ces marges gnostiques-millénaristes tenues par l'Église pour «hérétiques».

La thèse ainsi formulée ne revient pas à soutenir que rien ne change ni n'a changé jamais, ce que nul ne prétend, – elle revient à dire, soit que les

éléments qui changent, des conceptions eschatologiques chrétiennes aux pensées historicistes modernes, sont accessoires, contingents, *superficiels*, alors que ce qui demeure inchangé est essentiel et décisif, soit que la transposition opérée (caractérisée comme une rationalisation partielle et une immanentisation) est une inconséquence pernicieuse, produit d'une pensée dénégatrice qui ne parvient pas à sortir des schémas religieux.

La thèse généalogique est pleinement convaincante si on la voit comme réfutant le *mythe* positiviste, à vrai dire délaissé mais qui, à titre de mythe, est fondateur de l'*auto-satisfaction* moderne, de son rapport au passé comme «table rase», de la modernité comme coupure ubiquitaire radicale, comme mise à l'écart du passé, comme dévaluation et substitution intégrales. Toutefois, elle va bien au-delà de l'idée que les conceptions modernes – ou certaines d'entre elles, dans la sphère publique, c'est à dire en dehors de la clôture des disciplines *scientifiques* où s'opère authentiquement la «coupure galiléenne» – proviennent de *quelque part antérieur* et ont une dette à l'égard de conceptions mêmes que la modernité est censée avoir répudiées. Elle pose que leurs paradigmes structurants ne sont ni neufs, ni en rupture, ni dès lors «légitimes» et que, hors des sciences et des laboratoires, la sécularisation des formes de pensée n'a été qu'une apparence et qu'elle est, dès qu'on en gratte la *surface*, une imposture.

Ce paradigme de la persistance appelle des objections convergentes qui finissent par le ruiner dans sa prétention de suffisance conclusive. Je vais regrouper ces objections qui se situent à différents niveaux. En synthétisant lesdites objections, je puiserai notamment dans la réflexion de Hans Blumenberg. On sait que ce philosophe méconnu dans le monde francophone a opposé à toutes les théories dont je discute ici une contre-proposition érudite, exposée en 1966 dans le fameux *Légitimité des temps modernes*.⁵¹¹ «L'éthique moderne du travail est la sécularisation de l'ascèse monacale, la révolution mondiale est la sécularisation de l'attente eschatologique...»⁵¹²: Blumenberg va rejeter, mais il va d'abord chercher à

511. *Die Legitimität der Neuzeit*. Éd. augmentée. Frankfurt aM.: Suhrkamp, 1988. (Éd. originale: 1966; réédité en allemand sous le titre *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von "Die Legitimität des Neuzeit", 1er und 2er Teil*. Frankfurt aM.: Suhrkamp, 1996) ♦ *La légitimité des temps modernes*. Paris: Gallimard, 1999.

512. *La légitimité des temps modernes*, 12.

comprendre la signification *exacte* de ces propositions et leur portée – l'une paraphasant, il va de soi, Max Weber et l'autre, Karl Löwith. Je résumerai pour conclure les contre-thèses de Blumenberg après avoir passé en revue les diverses lignes de critique du paradigme.

■ Un artefact simplificateur. Le Couteau de Jeannot

La première sorte d'objection qui vient à l'esprit consiste à mettre en cause la portée limitée de *l'explication* généalogique en même temps que son caractère non falsifiable. Les Droits de l'homme et du citoyen sont d'origine chrétienne? Quand on a posé ceci, qui n'est pas faux, qu'a-t-on dit d'intéressant qui expliquerait les luttes historiques autour de leur affirmation? Les catholiques qui ont dénoncé dans les Droits de l'homme de 1789 une «inepte déclaration de guerre aux Droits de Dieu» avaient-ils tout faux de leur point de vue réactionnaire même et auraient-ils dû en accueillir la proclamation en toute sérénité?

En remontant dans le temps, on rencontrera toujours des idées religieuses, plus ou moins formellement analogues à des schémas de pensée modernes. Qu'est-ce qui est alors expliqué par cette remontée? En quoi l'explication prétendue n'est-elle pas, à titre d'explication, un *artefact*? En quoi n'est-elle pas un *problème* transmué en conclusion? En quoi la remontée dans le temps et même une continuité dûment dégagée (que j'ai essayé plus haut et sans trop de peine de reconstituer siècle après siècle en ce qui touche au millénarisme/gnose) écartent-elles la possibilité que des changements décisifs sont intervenus qui ne tiennent pas d'un simple bricolage adaptatif, ni d'un «verniss» dissimulateur, c'est à dire des changements cognitifs essentiels?

Je me permets d'être un peu caricatural pour faire comprendre ce que je vois comme un raccourci artefactuel probable. Est-ce que les végétariens du 21^e siècle «héritent» du végétarisme des Cathares? La première objection à cette problématique esquissée serait sémantique: que veut dire «héritent»? Montrerait-on même – et sans doute le peut-on – une continuité marginale de pratiques végétariennes dans les siècles, à quoi cette continuité permettrait-elle de conclure et que permettrait-elle de comprendre au *sens fort*? Elle permettrait surtout au fond – et cet aspect polémique est, on l'a vu, essentiel à la démarche généalogique –

d'introduire un *souçon*: que les arguments diététiques des végétariens d'aujourd'hui doivent être (n'être *que*) un «verniss» modernisateur passé sur une attitude gnostico-manichéenne d'horreur du charnel dont le végétarisme serait alors *l'héritier inconscient*.

On voit opérer le *raccourci suspicieux* qui dévalue l'argumentation actuelle et la fonction sociale synchronique remplie comme des épiphénomènes négligeables et croit avoir démontré le caractère irrationnel et imposteur de Y par son analogie avec X en amont, et par, au moins, l'esquisse d'un *continuum* X ➔ Y. Je dis l'«esquisse» parce que, regardée de plus près, la transmission, attestée, a subi des *avatars* au sens étymologique de ce mot: elle a été entrecoupée de méta-morphoses, réfections, adaptations, ruptures, glissements subreptices, et de changements de fonction.

Toutefois, en opérant une sorte de «travelling arrière» sur la longue durée, si je considère, les deux pôles extrêmes, A (le millénarisme joachimite) et Ω (la propagande révolutionnaire de la Deuxième Internationale p. ex.), l'analogie structurelle, l'homologie est frappante; elle saute aux yeux. C'est cette analogie qui est donnée pour conclusive. Je prétends qu'il s'agit alors d'un raccourci sophistique.

Il y a une vieille et amusante image de critique méthodologique pour désigner ce modèle, celle du *Couteau de Jeannot*. Le brave Jeannot a reçu, enfant, un couteau dont il se sert à des usages divers tout au long de sa vie, il en change la lame, qui s'use, puis il en change le manche; il était un petit paysan, il est devenu un gros notable, mais il a toujours son couteau dans sa poche... Question: est-ce toujours *le même* couteau? Eh bien! la question se pose et je ne suis pas certain qu'il y ait une réponse indiscutable parce que les faits historiques (dans le cas présent biographiques) ne relèvent pas de l'identité notionnelle intemporelle... Alors que pour le généalogiste, cela ne fait pas de doute: l'aspect et le matériau actuels non moins que l'usage que Jeannot en son âge mur fait de son fameux couteau sont *négligeables*.

■ Objection apagogique

L'autre angle d'attaque qui soutient cette objection primordiale est d'opérer par l'absurde: de demander aux généalogistes ce que serait, dans l'ordre des conceptions morales, civiques et sociales (et non des paradigmes

scientifiques) une idée qui ne tomberait *pas* sous le coup du soupçon d'une transmission et d'une persistance – chrétiennes? Objection apagogique de la non-falsifiabilité: une explication qui marche à peu près à tout coup n'est pas valide.

J'ai rappelé le fait que les tenants de la persistance généalogique empruntent leur démarche à Nietzsche, mais, ayant les seules idées de progrès et de «justice sociale» dans leur collimateur, ils évitent le *danger* que représente *pour eux* la radicalité nietzschéenne. Pour Nietzsche, toutes les idées et les valeurs démocratiques, le socialisme, le féminisme naissant, l'État-Providence sont, de fait, des avatars, fallacieusement séculiers, persistants, d'une morale chrétienne fondée sur *l'Umwertung der Werte* et sur le «ressentiment». Mais évidemment, les hommes du 19^e siècle et du 20^e ne furent pas tous nihilistes ni immoralistes. Vous pouvez dire qu'en ceci ils demeureraient chrétiens, fussent-ils les plus positivistes, les moins religieux, les plus «humanitaires» des hommes? Cela va de soi, si vous voulez, et c'est du reste ce que Nietzsche pense. Les hommes du 19^e siècle, les rationalistes affirmés, voyaient bien qu'il y a un sens du mot «raison» qui est strictement instrumental et amoral, hédoniste et cynique. «Quel est le devoir fondé en raison de celui qui n'est appelé qu'à vivre un temps plus ou moins long? De passer ce temps le plus agréablement possible (...) en se satisfaisant en tout et toujours». ⁵¹³ L'honnête homme post-religieux, selon toutes les apparences rationnelles, *est* bel et bien un jobard et un croyant qui s'ignore – et plus inconséquent que les croyants de jadis puisqu'il ne croit plus à une rétribution posthume ni à une justice immanente. Il n'est pas raisonnable de lutter pour l'improbable avènement d'une société juste. L'impunité du méchant et de l'exploiteur est la règle ici-bas. La vaine souffrance de l'innocent n'est pas moins dans l'ordre des choses. La promesse d'une société meilleure est, à sa face même, une chimère destinée à apaiser le ressentiment des humiliés. Le règne de la force, sous des oripeaux démocratiques ou non, se perpétuera indéfiniment...

«Pourtant, comment concevoir sous la notion de société un assemblage d'êtres humains, ennemis naturels les uns des autres, et sans cesse occupés

513 L. de Potter, *La réalité déterminée par le raisonnement, ou questions sociales sur l'homme, la famille, la propriété (...)*. Bruxelles: Principaux libraires, 1848, 27.

à se nuire mutuellement?»⁵¹⁴ Ça, c'est du Lamennais, passé du catholicisme au socialisme. Me direz-vous qu'il n'a rien changé (sinon de rhétorique) et que Félicité de Lamennais n'aurait fait la preuve d'une rupture vraiment sécularisatrice avec la foi qu'il prétendait avoir abandonnée qu'en acceptant «rationnellement» la seule loi du plus fort et en passant à une éthique du calcul instrumental?

Nul n'a jamais réussi «à axiomatiser l'éthique», dit Hillary Putnam.⁵¹⁵ Nul ne peut démontrer en termes immanents, utilitaristes, des principes moraux — par exemple qu'il ne soit pas vraiment bien de torturer un enfant devant sa mère, même si l'intérêt supérieur de l'État exige (ou la façon dont je le comprends) de la faire parler. *Toute* invocation d'un principe transcendant peut être dite d'origine religieuse du fait que, raisonnant par l'absurde, seuls, à ce stade, la «survie du plus apte», l'amoralisme intégral et l'ataraxie nihiliste cesseraient de l'être!

Si tout ce qui n'est pas de pure factualité *hic et nunc* et de pure raison immanente de rapports de force dans un programme politique, «mythes» ou espérances, tout ce qui mobilise et entraîne permet d'en assigner l'origine à des conceptions religieuses, la partie est trop belle. Elle aboutit à la thèse obscure de la *Religion pérenne*: en ce sens et dans ce cadre au reste, il n'y a pas de *survivance* du religieux puisque celui-ci s'identifie à toute aspiration à un mieux et à toute «communion» humaine et civique, dans une intemporalité ontologique.

■ La «gnose» comme fourre-tout

Je vais chercher à faire ressortir le caractère intemporel, unilatéral, et fallacieux à ces titres, des conceptions généalogiques en critiquant le concept-clé transhistorique de Voegelin duquel je suis parti, celui de *gnose*.

Rien ne concentre mieux le paradigme de l'enchaînement-persistance que ce concept: des manichéens aux marcionites et autres «hérétiques» dénoncés par Irénée de Lyon, puis aux bogomils, aux vaudois, aux

514 F. de Lamennais, cité par Jules Noël, *La Société nouvelle*, juil. 1907, 13.

515. *Raison*, 159.

cathares, aux joachimites, aux anabaptistes, aux *Diggers*, aux *Ranters*, aux socialistes utopiques et aux marxistes-léninistes, quelque chose perdure comme une éternelle hérésie dont les altérations et la modernisation sont illusoires. Au contraire pour le philosophe de Baton Rouge, la gnose autrefois tenue en respect par l'Église se met à occuper le haut du pavé dans les siècles modernes qui forment à ce titre un *déraillement morbide* de la civilisation. De Joachim de Flore à Jakob Boehme, à Hegel, à Marx et aux marxismes s'opère une transmission qui est aussi une reconduction. Des millénaristes aux socialistes modernes, se reconstitue une *histoire continue* avec des composantes statiques et permanentes. Ce sont alors les sciences mêmes, les idées nouvelles, la constitution de l'État moderne qui «alimentent» une gnose éternelle.

L'objection érudite qui a été faite à Voegelin est que sa catégorie de «gnose» est exagérément floue, et surtout que son idéaltype ne correspond à aucune secte ou doctrine réellement attestées dans l'Antiquité et que son application désordonnée à tout ce qu'il hait dans le monde moderne n'éclaire guère ce monde même. S'il y a quelque chose comme une gnose dans l'Antiquité, c'est un sentiment religieux commun à plusieurs sectes qui éprouve une profonde horreur du monde charnel, une soif absolue de perfection extra-terrestre, qui associe le devenir et le mal: ... la sacralisation moderne de la politique en est alors le contraire absolu! Le gnostique du 20^e siècle ce serait plutôt un Cioran avec sa maxime aboulitique que «tout ce que l'homme entreprend se retourne contre lui»! Chez un Voegelin, a-t-on pu reprocher, «la science est gnostique et la superstition est gnostique. Hegel est gnostique et Marx est gnostique; toute chose et son contraire sont gnostiques».⁵¹⁶

La «gnose» voegelinienne devient une sorte d'idéaltype à géométrie variable qui va des antiques manichéens aux modernes totalitaires et tend à devenir un *fourre-tout*. Dans la mesure où Voegelin est un «hérésiologue» de la modernité, il applique en effet le concept si largement que toute la pensée moderne s'y engouffre, les puritains, les libéraux, les hégéliens, les positivistes, les marxistes, les anarchistes, les fascistes... Rien d'étonnant ici pour qui a lu les théologiens catholiques du 19^e siècle dont il est nourri:

516. Culianu, in Taubes, Jakob, dir. *Gnosis und Politik*. München: Fink, Schöningh, 1984. = volume II de *Religionstheorie und politische Theologie*. 1985-1987, 290.

libéralisme et totalitarisme sont, chez l'auteur de *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, de simples variantes à peine distinctes d'une même pathologie spirituelle.

Une autre ligne d'objections faite à Voegelin amène à revenir justement sur le caractère dit «hérétique» des ainsi étiquetés gnosés et millénarismes. De l'Antiquité à l'Âge classique, ces sectes hérétiques ont été féroce­ment persécutées par l'Église. Elles ont été bien loin de prédominer ou de prendre le pouvoir. Le pouvoir, c'est l'Église qui l'exerçait et elle n'hésitait pas à utiliser la manière forte contre les «gnostiques» et autres hérésiarques. Voegelin n'en dit pas tant, soit, mais il est un peu sous-entendu dans ses écrits que l'Église a fort bien fait de réprimer jadis les joachimites et les libertins spirituels, de génocider les Albigeois, qu'il y avait une sagesse dans sa brutalité, si on voit, avec le 20^e siècle, ce qui arrive à l'Occident lorsqu'ils prennent le pouvoir. Car ce qui caractérise les millénarismes modernes est que, doctrines groupusculaires qui faisaient sourire le bourgeois vers 1830, ils sont devenus idéologies d'État et orthodoxies de masse imposées par la terreur un siècle plus tard. 1917: c'est la première fois dans l'histoire occidentale qu'une «gnose» se positionne en orthodoxie et est censée procurer une doctrine légitimatrice à un pouvoir absolu. Je pense que l'analyse des *mutations* des ainsi nommées religions politiques, fois de groupuscules militants dans un premier temps romantique et finalement dogme d'État pour un peuple embrigadé et mobilisé n'est pas faite.

Ce sont de telles objections à Voegelin qu'expose le récent ouvrage d'Arthur Versluis, *The New Inquisitions. Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*.⁵¹⁷ La thèse en est pertinemment *ad hominem* à l'adresse de Voegelin : s'il faut chercher une origine chrétienne aux pratiques totalitaires modernes, ce n'est pas du côté des *prophetae* analphabètes et des misérables groupes millénaristes étudiés par Norman Cohn qu'il faut chercher, ... mais du côté de la puissante Église catholique et de l'appareil «policier» créé par elle et destiné à préserver l'orthodoxie, l'Inquisition.

517. New York: Oxford UP, 2006.

Toutes les figures de la droite chrétienne, de Louis de Bonald et de J. de Maistre à Donoso Cortès, à C. Schmitt et Voegelin, nostalgiques de l'Ordre ancien, ont regretté l'Inquisition et admiré sa chasse aux «hérétiques». Voegelin est un ennemi, contre-révolutionnaire mais lui-même d'esprit autoritaire, des totalitarismes; il est parvenu à occuper cette position dans la mesure où le 20^e siècle a procuré au monde une rencontre *inattendue* : celle du millénarisme et de l'État théocratique et inquisitorial! Cette conjoncture lui permet de dissimuler la véritable origine, catholique, et le modèle ecclésial des totalitarismes.⁵¹⁸

Un Eric Voegelin qui, «Chrétien d'avant la contre-réforme» ainsi qu'il se décrit lui-même, met *dans le même sac* toutes les conceptions et visions du monde modernes, incompatibles et en conflit, certes diversement éloignées de l'homme chrétien «ni ange ni bête» et de la transcendance religieuse à laquelle il adhère, ne permet guère de comprendre la diversité centrifuge et conflictuelle des conceptions post-religieuses – quoiqu'on puisse ajouter à son éloge et en dépit de toutes les objections, qu'il n'a pas tort de poser la question de leur caractère, à toutes et chacune, *ultimement aporétique* et la question des motifs essentiels auxquels tient l'incapacité si apparente de nombre d'entre elles à rompre nettement et irrémissiblement avec les schémas religieux qu'elles croient répudier. C'est son mérite de faire percevoir la *nature* du problème: ce n'est pas par inconséquence, ni inadvertance, ce n'est pas par un retour involontaire du refoulé irrationnel que les philosophies du progrès et les idéologies radicales de la classe et de la nation ont réactivé obstinément tous ces schémas ainsi nommés gnostiques et millénaristes, supposés tombés en déshérence: c'est qu'ils avaient de bonnes raisons de le faire dans le cadre psycho-cognitif d'un monde censé séculier et rationnel, – une bonne raison essentielle en tout cas qui est de chercher à *retenir* la société séculière et profane sur sa pente naturelle et à l'empêcher de voir ce qu'il y a au bout de cette pente: le solipsisme, le nihilisme, la lutte de chacun contre tous, le regard apathique porté sur un monde irrémédiable, le désespoir cosmique.

Si du «millénarisme» survit dans la modernité, ce n'est pas en défi à la sobre raison empirique, c'est pour *exorciser* tant le désespoir des déçus, des

518. 75.

misérables et des opprimés que, pour le «penseur», l'abîme de l'incertitude et l'apathie devant le néant et l'absurde.

■ «Nature» politique des idées religieuses

Une autre ligne d'objections au paradigme conduit à mettre en question la qualité essentiellement religieuse des idées religieuses mêmes alléguées comme *fons et origo*. Ces idées «religieuses», manichéennes, messianiques, gnostiques, ascétiques etc., dont les pensées modernes seraient la perpétuation, à leur tour, elles viennent d'où et quelles en sont à l'origine les motivations? À moins de les concevoir, comme le font les spiritualistes, comme des vérités originelles impénétrables, elles ont bien eu, aux temps de leur émergence et de leur prédominance, une *raison d'être* et qui dit, qui peut dire que cette raison d'être elle-même était «religieuse»?

Nous savons ce qu'un rationaliste du 19^e siècle aurait répondu à un Carl Schmitt dont les théories l'auraient interloqué plus encore que choqué – réplique simple, peut-être désuète, mais que les commentateurs d'aujourd'hui semblent avoir oubliée et qu'ils n'ont garde d'envisager fût-ce pour l'écarter: que les catégories politiques modernes sont d'origine théologique tout simplement parce que les catégories théologiques de jadis étaient *déjà* essentiellement des catégories politiques, encore «masquées» en quelque sorte, fallacieusement transportées par nos prédécesseurs dans une chimérique transcendance; elles étaient du politique de jadis orné d'un «vernis» religieux qu'il a suffi de gratter.

On peut retourner en effet la formule parétienne du «vernis»: les légitimations religieuses de jadis n'étendaient qu'un vernis religieux sur ce qui était toujours-déjà terrestre et politique: derrière les Terres promises et les Peuples élus, il y a toujours eu des groupes sociaux, des fonctions remplies et des intérêts nullement mystiques ni éthérés.

Si les hommes du passé n'ont pas clairement distingué le théologique du temporel, l'omnipotence de Dieu (chimérique) et le pouvoir absolu du Roi (tout à fait concret), s'ils les ont confondus au point de légitimer celui-ci par celle-là, faute de posséder *nos* idées claires et distinctes sur ces points, alors, c'est simplement la pensée politique moderne qui exprime enfin «en vérité» ce que la pensée du passé exprimait, obscurément, «en symboles».

Pour le théologien, le pouvoir royal est le *reflet* ici-bas de l'omnipotence divine; pour le critique moderne de la religion, l'omnipotence de Dieu n'est que la *projection idéalisée* du pouvoir du roi. Les théorisations théologiques transposent alors en des spéculations imaginatives sur Dieu, sur son omnipotence et sur les voies du salut les valeurs concrètement fonctionnelles et la logique des institutions de leur temps. Dissertant de la «puissance» divine, des attributs régaliens qu'il prête à Dieu, le théologien ne peut d'ailleurs qu'utiliser des mots profanes en une suite de catachrèses métaphysiques.

Si la pensée historiciste, selon Karl Löwith, doit quelque chose à l'eschatologie de Saint-Augustin, il suffit de noter que l'eschatologie augustinienne doit beaucoup à la réflexion concrète de l'évêque d'Hippone sur la décadence tout à fait perçue par lui de l'Empire romain et sur les «ruses de l'histoire» de son temps.

Ceci revient à demander ce qui est effectivement religieux *par essence* dans les pensées religieuses et les discours religieux. Quand les pasteurs américains du 19^e siècle dans leurs homélies parlent de l'Amérique comme d'une «terre promise» à un «peuple élu» et d'une *Manifest Destiny* américaine, prêchent-ils de la religion ou prônent-ils avant tout une «foi» patriotique? Quelle est l'essence de leur discours et quelle, la part de rhétorique et de phraséologie? Impossible de dissocier et de trancher dans la mesure où la *frontière*, la ligne de partage concrète n'existe pas.

La pensée moderne, rationnelle, séculière, empirique, apparaît alors dans une telle logique comme l'«énigme résolue» des fables religieuses de jadis dans la mesure où elle les ramène intégralement «sur terre». Au lieu de dire comme Vilfredo Pareto que les modernes socialistes étendent un «vernis scientifique» sur des schémas religieux, on peut dire le contraire – qui traduit la démarche de toute la critique rationaliste des religions depuis le romantisme – que c'est la religion qui étend un «vernis» métaphysique sur des idées concrètes et des règles sociales. (Reste à expliquer à son tour la raison de cette dissimulation-transposition inhérente à ce qu'on désigne comme la religion.)

Pour parler d'une *sécularisation* induite et abusive de conceptions religieuses, encore faudrait-il donc que les conceptions montrées

persistantes aient été intégralement et *essentiellement* religieuses. Une religion, c'est la sacralisation du lien social: si nous acceptons la définition de Durkheim, tout le religieux est déjà fonctionnellement séculier, sinon en «surface», dans sa légitimation spiritualiste transcendantale, du moins concrètement dans ses usages, sa fonction et sa genèse psychologique.⁵¹⁹ On retrouve alors, explicitées et extraites de leur «gangue», au bout du processus de sécularisation ce qui se trouvait dans l'essence ou plutôt la fonction concrète du religieux: des valeurs utiles et des règles sociales, un contrat social. Émile Durkheim procède de Feuerbach aux conjectures philosophiques duquel il cherche à donner de la substance: l'homme a créé Dieu en projetant sur un être chimérique le meilleur de lui-même. À l'étape de la sécularisation, il se réapproprie ces qualités et ces projets humains, jadis «aliénés». L'homme moderne se libère de l'illusion religieuse en récupérant ce qu'il y avait mis de lui-même. C'est cet acte de réappropriation que Marx, connaissant ses classiques, qualifiait de «prométhéen».

Pour les premiers critiques de la religion, il y a un siècle et demi et plus, l'explication offerte aux analogies qu'ils constataient aussi bien que nous, entre idées modernes et anciennes était constamment la même et, pour eux, elle était sans problème: les hommes du passé avaient exprimé par tropes et figures, religieux, ce qu'ils ne parvenaient *pas encore* à dire au propre: c'est à dire le politique et le social.

Pour Karl Marx par exemple, un Oliver Cromwell «emprunte» le langage des prophètes bibliques pour démocratiser le royaume d'Angleterre, assurer une part de pouvoir à la bourgeoisie et se débarrasser de l'absolutisme royal. Son but, politique, nous est pleinement intelligible, l'enveloppement religieux de ce projet est un épiphénomène mentalitaire et phraséologique qui ne retient pas vraiment Marx si ce n'est à titre de «voile». Ce «voile» est justement ce qu'il faut arracher pour comprendre Cromwell *historiquement*. Marx ne met pas en question le fait que Cromwell et ses partisans aient pu croire, aient cru à leur «millénarisme»: Cromwell

519. Intuition de base de toute la sociologie. La religion, formule J. M. Guyau avant Durkheim, est «une explication sociologique universelle à forme mythique» et la sociabilité «est le fond durable du sentiment religieux.»

y croyait justement dans la mesure où cette croyance, partagée par ses troupes, favorisait son but concret.

Mais peut-on parler de «son but» puisque c'est nous, les modernes, qui le formulons en des termes qui ne sont pas les siens et ne sauraient l'avoir été, qu'il aurait rejetés avec véhémence? Ceci reviendrait à admettre que son but, strictement terrestre, politique, dégagé de tout mystique, nous est plus intelligible sans artifices ni fantasmes sotérianiques qu'il ne pouvait le lui être, à lui et aux siens! Telle est, de fait, la psychologie bizarre de la «fausse conscience» perpétuelle attribuée aux agents historiques, qui ne «savent pas ce qu'ils font» en vue de pouvoir le faire. Psychologie qui suppose à l'homme-dans-l'histoire un degré de mensonge à soi-même: Cromwell entretient un projet éminemment concret et rationnel, *zweckrational*, dont il devait avoir «quelque part» conscience pour s'en fixer les moyens et les fins, mais qui, pour mobiliser et s'accomplir, devait s'exprimer, pour lui et pour les autres, en des termes chimériques et «déalés».

Dans cette psychologie de la fausse conscience rétroactive, le moderne se donne toujours une supériorité de lucidité *a posteriori* sur les humains du passé. De même que Cromwell se prend pour un petit prophète biblique *et* contribue concrètement à moderniser l'État britannique, de même les conventionnels «se sont pris pour» des Romains, mais avec une certaine distance au rôle qui leur cachait ce qu'il y avait de radicalement nouveau⁵²⁰ (et de risqué) dans ce qu'ils faisaient – tout en leur permettant de l'accomplir. Marx le dit, il le répète mais pourtant cette métaphore laisse perplexe: les hommes agissent dans le présent et produisent de l'histoire en portant le pesant «masque» du passé.⁵²¹

Avant d'écarter comme méthodologiquement intenable ce modèle du religieux-comme-épiphénomène – avec ses paradoxes inhérents et ses apories, mais sa justesse également, voyons bien encore que c'est le *cadre explicatif inévitable*, non plus de notre passé, de l'histoire occidentale, mais

520. «Dans le costume romain et avec les phrases romaines, ... [accomplissant] la tâche de leur temps..., l'édification de la société bourgeoise moderne.» Marx, *Le 18 brumaire*.

521. «La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants etc.» Marx, *Le 18 brumaire*.

celui de toute analyse contemporaine des mouvements sociaux dans le «Tiers monde».

J'étudie les mouvements papous et mélanésiens du *Cargo Cult* avec leurs épisodes désastreux d'«enthousiasmes» messianiques, ou bien j'analyse les groupes latino-américains inspirés par la «théologie de la libération»... En tant que sociologue ou ethnographe, ou comme journaliste, je *dégage* le sens politique concret et la visée de ces mouvements anticoloniaux, anti-impérialistes, j'en *écarte* la mystique «millénariste» que je ne partage pas – «millénarisme», c'est le terme le plus utilisé par les spécialistes du Tiers monde, christianisé ou non – et je *retraduis* en des termes séculiers, qui sont les miens, ceux de revendications concrètement intelligibles, ce que les groupes observés expriment dans un langage et selon des croyances *que je n'ai pas besoin de partager* pour les «comprendre». ⁵²²

Autrement dit, – on peut à coup sûr accuser cette démarche d'arrogante, mais je n'en connais strictement pas d'autre, – l'observateur sépare le bon grain, le sens politique et pratique véritable des choses, de l'ivraie, les convictions mystiques des agents qui, même si on peut s'occuper à décrire leurs croyances, ethnographiquement en quelque sorte, ne *livrent pas* ce sens.

Nous sommes parvenus ici dans une herméneutique de l'essence des actions humaines qui n'est dévoilée, en fin de compte, que par la rationalité désenchantée. *Quelque chose* s'exprime tout en se dissimulant constamment: cela s'exprime en termes animistes et magiques chez les Papous, brutalisés par la déculturation colonialiste; en termes religieux au sens occidental-chrétien, au temps des joachimites et des libertins spirituels; en termes plus hybrides chez les hommes de la Révolution anglaise, en des termes politiques qui peuvent sembler recéler un fidéisme «résiduel» du temps des marxismes orthodoxes, des blanquismes, des anarcho-syndicalismes etc., de la Deuxième Internationale; dans un retour au syncrétisme (christiano-marxiste) dans les théologies de la Libération de l'Amérique latine contemporaine...

522. K. Burridge étudie ces mouvements dans *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*. Oxford: Blackwell, 1969.

Ce qui s'exprime en ces langages divers a pourtant un sens «concret» qui ne se dégage ou ne forme «précipité» qu'au crépuscule désenchanté où s'envole la Chouette de Minerve – sens qui s'accompagne d'un enveloppement contingent et changeant qui s'inscrit sur le long vecteur du dés-enchantement.

Eric Hobsbawm le montre à son tour dans ses *Primitive Rebels*.⁵²³ Les rébellions et jacqueries des ruraux illettrés du pourtour méditerranéen, il y a un bon siècle, face à une société en voie de modernisation qui les écrasait, empruntaient toutes leur idéologie – et leur force mobilisatrice – au millénarisme et prophétisme latents dans leur culture religieuse locale. Que pourrait-on imaginer d'autre? Cette idéologie religieuse bricolée est alors, pour l'historien comme pour l'anthropologue, un épiphénomène mentalitaire qui ne livre ni le sens ni la «raison» de leur révolte, mais dont on admet sans peine qu'elle les mobilisa, qu'elle armait leur courage et leur résolution. Autrement dit, elle est indispensable subjectivement et sans pertinence objective.

■ Persistance de la pensée païenne, schizophrénie de l'Occident

Une autre objection, immense mais que je ne ferai qu'esquisser, qui porte sur l'origine religieuse alléguée des idées modernes revient à rappeler ce qui caractérise la chance de l'Occident dit chrétien: sa *schizophrénie épistémique*. Entre 1200 et 1650 en Europe, le penseur le plus lu, le plus influent, le plus important d'Occident, ce n'est pas un père de l'Église, c'est Aristote. Si la logique du philosophe «païen» n'est pas la nôtre et si son économie, sa météorologie, sa psychologie sont, à peine est-il besoin de le dire, très loin des contenus et des démarches modernes, elles ne sont pas non plus proches, – en dépit des subtilités conciliatrices thomistes, – de la pensée chrétienne. Sa pensée est, en rigueur, en rupture cognitive intégrale avec elle. Or, la représentation que l'on donne du processus de sécularisation et de la persistance alléguée des catégories religieuses semble impliquer qu'en amont on rencontrerait une vision du monde et une

523. Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Manchester University Press, 1959. ♦ *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Paris; Fayard, 1966.

orthodoxie religieuses tout d'un bloc (avec une périphérie de gnoses et d'hérésies). Un tel modèle ne correspond simplement à rien de réel.

Dans la mesure où la civilisation dite chrétienne n'a jamais répudié la rationalité empiriste de la philosophie et de la morale grecques et du droit romain, mais a laissé la «foi» coexister avec elle en une *schizophrénie* qui est le propre de la sphère occidentale-chrétienne (et sa grande chance, peut-on suggérer), on ne rencontre jamais *en amont* une pensée de la transcendance religieuse et de la vérité révélée qui soit homogène. Au décri de Carl Schmitt, les catégories politiques classiques par exemple, même recadrées par la théologie catholique, ont toujours été avant tout des catégories *empruntées* en grande partie aux Grecs et aux Romains.

Si on prétend chercher des sources aux pensées modernes, il est difficile de ne pas considérer – et pourtant c'est ce que la théorie de la persistance revient à faire – à côté des sources judéo-chrétiennes, les philosophies antiques dans leur diversité, Platon, Aristote, mais aussi les stoïciens, les sceptiques, Plotin et, dans un tout autre secteur, les prétendus *Prisci theologi* redécouverts à la Renaissance, Zoroastre, Pythagore, Hermès Trismégiste et leur réinterprétation «créative» par Ficin, Pic, Bruno.⁵²⁴ Certains à cette époque bricolent un syncrétique christianisme cabbalistique; d'autres en tirent un panthéisme et une sacralisation de la puissance humaine, une image de l'homme comme un dieu terrestre capable de se transformer lui-même par un acte de volonté (ce qui peut rencontrer l'antinomianisme des libertins spirituels), toutes conceptions qui sont en tout cas anti-chrétiennes par nature. Les premiers pas de la science positive vont ainsi de pair avec la redécouverte de la *Prisca Theologia*.

Pour critiquer la religion à l'âge classique, les premiers «libertins» n'ont pas eu à inventer à grands frais une *épistémè* nouvelle: il leur suffisait d'abord de se pénétrer, comme la culture lettrée les y invitait, du stoïcisme, de l'épicurisme, des pensées sceptiques et pyrrhoniennes, manières de penser qui sont tout ce qu'on veut mais qui ne sont ni judéo-chrétiennes, ni sotérianiques, ni eschatologiques, et de tirer leur inspiration de la raison

524. Voir : McKnight, Stephen A. *Sacralizing the Secular: The Renaissance Origins of Modernity*. Baton Rouge LA: Louisiana UP, 1989.

pratique à l'œuvre dans la dialectique d'Aristote et dans le droit romain. La curiosité scientifique de Copernic et de Galilée, l'empirisme de Bacon s'abreuve à des sources païennes antiques.

À côté d'Aristote, un penseur antique le plus réédité à la Renaissance et à l'âge classique est le naturaliste Pline. Et en nous éloignant de ce que nous jugeons avoir été des ressources rationalistes à émuler chez les Anciens, ce sont, disais-je, l'hermétisme, la magie paracelsienne, le ficinisme ou le néo-platonisme qui ont dynamisé les premières étapes de l'invention scientifique, toutes pensées étrangères à l'orthodoxie religieuse, toutes susceptibles d'alimenter le doute et la critique, et que les théoriciens de la persistance semblent vouloir ignorer.

La critique sociale articulée au raisonnement utopique est à mon sens au cœur du dispositif nouveau et sa dynamique argumentative vient des Anciens. Cet héritage n'est pas pris en compte par les «généalogistes». L'appel exclusif à des catégories religieuses ne contribue pas à expliquer cette critique, dispositif qui, là où il emprunte au passé, est inspiré de la rationalité rhétorique et dialectique avec ses raisonnements contrefactuels, rationalité relayée par le genre mineur que l'humaniste Thomas More a désigné comme *Utopia*,⁵²⁵ genre de la conjecture philosophique fondé sur une «expérience mentale», celle du *Mundus inversus* – vieux divertissement rhétorique que le petit personnel des Lumières va ultimement muer en programme positif.⁵²⁶

L'utopie n'est pas le Pays de Cocagne, pas plus que le Paradis sur terre. Elle est la rencontre du raisonnement et de la vie en société: l'oisif vivant aux dépens du travail, est-ce rationnel? Non, il faudrait donc changer cela. L'inégalité des fortunes est-elle fondée en raison? Non, alors il faut l'abolir

525. More est un saint de l'Église catholique, mais ce saint peuple son Utopie non de chrétiens mais de déistes!

526. Un autre mythe païen, et du reste vieux comme le monde, vient informer et compléter le Récit de l'histoire par stades, celui de l'Âge d'or revisité à la fin des temps. «L'Âge d'or n'est pas derrière nous, mais devant nous», avait proclamé le premier le bon abbé de Saint-Pierre en formulant sous Louis XV son projet de Paix universelle. Il y aura à la fin de l'histoire un stade ultime, ce sera celui du bonheur de l'humanité et ce sera un *retour* à l'état originel de l'homme, retour qui en sera aussi le dépassement. L'Âge d'or originel, transposé dans la pensée moderne, c'est le «communisme primitif» de Marx et d'Engels, aussi bien que le «stade édénique» de Charles Fourier.

etc. L'héritage de même – ou bien justement cela se discuterait rationnellement... C'est dans ce cadre antique que More réintroduit la condamnation patristique de l'*Avaritia*, de la déraisonnable passion d'accumuler des richesses «inutiles» et de posséder trop de biens ... La propriété privée est-elle morale, est-elle juste? Telle n'est pas la grande question posée; c'est plutôt d'abord: est-elle raisonnable? Pour le curé Meslier, Morelly, Dom Deschamps, la réponse bien pesée est: non, il faut donc l'abolir et la remplacer par la communauté des biens. L'Abbé Mably est plus réaliste dans son argumentation: il la conserve. Dans tous les cas on se trouve dans un cadre antique: celui du raisonnement proaïrétique. Les modèles de communautés vertueuses et fondées en raison sont divers et même plus que contradictoires: Sparte, La République platonicienne, l'Île du Sage Utopus, les bons sauvages de «Taïti», aucun n'est d'origine chrétienne.

De façon générale pour conclure ce point, on peut reprocher au paradigme de la persistance du religieux d'être d'une grande *pauvreté* par rapport à la complexité conflictuelles du «marché» des idées sur l'homme, la société et le monde qui ont été disponibles en Occident – que ce soit au 14^e ou au 19^e siècles.

■ **Persistance et changements: un peu de «dialectique»**

Ces objections portant sur l'origine dûment exposées, si je reprends maintenant la question de la transmission évolutive dans les termes évoqués plus haut du *Couteau de Jeannot*, tout le débat revient à distinguer ce qui persiste de ce qui change et s'altère ou se déplace – et de décider si c'est l'un ou l'autre aspect, admis que les deux points de vue sur le même objet idéal sont possibles, qui est décisif.

Pour un Karl Löwith, Hegel et Marx demeurent trop «eschatologiques» – et ce, pour le malheur de la modernité. Pour un Blumenberg au contraire, Turgot, Condorcet, en esquissant l'idée de progrès tout en «occupant» le terrain ci-devant eschatologique, opèrent déjà une rupture radicale. Le schéma religieux emprunté par eux, ce qu'il y a de persistant et de formellement reconduit, est contingent par rapport à la rupture cognitive et même existentielle que représente l'émergente pensée du progrès.

Pour Carl Schmitt, les concepts de la pensée politique moderne sont des concepts «théologiques sécularisés» – mais avec quels additifs nouveaux qui les rendraient d’aventure méconnaissables ou substantiellement différents, la question n’est pas posée... «Dire que Dieu est “devenu” le Législateur omnipotent, c’est pointer une transformation» pourtant – il faudrait donc sonder sa nature, sa radicalité et son étendue et non donner à penser que tout est dit et qu’il n’y a qu’à tirer l’échelle.⁵²⁷

On se rappelle de la chanson de Gavroche : “*Je suis tombé par terre / C’est la faute à Voltaire / Le nez dans le ruisseau / C’est la faute à Rousseau.*” Les bons historiens se méfient à bon droit de toutes les explications-réquisitoires par des enchaînements à grandes enjambées de moralistes fermés au sens historique qui imputent de *complicité avant le fait* des pensées originées de plusieurs générations en amont:

Le nazisme n’est pas plus dans Kant, dans Fichte, dans Hölderlin, ou dans Nietzsche (tous penseurs sollicités par le nazisme) – il n’est même à la limite pas plus dans le musicien Wagner – que le Goulag n’est dans Hegel ou dans Marx; ou la Terreur tout uniment dans Rousseau.⁵²⁸

Ceci devrait être évident. Sans doute cela n’interdit pas à l’historien des idées de remonter de proche en proche à des origines et de suivre des enchaînements d’influences – s’il ne s’agit, ni de porter un jugement moral rétroactif, ni d’insinuer en un platonisme sommaire que tout était déjà là *ab ovo*, dans *l’Idée*, le nazisme chez Fichte et le goulag chez Marx.

La recherche de l’influence de l’influence ou de la cause de la cause de la cause peut amener en effet à la logique sophistique de *l’enchaînement global*, si fréquente dans la pensée réactionnaire. Dans la logique où A entraîne B qui entraîne C puis D, seuls les réactionnaires se sentent *conséquents*. Il faut juger l’arbre à ses fruits, le barbare socialisme qui vous fait trembler n’est que le fruit empoisonné de cette société démocratique moderne, destructrice des traditions, que vous semblez aimer: tel a été l’argument-clé

527. Monod, 122.

528. Ph. Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. *Le mythe nazi*. La-Tour-d’Aigues: L’Aube, 2005, 28.

de la droite au 19^e siècle à l'adresse des bourgeois modérés qu'elle voulait rallier.

L'Israélien Jacob L. Talmon dans son *The Origins of Totalitarian Democracy*, 1952, remonte de Staline à Rousseau, opération d'enchaînement odieuse pour tous les progressistes – comme pour les rousseuïstes. Pour Talmon, il y a *déjà* tous les ingrédients du bolchevisme et du stalinisme dans la doctrine d'un Saint-Simon (qu'il a dans le collimateur, non moins que Rousseau). Les historiens de l'école de Talmon qui font remonter le «totalitarisme» à certaines idées de Rousseau et certains projets de Saint-Simon, ne disent pas, en une polémique sommaire, Rousseau=Goulag, mais l'idéaltype transhistorique de «totalitarisme» prétend retracer de proche en proche une origine et il *transfère le soupçon* à l'origine. La topique de l'enchaînement sert en effet souvent à *construire un concept* dans l'histoire, c'est à dire toujours jusqu'à un certain point à *déshistoriciser*.

Dans la dialectique de la persistance et du changement, les nouvelles objections qui viennent à l'esprit tiennent dès lors à la formulation catégorique-intemporelle qui plaisent tant à certains historiens des idées et qui accentuent unilatéralement le fait de la persistance. Contre Karl Löwith et sa formule à l'emporte-pièce, il faut opposer l'évidence: que la critique du mode de production capitaliste chez Marx n'est pas un «simple pseudomorphe» de l'exécration millénariste du monde du péché, que le communisme, comme maîtrise consciente par les hommes des forces productrices, n'est pas un «simple» avatar du *Millenium*. Que la pensée historiciste, dans la mesure justement où elle est *propre* à la modernité, ne peut être ramenée à une persistance de l'eschatologie. Que la seule question *intéressante* est de distinguer à partir de là de ce qui persiste, ce qui fait rupture – et de faire voir dans quelle mesure la rupture même procure de «bonnes raisons» à la persistance et *permet d'aventure de percevoir la persistance comme moyen de la rupture*.

J'admets, avec Hans Blumenberg même qui le concède sans peine, que Hegel et Marx sont «impensables» sans Joachim de Flore, mais je ne tire pas de cette juste formulation que les spéculations de Joachim montrent la source authentique exclusive, ni que la généalogie se suffit et explique ce

qui fait rupture dans ces pensées modernes.⁵²⁹ Le concept-clé de Blumenberg, concept auquel je viens plus loin, est celui de «réoccupation»: il y a dans la modernité une persistance de schémas pré-modernes, mais c'est pour permettre à une pensée nouvelle de prendre la place du mode de penser éliminé, *oblitéré* – pour mettre en quelque sorte *un vin nouveau dans de vieilles outres*.

Les pensées historicistes ne sont ni une connaissance révélée, ni un savoir ésotérique. La question de «Meaning in History» serait indépassablement chrétienne de sorte que continuer à se la poser serait demeurer peu ou prou chrétien? Mais non: comme telle, la question subsiste parce que, *en tant que question*, elle n'est pas nécessairement religieuse, elle n'est pas irrévocablement liée aux «réponses» prophétiques, eschatologiques. Elle peut s'en abstraire et persister dans la modernité pour éloigner, il est vrai, l'intuition déprimante, désolante jadis comme aujourd'hui, que l'histoire des hommes est au bout du compte un récit «plein de bruit et de fureur» et qui ne signifie rien!

La thèse löwithienne selon laquelle la conscience historique des temps modernes proviendrait «intégralement» de l'idée chrétienne du salut est comme telle un sophisme anachronique. L'idée de progrès provient de l'eschatologie chrétienne? Mais un Condorcet avait justement la volonté et le ferme sentiment de rompre avec les conceptions chrétiennes de la condition humaine, la conviction de leur substituer une vision toute rationnelle – et ses contemporains ont effectivement déchiffré chez lui une intention violemment antichrétiennes. Malthus, contemporain de Condorcet, considérait que l'idée seule de progrès était blasphématoire. Le chrétien et puritain Malthus était bien placé pour en trancher, c'est lui qui a raison. La réalisation «progressive», par le seul effort des hommes, de sociétés meilleures, la possibilité entrevue d'éliminer ici-bas certains maux

529. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Éd. Augmentée. Frankfurt aM.: Suhrkamp, 1988. (Éd. originale: 1966; réédité en allemand ss le titre *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von "Die Legitimität des Neuzeit", 1er und 2er Teil*. Frankfurt aM: Suhrkamp, 1996) ♦ *La légitimité des temps modernes*. Paris: Gallimard, 1999. Tout spécialement, on peut se référer aux 1^{ère} et 2^{ème} parties, «Sécularisation» et «Absolutisme théologique et affirmation de soi de l'homme» – voir aussi: Monod, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire, de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.

endémiques sans rien attendre de la Providence, quoi de plus anti-chrétien? Le progrès qu'exalte Condorcet est au reste d'abord et avant tout le progrès du savoir, celui des sciences contre les dogmes.

Avant de prétendre que Condorcet ne savait pas ce qu'il faisait et que tous les «matérialistes» à sa suite, Feuerbach, Marx, Büchner, Moleschott, et, à droite, Spencer, Haeckel, recyclent continuellement des schémas chrétiens sans s'en rendre compte ni s'en extraire, il faut demander ce qui pour eux, consciemment et intentionnellement, faisait rupture avec «la religion». Ce sont : l'auto-affirmation de l'homme, l'idée de domination de la nature par la science et par la technique, l'idée de progrès «indéfini» (contre le paradigme biblique de la Chute et, en même temps, contre celui, antique, de l'histoire cyclique, suite infinie de paix et de guerres, de prospérités et de famines, de princes sages et de tyrans cruels)⁵³⁰, le refus de la résignation au mal joint à la rationalité organisationnelle d'une «critique sociale» articulée à une contre-proposition argumentée ; la réhabilitation de la nature humaine, l'idée de la "bonté" de l'homme (contre celle de sa nature déchue et peccamineuse) – toutes idées convergentes que je ne dis pas former, en bloc, un parfait «progrès» rationnel ni un ensemble de vérités expérimentales indépassables (on tournerait en rond!), mais dont l'*hybris même* dans la représentation optimiste des pouvoirs humains et de l'avenir meilleur est le produit d'une systématique réaction antireligieuse.

Les prétendus millénarismes modernes, s'ils recèlent une part de croyance «naïve», c'est justement une croyance excessive dans la puissance de la raison humaine (et dans la solidarité d'intérêts entre les hommes), et dans la «curiosité théorique» des humains – ce dernier aspect sur quoi insiste Hans Blumenberg. Blumenberg met en effet, au cœur de la rupture de paradigme qu'il caractérise comme «moderne», la légitimation de la curiosité théorique, la valorisation du dépassement permanent du connu, du traditionnel et de l'admis, légitimation posée contre l'esprit chrétien contemplatif d'une vérité révélée, esprit condamateur de la *libido sciendi*.

530. Mais le concept de Mal radical chez Kant est, à la fin des Lumières, celui d'une limite du progrès.

L'intérêt pour l'invisible empirique (le 18^e siècle est le siècle de la raison, parce qu'il est aussi le siècle du microscope et du télescope) remplace l'intérêt pour le surnaturel et l'inconnaissable.

Les philosophies du progrès sont une affirmation de soi de l'homme : elles ne sont pas/plus une eschatologie parce que l'histoire n'est pas voulue et agie par un Tout Autre. Hannah Arendt avait rejeté en ces termes les conceptions de Voegelin en 1938: «il n'y a pas de substitut de Dieu dans les idéologies totalitaires».⁵³¹ (Voegelin après guerre en faisant de la «gnose» une immanetisation imparfaite de l'*eschaton* n'encourt plus tout à fait cette objection.) Remplacer le Salut promis par Dieu par le bonheur terrestre conquis peu à peu par l'effort du plus grand nombre suffit à marquer une profonde coupure.

Guère besoin de rajouter que les idées mêmes d'abondance matérielle toujours croissante et de productivisme/planification qui sont au cœur des divers programmes socialistes sont strictement impensables avant la modernité. La maîtrise de la nature au service de l'homme est un projet étranger à toute pensée religieuse. Le projet socialiste prétend partir d'un constat sur le monde empirique qui est celui d'une irrationalité et une injustice corrigibles et réformables: la contradiction entre le potentiel de productivité atteint par le mode de production capitaliste, et le gaspillage et l'«anarchie» qui lui sont inhérents, les ressources mal exploitées, les richesses mal utilisées, mal réparties, à l'encontre de l'intérêt commun.

C'est le schéma de Feuerbach: l'anthropologie séculière est une *réappropriation* de ce que les religions ont exprimé fictivement en termes «spiritualistes», transcendants; mais avec une différence qui signe la rupture: aucune théologie ne présentait l'humanité se perfectionnant et rendant son séjour sur terre plus agréable par ses seules forces. Car, je le répète, il est possible de retourner la généalogie voegelinienne: les gnoses et les millénarismes – dont le sens politique revendicateur, des anabaptistes aux *Diggers*, ne cesse de s'accroître, d'affleurer et finit par se dire à visage découvert – ne sont que la préfiguration, la précurseur en habit religieux de l'idée post-religieuse de l'homme légitimé et capable de détruire une

531. *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem.* (...) Éd. Pierre Bouretz. Paris: Gallimard, 2002, 972.

société qui ne profite qu'au petit nombre et de bâtir une société (plus) juste.

Le seul fait d'une orientation *immanente au monde* de la critique sociale, l'affirmation de l'homme dans sa liberté comme sujet de sa propre histoire suffisent à faire coupure.

L'articulation à la critique sociale, *pars destruens*, d'une *pars construens* utopique vient de la pensée antique, platonicienne et aristotélicienne – et non du christianisme. Les maux de la société ne sont dûs ni à la fatalité, ni à une punition atavique, à une faute originelle, ni l'œuvre de scélérats, ils sont dûs à une «mauvaise organisation» démontrée par le fait que, «sur papier», on peut concevoir un système d'où ces maux ont disparu.

Pour le catholique, la condition morale de l'homme s'explique par la Chute, il est «déchu». L'homme est enclin au mal et la terre est un séjour d'expiation. Pour «l'homme de progrès», le mal ne vient pas de la nature («de Dieu», écrit-on encore vers 1830), il vient de la société et la société est une chose *intelligible donc modifiable* de part en part: elle pourrait être organisée tout autrement selon des raisonnements calculateurs auxquels le siècle donne un nom générique, «utilitaristes». L'organisation sociale la plus «sage» et la plus conforme aux «vœux de la nature» est celle qui favorise le plus grand bonheur du plus grand nombre en même temps que la prospérité de l'État. L'État absolutiste, despotique, les ordres et les rangs ne répondent pas à ces critères.

Le mal social n'est *donc* pas tel qu'il doive réapparaître, quelque réforme que l'on instaure.⁵³² Si scandaleux et accablant que soit ce mal dans la société, la conception qu'en offre le progressiste libère son esprit d'un scandale plus désolant et irrémédiable – que le mal serait au cœur de l'homme et indissociable de ce monde terraqué. Le mal social est doublement un mal parce qu'il existe un «remède». Il convient, écrit le

532. C'est contre l'optimisme du siècle du progrès que quelques philosophes atrabilaires vont opposer des philosophies historiques radicalement pessimistes. Schopenhauer enseignait qu'il faut voir dans les cruautés de l'ordre social, les conséquences d'une volonté radicalement mauvaise et qui le restera tant que le «suicide cosmique» n'aura pas été accompli. C'est ce pessimisme qui a des «sources» chrétiennes.

fouriériste Victor Considerant, «de connaître le mal, pour déterminer le remède», mais il convient surtout de connaître le possible «remède» pour démontrer que le mal est remédiable, qu'il est d'autant plus répréhensible qu'il ne tient qu'à une «mauvaise organisation de la société», une organisation qui ne rend heureux qu'une poignée de méchants.

Le jugement critique permet de dire au vieux monde qu'il est condamné et qu'il *était* de toute façon inviable, perclus de contradictions, contraire aux intérêts de la plupart, à l'«intérêt général».

■ Possibilité et motifs des «retours du refoulé»

À ce point, toutes ces conceptions modernes, intrinsèquement neuves, pouvaient être et ont été de fait *réinvesties* ou *re-contaminées* de gnose, de manichéisme, de millénarisme etc. Elles l'ont été dans la mesure où ces retours du religieux ont été aussi, en synchronie, un moyen paradoxal d'affirmer la *radicalité* de la coupure et celle de la critique sociale.

Il se fait que l'esprit «métaphysique» (je prends le mot dans le sens péjoratif que lui donnait Auguste Comte) des premiers modernes, portés par l'enthousiasme rationaliste-scientiste à excéder le connaissable et à procurer des explications totales, favorisait en quelque sorte mécaniquement le passage de la conjecture rationnelle à ce que l'on peut désigner comme un retour de «gnose». Alors même qu'un progrès étapiste, relatif et cumulatif, favorisé par l'essor des sciences et des techniques, était chose rationnelle (raisonnable) à conjecturer au temps de Condorcet, la vision prochaine d'un homme nouveau sur une terre délivrée du mal que vont fantasmer les prochains «socialistes utopiques» est une *accentuation* indubitablement millénariste de cette idée rationnelle, accentuation à laquelle beaucoup ne résistent pas faute de percevoir le *saut* cognitif impliqué dans un contexte où les schémas religieux demeuraient *sous-jacents*.

Il n'y a pas en ce sens *une* idéologie du progrès, mais deux paradigmes concomitants opposés. (D'ailleurs je tends à prétendre que tous les grands dispositifs idéologiques se polarisent toujours en deux – et que des débats confus, interminables et vains, naissent du fait que tous les commentateurs cherchent à juger de façon unitaire un dispositif bipolaire!)

Le «progrès», dis-je, se polarise vite en *deux versions*. Le progrès indéfini dû aux seuls efforts cumulés des générations humaines fait coupure avec l'esprit religieux (quoique la conjecture tentante d'une convergence asymptotique des progrès matériel et «moral» trahisse déjà un enthousiasme excessif taxable d'irrationalité latente), – alors que les idées de fatalités historiques régies par des “Lois” transcendant la volonté des hommes, de grands stades ternaires, de scélératesse radicale du monde présent, d'intersignes eschatologiques d'une fin de l'histoire, de chute inévitable, de mécanisme sacrificiel en vue l'apparition promise d'un monde délivré du mal et de fin dans la béatitude générale sont indiscutablement référables à des schémas religieux réactivés, absorbés et transposés.

On constate cependant que le choix entre le paradigme du progrès «progressif» indéfini et celui du *Millenium* – pour leur donner un nom – ne se fait pas comme une coupure entre des esprits rassis et des exaltés et mystiques, mais qu'elle peut s'expliquer comme résultant d'un effort de conciliation rationnelle entre la critique sociale et l'idée de progrès linéaire cumulatif. Si on peut parler de retour de millénarisme, celui-ci, en ce second cas de figure, est une «vieille outre» que les réformateurs romantiques, parfois *consciemment* emplissent d'un «vin nouveau»: reconstruction rationnelle possible du système social, (sur-)estimation du rôle possible de l'État-Panopticon, espoirs excessifs mis dans la technologie comme *application* du savoir moderne, productivisme, planisme, *Totale Mobilmachung* transportant dans la «grande politique» de développement la logique militariste du peuple entier sur «pied de guerre»...

Or, les réactionnaires et les traditionalistes d'autrefois (comme ceux du 20^e siècle) étaient bien outillés pour percevoir le cadre eschatologique recyclé ici tout en tenant, de toute façon, les «contenus» nouveaux investis dans ce cadre pour des idées impies, dans la mesure où elles promettaient à l'homme de «faire son salut» dans un monde sans transcendance.

Le Christ avait été crucifié pour le salut du genre humain, les modernes prétendaient montrer le genre humain réalisant par ses sacrifices et ses efforts son salut ici-bas – accomplissement, scientifiquement prévu, de «lois de l'histoire» alléguées. Il ne s'agissait plus ni de préserver un ordre

immuable voulu par Dieu, ni de s'en remettre à une Providence que le progressisme avait justement «chassée».

«Pour connaître si un système social est défectueux, expose avec aisance un fouriériste, il faut le mettre en parallèle avec l'idéal d'une société parfaite, afin de reconnaître par la comparaison, les défauts des organisations sociales qui en diffèrent». ⁵³³ Cette méthode candidement utopique, cette pétition de principe idéaliste de la critique romantique ne peuvent être assignées à une mystique millénariste (même si elles peuvent trouver une forme d'expression homologue). Comment comprendre ces raisonnements où l'absence même – hier comme aujourd'hui – de toute société juste va en *prouver* l'instauration prochaine, où l'omniprésence du mal social va démontrer son imminente éradication, où il suffira de vouloir...? Le raisonnement militant romantique tire de l'omniprésence du mal et de l'injustice, la conclusion que la société est mal organisée et le corrélait qu'elle pourrait être entièrement refaite sur «d'autres bases», puis déduit la nécessité morale et, tout d'un tenant, la fatalité «historique» de l'avènement d'une société juste et bien conçue – en passant par l'effondrement à moyen terme d'une organisation inique et absurde. Les fouriéristes admiraient ici l'essentiel de la *méthode* de leur maître: «Frappé des vices de notre société, ne voyant dans notre civilisation si vantée que des non-sens et des entraves, la corruption dans la politique, l'adultère dans le mariage, le vice honoré, la vertu dans l'oubli (...), Fourier ne put se défendre longtemps de penser que tout cela était faux...» ⁵³⁴

En quoi l'appel à des catégories chrétiennes contribue-t-il à expliquer cette critique sociale, cette critique rationaliste des institutions qui est, très diversement, le fait de Rousseau, Mably, Montesquieu, Kant? Non pas en rien, mais en peu de choses. ⁵³⁵ Il faut *scotomiser* l'opération première de la critique sociale pour introduire tout à trac l'homologie millénariste. La «généalogie religieuse» repose sur des analogies de structure qui négligent, qui omettent de considérer les différences et de simplement voir ces

533. G. Gabet, *Traité élémentaire. La science de l'homme considéré sous tous ses rapports*. Paris: Baillière, 1842. III, 233.

534. *La Phalange*, 1839, 414.

535. Ce que dit aussi fort bien B. Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Princeton NJ: Princeton UP, 1986.

éléments structurants qui sont nécessairement d'une autre origine. (Voir ci-dessus mes remarques sur la *persistance de la pensée païenne* et son oblitération dans les théories dont je discute.)

■ Diversité cognitive des pensées modernes

Contre le caractère unilatéral, essentialiste, statique du paradigme généalogique, ce qu'il y a lieu enfin de donner à voir et à penser, c'est l'hétérogénéité cognitive des pensées modernes, leur «marge de manœuvre» entre sobriété empirique, acceptation de l'ignoré et de l'inconnaissable *et* hybris métaphysique, *volonté d'extralucidité*, invinciblement tentée alors de réactiver du religieux toujours *sous-jacent*.

Les lois de l'histoire ne sont pas à tout coup la Providence: ces prétendues lois peuvent n'être que l'extrapolation raisonnable, hasardée il est vrai, de tendances constatées dans le passé et le présent – mais rien n'empêchait en effet qu'elles ne se *muent* chez certains «enthousiastes» en promesse d'une parousie imminente. Le progrès, je viens de le dire, ce peut être une histoire relativement sobre où les hommes font peu à peu, par leurs efforts, leur science et leur industrie, une terre plus heureuse ou, du moins, moins misérable. Ceci peut se dire sans téléologie ni promesse d'une fin des temps, mais peut-être la tentation est-elle trop grande d'en prédire et promettre trop. «L'idée de progrès ne reposa jamais principalement sur la promesse d'une société idéale», affirme Christopher Lasch.⁵³⁶ Il a raison en gros, mais il a tort dans le détail: si je déchiffre les enthousiasmes des «socialistes utopiques», je vois bien que chez la plupart d'entre eux cette «idée» s'identifie désormais à la promesse d'un moderne *Millenium*.

Tant que l'avenir est présenté comme ouvert, le «progrès des sciences» comme amélioration cumulative, adaptation optimale, tant que la nécessité n'entre dans la réflexion que dans l'ordre des causalités probables entre phénomènes successifs, il n'y a rien d'eschatologique dans l'«idée». Tant que le progrès incertain, dû aux efforts des hommes ou de quelques hommes, n'exclut pas dogmatiquement des régressions possibles et,

536. Chr. Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. New York / London: Norton, 1991. ♦ *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*. Présenté et trad. par Frédéric Joy. Castelnau-le-Lez: Climats, 1002, 46.

comme toutes choses humaines, demeure ambigu, ambivalent, au coup par coup, il n'y a derechef rien d'eschatologique. Mais tout est dans le «tant que...»: il a toujours été possible dans les deux siècles modernes, par un glissement subreptice, de faire du progrès, non l'œuvre des hommes, mais l'effet de Lois supérieures fatales auxquelles les hommes seraient assujettis.

Le «progrès indéfini» de Condorcet est anti-eschatologique, le progrès aboutissant à une lutte finale entre les justes et les scélérats et à une fin heureuse et sans conflits est une *re-divinisation* du progrès condorcetien – ce qui ne veut pas dire que cette re-divinisation se soit opérée pour des *motifs* «inconsciemment» religieux. Les *motifs* de ce glissement ne sont pas de l'ordre du retour du refoulé religieux, mais de l'ordre de bonnes raisons explicables en synchronie (par exemple celui de l'efficacité d'une psychagogie propagandiste).

Hans Blumenberg admet sans peine qu'une idéologie extra-lucide, avec la «foi» en un changement décisif, imminent et ultime, est susceptible de légitimer la thèse de la sécularisation-prorogation religieuse qu'il rejette par ailleurs. C'est admettre que les Voegelin et Löwith avaient, qu'ils ont raison en partie en ce qui touche au moins aux idéologies «totales» du 20^e siècle, apparues, avec leur déterminisme et leurs aboutissements scientifiquement promis, au 19^e.

Cela reviendrait à dire, et ce constat me semble fructueux et évident, qu'il y a eu plusieurs façons divergentes d'être post-religieux dans la modernité. Le paradigme de la sécularisation-persistance appliqué à la pensée moderne en bloc un schéma qui ne semble illustré que par des exemples pris à certains secteurs délimités de cette pensée, ceux justement que l'on désigne éminemment par le mot d'«idéologie» emprunté par Marx à Destutt de Tracy. Le trait commun à la plupart des tenants de la thèse de la persistance est d'avoir eu au premier chef dans le collimateur la vision du monde socialiste – ou bien, comme un Voegelin, d'avoir cherché à penser la *convergence* du socialisme et de fascisme subsumés en «religions politiques».

On peut repérer à travers les deux siècles modernes une certaine manière d'argumenter la société comme ce qui «va mal» et ce qui «ne peut plus durer», argumentation qui débouche sur la promesse d'un Monde nouveau

imminent et d'une destruction des Méchants. Ce qui m'en semble avoir été le propre est, d'une part, le parcours que ces systèmes de pensée opèrent des trois horizons du passé, du présent et de l'avenir – et leur déchiffrement du passé et du présent par des certitudes entretenues sur un avenir aboutissant à un «arrêt sur image». On peut voir se constituer intégralement dans le premier tiers du 19^{me} siècle un *enchaînement propre* de raisonnements sur une société «malade»,⁵³⁷ sur un état social qui ne peut plus durer et sur son remplacement inévitable et prochain par une société immuable, juste et bonne, paradigme dont le pouvoir persuasif et mobilisateur a été immense.

Des réformateurs romantiques et des premières «sectes» socialistes (dites ultérieurement «utopiques») aux idéologies de masse du XX^{eme} siècle, au premier chef celle qui s'est désignée comme le «socialisme scientifique» (et à ses avatars parodiques et instrumentalisés nationaux-fascistes), les deux siècles modernes ont connu l'éternel retour d'une forme de pensée qui va du diagnostic de maux innombrables à la découverte de leur étiologie, au dévoilement de leur cause ultime, puis à la découverte d'une «solution», d'une panacée, conforme au progrès historique, et aboutissant à l'annonce démonstrative de l'effondrement prochain de la société mauvaise – en dépit de la vaine résistance des suppôts du mal voués à l'anéantissement – et de l'instauration sur ses ruines d'une société juste, heureuse, définitive.

Cette logique à laquelle ses adversaires ont vite attaché un grand nombre de qualificatifs, «gnose», «millénarisme», «historicisme», a évolué en un conflit permanent avec d'autres logiques de la connaissance discursive. On doit l'envisager dans le contexte de cette coexistence conflictuelle qui présente tous les caractères d'une non-contemporanéité avec les heurts de mentalités que cette situation comporte.

537. L'imagerie médicale, présente dans les expressions de «maladie sociale» et de «remède social» sert notamment à dire cet état des choses: «Lorsqu'une ère finit et qu'une autre commence, il y a un temps où l'ancienne croyance étant presque éteinte, l'idée qui doit la remplacer et qu'elle porte en elle n'est pas encore formée. Le vieil ordre se disloque, les liens se relâchent, l'unité se dissout. Une torpeur profonde, puis des secousses convulsives, puis une nouvelle torpeur et de tous côtés des symptômes de mort apparaissent parce que le passé meurt en effet, et que l'avenir n'est pas né encore.» F. Brouez, *La Société nouvelle*, 18: 1884, 261.

C'est ce conflit qui caractérise la modernité et c'est la dissolution de ce conflit, de cet affrontement de paradigmes qui autorise à parler pertinemment pour le présent de *post*-modernité.

Karl Mannheim, l'un des fondateurs de la sociologie de la connaissance, dans son fameux *Ideologie und Utopie* (Bonn, 1929) oppose deux manières substantiellement divergentes de considérer le monde et de lui donner sens.⁵³⁸ Il reconnaît explicitement le caractère «utopique» et «millénariste» de la pensée socialiste, marxisme compris sans contraster ce caractère à un manque de rationalité, ni le taxer de simple illusion ou de chimère, — ou plutôt en le montrant comme une chimère lorsqu'interprété littéralement, mais comme une logique de relation au monde pourvue de bonnes raisons dans son rôle mobilisateur, logique s'opposant à une autre, toute contraire, que Mannheim désigne simplement comme l'«Idéologie». Pour Karl Mannheim, les visions du monde qui s'expriment dans un état de société se polarisent en deux logiques, antagonistes l'une de l'autre, les «idéologies» ou système de pensée adoptés par la classe régnante, système dont le centre d'attraction est «le passé», dont la force d'inertie freine l'évolution historique, visions du monde orientées vers la légitimation et la survie de l'ordre actuel des choses. L'idéologie *aliène* les fins aux moyens, elle *chosifie* l'homme et la raison humaine en les mettant au service de la structure, de l'ordre établi, ordre fétichisé en «nature des choses». Elle *instrumentalise* la raison dans une société moderne où les pouvoirs de contrôle et de répression deviennent eux-mêmes de plus en plus rationnels.

Les «utopies» au contraire, selon *Ideologie und Utopie*, sont les productions propres aux classes dominées, orientées vers la transformation de la réalité existante. Pour qu'un état d'esprit soit utopique, il faut qu'il entre en contradiction avec l'état de société qui prévaut, mais aussi — c'est ici que Mannheim persiste à mon sens dans l'illusion historiciste et qu'il fait l'impasse sur le rôle propre des intellectuels de parti et des appareils — qu'il imprègne un «agent collectif» capable de changer effectivement le cours des choses. C'est la fonction actuelle de mobilisation remplie par le projet «chiliastique» (c'est son terme, synonyme de «millénariste») qui en fait la valeur historique, non le fait qu'il soit intrinsèquement raisonnable,

538. *Idéologie et utopie*. Préface de Wolf Lepenies. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 2006. Trad. de la 8e éd., Frankfurt aM: Klostermann, 1995.

ni cohérent ou réalisable. Révélant et objectivant un désaccord profond avec le monde dans lequel elle se manifeste, la logique utopique mobilise des forces sociales, elle fait agir, mais il n'est pas dit que les «images-souhaits» qu'elles renferme fassent jamais réaliser de près ou de loin les projets qu'elle inscrit dans l'avenir, ni que ces projets réalisés apparaîtront rétroactivement comme ayant été bénéfiques, non-antinomiques, réalistes. Les deux grands types cognitifs ne se distinguent évidemment pas comme le vrai et le faux. Mannheim, selon Joseph Gabel qui le connaissait bien, «voyait dans l'idéologie et l'utopie deux aspects de la fausse conscience».⁵³⁹ Chacune de ces logiques a ses intuitions et ses œillères; chacun, affronté à l'autre, est perspicace pour décélérer les aveuglements de la logique adverse en même temps qu'aveugle à ses propres limitations.

Mannheim, marxiste atypique, pense, il est vrai, lui-même, dans un cadre binaire, de lutte de classes, cadre historiciste et déterministe qui est de son temps et que nous ne sommes aucunement tenus de partager. Ce que je retiens du modèle mannheimien, c'est la perception du caractère polarisé et conflictuel des visions du monde séculières et la règle de méthode qui invite à n'examiner un système de pensée qu'inscrit dans une topographie et qui invite à comprendre sa logique interne en montrant ce qu'elle *antagonise*.

Je ne cherche pas à réduire le conflit des logiques de pensée à une opposition binaire, ce qui est une simplification excessive à mon sens. J'opposerais l'hypothèse plus prometteuse que la *sécularisation* des idées engendre au contraire un durablement mouvant espace pluriel, un réseau de propositions et de contre-propositions *discutables* qu'aucune orthodoxie ne parvient plus à tenir en bride. La modernité est acentrique et anémique; elle *produit* des esprits rassis et des mystiques, des sceptiques et des dogmatiques, des gnostiques et des agnostiques et elle ventile en une dissimulation infinie les idées qui y émergent.

C'est à cette pluralité même, à cette anomie, cette déperdition, propre au monde post-religieux, de conceptions et de valeurs communes que les

539. J. Gabel, *Idéologies*, Paris: Anthropos, 1974. 2 vol. 308 ♦ V. aussi l'article «Effets pervers et fausse conscience», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1987. 339-351.

idéologies, sociales ou nationales ont cherché à *remédier* en se figeant en orthodoxies. Autrement dit, ces idéologies de la classe et de la nation sont des réactions à la modernité sécularisatrice anomique – plutôt qu’elles ne sont les produits directs de celle-ci. Toute idéologie tend à se figer en «dogmes» indiscutables et à excommunier les tièdes et les sceptiques qui voient trop bien les failles. Orthodoxie, c’est à dire dispositif de sécurité mentale dans un monde devenu trop fluide et incertain, canevas immuable qui permet *d’absorber* le cours des choses sans avoir à affronter le doute ni la remise en question. C’est bien évidemment ce caractère (éminemment présent dans le «marxisme orthodoxe» d’avant 1917) qui a le plus répugné aux intellectuels gauchisants de la triste Belle époque comme Georges Sorel pour qui le droit de douter et celui de changer d’opinion se confondaient avec le goût de vivre et qui, à ce titre, ont regardé de haut, non sans perspicacité, les «sclérosés» doctrinaires du marxisme en France et en Allemagne. «Les social-démocrates, résumait Sorel méprisant, étant impuissants à rien tirer de leurs formules pour les guider dans les cas difficiles de la vie pratique, sont amenés à avoir recours à une autorité centrale qui les dispense de raisonner par eux-mêmes.»⁵⁴⁰

Au 20^e siècle, la critique de la logique gnostique-utopique a été notamment le fait de philosophes comme Karl Popper, comme Hans Albert dans son *Traktat über kritische Vernunft* ou comme John Searle. Popper ne dissimule pas le sens politique de sa critique épistémologique. Heinrich Heine l’avait versifié vers 1840: «*Wir wollen hier auf Erden schön / Das Himmelreich errichten.*»⁵⁴¹ Ce lyrisme paradisiaque paraît dangereux à Popper: le mensonge fondateur de l’«historicisme» tient justement dans «l’incapacité de comprendre qu’on ne peut établir le paradis sur terre».⁵⁴² «N’essayez pas, écrit-il, d’instaurer le bonheur par des moyens politiques. Bornez-vous à chercher à éliminer les misères concrètes. N’essayez pas de réaliser ce but en concevant et travaillant à l’instauration d’un idéal lointain de société parfaite.»⁵⁴³

540. *Les polémiques pour l’interprétation du marxisme. Bernstein et Kautsky.* Paris: Giard, 1900, 3.

541. «Deutschland», Caput I.

542. *Conjectures*, 362.

543. *Ibid.*, 361.

L'historicisme, ce qu'il caractérise sous ce nom substitue à l'ancienne métaphysique de l'univers, avec ses interventions providentielles, une métaphysique de l'histoire qui excède non moins le connaissable. Émile Littré, ancien disciple devenu sur le tard très critique de l'historicisme de son maître Auguste Comte, le disait en une subtile phrase que Karl Popper eût pu endosser: «l'immanence seule est véritablement humaine».⁵⁴⁴ L'esprit historiciste engendre des doctrines inaccessibles à la réfutation, il prétend aboutir à des certitudes sur l'histoire qui sont fallacieuses et qui légitiment la violence et le sacrifice de «vagues humanités».

■ Objection par les fonctions remplies

Les dernières sortes d'objections reviennent à reprocher au paradigme généalogique d'écarter intégralement le caractère instrumental et fonctionnel, la «raison d'être» synchronique de ce qui est présenté comme d'origine religieuse. Quand on aura répété que le «mythe» de la Grève générale est un pseudomorphe de l'Armageddon, temps des tribulations et de lutte qui précède le triomphe des justes et le *Millenium*, on aura, à coup sûr, exaspéré le militant anarcho-syndicaliste, mais surtout on aura choisi d'écarter systématiquement tous les éléments qualitativement divergents qui contredisent ce rapprochement. Et on aura choisi aussi que la fonction sociale remplie par ces deux schémas de pensée, si éloignés dans le temps, est intégralement négligeable. Il peut y avoir de bonnes raisons heuristiques de scotomiser certaines données concrètes et tout ce qui tient aux conjonctures pour «dégager» des constantes de longue durée. Mais on ne peut *s'en tenir* à cette opération sans aboutir à former un artefact anhistorique.

J'ai analysé dans *Le marxisme dans les Grands récits* l'usage fait des écrits de Karl Marx par les autoproclamés «marxistes» français sous la Deuxième Internationale. À l'évidence, ceux-ci ont démembré les quelques textes qu'ils pouvaient comprendre et mis certains «passages» qui parlaient à leur imagination militante (et à leur culture de petits-bourgeois bacheliers) au service d'une propagande voulue efficace et d'une stratégie mobilisatrice et organisationnelle. Ce faisant, on constate sans peine qu'ils ont

544. Littré, Émile. *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*. Paris: «La Philosophie positive», 1876, 111.

systématiquement accentué dans les textes sélectionnés ce qui se prêtait à faire orthodoxie, gnose, manichéisme, millénarisme et autres termes pareils: ces qualifications se trouvent même justifiées par leur pertinence évocatrice pour caractériser la logique implicite de cette distorsion systématique. *Mais* il est tout aussi évident qu'il n'ont pas opéré par religiosité ni vraiment par archaïsme mentalitaire. Ils l'ont fait au contraire parce qu'ils avaient, eux, le fameux «sens politique» (sensiblement plus que Karl Marx ne l'avait⁵⁴⁵) avec sa part d'opportunisme efficace et qu'ils avaient l'idée intuitive d'une chose moderne et de ses exigences, la création d'un parti de masse. Le prétendu «marxisme» fabriqué par les leaders de la Deuxième Internationale a des allures religieuses/eschatologiques parce qu'il est un bricolage absolument moderne: il est une idéologie de parti qui, dans les quarante années qui précèdent la Révolution bolchevique devait pouvoir faire l'objet d'une *foi totale*. Le «marxisme orthodoxe» (comme on disait partout avant 1914, ne croyant sans doute pas si bien dire) n'a eu de raison d'être que parce que c'est une théorie-fiction au service de visées pratiques qui n'étaient aucunement chimériques — si elles n'étaient pas dépourvues d'aveuglement et de dangers.

On se souviendra d'une perspicace formule de Sartre: «Un appareil a la pensée de ses structures».⁵⁴⁶ Un parti de lutte, conçu comme camp retranché, dirigé autoritairement par des chefs possédant la «science», va développer une doctrine congruente et un martèlement propagandiste, et c'est des fonctions concrètes remplies par cette doctrine que *découlent* ses apparences gnostico-millénaristes.

Sans doute, les marxistes de jadis ont-ils lu Karl Marx de façon tendancieuse, mais ils n'ont tout de même pas inventé par exemple la thèse de la concentration capitaliste augmentant inflexiblement la misère générale. Que le mode de production capitaliste préparât lui-même sa ruine par l'excès de son développement, c'est évidemment *dans* Marx, — c'est une

545. La théorie du Parti, l'idée même de parti n'est pas *dans* Marx, et pour cause, Marx ne voit pas bien, il ne souhaite pas voir *les besoins du politique*. L'idée de parti, en France, c'est Jules Guesde. Et c'est le «parti de classe» conçu par Guesde qui explique le «marxisme».

546. À la fin des *Mots*. Mais un historien de jadis, Augustin Cochin a dit quelque chose de semblable avant lui, «l'Église précède l'Évangile». *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*. Plon, 1921, 14.

des certitudes de Karl Marx que les marxismes de l'Internationale ont *aggravée* en la muant en une «eschatologie» scientiste (ceci a été dit *verbatim* par Saverio Merlino et par Georges Sorel; Eduard Bernstein a dénoncé de son côté cette rhétorique millénariste sous le nom moliéresque de «catastrophite»).

Les marxistes français ont réinscrit le peu qu'ils comprenaient de Marx dans la logique millénariste-utopique qui avait été celle des «systèmes» romantiques avec leurs fatalités historiques et leur victoire finale des justes contre les scélérats. Ce qui a importé à un Jules Guesde, «vulgarisateur» du marxisme en France, ça a été de maintenir et de défendre contre toute altération une doctrine efficace, simple et immuable, une doctrine capable d'accompagner les progrès du mouvement ouvrier, d'entraîner une conviction proche de la «révélation» totale, doctrine dont il fallait assurer l'invariance pour qu'elle soit un point de référence monolithique face à la mouvance des illusions récurrentes, face au retour constant des «déviations» et au danger d'émiettement.

Le «culte du chef», non moins spontanément inventé par les guesdistes français, complétait ce dispositif fidéiste.⁵⁴⁷ Eduard Bernstein avait bien vu que les partis de masse sont autoritaires et intolérants, non moins que les Églises de jadis, parce qu'ils exigent, pour de bonnes raisons, l'unanimité inconditionnelle; il avait écrit que «plus encore que l'État moderne, les partis sont (...) autoritaires de nature. Il leur faut à un moment donné exiger de leurs membres une adhésion sans réserve.»⁵⁴⁸

■ La légitimité de la modernité selon Blumenberg

547. Le premier sociologue des partis politiques socialistes, Roberto Michels, dans son ouvrage fameux du début de ce siècle, *Zur Soziologie der Parteiwesens* (traduit comme *Les Partis politiques*, Flammarion, 1971), avait attiré l'attention sur ce phénomène culturel qui lui paraissait l'indice des tendances oligarchiques des mouvements démocratiques : il avait pris pour exemple-clé «l'idolâtrie dont la personne du prophète marxiste Jules Guesde est l'objet dans le Nord». Pour Michels, le culte des chefs va de pair avec la «composition autocratique des partis», avec ce qu'il nomme la «loi d'airain de l'oligarchie», avec la concentration des pouvoirs réels en quelques mains, concentration qui aboutit naturellement à l'abus de pouvoir et à la suppression des débats sur la doctrine. Michels ne prétend pas *dénoncer*, il conclut à un processus inévitable de la vie démocratique.

548. E. Bernstein, *Socialisme et science*, 43.

Si tout y est avatar maquillé de gnose, de rédemption, de salut et *Millenium*, en quoi la modernité est-elle «légitime»? C'est la question que pose Hans Blumenberg (1920-1996), le seul grand philosophe à avoir procédé à une réfutation systématique des thèses généalogiques. Sa *Legitimität der Neuzeit*, 1966 (tardivement traduit comme *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, 1999) réfute en effet les théories «délégitimatrices» des Löwith, Schmitt, Voegelin et Gadamer qui ont fait de la modernité le produit dégradé d'une tradition dénaturée, qui l'ont décrétée illégitime dans sa prétention même à être moderne, c'est à dire en rupture et novatrice. Son livre va lancer en Allemagne une de ces polémiques érudites qui scandent la vie intellectuelle outre-Rhin: le *Blumenberg-Debatte*.

La contre-thèse blumenbergienne est que la pensée moderne n'est pas persistance de catégories anciennes, qu'elle est en rupture radicale avec le religieux antérieur, qu'elle est légitime dans sa prétention d'authenticité et de ruptures fécondes – et que les notions de gnose, de théologie transposée, etc., sont des anachronismes artefactuels qui soulignent abusivement certaines continuités en choisissant de ne pas voir ou ne pas tenir compte des décisives ruptures, qu'elles sont «injustes» à l'égard de la modernité.

La modernité est «légitime» (nouvelle, effective et bonne) dans la mesure où elle est réhabilitation de la «curiosité» théorique – laquelle coupe avec l'*ethos* religieux – comme projet de connaissance et de maîtrise par l'homme de la nature qui l'entoure. Le nominalisme médiéval a suscité par «légitime défense» un humanisme réactionnel. Au fond, Blumenberg fonde la coupure moderne avec la devise de Kant: *Sapere aude!* L'«auto-affirmation de l'homme», attitude existentielle nouvelle, engendre les caractères novateurs de la connaissance moderne: le monde apparaît désormais comme quelque chose à maîtriser et comme quelque chose de considérablement plus inconnu (et de partiellement inconnaissable) de sorte que la modernité cognitive est à la fois nouvel orgueil humain et humilité nouvelle face à la connaissance «révélée». Le monde n'est pas un état de choses qui se donne à contempler, des origines à *l'eschaton*, mais un problème qui se propose à la raison humaine, puissante, encore inexploitée — mais non pas toute-puissante. Ainsi s'élabore une expérience et conception nouvelles du temps, axées sur le futur et sur la capacité de l'homme-en-société de travailler à le faire advenir. L'hypothèse,

l'expérience, les théories, leurs applications vont permettre un «progrès» de la maîtrise du monde, progrès «indéfini» selon le mot de Condorcet et n'aboutissant justement pas à un état final ni à un Souverain bien.

Blumenberg ne rejette pas tout de ses adversaires du revers de la main. Il admet, ai-je dit, que Hegel et Marx sont «impensables sans» Joachim de Flore, mais ajoute que tout n'est pas dit quand on a posé ceci. Il admet aussi que l'on peut utilement déceler des constantes transhistoriques, décrire une sécularisation formée de divers processus de persistance et de transposition, que l'ambition des modernes d'accomplir en tous points une rupture radicale n'est pas exactement ce qui se constate. Il perçoit encore que les modernes, ayant cessé de croire à un monde de l'au-delà, ont peiné à penser sobrement un monde strictement profane.

Ce qu'il refuse, c'est que la monstration de la sécularisation *de X en Y* fasse de X l'*explication* de Y et fasse de Y, quelque chose de «dérivé» et donc de plus ou moins succédané et fallacieux. Il refuse que cela permette de conclure que les Y de la modernité sont autre chose que ce qu'ils «croient» être. On peut certes faire le *rapprochement* entre croyance au progrès et millénarisme, entre l'égalité garantie par les chartes des droits de l'homme et égalité des âmes devant Dieu, mais ce rapprochement est, juge-t-il, d'un «contenu pauvre», il ne conclut à rien d'intéressant et ne devrait faire qu'*ouvrir* la réflexion.

La thèse de la persistance est inacceptable selon Blumenberg pour des raisons épistémologiques: elle suppose une conception *ontologique-substantielle* de l'histoire des idées.

En effet, si la question se ramenait à celle d'influences lointaines et d'emprunts adaptés, la thèse serait à la fois indiscutable et banale et sans grande conséquence pour la «légitimité» de la pensée moderne. Mais la thèse commune aux penseurs que Blumenberg attaque prétend affirmer bien plus: elle assure que le contenu religieux originel est préservé, que les paradigmes prétendus modernes perpétuent une même *essence idéale* ornée d'avatars dissimulateurs et superficiels. Les philosophies de l'histoire comme immanentisation de l'eschatologie? Blumenberg ne dit pas que cette thèse soit fautive ; elle est unilatérale, réductionniste et,

j'ajoute, elle scotomise de multiples autres influences et ingrédiances qui ne sont pas d'origine chrétienne.

Les cibles de Blumenberg représentent une bonne part de la pensée allemande depuis 1945. C'est dès après la guerre mondiale, que le *topos* /doctrines de salut ♦ philosophies de l'histoire et conscience historique des temps modernes/ se répand chez les historiens. Le modèle en a été emprunté partiellement à Max Weber : /ascétisme protestant ♦ ethos capitaliste/ – bien que Max Weber n'ait pas eu, lui, l'intention polémique de dénoncer une pseudo-sécularisation.

Je note au passage que les adversaires de Blumenberg, diversement conservateurs, sont contradictoires entre eux, quoique, de fait, tous refusent une pleine «légitimité» à la modernité. Pour un Carl Schmitt, la «légitimité» se fonde dans la longue durée: les concepts de souveraineté politique sont légitimes parce qu'issus de concepts théologiques remontant à la «la nuit des temps». Pour un Voegelin, la modernité est une «*gnostische Rezidiv*», elle est illégitime et *pathologique* parce qu'elle réactive en la «sécularisant» une pensée gnostique, «pneumo-pathologique», jadis tenue en respect par la philosophie antique comme par la théologie chrétienne. Pour un Karl Löwith, les philosophies de l'histoire «ne sont que» des «pseudomorphes» de l'eschatologie et sont illégitimes en tant qu'impostures partiellement rationalisées.

Blumenberg achève toutefois *La légitimité* par un «Adieu aux philosophies de l'histoire». Si elles ne sont pas une simple eschatologie masquée, elles sont trop déterministes, trop spéculatives et dangereuses dans leur *hybris*.

La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire, de Jean-Claude Monod dont j'ai fait état plus haut est le seul ouvrage en français qui synthétise ce débat en se rangeant du côté de Blumenberg du reste et en montrant à son tour que la pensée du progrès n'est pas «réductible» à une forme d'eschatologie.

On pourrait rapprocher aussi de la notion blumenbergienne de «rupture légitime» la réflexion philosophique de Marcel Gauchet sur *La révolution*

des droits de l'homme,⁵⁴⁹ droits interprétés comme une répudiation globale des conceptions anthropologiques chrétiennes.

Hans Blumenberg introduit un concept qui, à la fois, prétend expliquer et contredire les apparences de persistances modernes de schémas religieux: c'est le concept de «**réoccupation**». La pensée rationnelle, non-métaphysique, en dehors de la science, portant sur l'ordre anthropologique – social, historique et moral – ne change généralement pas de terrain, mais elle occupe le terrain «conquis» en reconstruisant du nouveau *sur les mêmes fondations*. C'est dans la lutte même contre la représentation religieuse du monde que les modernes viennent, non pas «changer de terrain» et substituer aux mythes anciens, comme cela se fait dans les sciences, des conceptions totalement différentes, incommensurables, mais viennent *occuper le terrain* ci-devant religieux et refouler la logique fidéiste en l'Ob-litérant, en inscrivant par dessus, en superposant leurs conceptions nouvelles en vue de rendre illisible le texte religieux sous-jacent.

Karl Marx avait eu recours dans ce contexte à une image remarquable, celle du *palimpseste*, où, dans une métaphore empruntée à la naissante codicologie médiévale, il fait voir sa propre critique de l'idéalisme spéculatif comme une «interpolation», un regrattage et une réinscription.⁵⁵⁰

Les hommes des Lumières et ceux du 19^e siècle ne pensent en effet jamais que les idées religieuses sont *entièrement* à effacer et renverser. Il y avait plusieurs manières pour eux de dire ce qu'ils pensaient exactement: par exemple que les religions sont faites de réponses chimériques – et parfois odieuses – à de vraies questions, c'est à dire à des questions qui continueront à se poser quand la critique anti-religieuse aura anéanti les fables et les dogmes (ainsi du problème du mal), ou bien que les idées religieuses sont composées de constructions absurdes, ridicules,

549. Paris: Gallimard, 1989.

550. On lit au *Manifeste communiste*, ceci: «On sait que les moines recouvraient d'insipides hagiographies catholiques, les manuscrits où étaient transcrites les œuvres classiques de l'antiquité païenne. Les auteurs allemands firent l'inverse avec la littérature française profane. Ils inscrivent leur message philosophique sous-jacent *sous* l'original français. Par exemple, derrière la critique française des relations monétaires, ils marquèrent «Aliénation de l'être humain», etc.

choquantes inventées par les prêtres – mais accumulées autour d'un «noyau» de vérité (noyau que la religion naturelle va devoir «dégager»).

L'image de la *Camera obscura* chez un Marx est de même nature: l'homme post-religieux doit s'emparer des conceptions religieuses et il n'aura qu'à les «remettre sur leurs pieds» pour qu'elles prennent un sens concret et véridique.

Si haineux qu'ils soient de l'obscurantisme, les hommes des Lumières partent de l'idée qu'on ne détruit que ce qu'on remplace (maxime fameuse attribuée à Danton), que *tout* n'était pas faux dans la religion, que l'herméneutique rationnelle doit «séparer le bon grain de l'ivraie»! On peut et on doit *remplacer* Ptolémée par Galilée, la mécanique antique par celle de Newton, ... mais dans la morale, dans la conception de la société, des valeurs civiques et de l'État, il faut trouver une juste opération transformationnelle qui rendra rationnel ce qui ne l'est pas intégralement – et non faire «table rase». Si on détruit le Décalogue en y substituant un «Tout est permis», on se crée au contraire un gros problème.

Les philosophies du progrès, les morales «humanitaires» et «altruistes» sont des *occupations* de la place autrefois occupée par les idées de salut. la pensée moderne, répondant au «défi» du passé, *réinvestit* les schémas ci-devant religieux, vidés de sens, de contenus nouveaux et différents.

La pensée de Saint-Simon opère éminemment selon cette logique. La chute du christianisme était écrite dans la «loi du progrès», affirme-t-il, mais, si presque tout y est obsolète et caduc et beaucoup déraisonnable – vaste opération d'élimination préalable – quelque chose pourtant y demeure «divin» selon ses termes: une règle civique qui formera le dogme unique de la religion de l'avenir: la fraternité, la solidarité entre les hommes. «Dieu a dit: les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres, ce principe sublime renferme tout ce qu'il y a de divin dans la religion chrétienne».⁵⁵¹

Rien de plus délibéré et illustratif de ce phénomène de *réinterprétation* qu'Auguste Comte qui choisit, dans la force de l'âge, de muer le

551. *Œuvres*, VI, 108.

positivisme en une Religion de l'Humanité, occupant ainsi *tout le terrain* autrefois occupé par le christianisme et sacralisant un Grand récit de l'histoire et de ses Grands hommes, qui aboutit, en passant par la métaphysique démocratique, à la prochaine et scientifique Sociocratie. Comte publie en 1851 le *Système de politique positive*.⁵⁵² Dans cette sorte de Coran humanitaire, il énonce les dogmes de la religion nouvelle qu'il résumera dans le *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle*.⁵⁵³ Il instaure neuf sacrements, orchestre tout un rituel et pose enfin sur sa propre tête la tiare de Grand Prêtre de l'Humanité. La «folie» de Comte est d'avoir bien compris, – sans nul doute avec plus de mégalomanie que quiconque, – la grande règle herméneutique de son siècle: trouver face aux conceptions religieuses, condamnées et choquantes pour la «raison», la juste opération de *réécriture véridique*. C'est cette réécriture-réoccupation, expressément voulue telle, que l'on doit nommer «sécularisation».

La modernité, si «légitime» et fructueuse que soit la rupture qu'elle opère avec la pensée religieuse, peine à se procurer une *légitimation* aussi puissante que la chimérique légitimation par l'hétéronomie d'une Révélation: une légitimation à la fois immanente au monde, à un monde largement in-connaissable et im-prévisible, et qui serait in-discutable, c'est la quadrature! Les modernes en grand nombre, face à cette aporie concrète qui est constitutive de la modernité, s'acharneront à jouer sur les deux tableaux et à trouver ici-bas la loi, l'absolu, le sens définitif, l'éternel.



■ Remarque annexe

Le paradigme de la précursion et les types idéaux

Nous avons rencontré dans les pages qui précèdent un quasi-concept dont la première modernité a fait un grand usage et même un usage immodéré

552. Paris: Mathias, Carilian-Goeury & Dalmont, 1851-1854. 4 vol.

553. Paris: Leroux, 1870. [première éd.: 1852.]

et incontrôlé : celui de *précursion*. Concept abandonné depuis longtemps en catimini (et j'ajoute, concept dont l'histoire n'est absolument pas faite) parce qu'il trahit aussitôt un net relent de religiosité historiciste appliquée à la sécularisation même – concept qui semble parfois se ramener à une opération fallacieuse destinée, par un passez-muscade cognitif, à expliquer certains éléments, certaines conceptions du passé comme ayant simplement *préfiguré et anticipé* le présent séculier fait d'idées qui «étaient en germe» dans autre chose, ce présent *expliquant* finalement ces conceptions dévaluées en en dévoilant au «crépuscule» le sens concret.

Le 19^e siècle n'a cessé de se trouver des «précurseurs» lesquels avaient préfiguré sans le savoir ses idées et ses valeurs dans un langage «encore» fallacieux, imaginatif, pas bien concret – et dès lors devenu obsolète sauf si on en *transposait* les termes en ceux de la modernité séculière.

Nul ne s'est plus réclamé de multiples précurseurs que les pensées mêmes du progrès. Particulièrement, le socialisme a multiplié les livres sur ses innombrables précurseurs et sur leurs «filiations». ⁵⁵⁴ Thomas More, Tommaso Campanella, mais aussi, du côté des «révolutionnaires», Thomas Münzer, Jean de Leyde, Gerald Winstanley avaient été des «précurseurs» des militants modernes, on les admirait à ce titre – et tout était dit. ⁵⁵⁵ C'est ce qu'ont pensé et voulu faire comprendre au monde les Soviétiques reconnaissants en dressant un monument à Moscou à l'auteur de *l'Utopie*, lointain précurseur de Lénine plutôt que saint de l'Église romaine!

Les *Levellers* de la Révolution anglaise avaient exigé l'égalité sociale et l'instauration de la propriété collective, mais ils prétendaient légitimer leurs revendications par la «volonté divine» à coup de citations de

554. On verra le classique de K. Kautsky, *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*. Stuttgart: Dietz, 1895. 2 vol. Kautsky part de Platon pour aboutir aux anabaptistes en passant par le «Urchristliche Kommunismus». Il consacre éaglement un livre à Thomas More. En français on se rapportera à Eugène Fournière, *Les théories socialistes au XIX^e siècle de Babeuf à Proudhon*. Paris: Alcan, 1904.

555. Fr. Engels montre dans le mouvement anabaptiste un précurseur du socialisme moderne dans *Der deutsche Bauernkrieg*. 1850. ♦ *La Guerre des paysans en Allemagne*. Paris: Éditions sociales internationales, 1929. ♦ Paris: Éditions sociales, 1979. ■ En angl.: *The Peasant War in Germany*. Moscow: Progress Publ., [1969].

l'Apocalypse. C'était, disait-on naguère, le «langage de leur temps», épiphénomène négligable puisque, dans la revendication «concrète» elle-même, égalité et propriété collective, il n'y avait rien de religieux – ...à moins de considérer qu'égalité et propriété collective sont des aspirations *essentiellement* religieuses et irrationnelles.

La lutte entre la classe privilégiée et la plèbe est réalité concrète, le langage d'époque qui la transmogrifie en vision métaphysique du combat entre le Bien et le Mal est affaire de rhétorique sans plus et l'historien peut conter les conflits sociaux de jadis sans tenir compte de cette rhétorique si ce n'est à titre d'efficacité mobilisatrice constatée.

La précurSION pouvait remonter dans la nuit des temps comme en attestent plusieurs ouvrages d'histoire religieuse. Le prophétisme juif *déjà* avait eu une «dimension» politique qui se «dégageait» rétroactivement pour la critique rationaliste.

Les pensées modernes innovaient donc parfois en écartant les conceptions du passé, mais aussi elles s'affairaient à «dégager» ce que le passé avait recouvert d'un «voile» religieux. Il n'y avait donc rien d'étonnant que l'on découvre constamment dans le passé des «préfigurations», à la fois inadéquates et prometteuses – sinon, ici et là des idées pleinement «annonciatrices» d'un avenir cognitif devenu le présent. De même dans le présent, on croyait déchiffrer constamment des «signes avant-coureurs» de l'avenir meilleur... La logique typiquement religieuse des «intersignes» est partie intégrante de la pensée historiciste.⁵⁵⁶

On voit le problème que pose ce genre de démarche, problème apparemment insurmontable: la précurSION, ainsi conçue, n'a de sens que

556. Là où les ignorants ne voient que des faits isolés, des événements fortuits, le militant marxiste, éclairé par la science de l'histoire, déchiffre des enchaînements, des progressions, il relie entre eux et fait converger des signes, il suit dans le court terme de l'avenir les asymptotes qui entraînent vers une irrésistible débâcle, vers la crise finale: concentration du capital, prolétarisation accrue, crises économiques aggravées, surproduction, faillites et krachs financiers multipliés, grèves formidables, répression exacerbée, mais aussi, autres intersignes, décroissance de la population, asymptotes de la criminalité et des suicides, accroissement (confirmés par les dados des psychiatres du temps) du nombre des détraqués et des névropathes etc.

dans une *pensée téléologique*. L'idée seule de précurSION montre qu'on est en plein dans l'historicisme comme forme du retour moderne du religieux immanentisé. Et c'est dans la mesure où les progressistes du 19^e siècle sont déterministes et téléologiques comme ils respirent que tout ceci ne leur pose guère de problème! Si l'homme est l'«énigme résolue» du singe – ce qu'écrit bel et bien Marx aux *Grundrisse*, en des termes incompatibles avec la pensée de Darwin comprise par lui à contresens – alors le socialisme «moderne» est l'expression *en clair* et l'énigme résolue de la mystique apocalyptique anabaptiste qui animait et soutenait le courage des misérables insurgés de la Guerre des paysans.

Ce mot à tout faire de «précurseur» semble pour nous un «truc» de jadis qui permettait de ne jamais (se) poser la question toute simple qu'elle aborde à contresens: pourquoi une idée dont on assure qu'elle est «déjà» chez Platon ou chez Joachim de Flore serait-elle devenue, sans guère changer de nature, une conception «scientifique»? Si Jean de Leyde est donné pour un «précurseur», il n'y a plus aucun problème: il suffit de *gratter* ses contingentes rêveries millénaristes et eschatologiques et on trouve la lutte des classes dont Marx a simplement donné en fin de compte l'explication «scientifique» en en formulant l'analyse sans tropes, ni figures ni symboles. L'irrationalité de la mystique de jadis se dissipe au chant du coq de la modernité et il reste du concret, de l'intelligible transhistorique: des classes, des affrontements d'intérêts, des colères, des oppressions et des haines.

«L'impitoyable propriété» est la «mère de tous les crimes», démontre au 18^e siècle Morelly – propos qui faisait de lui l'un des nombreux et admirables «précurseurs», méconnus de leur temps, *vox clamans in deserto*, que se reconnaîtra le socialisme – et propos qui n'incitait aucunement à se demander *d'où venait* cette pensée sur la cause ultime du mal social, mais seulement à montrer en quoi elle «préfigurait» le projet socialiste et sa critique de l'économie capitaliste.⁵⁵⁷ «Tous les socialistes, communistes ou

557. *Code de la nature, ou: le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu*. Partout, chez le Vrai Sage, 1755, I, 5. Le marxiste Paul Louis, doctrinaire fameux de la SFIO, qui avait été lire les «précurseurs» de Marx, vend la mèche: «Nul n'a pu lire, écrit-il, Fourier ou Pierre Leroux, Considérant ou Pecqueur sans être très frappé de la parfaite analogie de leurs observations avec les développements plus complets du marxisme». *Les étapes du socialisme*. Paris: Charpentier, Fasquelle, 1903, 2. Rien de plus vrai. Mais ce constat ne l'invite

collectivistes, de Platon à Karl Marx, sont d'accord sur la critique du système de la propriété privée». ⁵⁵⁸ Lue aujourd'hui, dans un temps désenchanté, cette phrase, tirée d'une encyclopédie socialiste de la Belle époque, semble une sorte d'acte manqué comique: si l'idée était intégralement «déjà» chez Platon, la même idée ne saurait être devenue «scientifique» vingt-quatre siècles plus tard chez Marx. Mais il y a cent ans, énoncé en ces termes, il n'y avait pas de problème perçu : Platon avait tout simplement été un autre génial «prédécesseur».

Si l'on suit Friedrich Engels, Karl Marx lui-même est démontré scientifique par le fait qu'il a «mis sur leurs pieds» les idées intrinsèquement justes que les socialistes utopiques, ses prédécesseurs, avaient toutefois exprimées, idéalement, la tête en bas. «Après des siècles d'études, l'utopie socialiste devenait la science socialiste», répètera la presse marxiste au militant édifié. ⁵⁵⁹ «Après des siècles...» ! La science de l'histoire et la critique du mode de production capitaliste étaient en effet «en germe» chez More et Campanella. Les socialistes romantiques, expose la fameuse brochure d'Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, ⁵⁶⁰ avaient bien aperçu et énuméré les vices du capitalisme, mais pour y remédier, ils avaient imaginé des sociétés idéales. Le «socialisme scientifique» de Marx avait découvert au contraire les «lois de l'histoire», il avait démontré que l'établissement inéluctable du socialisme collectiviste, dernier terme de l'évolution économique et sociale de l'humanité, découlait des contradictions du développement même du système capitaliste. On voit bien que la logique de la précurSION marche ici à fond et qu'elle s'inscrit au cœur de l'historicisme. En «découvrant» les lois de l'histoire économique, Marx n'a pas changé de discours à proprement parler, il n'a pas écarté et *substitué*: il a «dégagé» (image du sculpteur et du bloc de marbre) et remis

aucunement à réfléchir sur ce qui dans Marx pourrait venir des socialistes utopiques – et avant eux de penseurs religieux. Tout au contraire, cela lui confirme le fait que Marx est bien le créateur, le découvreur du socialisme scientifique que ses «prédécesseurs» n'avaient pu qu'«entrevoir»!

558. Lorris, Jean. Dir. *Encyclopédie socialiste*. Paris: Quillet, 1912-1914, v. I, 5.

559. H. Ghesquière, *Le Socialiste*, 24. 11. 1907, 1.

560. Paris: Derveaux, 1880.

sur pieds ce qui était encore intuition correcte, mêlée de vaines conjectures chez ses «prédécesseurs».

La possibilité seule de mettre en question le moderne socialisme comme une simple «persistance» du millénarisme et de la gnose ne serait venue à l'esprit de personne (à l'exception de quelques réactionnaires érudits que j'ai évoqués et qui étaient déjà à l'œuvre vers 1848) tant une telle démarche aurait paru absurde *prima facie*. Voici bien une sorte de coupure épistémique qui s'établit entre le 19^e siècle et le temps présent.

En tant que relevant de la téléologie, en tant qu'impliquant un finalisme, la pensée de la précurSION et de la préfiguration est intenable. L'État-Providence n'est pas «préfiguré» par l'idée chrétienne de la Providence et celui-là n'est pas une «sécularisation» de celle-ci dans le sens d'un potentiel latent qui se serait finalement «déployé». L'éthique calviniste n'est pas une «étape» antérieure, à la fois indispensable et vouée à être dépassée, dans la mise en place de l'«esprit du capitalisme» qui en dévoilerait le sens⁵⁶¹ – sauf justement par illusion rétrospective.

L'égalité des âmes pour les chrétiens *ne préfigure pas* l'égalité démocratique. Elle ne la préfigure pas dans le sens : ① qu'elle ne visait pas à y aboutir pas plus qu'elle n'était capable de la concevoir et ② que ni le concept «idéal» d'égalité ni l'égalité sociale actuelle ne sont l'explication, la signification rétroactive, l'«énigme résolue» des tendances constatées à l'égalisation des conditions au cours des siècles. ③ Enfin, corrélativement, il est déraisonnable de penser que la situation actuelle, toute «imparfaite» que je la juge, est elle-même une «étape» d'une dynamique toujours en cours dont l'asymptote esquissée laisserait deviner dans l'avenir un aboutissement «indépassable» ou un perfectionnement ultime.

Les raisonnements historicistes qui s'appuyaient sur ces trois théorèmes ont dominé les siècles modernes et c'est la «foi» investie en eux qui s'est aujourd'hui dissipée, scepticisme neuf qui les rend rétroactivement étranges. «Égalité, s'exclame Pierre Leroux en 1848, ce mot résume tous les progrès antérieurs accomplis jusqu'ici par l'humanité; il résume toute la vie passée de l'humanité en ce sens qu'il représente le résultat, le but et la

561. Max Weber prend grand soin de ne pas verser dans ce finalisme.

cause finale de toute la carrière déjà parcourue.»⁵⁶² Cette «loi», confirmée par la tendance constatée dans le passé, permettait d'extrapoler ce que devait être l'avenir car tel est le corrélat même du *progrès*: «La terre est promise à la justice et à l'égalité».⁵⁶³

Ceci dit et bien accepté, car l'illusion téléologique a la vie dure, ceci dit qui écarte comme absolument chimérique une manière de penser autrefois répandue et «motivante», il faut objecter, cette fois au décri des pyrrhoniens radicaux qui pullulent sur les ruines des Grandes espérances, que ce sobre constat ne ruine pas toute idée de tendance historique, d'enchaînement cumulatif et même d'irréversibilité probable de certains acquis, «toutes choses égales».

On voit revenir dans la vie intellectuelle une sorte de pensée par alternatives binaires qui a des allures de rigueur, mais est un peu enfantine par son simplisme. *Ou bien, ou bien*: ou les événements historiques se déchiffrent en des tendances inexorables parce qu'ils sont régis par des «lois» transcendantes et visent un aboutissement qui leur confère un sens rétroactif – idée absolument dévaluée, soit. Ou bien donc, concluant sur le mode *tollendo ponens*, toute tendance et cumulativité historiques sont une simple illusion à écarter comme telle. Un tel binarisme relève lui-même d'une forme de pensée rigide et manichéenne! Le raisonnement par alternative *tertium non datur*, valide s'il n'y a vraiment, c'est à dire empiriquement ou concrètement, que deux possibilités, est un sophisme s'il exclut autoritairement une ou plusieurs tierces possibilités ou démarches rationnellement concevables.

Remarquons que les penseurs de la persistance moderne par *immanentisation* de catégories religieuses que nous avons passés en revue sont eux aussi établis dans une logique finaliste archaïque, et ce, même si

562. *De l'égalité*. Boussac: Leroux, 1848, 270. Mais justement parce que l'égalité est à ses yeux le bien suprême et le but ultime, l'égalité juridique (en 1847, on n'en est pas encore à l'égalité devant le suffrage) lui apparaît non comme une modeste étape, mais comme une dérision, «Votre égalité devant la loi n'est qu'un leurre d'égalité véritable et une absurde chimère quand, pour la satisfaction d'oisifs, tant de millions d'hommes travaillent sans relâche.» Leroux, *Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain*. Boussac: Leroux, 1847, I, 27.

563. P. Leroux in *Revue sociale*, 2:1845, 20.

le sens *authentique* des choses est situé pour eux dans le passé et si la tendance moderne leur paraît une perversion et (à supposer qu'ils n'utilisent pas ce concept, l'idée y est) une déchéance cognitive et éthique. Comme je l'ai commenté longuement plus haut, cette conception passéiste de l'authentique scotomise les ruptures qualitatives et les seuils franchis.

Il n'y a nulle part dans l'histoire des hommes une signification cachée qui émerge, on ne peut y découvrir un *sens* dans aucun des deux sens du mot «sens»: ni direction, ni signification globale – ni même y déceler un *potentiel* qui se déploierait en des circonstances données, du moins si on prend ce potentiel comme un «énergumène» vitaliste, une entité dissimulée dans un phénomène changeant, mais toujours-déjà-là et toujours active à couvert.

Si toutefois, je donne à «potentiel» un sens plus sobre, un sens probabiliste raisonnable dans les limites d'une conjoncture délimitée, la notion, tout en demeurant conjecturale, n'a plus rien de mystique. De même, l'absence reconnue d'une direction déterminée ne ruine pas en historiographie la recherche de causes cumulatives ou convergentes.

En ce sens, les grands idéaltypes diachroniques abordés dans cet essai, *désenchantement*, *rationalisation*, *sécularisation*, avec toutefois les balises qu'il a fallu y mettre pour éviter qu'ils ne dérapent et ne s'exaltent et se mystifient en une téléologie, sont légitimes, pertinents et opératoires.

Pour prendre, en vue d'illustrer ce point, un concept cumulatif de moyenne durée (et concept qui contredit justement brutalement l'idée de progrès), la notion construite par George L. Mosse de *brutalisation* de l'Europe et du monde, de la Première Guerre mondiale aux «totalitarismes» qui entraînent la Seconde, ses massacres et ses génocides, fera l'affaire.⁵⁶⁴ Voici précisément, un concept de tendances cumulatives à

564. Mosse, George L. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. New York, Oxford: Oxford UP, 1990 • De la Grande guerre au totalitarisme. Paris: Hachette Littératures, 1999. Voir aussi *The Fascist Revolution*. New York: Fertig, 1999. *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*. New York: Howard Fertig, 1980. *The Nationalization of the Masses : Political Symbolism and Mass Movement in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. Ithaca NY: Cornell UP, 1975. *Nazi Culture : Intellectual, Cultural, and Social Life in the Third Reich*. London : Allen, 1966.

moyen terme opératoire et juste. Mais je ne parle aucunement ici de la découverte d'une sorte de vérité ontologique, mais d'une justesse heuristique. La Grande guerre impérialiste dont nul ne nie – et les contemporains moins que quiconque – qu'elle se «préparait» dans les affrontements des impérialismes depuis les années 1880, «franchit un pas» dans l'horreur que personne n'avait prévu. Elle sert, comme on l'a dit, de «matrice» et de «creuset» à une brutalité fortement accrue des États et des groupes sociaux, brutalisation déchiffrée par les contemporains comme une rupture avec tous les progrès de la civilisation, comme un anéantissement de toutes les valeurs morales, comme un retour en force de la «barbarie», brutalisation aggravée par la Grande dépression, alimentée par l'affrontement triangulaire, non moins préparé de longue main, entre les démocraties, le socialisme (ou ce qui se désigne en URSS sous ce nom) et les fascismes, stades suprêmes réactifs des nationalismes européens, affrontement qui lui-même se radicalise en lutte «sans quartier»...

La Grande guerre «préfigure» dans la mesure où elle rend possible à tous égards et favorise la militarisation accrue de l'Europe, la *Totale Mobilmachung* en temps de paix, la légitimation des atrocités et des massacres industriels ultérieurs. Mais la Grande guerre est, elle même, «impensable» sans la cumulation d'«incidents» impérialistes et coloniaux depuis le temps d'une génération, et sans la brutalisation amorcée de la «guerre industrielle» entre les Puissances. Elle est impensable enfin sans l'emprise de la «religion patriotique» dénoncée par les anarcho-syndicalistes d'avant 1914 comme une invention complotée par les bourgeoisies impérialistes aux dépens des prolétaires, les bourgeoisies qui allaient avoir besoin de «chair à canon».

On voit que l'idéaltype de «brutalisation de l'Occident» désigne une *cumulation intelligible*, mais qu'il ne se construit ni comme une causalité linéaire, ni encore moins, à peine est-il besoin de le signaler dans le cas présent, comme ayant eu un *but* – et on voit qu'il est impossible, sauf par commodité et en alléguant, avec de bonnes raisons contingentes, un seuil qualitatif atteint en 1914, de lui assigner une limite *a quo*. La Crise et la dépression n'ont pas la Grande guerre pour cause unique et la Révolution bolchevique est «issue» de cette Guerre sans que celle-ci en soit la seule cause – bien qu'elle soit, encore un coup, «impensable» sans elle.

Je n'ai pas à m'excuser de l'esquisse ultra-simpliste que je trace ici si elle suffit à faire voir qu'un type idéal n'est pas et n'a pas à être la production d'un Sens du monde, ni s'appuyer sur un déterminisme, un causalisme. C'est une machine heuristique qui nomme cependant avec de bons arguments un *tout supérieur* à la somme de ses parties. Fondée sur l'axiome – c'est en effet et indiscutablement un axiome, qui est récusé des penseurs spiritualistes comme des petits maîtres postmodernes – que la prise en considération du monde empirique a précédé, dans l'ordre cognitif, sur les spéculations et les imaginations humaines, la méthode de l'idéaltype admet pour corrélat que les conceptions religieuses ont une «dimension» politique et sociale à trouver (sans en faire une explication par réduction). Il est probablement difficile de dégager cette «dimension» en évitant toute apparence de *croissance* dans la supériorité de la pensée désenchantée et attachée à l'empirisme.

À mon sens, même les idéaltypes de très longue durée, *désenchantement*, *rationalisation*, *sécularisation* sont de cette nature heuristique. Ils sont d'abord limités dans l'espace, car «occidentaux», eurocentriques – en dépit d'une «tendance» non moins ancienne, durable, mais incertaine et heurtée à la «mondialisation» de la planète!

Ensuite et surtout, ils sont et demeurent problématiques, ils sont *aporétiques* au sens étymologique de ce mot: loin de déployer une logique qui se clarifierait continuellement en avançant, ils forment un nœud de contradictions potentielles et ils ne vont *nulle part*, nulle part de stable et de définitif et nulle part de «satisfaisant pour l'esprit» – au décri de tout l'optimisme occidental depuis Condorcet qui se surajoute en infléchissant la réflexion.

Un idéaltype est un instrument heuristique qui décrit synthétiquement un processus, mais qui ne comporte pas une axiologie larvée; il ne dit pas du «désenchantement», ceci progresse inexorablement sur le long terme *et* ceci est bien. Axiologiquement, un idéaltype est plutôt fait pour rendre perplexe l'esprit historien: les «rêves» de jadis peuvent engendrer les «cauchemars» d'aujourd'hui et, comme le versifiait Aragon – qui savait de quoi il parlait – «Rien n'est jamais acquis à l'homme...» C'est sur dernier point, qui nous renvoie à la conjoncture présente, que je conclurai cet essai.

Les idéaltypes de tendances longues – et particulièrement les trois, corrélatifs, identifiés ci-dessus – impliquent-ils une *anthropologie* au sens d'une idée sous-jacente, présumée, de l'homme, de ses aspirations et de son «potentiel»? Je pense que oui, qu'ils en présupposent une *nécessaire*; que les théories de la sécularisation les moins déterministes et les plus «problématisatrices», celles, très différentes, de Max Weber ou de Freud par exemple, s'appuient sur une quasi-anthropologie, non dans le sens hégélo-feuerbachien de révélation de l'essence humaine, mais pour le motif pratique que je ne puis penser la longue durée des activités humaines qu'en termes de *condition* et de *potentiel*, de possible, impossible, probable, improbable, conforme ou non aux besoins et aux aspirations de l'espèce. Je dis qu'il s'agit d'une nécessité logique ou «technique»: tout idéaltype s'inscrit dans un cadre du possible à court, moyen et long termes et à ce titre il excède le constatable empirique.

De la même façon quand un anthropologue a recours à des notions, à des idéaltypes, inter-civilisationnels ceux-ci, comme «messianisme» ou «millénarisme», employés pour caractériser les croyances collectives de multiples sociétés plus ou moins «primitives» entrées en crise, sociétés disséminées dans le temps et sur les cinq continents, touchées ou non par un degré quelconque de «christianisation», il fait, en même temps qu'il avance son concept, une hypothèse, implicite ou explicitée, sur la psychologie humaine.



MODERNITÉ ET SÉCULARISATION

■ La querelle de la sécularisation

Le débat sur les gnoses et millénarismes modernes s'inscrit dans le cadre plus large de la vaste réflexion critique et des polémiques sur la sécularisation. Il participe, comme je l'ai montré, des mises en cause de la notion supposée naïve de la sécularisation comme abandon résolu des conceptions religieuses et substitution à celles-ci de conceptions rationnelles, empiriques et positives.

Cette notion de sécularisation,¹ notion indissociable d'autres processus en *-isation* allégués (industrialisation, urbanisation, scolarisation...), est, de tous les concepts appliqués à la modernité, de tous les concepts inhérents à la définition de celle-ci, celle qui se présente de la façon la plus enchevêtrée. C'est en réalité un nœud gordien de démarches et d'interprétations intriquées, passablement divergentes et parfois très apparemment incompatibles.

On pourrait être tenté de se tenir à l'écart d'un débat cacophonique et encombré de malentendus. Il se fait pourtant que la discussion sur gnose et millénarisme dans l'essai qui précède débouche sur une mise en question de la sécularisation conçue comme mise à l'écart du religieux et dissolution des croyances religieuses. Si la modernité tire sa *fierté* de sa rupture critique avec le passé et des progrès de la rationalité et de l'esprit expérimental, des sciences et des techniques, les théories sur l'essor d'une gnose moderne ont prétendu montrer cette fierté comme largement illusoire, vaine et mal fondée.

Il me semble donc nécessaire de plonger dans cette querelle contiguë et de chercher à y voir clair. De chercher aussi par la même occasion à situer le moment présent des *croyances* en Occident et à en rendre raison dans la dynamique séculaire de la sécularisation.

■ Laïcisation de la société ou déchristianisation des esprits?

1. Accompagnée de ses quasi-synonymes: laïcisation, déchristianisation, désacralisation, rationalisation etc., *Aufklärungsprozess* chez Habermas etc.

En ce qui touche à la notion de sécularisation donc, que veut-on désigner par ce terme? Sont-ce la perte du statut hégémonique et de l'influence politique et sociale des églises? Les «reculs» successifs de cette influence? Ou la présence structurante et puis la dissolution du sentiment religieux dans l'intimité des consciences? La Société ou les Âmes? Et, si c'est surtout le second phénomène qui forme l'essence ou l'essentiel de la sécularisation, quels indices extérieurs vont le déceler hors de tout doute et permettre d'objectiver les hypothèses qu'on formulera? Les adversaires des théories de la sécularisation linéaire et irréversible ont tendance à confondre ces plans et à objecter de l'un contre l'autre.

Pour la plupart des historiens, «sécularisation» est un concept d'histoire politique, juridique et sociale; c'est très peu une notion de psychologie intime – considérée comme insaisissable et trop spéculative. Recul de l'influence des églises donc, ou perte, mais à échelle sociologique constatable et mesurable, de la foi tendant à devenir affaire privée? (Pour désigner ce phénomène, l'archevêque de Canterbury, le Dr Carey, avait une formule amusante: il parlait de privatisation des Dix Commandements.²) Même si nul ne nie que les deux phénomènes doivent être liés, ils ne le sont en tout cas pas de façon directe et parallèle comme la comparaison d'un pays à un autre le montre. L'histoire des États-Unis oblige à rejeter résolument toute concomitance alors que des historiens de la France, jadis, la présupposaient sans problème.

Certains de ces phénomènes semblent irréversibles, ou du moins les historiens tendent à les traiter comme tels ... à l'exception de quelques critiques radicaux de toute logique de «progrès» subsistante, qui posent que rien n'est jamais acquis. Cette question de *l'irréversibilité* forme un des enjeux de la dispute à laquelle nous allons venir.

- Les dictionnaires proposent un sens premier, juridique, du mot de «sécularisation»: c'est la confiscation, par un prince protestant par exemple, des biens de l'Église.

■ Sécularisation-1

2. René Rémond, *Religion et société en Europe. La sécularisation aux 19^e et 20^e siècles, 1780-2000*. Paris: Seuil, 1998. ♦ 2001, 262.

Envisageons d'abord la sécularisation sous son aspect le plus concret, le mieux documenté, le plus mesurable et indiscutable – et comme un processus qui, en fait, est intégralement accompli et derrière nous dans les pays d'Occident: le recul des églises, des confessions religieuses dans les divers secteurs de la vie politique et sociale où elles dominaient autrefois: dans l'école et ses enseignements, dans la diffusion des savoirs, dans la santé «publique» et les institutions charitables, dans le droit et les législations en ce qui touche aux mœurs – somme toute, la perte de l'autorité et de l'influence temporelles des églises. Le contrôle de ces secteurs passe peu à peu, au cours des trois derniers siècles, des institutions ecclésiastiques à des institutions séculières – c'est à dire dans une large mesure, à des bureaucraties d'État.

Au départ, nous avons une société religieuse, dominée par une vision du monde chrétienne et gérée par une bureaucratie sacerdotale qui n'a pas seulement le monopole des instruments de salut, mais toutes sortes d'autres monopoles sublunaires, d'enseignement, de charité etc. Nous avons un système de valeurs, des dogmes et un endoctrinement, des institutions et des mœurs, les uns soutenant les autres.

Le processus de sécularisation peut se décrire alors de façon linéaire et par étapes cumulatives: on part du moment où la culture et les valeurs religieuses et les appareils d'église qui en ont le monopole englobent, contrôlent et absorbent presque le tout de la vie sociale – et on narre des épisodes successifs de *reculs*. En ce sens, le mot désigne non seulement une suite d'événements concrets, mais il aboutit à une somme supérieure à ses épisodes: ce sont des événements qui se cumulent, qui font boule de neige. La nationalisation des biens du clergé par la Révolution française, la suppression des délits religieux en droit positif (blasphème etc.) sous la Monarchie de juillet, l'interdiction des congrégations enseignantes par Jules Ferry, etc.: ce sont, pour la France, des événements précis, séparés dans le temps, mais qui, mis ensemble, esquissent aussitôt un vecteur cumulatif.

■ Parlant d'un processus linéaire cumulatif, je n'exclus pas des réactions conjoncturelles contre la tendance sécularisatrice qui, de fait, se constatent aussi. En France, la période entre 1850 et 1880 peut apparaître comme la grande période de la déchristianisation

généralisée. Mais c'est aussi dans cette période que le clergé catholique quadruple en nombre de 37,000 à 157,000 prêtres. On peut faire l'histoire, après des épisodes déchristianisateurs, de tentatives de restauration religieuse, notamment sous la Restauration entre 1815 et 1830, mais ces tentatives ont été au bout du compte limitées et précaires. Le processus d'ensemble n'apparaît pas avoir été, avec le recul du temps, réversible.

Les *scenarii* par contre ont varié du tout au tout d'un pays à l'autre. Suite de grands affrontements qui prirent parfois des airs de guerre civile en France, progression par étapes peu spectaculaires en elles-mêmes en Angleterre – mais les deux *scenarii* aboutissent au 21^e siècle à un état de choses comparable sur fond d'incroyance généralisée.

La sécularisation est ici envisagée et définie avant tout comme un processus de *séparation*: de l'État, du droit, de l'enseignement (et des vérités enseignables), des mœurs publiques, des valeurs morales officielles ou prédominantes. La part du juridique en ce processus, le juridique qui se trouve «autonomisé» *ipso facto*, est décisive: l'abrogation ou le changement laïcisateur datables des lois sur le repos dominical, le mariage et le divorce, les paris, les débits de boisson, les cimetières etc. ponctuent les deux siècles modernes dans *tous* les pays occidentaux. La sécularisation-1 ne se confond aucunement avec la sécularisation juridique, mais l'évolution du droit permet d'objectiver et de dater un processus de laïcisation semblable dans tous les pays ci-devant chrétiens.

Il en résulte une différenciation de plus en plus nette entre le domaine et les appareils religieux et les autres institutions sociales (Charles Taylor nomme ce processus *The Great Disembedding*). Au bout du processus, la religion est devenue une croyance minoritaire et sur la défensive: la vie de la société ne pourrait donc de toutes façons plus, politiquement, socialement, juridiquement, être *intégrée* à travers elle.

Si le monde séculier et l'État ont arraché ainsi aux églises et se sont emparé de la partie *rationnelle* de leurs activités (conserver et recopier des manuscrits, gérer des asiles et des hôpitaux, enseigner aux enfants...), ils ne leur ont laissé – tendanciellement – que le magique (transsubstantier le

pain et le vin, effacer les péchés). Dans ce contexte enfin, le processus de sécularisation entraîne une crise parmi les professionnels du sacerdoce, écartés des instances politiques et civiques où ils jouaient, aux beaux temps de leur domination hégémonique, un rôle parfois essentiellement séculier.

La plupart des phénomènes énumérés ci-dessus impliquent une dévolution à l'État de ce qui était un pouvoir sacerdotal et ecclésial. La sécularisation au sens 1 est largement une *étatisation*. Elle est inséparable de la volonté de l'État (d'Ancien régime), c'est à dire du Prince de dominer et de régir l'Église, volonté qui naît avec l'empereur Constantin lui-même et qui se complète par la volonté d'empêcher l'Église d'«empiéter» en s'insinuant, en s'immisçant dans les institutions régaliennes!

Étatisation surtout, dis-je, mais non pas exclusivement: le commerce, l'économie d'une part, la «science» naissante de l'autre se mettent à occuper d'autres terrains et à les disputer aux idées religieuses.

Sur la longue durée, l'État, cette institution suprême ayant droit souverain de punir, par exécution, torture, incarcération, a toujours eu *quelque chose* d'un organe religieux. L'État «de droit divin» est lui-même, lors même qu'il s'émancipe et se met à lutter contre les empiètements ecclésiastiques, loins d'être profane. Les Églises reculent donc alors que l'État qui fait la guerre, qui ordonne de tuer, qui réprime, mais aussi qui se mue en «État-Providence» (l'expression en français apparaît dans les années 1880) et qui s'octroie le monopole de la charité, des soins aux malades, de certains niveaux de l'enseignement «public», voit accentuée, dans la modernité, son *aura numineuse*.

L'émergence et la montée en puissance de l'État, au départ légitimé et sacralisé comme «de droit divin», et beaucoup plus tard seulement par le «consentement de la nation», est bien préalable et antérieure à l'émergence de l'individu comme sujet de droit et à l'émergence du «sentiment national» qui légitimera un jour l'État-nation. C'est l'État de droit divin qui enclenche la sécularisation-1. La légitimation de l'État par du «sacré patriotique» est un avatar tardif du processus.

De sorte que la sécularisation, au moins dans ses phases initiales, même si elle est souhaitée par l'«opinion éclairée», même si elle est poussée et

favorisée par certains progrès de la science qui ne sont pas le fait de l'État, profite beaucoup plus à l'État qui s'étend et se renforce, qu'à la société civile dont il pourrait sembler qu'elle ne fait que changer de maître. Finalement, l'État, ayant mis fin ou s'activant à mettre fin aux «empiètements» de l'Église ne renonce pas du tout, de son côté, à la tradition régaliennne de contrôle sourcilleux de l'église «nationale» et d'intervention dans ses affaires internes – et extérieures, par exemple ses relations avec Rome si elle est catholique.

L'État lui-même en se *modernisant* va se dépersonnaliser, se bureaucratiser (la bureaucratisation de la vie sociale apparaît comme un moyen de contrôle panoptique non-religieux substitutif).

Cette sécularisation au sens ①, entendue comme aboutissant à la perte du caractère structurant de la religion dans la vie des sociétés occidentales, a *abouti* de façon évidemment irréversible et les séquelles de l'état ancien des choses sont partout résiduelles et minimales. C'est cet aboutissement même qui permet de circonscrire objectivement la catégorie d'«Occident» par opposition au reste du monde.

Ainsi conçue, la sécularisation ne suppose pourtant pas, ni n'implique une élimination de la religion de la vie psychique des hommes, de certains hommes du moins, ni une mise des confessions organisées hors de la vie publique. Un recul, certes, une séparation très grande d'avec les institutions politiques et sociales, mais qui admet une continuité d'influences diffuses sur la vie et sur les idées «séculières». La religion subsiste et elle peut apporter encore des valeurs plus ou moins laïcisées, simplement elle a cessé de «structurer» la société – résultat d'un processus que, pour l'Europe occidentale, les historiens font remonter en continu à la Renaissance. De sorte que l'histoire de la *sécularisation-reculs-séparation* débouche non sur le paradigme chimérique d'une société de rationalistes et d'athées, mais sur une question concrète et modeste: «Dans quelle mesure la religion a-t-elle exercé et continue-t-elle à exercer une influence, déterminante ou restreinte, sur la conduite des sociétés?» Aux États-Unis où l'État a tout de suite établi «un mur» (expression juridique consacrée) entre les confessions religieuses et la vie publique, mais où les églises ont adhéré sans hésiter à un vif patriotisme en forme de «religion civique» mêlé de messianisme national, le recul des croyances et des pratiques, tout

en étant mesurable, a été moins rapide, moins intense et beaucoup moins concomitant, plus récent qu'en Europe occidentale.

La notion de sécularisation-séparation-1 met en valeur le fait que la disjonction du religieux et du profane-politique, le refoulement du religieux vers la sphère privée forment un processus en soi qui se distingue et doit se distinguer avec soin de l'«indifférence religieuse». La sécularisation a encore moins à voir avec les progrès de l'irreligion affichée, de l'athéisme, du militantisme antireligieux – quoiqu'ici encore, il y ait quelque relation d'enchaînement.

La religion, que Machiavel définissait comme «le soutien le plus nécessaire du pouvoir», a toujours été *intégralement instrumentalisée* au profit d'intérêts terrestres et concrets. Elle l'a été jusqu'au jour où le pouvoir étatique a vu qu'il pouvait se soutenir sans son appui et s'est trouvé d'autres moyens légitimateurs et stabilisateurs. La religion structure dans l'Ancien régime des choses la vie politique, soit, mais le politique utilise la religion et il le fait sans la moindre considération religieuse, avec hypocrisie et pragmatisme. La religion «structure le social» mais cette religion est elle-même toujours pénétrée de l'esprit politique du temps, adultérée, adaptée et soumise à des besoins et des intérêts terraqués, indissociable d'eux et mise à leur service. Dans ce contexte, le moment-clé de la sécularisation n'est pas celui, tardif et assez insaisissable, où les citoyens en majorité cessent de prier et de craindre Dieu, c'est celui où recule et puis se défait l'axiome longtemps évident – axiome hautement politique par nature et aucunement «religieux» – que la religion est indispensable au bon ordre social et à l'exercice du pouvoir, qu'il faut une «religion pour le peuple» et un clergé pour l'enseigner, c'est celui où d'autres moyens, laïcs-étatiques, de l'assurer, ce bon ordre, entrent en concurrence avec la simple soumission des peuples à Dieu et où les prétentions des Églises de se mêler des choses temporelles, autrefois supportées en regimbant en vertu de l'axiome dont je fais état, se mettent *ipso facto* à être vues par les dirigeants séculiers plus que jamais comme des «empiètements».

C'est la droite conservatrice qui mettra longtemps, dans les pays occidentaux, en dépit du recul constaté des églises, à abandonner cette idée du bienfait *instrumental* de la religion. Le processus de sécularisation-séparation dans les sociétés occidentales entraîne alors un fait constant lui

aussi: l'apparition d'une droite antilibérale, antidémocratique l'alliance durable (et souvent catastrophique pour la religion et pour la société) entre les églises et cette droite qui, contre la dynamique sécularisatrice, veut maintenir l'emprise d'une religion aussi obscurantiste que possible sur le peuple, une religion synonyme d'ordre et de respect des positions acquises.

■ Sécularisation-2

Dans le sens suivant, la sécularisation désigne encore un processus extérieur et donc observable, mais qui n'émane pas de l'État ni des institutions et qui, directement mesurable et concret, semble signaler pourtant quelque chose d'intime et de «profond»: c'est ce qu'on a appelé jadis la «désertion des autels», l'abandon général des pratiques religieuses publiques, phénomène sur lequel il y a beaucoup de recherches en divers pays, qui dégagent la tendance, non moins cumulative que la première, en dépit de tentatives de *revival* par les clergés alarmés par cette désertion, – mais tendance toujours en fort décalage avec les périodisations de la sécularisation-1.

Déclin de la participation aux cérémonies et au culte, à la messe, à la communion pascale (sur laquelle les évêques catholiques européens compilent, alarmés, des chiffres partout en baisse au long du 19^e siècle). Indifférence et renonciation au baptême, au mariage, à l'enterrement religieux, perte de l'emprise des dogmes quand ceux-ci sont censés se manifester en des pratiques collectives et la participation à des rites.

Les publicistes, dès le 18^e siècle, montrent non pas seulement les forfanteries blasphématoires des libertins de cour, mais, en bien des régions de France, l'indifférence populaire, l'insolence des «esprits forts» de la plèbe. L'incroyance ostentatoire des hommes dans les villes, qui restent sur le parvis ou vont au cabaret tandis que les femmes, censées plus crédules, assistent à la messe est un thème récurrent de la vie française au 19^e siècle. Les premiers statisticiens illustrent de chiffres frappants la baisse de la fréquentation des églises, même dans la France rurale et même dans la «pieuse» Belgique, et ce, dès la première moitié du siècle. Des tendances internationales se dégagent rétrospectivement:³ la pratique est

3. Voir p. ex. Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell, 1978.

surtout et plus tôt affectée négativement dans les régions d'industrie lourde; plus encore si la région est ouvrière homogène; la pratique décline proportionnellement avec la taille de la ville; la mobilité géographique et sociale érode les communautés et dissout rapidement les liens de pratique religieuse. C'est donc une tendance générale des sociétés industrielles qui se constate.

Un doute doit encore s'interposer ici, il consiste à demander ce que pouvait signifier d'authentique et de «profond» l'assiduité religieuse d'antan. Les observateurs l'ont noté pour les États-Unis au 19^e siècle: la participation assidue par un notable ou un homme d'affaires aux services de la plus respectable église de sa ville n'implique aucune foi réelle, ni aucune charité active. Elle signale une soif de respectabilité avec une part d'hypocrisie ostentatoire. Autrement dit, la «désertion des autels», qui est un fait historique, ne peut s'analyser à partir de l'hypothèse que l'intensité antérieure de la pratique signalait un quelconque unanimisme croyant.

Une sorte d'étape finale se constate un peu partout en Occident (avec l'exception de certaines régions américaines) vers 1960-1970. On arrive non pas au degré *zéro*, mais à un étiage très bas qui va se stabiliser: les gens en majorité ne se marient plus à l'église, les enfants ne suivent plus le catéchisme ou la *Sunday School*... Ainsi pour le Royaume Uni. «Britain in the 1960s experienced more secularisation than in all the preceding four centuries put together. Never before had all the numerical indicators of popular religiosity fallen simultaneously and never before had their declension been so steep», concluent Hugh McLeod et Werner Ustorf.⁴ Les auteurs croient pouvoir étendre le constat à toute l'Europe occidentale avec des variations dans le temps, les paramètres retenus étant: fréquentation de l'église ou du temple, mariages, baptêmes, funérailles, catéchisme. Ils notent que les Anglais persistent jusqu'à ce jour à se dire membres de la *Church of England*, de l'Église presbytérienne etc., mais que pour la majorité d'entre eux cette affirmation ne correspond plus à aucune pratique.

On peut supposer que depuis longtemps dans l'Europe des petites villes et des villages, la fréquentation religieuse ne répondait plus qu'à une routine

4. *Secularisation in Western Europe. 1848-1914*. New York: St. Martin's Press, 2000, 29.

conformiste qui a fini par peser. La «désertion» finale s'est produite sans crise ouverte, *en catimini*. Ce qui va achever, dans les années du milieu du siècle, la sécularisation-2 dans les campagnes, ce sont ... la télévision, la bagnole et l'ouverture de centres d'achat!

Dans les pays scandinaves, pays jadis très traditionnels de mœurs, la pratique tombe à 5% environ vers 1950. À de tels étiages très bas, il semble un peu partout que le phénomène se stabilise et qu'une mince minorité continuera longtemps de participer activement au culte. Les USA – j'y consacre quelques paragraphes plus loin – font seuls exception en Occident avec des variations d'un État à un autre, mais il importe de noter qu'une baisse continue de la pratique religieuse s'y observe aussi depuis le temps d'une génération et plus.

Cette étape de régression massive des pratiques est allée de pair avec la dissolution des solidarités traditionnelles et l'apparition de ce phénomène qui a retenu l'attention des sociologues du milieu du siècle, celui de la «foule solitaire», du retrait ou d'une nette dissolution de la sociabilité «chaleureuse» de jadis.

Dans ce contexte de régression des pratiques publiques, qui ouvre sur le sens 3, il s'établit sociologiquement une *atmosphère* incrédule, un scepticisme tranquille, une «indifférence» généralisée, un irrespect affiché mais sans attitudes hostiles (en contraste avec les luttes contre les «empiètements» cléricaux de jadis), un esprit de pluralisme et une tolérance aussi qui ravissent les démocrates et choquent les esprits dogmatiques. Tel est «resté» pieux et dévot, catholique, protestant, juif, tel est un sceptique, tel indifférent, tel déiste, tel athée, cela se sait vaguement, mais n'entraîne plus ni sanction ni blâme (sauf adhésion à des sectes fanatiques), ni même approbation sociétales: les humains coexistent; la religion est devenue une «affaire privée». La société laïque exerce une précellence, elle ne formule pas une exigence. Elle est devenue «indifférente» (les esprits dévots d'autrefois dénonçaient en termes grondeurs ce qu'ils nommaient son «indifférentisme»).

■ Sécularisation-3

Troisième sens donné à «sécularisation», sens supposé le plus *profond*: celui de la sécularisation comprise comme *progrès de l'incroyance/indifférence*, comme «déclin de la foi» dans les consciences, comme dé-divinisation des esprits et des états d'esprit, comme perte de crédibilité, à échelle sociologiquement constatable, des «fables» religieuses et comme dilution des craintes qui soutenaient la croyance (y compris les craintes de blâme social) – comme tendance chez les gens en nombre croissant de ne simplement plus recourir aux conceptions religieuses pour donner du sens à leur vie.⁵

Pour Steve Bruce, ce troisième sens du terme, celui de *recul* des croyances religieuses est «l'essentiel».⁶ La perte de l'influence politique des églises, le recul de la participation aux rites, la «privatisation» des convictions, nous l'avons dit, ne démontrent pas du tout directement la dissolution ou l'«évaporation» desdites croyances religieuses et c'est elle pourtant, selon ce chercheur, qu'il importe de mesurer pour comprendre les sociétés modernes. Pour moi au contraire, l'essentiel, qui est accompli et largement derrière nous en Occident, réside dans les sens 1 et 2, – le sens 3 relevant en partie de l'inconnaissable et étant, non pas négligeable, mais accessoire dans l'ordre de la réflexion sur le fait civique et politique.

Le constat des *progrès continus* de l'incroyance/indifférence en Occident pose des questions fondamentales dans la mesure où justement elle ne va pas de soi. Comment et pourquoi la quasi-universelle acceptation de l'idée même d'un Dieu créateur et législateur s'est-elle au cours des siècles problématisée, effritée et puis dissoute pour un nombre croissant d'individus?⁷ Comment l'omniprésence sociale de la religion et des institutions ecclésiales, à l'âge classique encore, a-t-elle laissé cependant un *mince espace* à l'incroyance libertine, un espace qui n'a cessé de grandir? Quelles conditions culturelles et quels schémas d'idées disponibles dans un état ancien de la société ont-ils rendu l'incrédulité «viable» psychologiquement, du moins satisfaisante pour quelques *happy few*, et

5. Sécularisation s'emploie bien dans les sens 1 et 2. Pour les pays de tradition chrétienne, 3 peut se désigner proprement comme la *déchristianisation*.

6. Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell, 2002.

7. Question que pose p. ex. J. Turner, *Without God, without Creed. The Origins of Unbelief in America*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1985. 14.

comment, plus tard, la confession d'incroyance, la déclaration publique «Je ne crois pas en Dieu» est-elle devenue socialement possible – encore une fois dans des milieux restreints d'abord et puis en tous lieux et milieux?⁸

Il faudrait englober plus large pour donner sa juste ampleur au questionnement historique que j'esquisse. Ne pas se limiter au fait de l'incroyance proclamée des ainsi nommés «libertins» de jadis, mais concevoir les linéaments d'une histoire, qui serait bien plus étendue et ramifiée, celle du *Doute en Occident*. Se demander comment, au même âge classique, chez ceux, en majorité, qui persistaient à se dire et à se vouloir croyants, un état de doute obsédant sur des articles essentiels de la foi est venu ébranler les apparemment sereines certitudes d'antan? Comment par exemple dans les siècles dits «de foi» et chez des esprits pieux, peut-on voir s'exprimer pourtant, avec plus ou moins de réticence et d'angoisse, un scepticisme grandissant à l'égard des *miracles* – y compris ceux narrés par les Évangiles? Telles sont les vraies et difficiles questions historiques qui se posent au-delà du récit des destinées des premiers athées et de leurs tribulations et persécutions.⁹

Plusieurs problèmes de méthode naissent du changement de terrain requis par l'évaluation de la sécularisation-3: comment mesurer la décroyance-incroyance? Quels critères et quels seuils établir? Quelle étendue doit-elle prendre pour qu'un *non-retour* soit atteint? La tendance à l'indifférence irréligieuse peut être reconnue croissante dans une société donnée, mais, constate-t-on, il y subsiste toujours des individus qu'elle n'affecte pas, il demeure des croyants intégraux et inébranlés dans un monde devenu majoritairement incroyant. D'où la question: combien faut-il d'incrédules, de quelle *qualité* et en quelle majorité pour qualifier une société de sécularisée ou séculière au sens 3? Et pourquoi du reste (il est peu de réflexions sur ce point) les uns ont-ils abandonné toute croyance «ultravivante» et d'autres pas dans la *même* société?

8. Ibid.

9. Rien n'est plus difficile à expliquer que le fait de l'historicité des croyances: de très bons esprits rassis croient à la sorcellerie au 16^e siècle; plus aucun au 18^e: pourquoi et comment?

Il résulte en tout cas du processus que les esprits religieux *persistants* dans les générations récentes ont dû s'adapter au monde profane ambiant et dominant. Ceux qui ont conservé une foi religieuse quelconque ont été amenés à la vivre dans une certaine schize cognitive: il y a un monde profane, avec des idées (scientifiques notamment) seules admises et pénétré de valeurs a-religieuses (toutes réserves faites sur le fait de savoir si les valeurs civiques et les philosophies séculières ne doivent pas un peu ou beaucoup aux schémas religieux désavoués) – et puis il y a mes convictions personnelles qui sont en coupure «épistémique» et affective avec ce monde profane dans lequel je vis.

■ Incroyance moderne et compensation

Les positivistes et les anticléricaux de jadis envisageaient la sécularisation-3, qu'ils voyaient entamée de leur temps, comme quelque chose d'éminemment prometteur: ce serait au bout du processus, le triomphe ultime de la science, l'épanouissement du rationalisme, de l'esprit critique, les bienfaits du libre examen et de la tolérance seraient manifestes à tous. Les croyants pour leur part ne se sont jamais représenté cette incroyance, qu'ils voyaient eux aussi en progrès, il leur fallait l'admettre avec chagrin, que comme la *chute* des sociétés modernes dans un nihilisme sans fond mâtiné de veule hédonisme.

On peut affirmer au contraire que le «déclin de la foi» a été, au cours des deux derniers siècles, *compensé* par d'intenses réinvestissements séculiers dont les expressions les plus anciennes – celles du 19^e siècle – frappent avec le recul du temps par leur enthousiasme apparent et «naïf». C'est le présupposé même des théories des «religions séculières» dont j'ai traité dans le premier essai de cet ouvrage que celui de cette incroyance apparente comme transfert de foi et réactivation ici-bas. Au 19^e siècle, l'incroyance progresse sans doute massivement, mais ce qu'il faut décrire et qui semble prédominant, ce sont les *formations de compromis* que les individus des classes «éclairées» surtout bricolent pour résister à la négation intégrale tout en ayant renoncé à l'intenable foi ancestrale.

«On ne détruit que ce qu'on remplace», ce mot de Danton est à la base de beaucoup de raisonnements du 19^e siècle. Le «progrès» finit par anéantir ce qui lui fait obstacle et ce qu'il rend obsolète – et ce qui marche selon le

progrès est *bon* dans un certain sens, mais il demeure permis et recommandable de corriger les conséquences fâcheuses de cette évolution, même si on la reconnaît ultimement bénéfique. Le travail destructeur de la critique anti-religieuse avait été nécessaire et conforme au progrès, mais le vrai progrès ne pouvait consister à indéfiniment détruire les valeurs du passé sans songer à reconstruire. Le «vide moral», l'«anarchie sociale», le «matérialisme» grandissant et l'«individualisme» (mot créé vers 1830 pour désigner le mal né de l'indifférence religieuse), conséquences angoissantes que tous rattachaient à l'«épuisement des anciens dogmes», appelaient aux yeux de plusieurs esprits humanitaires l'instauration d'une nouvelle croyance, la proclamation d'une «religion nouvelle», c'est-à-dire: rationnelle, scientifique, conforme au progrès, – une religion du progrès somme toute, digne d'être confessée par des esprits progressistes. Les anciens dogmes chrétiens, devenus obstacles à la science et démontrés par celle-ci fallacieux et contraires à la raison, tombaient en ruine, ils étaient en voie de disparaître avec les Églises qui les prônaient, mais il y avait eu un prix à payer à cet effondrement, le «chaos social» grandissant, l'«anarchie morale» et la «loi du plus fort», dont l'expression scélérate, pour les premières «sectes» socialistes, était le «laissez faire, laissez passer» des économistes.

L'enthousiasme pour une refondation religieuse est datable en France de 1830: la Religion saint-simonienne, pour ses sectateurs, allait être la figure ultime de l'histoire spirituelle de l'humanité. Il s'agissait expressément, avec le mouvement saint-simonien, de remplacer le christianisme *par le socialisme*, «affranchir complètement l'humanité de la doctrine chrétienne»¹⁰ mais en comblant le vide par une «religion [qui] doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre»¹¹. Un autre socialiste romantique, Pierre Leroux énonce son propre programme en termes identiques: il est urgent de «remplacer la foi qui va nous manquer par une foi nouvelle, aussi vraie et aussi solide que celle-là est fausse et déjà éteinte dans nos cœurs»¹².

10. Ibid., viii.

11. Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon publiées par les membres du Conseil institué par l'Enfantin*, Paris: Dentu, 1868-1876, «Nouveau christianisme», VI, 117.

12. Pierre Leroux, *D'une religion nationale, ou du culte*. Boussac: Leroux, 1846, 5

Avec l'instauration au milieu du 19^e siècle de ces «religions scientifiques» (qui, certes, demeureront groupusculaires), apparaît le paradigme, moderne en effet, de la *fausse coupure*, qu'il faut entendre dans le sens de «Tout doit changer pour que tout demeure pareil», comme le dit le vieil aristocrate sicilien dans le *Gattopardo* de Lampedusa. La fraternité et la justice, la punition des méchants et la récompense des gens vertueux, dogmes de l'ancien christianisme, privés de fondement avec sa chute, doivent renaître, toujours pareils et transfigurés pourtant, sous la forme, progressiste et durable, de «lois» sociologiques fondant rationnellement la «solidarité» qui va conduire l'humanité vers le bonheur.

On peut généraliser la notion de *compensation* à tous les enthousiasmes historicistes que montre le siècle. «Je rejetai la foi religieuse et je la remplaçai par la foi au progrès de l'humanité», écrit le politicien radical, chimiste, issu de la communauté israélite d'Avignon et descendant d'une lignée de rabbins, Alfred Naquet, rallié au socialisme au cours de l'Affaire Dreyfus et contant son adolescence de 1848.¹³ À tous ces «matérialistes» proclamés du 19^e siècle qui se félicitent d'avoir abandonné la foi ancestrale, mais confessent hautement leurs modernes enthousiasmes de transfert, qui candidement exposent avoir *compensé* en toute hâte leur perte de foi juvénile par une «foi nouvelle» en laquelle ils pourraient vivre et mourir, on aurait envie de dire: «encore un effort si vous voulez être vraiment athées!»

Tout ce que j'ai désigné au début de ce livre comme les religions séculières s'inscrit ainsi dans ces formations de compromis qui permettaient d'être moderne sans «tomber» *ipso facto* dans la dérélition et l'acédie. À la même époque, les savants positivistes qui font tourner les tables et croient scientifiquement aux esprits et aux éléments confirment que le plein désenchantement a été et est chose ardue à atteindre.

Un certain pluralisme résulte de la multiplication incontrôlée de ces *formations de compromis* qu'étiquettent au 19^e siècle deux notions à tout faire, éminemment confuses, «idéalisme», «matérialisme».

13. Alfred Naquet, *Temps futurs. Socialisme, anarchie*. Paris: Stock, 1900.

En principe, la science est avant tout *modeste* par rapport à l'hybris de la connaissance révélée; elle doit poser que la raison humaine sait (encore) bien peu de choses en comparaison de tout ce que croyaient savoir les fables religieuses – dont elle sait toutefois qu'elles sont intégralement fictives et chimériques. L'esprit «positiviste» doit être une raisonnable renonciation: il invite à observer patiemment le monde en s'interdisant tout recours à des idées métaphysiques et des valeurs indémonstrables. Du même coup, la science admet qu'elle ne peut aboutir à des vérités immuables ni indiquer aux hommes des buts ultimes. La «vérité» n'est plus à contempler, elle est à découvrir et elle ne peut l'être que de façon très ardue, patiente et partielle. La science en écartant l'«hypothèse Dieu», a dû aussi admettre que l'homme n'est plus au centre d'un univers qui est parfaitement indifférent à sa «destinée»...

La tentation sera forte dans un tel contexte désenchanté de substituer à cette sobre et docte ignorance une science extralucide, une science qui procurerait des certitudes globales à l'instar de ces religions dont on prétendait mépriser les «fables». Pour certains, le besoin de retrouver dans la science les grandes certitudes jadis procurées par la religion sera irrésistible. Ce «scientisme» pouvait s'alimenter à une révolte de la conscience contre les limitations de la créature humaine et sa précarité.

Les militantismes de masse de la fin du siècle donneront sans réserve dans ce scientisme mâtiné de foi nouvelle et d'eschatologie.¹⁴ Dans les années 1870, la thèse selon laquelle le socialisme, né utopique vers 1820, était récemment «devenu scientifique» devient le lieu commun *de tout le monde* à l'extrême gauche. Ce n'est pas du tout une idée du seul Engels pour mettre en valeur le travail de critique économique de son ami Karl Marx. Cette thèse, on la trouve par exemple exposée, on ne peut plus explicitement, dans un article anonyme du *Bulletin de la Fédération*

14. Quant aux anarchistes, convaincus, non sans quelque raison, d'être les seuls, à gauche, à avoir fait l'effort conséquent d'athéisme, ils diront la chose comme ils la voyaient : «Aujourd'hui la franc-maçonnerie est une religion, la libre-pensée en est une autre: le matérialisme a ses rites tout comme le déisme», Ch. Malato, *Philosophie de l'anarchie*, version 1897, 140. D'autres compagnons anars rediront à qui voulait les entendre que le socialisme, et nommément le marxisme guesdiste, étaient les «religions nouvelles» des ouvriers jobards et que ce n'était guère la peine d'avoir abandonné la religion des calotins.

jurassienne de 1874, bulletin où s'exprimait la tendance anarchisante opposée à Marx:

À ses débuts, le socialisme a d'abord été l'idée personnelle de quelques rêveurs (...) Ensuite il est devenu une affaire de sectes jusqu'après la révolution de 1848. Maintenant (...), il a cessé d'être l'affaire d'un homme ou d'une secte pour devenir celle du prolétariat tout entier: il n'est plus un dogme, une doctrine toute faite arbitrairement élaborée par un penseur isolé; il est devenu une science expérimentale et progressive au même titre que la physique et la biologie.¹⁵

■ Les progrès de l'incrédulité affirmée

On peut aborder historiquement la *sécularisation-3* selon deux approches qui semblent complémentaires, mais qui sont en fait hétérogènes et ne se superposent aucunement en termes de périodisation: celle de la «perte» croissante de la foi dans la population (aboutissant à la minorisation et la privatisation des croyances religieuses affichées dans un état de société) et celle des progrès de l'incrédulité consciente, affirmée et affichée – et, ce qui est encore tout autre chose en termes de périodisation, des progrès, sensiblement plus lents, de l'acceptation sociale de l'incroyant.

D'une certaine manière, paradoxalement, cette seconde approche est la mieux saisissable dans la mesure où l'histoire des sceptiques déclarés, des agnostiques et des athées forme un objet d'étude précis et documenté qu'on peut suivre, avec une grande abondance de données, d'une époque et d'une génération à l'autre dans l'histoire de l'Occident depuis la Renaissance.

Progrès de l'incrédulité: on entend, il va de soi, non pas le progrès du doute ou de la négation dans l'intimité des consciences, objets inconnaissables par nature, mais les progrès d'une incroyance plus ou moins affichée ou décelée (et d'abord dénoncée avec horreur) chez quelques rares audacieux d'abord, puis dans certains milieux «avancés» – jusqu'au moment où, dans de larges pans de la société comme c'est le cas

15. Numéro du 11. 10. 1874, 2.

aujourd'hui, ce sera la foi religieuse qui finira par apparaître comme une chose rare et un peu étonnante.

Georges Minois est le seul auteur en français d'une bonne *Histoire de l'athéisme*¹⁶ (alors que nous sommes ensevelis sous un déluge de livres et de compilations sur la religion.) Plus d'un siècle de polémiques historiennes atteste du fait que la notion même d'athéisme et la question de ses conditions de possibilité dans les temps reculés sont et demeurent matière à controverse. On connaît le classique de Lucien Febvre sur la «religion de Rabelais» qui concluait que l'athéisme est simplement «impensable» au 16^e siècle. Admettons que l'érudit historien ait eu raison dans le cas de Rabelais. Il me semble évident pourtant qu'une confrontation de tout ce qu'on peut savoir de Boccace, de Machiavel qualifié par ses contemporains de Prince des athées, *«Atheorum facile princeps»*, de Pomponazzi, d'Étienne Dolet et, un peu plus tard, de Bonaventure des Periers, de Jules César Vanini (brûlé en 1619), de Jean Bodin, forcent à conclure qu'à la Renaissance, pour de rares esprits sans doute, un parfait et intégral athéisme était devenu *pensable*. Les histoires de l'athéisme assumé, celles de la parfaite et sereine indifférence religieuse illustrée par un Hume, et celle des *formations de compromis*, déisme, théisme, agnosticisme, remontent sans peine dans le passé lointain¹⁷.

Contre ce qu'il peut y avoir de légèrement mystificateur dans ces séquences de noms de précurseurs héroïques, il faut poser une sorte d'évidence dont les historiens, dans leur logique de recherche du processus cumulatifs, ne tirent pas les conséquences méthodologiques: la non-obéissance à la loi de l'église et le scepticisme radical, ouvert ou dissimulé selon les circonstances, à l'égard des dogmes et de la «foi» officielle, sont de tous les temps et bien plus étendus que les noms énumérés. Même dans les prétendus «âges de foi», des témoignages, dès qu'on les cherche, montrent ce scepticisme, serein ou blasphémateur – que la chose soit observée dans les aristocraties ou dans les plèbes – et le montrent plus répandu qu'on ne

16. *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris: Fayard, 1998. Voir aussi la thèse de Fr. Berriot, *Athéismes et athéistes au 16e siècle en France*. Lille et Paris: Cerf, 1984.

17. Minois, Georges. *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris: Fayard, 1998.

dit. Ce que les deux siècles modernes lui ont permis, au scepticisme, ce n'est pas seulement de se répandre, c'est de commencer à s'*exprimer* et, à l'occasion et en certains milieux, de se permettre de le faire avec aplomb et forfanterie – ce qui était hautement risqué antérieurement. Il y a probablement toujours eu des tas de gens – pas seulement de solitaires et radicaux Curé Meslier – qui entretenaient le plus grand doute sur les «mystères sacrés» et le laissaient d'aventure entendre à des proches; il y a toujours existé même des milieux, aristocratiques ou misérables, où le mépris des choses religieuses était *de règle* – notamment dans les strates marginales, dans les *Lumpenprolétariats*, dans les classes «dangereuses» où on ne pratique que si on est contraint et où tous blasphèment allègrement les choses saintes.

Dans les temps médiévaux et jusque dans l'âge classique, temps supposés d'hégémonie chrétienne en Occident, l'Église a été en fait en lutte perpétuelle et jamais totalement victorieuse, non seulement contre une poignée d'agnostiques plus ou moins imprudents et contre des groupes hétérodoxes dénoncés par elle comme «hérétiques», mais surtout, massivement, contre des mœurs, des croyances et des mentalités anti- ou a-chrétiens: magies, sorcelleries, superstitions, craintes de forces invisibles, violences familiales et communautaires endémiques, mœurs sexuelles scandaleuses, sur fond de famine, terreur, épidémies et cataclysmes. Le monde chrétien homogène de jadis est une illusion rétrospective. Une grande objection que l'on peut faire à certaines des théories de la sécularisation porte ainsi sur le point de départ allégué: les sociétés censées pleinement et intégralement «religieuses» ont toujours été beaucoup plus anomiques, hétérodoxes, cyniques et chaotiques que l'image d'Épinal qu'on offre des «Époques de foi».

À ces égards, la thèse historique de l'*extension* de l'agnosticisme de haut en bas, de certaines élites aristocratiques et lettrées aux masses me semble fautive comme telle. Je ne crois pas qu'il y ait eu, en France par exemple, une «démocratisation» de l'irréligion, mais sans doute y eut-il une diffusion – ce qui est autre chose – d'*arguments* anti-religieux plus ou moins érudits rejoignant une irréligion plébéienne spontanée et aboutissant à l'acceptation publique du fait que le citoyen, savetier ou financier, a le *droit* d'être irréligieux et de dire ses raisons.

Ce n'est pas le fait de l'athéisme ou du scepticisme, plus ou moins goguenard, plus ou moins affiché, qui est de tous les temps et de toutes les classes depuis au moins la Renaissance, mais c'est la tendance *sociologique* à considérer concevable, tolérable, admissible, et puis normal, la négation et l'athéisme qui forme un critère et un paramètre pertinents pour périodiser le concept de sécularisation-3.

Ce qui a crû d'abord, soutenu par la lecture des philosophes antiques, incompatible avec la contemplation d'une prétendue vérité «révélée», c'est non pas le matérialisme négateur, mais c'est le fécond *scepticisme*, le sentiment médité et argumenté de l'étendue de l'ignorance humaine, le doute sur lesdites «vérités de la foi», la prudence du jugement et la pratique de la mise en suspens, l'*epochè* pyrrhonienne. Ce sont ces attitudes qui s'étendent et se creusent d'Érasme à Montaigne, à Charron, Descartes, Locke, Hume, Spinoza... Au début du 17^e siècle, les «libertins érudits», Guy Patin, La Mothe le Vayer, Gassendi (celui-ci quoique prêtre), plus tard Pierre Bayle s'inscrivent dans une continuité de «libre pensée» et d'«esprits forts». Tous sont traités d'«athées» par les controversistes, mais on peut admettre que le scepticisme intégral est autre qu'un athéisme moniste négateur. Est-ce que le pyrrhonien Montaigne n'apparaît pas au milieu du 16^e siècle comme un esprit dépourvu de croyances et de religiosité – s'il prétend rester un catholique de tradition? Richard Popkin a étudié les progrès du scepticisme en Angleterre¹⁸, scepticisme qui pouvait toutefois, comme il l'a bien montré, se marier à un fidéisme, à la confession d'une foi inaccessible aux vaines controverses dogmatiques, – ou bien conduire au désespoir devant un monde devenu indéchiffrable. Il y a désormais deux ordres: les choses connaissables du monde empirique où seule la raison doit guider la pensée et puis il y a les choses de la religion où la raison n'a pas de place:... ce dernier point pouvait s'entendre gravement ou ironiquement.

Dans le même temps et dès le 17^e siècle en France, lors des visites pastorales, les évêques relèvent le nombre parfois appréciable en certains villages de paroissiens qui s'abstiennent de la communion pascale. Cette abstention massive de participation au culte, qu'exprime-t-elle? À mon

18. Popkin, *The Third Force in 17th-Century Thought*. Leiden: Brill, 1992 et autres ouvrages.

sentiment, elle ne peut qu'exprimer une profonde indifférence intime de pauvres hères pleins de haine pour le clergé et l'Église.

C'est au 18^e siècle toutefois qu'émerge un humanisme rationaliste construit comme *alternative viable* au christianisme. L'incroyance rationaliste n'est plus une conjecture audacieuse, elle devient satisfaisante pour l'esprit. De fait, il ne faut pas tant chercher à dire pourquoi la religion *recule*, mais pourquoi, ceci expliquant cela, la vision non-religieuse, raisonnable, sobre et empirique, apporte des satisfactions intellectuelles, procure une harmonie existentielle, permet de se donner un «sens» de la vie qui sera non moins existentiellement viable que pouvait l'être la foi.

Avant que cela ne devienne une tendance générale, on voit se multiplier des athées connus (savants, artistes, philosophes) qu'il n'est plus possible d'anathémiser et de faire taire et qui se voient eux-mêmes comme les «précurseurs» d'une rationalisation générale – ce qui leur procure d'ailleurs la raison de vivre dont je parle.

De Schopenhauer à Feuerbach, à Marx et Nietzsche, la philosophie devient athée au siècle suivant. Nietzsche qualifiait à juste titre Schopenhauer de «premier athée allemand». Ceci tandis que dans le peuple, la haine refoulée contre le clergé et les choses religieuses s'exprime désormais ouvertement. L'incroyance *argumentée* (ce qui est autre chose, ai-je dit) va s'étendre au peuple par l'école, l'alphabétisation, par le livre et le journal.

Le 19^e siècle s'est désigné lui-même comme le «siècle de la science»: ce sont les sciences de la nature qui vont porter les coups décisifs, apporter le plus d'arguments à une incroyance qui se généralise dans les classes lettrées. Les anathèmes de l'église contre le progrès scientifique attestent qu'elle a tout de suite compris d'où venait le danger. Dans la première moitié du siècle, de Lyell à Darwin, de la géologie, au transformisme, à la paléontologie humaine, le «littéralisme» chrétien subit en tout cas un démenti irrémédiable: le croyant ne pourra persister à croire qu'en *allégorisant* sa foi. La date-clé de la déchristianisation par la science est indiscutablement 1859, avec la parution de *The Origin of Species*. Parmi ces sciences nouvelles, on ne peut sous-estimer l'importance de la «science religieuse» avec Feuerbach, David Strauss, Renan. Les Évangiles perdent à leur tour tout caractère factuel. Et celle de la science

psychologique non moins nouvelle et «expérimentale» qui fait tout uniment de la foi une illusion, une hallucination et une névrose – idée polémique dont un Sigmund Freud hérite intégralement.

La science ne détruit pas seulement les ci-devant «vérités» de foi ; elle procure, ce qui est bien mieux, *une alternative enthousiasmante*. Pour qui «réfléchit», toute la construction sophistiquée de la Théodicée s'effondre: l'«hypothèse Dieu» est incompatible avec l'omniprésence du mal. «*Agnosticism*»: le mot est lancé en 1869 par Thomas Huxley et il fera florès en Angleterre parce qu'il permettait de nommer élégamment son incroyance acquise, combinée de «foi» en la science. Certains «mondes», les mondes scientifiques, médicaux, mais aussi artistiques et littéraires nommément, deviennent les premiers sans-Dieu dans tout l'Occident.

Même aux États-Unis, on peut voir que tout vacille, chez les lettrés du moins, entre 1850 et 1870. La croyance en Dieu était inébranlable encore en 1850; vingt ans plus tard, elle se dissout partout, affirme Turner.¹⁹ Il cite un intellectuel américain en 1865: «I now believe in nothing to put it shortly ; but I do no less believe in morality.»²⁰

On a étudié, le matériau abonde, les «conversions à l'athéisme» chez les intellectuels bourgeois, aux 19^e et 20^e siècles, parce que ceux-ci en ont fait toute une affaire et les ont contées tout au long – mélange de «crise personnelle», de raisonnements rationalistes poussés «jusqu'au bout» et de rébellion morale contre les contraintes de la religion et contre les prêtres. Ceux qui avouent ne croire plus ni aux dogmes, ni à la révélation ni aux miracles, se sentent pourtant tenus, sous le regard d'un Dieu de plus en plus en plus lointain et abstrait, combiné à une certaine ou même une intense «foi» dans le progrès et dans l'Humanité en marche, de mener une vie morale et de «faire leur devoir». Ces états *intermédiaires* entre foi du charbonnier et athéisme intégral pouvaient apparemment se soutenir la vie durant – ce sont eux qui prédominent de loin dans la grande et petite bourgeoisies de jadis. Dans la relative «incroyance» du bourgeois moderne, on décèle donc surtout des rémanences nombreuses: altruisme,

19. Op. cit., 199.

20. P. 203.

philanthropie, foi dans le progrès et dans la science. Il n'y a plus de sanction dans l'au-delà mais il reste en abondance des éléments *résiduels* de la foi, de l'espérance et de la charité. Les jeunes gens, les jeunes bourgeois d'il y a deux siècles renoncent à la religion traditionnelle de leur enfance non pour une douloureuse et stérile apostasie, une «chute» dans la dérélition, mais parce qu'ils ont trouvé *mieux*, plus «noble», plus stimulant pour conduire leur vie tout en exigeant moins de sacrifices de l'intellect.²¹ Plusieurs concèdent alors qu'il faut une religion pour les enfants, les femmes, pour la plèbe, mais que, pour l'homme dans la force de l'âge, l'amour de la science, le goût des arts et le «sens du devoir» doivent suffire.

On a aussi abondance de travaux documentés pour les différents pays d'Occident sur les mouvements de libre pensée et leur essor au 19^e siècle. D'autres travaux – les deux phénomènes se distinguent parfois, mais ailleurs ils finissent par se confondre, – sur les militantismes anticléricaux et antireligieux, sur la critique hostile des religions et des églises, critique savante ou journalistique, sur les programmes, les projets, justement, de sécularisation radicale et sur les partis qui poussaient à la roue de l'étape suivante.²² Car la libre pensée intéresse l'histoire de la sécularisation dans la mesure où ces groupes ont beaucoup poussé à la *radicalisation* de la sécularisation – ceci pouvait aller jusqu'à la persécution des clergés.

À cet égard, sans prétendre parler de cause ou de conséquence, il n'est pas de processus de sécularisation sans l'émergence d'une «*élite*» agnostique activiste dont l'«indifférence» ou la négation religieuses se sont muées en hostilité envers les clergés et les dévots. – Par retour de causalité, des organisations antireligieuses qui ont pignon sur rue et qu'on laisse s'exprimer ne sont possibles que dans des sociétés déjà largement «sécularisées».

21. Le chrétien avait appris à ne voir dans l'athéisme que l'appétit de jouissances ou le désespoir face au néant. Il mettra longtemps à admettre la possibilité d'un humanisme athée (il ne l'admet pas pleinement encore aujourd'hui!)

22. Voir p. ex. : Mellor, Allec. *Histoire de l'anticléricalisme français*. Tours: Mame, 1966.

■ Un état accompli de l'indifférence religieuse aujourd'hui?

C'est la notion même d'incroyance étendue accomplie qu'il faut creuser et problématiser. En principe, cet état accompli d'indifférence religieuse très générale semble le nôtre, tel qu'il se constate dans la plupart des pays ci-devant chrétiens. Tout dépend toutefois des critères que l'on retiendra pour le mesurer. Combien de catholiques, en France, au Québec, sont filialement soumis à la morale pontificale? La réponse intuitive est aisée: une très petite minorité d'une minorité. Combien de gens que les sondages désignent, qui se désignent si on le leur demande comme «catholiques» pourraient réciter le *credo* et confesser croire à chacune de ses clauses? On tremble à l'idée de ce test. Combien pourtant se déclarent obstinément «catholiques» si on leur pose la question à brûle-pourpoint, «catholiques de tradition» comme on dit sans pouvoir donner de contenu précis à ce syntagme, croyants en (un) Dieu (mais pas au Diable), en une Autre vie (mais pas à l'Enfer), adhérant à une morale idiosyncratique coupée de toute pratique, ne soupçonnant au reste pas un instant l'hétérodoxie absolue de leurs vagues convictions – et que veulent dire, que peuvent bien vouloir dire, au bout du compte, ces réponses inconséquentes à des sondages confus aux questions manipulées et orientées?

D'où la question: la foi, la croyance religieuse, cela se circonscrit comment et cela doit répondre à quelles exigences? Est-ce la seule foi en des dogmes fixés par une Église qui doit servir de critère? Ou bien la persistance de questions existentielles et la croyance, ferme ou indécise, en des réponses personnelles aux questions éternelles sur la finitude, la mort, le sens de l'aventure humaine? (Il est certain qu'à ce compte et selon cette définition ample, la «croyance» n'est pas près de se dissoudre.)

La question, autrement dit, pour le temps présent est: que reste-t-il quand on ne «croit» plus? Il faudrait pouvoir distinguer avec précision ce que sont les croyances qui disparaissent chez (presque) tous et celles qui perdurent – fût-ce en se déplaçant ou en se rationalisant (au sens ordinaire et au sens freudien). Combien ont passé un compromis de rationalisations partielles sur des idées métaphysiques et morales qu'ils ont choisi de conserver sous une forme très floue, indécise et désincarnée.

De sorte qu'il est possible de mesurer un rejet des dogmes, une profonde indifférence à leur égard (ce, pour les confessions dogmatiques comme la catholique-romaine, mais beaucoup d'églises protestantes sont parvenues depuis longtemps à un grand libéralisme, à peu près au *degré zéro* de l'imposition dogmatique), mais il est difficile de fixer ce que serait un *optimum* d'incroyance!

L'incroyance sociologique n'est pas l'incrédulité affirmée et consciente dont je viens de parler et qui n'a jamais été au reste et ne demeure que le fait du petit nombre. Les adhérents au «monisme scientifique» à la Haeckel ne courent pas les rues aujourd'hui, pas plus que les nihilistes nietzschéens de la Mort de Dieu ni les annonciateurs de l'*Übermensch*. Les fanatiques des «religions totalitaires» communiste ou fasciste appartiennent, nous assure-t-on, à un autre temps – pas si lointain cependant pour en faire un autre «phénomène irréversible».

■ Les trois sens et trois niveaux distincts établis ci dessus, qui ne sont pas toujours bien distingués, de la «sécularisation» entraînent une masse de malentendus où les uns, qui retiennent avant tout le sens 1, polémiquent à contresens et à perte de vue contre d'autres que n'intéresse vraiment que le sens 3 etc. Même si nul ne nie, intuitivement, que les différents ordres de phénomènes – rôle structurant, influence politique, rites et pratiques, croyances intimes – sont de quelque manière liés, ils ne le sont en tout cas pas de façon directe et causale, linéaire, comme la comparaison d'un pays à un autre le montre. Autrement dit, ce qui est sommaire et faux à priori c'est le Paradigme *des dominos* et celui de la *poupée russe*, où la sécularisation-1 engloberait 2 qui engloberait 3, le tout aboutissant tendanciellement, de repli en recul, à une élimination.

■ **Perplexités et questions.** La notion de sécularisation forme un idéaltype transhistorique qui cumule des phénomènes concrets en un secteur de la planète et sur une durée de cinq siècles au plus. Cette notion – et c'est fort bien ainsi – n'est pas une explication. Reste à demander en effet pourquoi ces phénomènes se produisent et s'accumulent inexorablement alors que l'emprise de la religion s'était maintenue inchangée pendant des siècles. Les hommes ont vécu pendant des millénaires dans un monde enchanté, – qu'est-ce

qui fait qu'ils y renoncent d'abord timidement et de plus en plus radicalement? Le processus est peu explicable, peu expliqué et en termes de causation et en termes de finalité.

L'autre source connexe de perplexité dont je traite plus loin («La sécularisation réticente») tient au caractère non-intentionnel de la sécularisation accomplie puisqu'on ne peut dire qu'à aucune «étape» antérieure les hommes aient voulu y parvenir ni souhaité le faire, ni été en mesure de concevoir l'étape suivante.

■ **L'exception américaine?** Les États-Unis forment un libre marché religieux depuis leur création. Ils n'ont jamais été le pays d'une confession monopoliste avec laquelle l'État eût été aux prises. La séparation des églises et de l'État y est rigoureusement garantie par la constitution et, quoi qu'en pensent certains Européens qui voient les choses de loin, elle est effective. Par ailleurs, les églises, églises chrétiennes à l'origine, ont intégré un ardent patriotisme américain à leur credo et ne se sont pas trouvées en conflit ouvert avec le régime laïc-démocratique comme l'a été le catholicisme romain en France et ailleurs en Europe. On peut dire que les églises sont florissantes aux États-Unis parce qu'elles se sont parfaitement adaptées à la vie pratique, civique, industrielle, entrepreneuriale, médiatique et ont accepté (sauf quelques sectes extrémistes) une division du travail éminemment séculière. La plupart des églises (et des «sectes», mais la distinction est fluide dans un pays où n'importe qui peut établir une église s'il se trouve des ouailles) sont bien adaptées à l'économie de marché, habiles même en marketing et rien ne vient réguler la «libre concurrence » entre elles.

Ces faits historiques contribuent à expliquer que les *attitudes* de l'opinion dominante vis-à-vis de la religion soient différentes de ce qu'on relève en Europe occidentale. 95% des adolescents américains disent «croire en Dieu», 91% disent prier occasionnellement. Une fois encore, de telles déclarations de conformité à une image et à des valeurs socialement validées sont sujettes à caution: on se déclare moins volontiers athée ou incroyant aux États-Unis qu'ailleurs – quoique le nombre de ceux

qui se déclarent tels croissent malgré tout depuis la fin du siècle passé – parce que la confession vague d’une croyance en quelque chose équivaut à une affirmation de moralité et de civisme. Il se fait que, si l’on consulte les sondages et statistiques relatives à la pratique religieuse publique (sécularisation-2), à la fréquentation effective des temples et des cérémonies religieuses, le recul, sur les vingt dernières années et sauf exceptions régionales, est attesté – si le phénomène est plus tardif que dans les pays européens. Encore, les sociologues croient-ils constater que les sondés font état d’une fréquentation religieuse putative que d’autres évaluations, directes, montrent moindre dans les faits. Comme dans tous sondages, il est bien difficile de distinguer le véridique de la réponse conventionnelle, conforme aux attentes et au respect humain.

En tout cas, en gros 20% des Américains vont à l’église ou à la synagogue, à la mosquée hebdomadairement et ce chiffre baisse lentement. Les Américains (en dehors de certaines régions délimitées) ont bel et bien en majorité commencé à «désertier les autels», mais il est vrai, je le répète, que beaucoup moins qu’en Europe se déclarent explicitement «incroyants», beaucoup s’identifient routinièrement à une religion familiale et ancestrale, sorte de résistance résiduelle, d’hommage rendu à une croyance perdue, déclaration vague de «spiritualité» sur quoi il me semble impossible de faire fond, mais dont il est permis d’interroger la signification psycho-sociale.

Les États-Unis présentent un tableau de pratiques religieuses effectives en baisse et un tableau bariolé de «religiosité à la carte», d’éparpillement et d’adhésions fluides et changeantes à des sectes et des «quasi-religions» thérapeutiques et thaumaturgiques qui est finalement comparable dans ses grandes lignes à ce qu’on trouve partout en Occident – et dont je tracerai le portrait plus loin.

■ Libéralisation des églises

Un quatrième sens possible – non des moindres en importance, mais sur le fait duquel il y a peu de travaux de synthèse – de «sécularisation» en

ferait un processus interne aux confessions religieuses, principalement les églises chrétiennes: il est alors synonyme de «libéralisation». Libéralisation dogmatique et morale continue des églises protestantes dans les siècles modernes. Libéralisation en forme d'*aggiornamenti* tardifs, réticents et mesurés de l'Église catholique romaine. Libéralisations dont il faut se demander ce qu'elles doivent à la pression adaptatrice du monde extérieur et ce qui relève d'une évolution interne.

On sait que le catholicisme a choisi d'abord une attitude jusqu'aboutiste de résistance farouche et condamnatrice face au «modernisme», attitude de refus global illustrée par le Syllabus de Pie IX en 1864 qui «anathémise» notamment la proposition, «Le Pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne.»

En domaine francophone, j'aurai à revenir sur la synthèse de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, histoire des «métamorphoses du divin» du christianisme à «l'Âge des idéologies», qui fait du christianisme, notamment à travers la dynamique de la réforme, une religion en voie de sécularisation continue, en voie permanente d'adaptation au Siècle.²³ La sécularisation fait que des idées et des valeurs séculières pénètrent la foi et la piété ou font pression sur elle et tendent à s'insinuer.

■ *Entgötterung*, dédivinisation, désacralisation

Toutes les conceptions de la sécularisation – qui s'emboîtent en poupée russe ou sont censées le faire, mais toutes les pièces ne coulissent pas – aboutissent à un concept spéculatif et philosophique, plus loin de l'observable et du tangible, qui est celui de la *dédivinisation* du monde, du refoulement hors de la conscience humaine de l'hétéronomie et d'abolition de la transcendance conduisant les esprits à embrasser un monde strictement immanent.²⁴ – Un monde moniste et une autonomisation absolue de l'homme dont la philosophie moderne, de Kant à Nietzsche, va creuser les conséquences en cherchant à voir *ce qu'il y a au bout*.

23. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

24. Les théologiens formulent une variante spiritualiste de ce concept. Dieu, toujours actif dans le monde, s'est éloigné de la conscience humaine...

Les progrès (sans guillemets ici), l'extension de l'explication scientifique du monde depuis Galilée et Newton, écartant les spéculations hétéronomiques, est alors la figure par excellence de cette *dédivinisation* et le moteur. La «vérité» est ce qui reste quand la rationalité scientifique a fait son œuvre. En d'autres termes, la vérité des modernes résulte de la *déévaluation* des ci-devant «vérités révélées». Cette vérité nouvelle qui se substitue en tous points à une autre antérieure, révélée et contemplée, reconnue fabuleuse, est la figure par excellence de la *dédivinisation* du monde. Pour l'homme séculier, en dehors de cette vérité substituée, il n'est plus que vaine nostalgie, vaines angoisses et vaines espérances. Cette idée de la vérité remonte à Kepler – «la nature est écrite en langage mathématique» – et depuis cette pensée n'a jamais reculé, elle a continué à étendre son genre de déchiffrement à tout ce qu'elle accueille comme «connaissable» – ne laissant au dehors de lui que le chimérique et le verbal.

On pourrait parler en ce contexte *d'immanentisation*, c'est à dire de suppression de la provenance censée transcendante et révélée des savoirs et des normes et de reconnaissance de leur origine humaine (origine *donc* qu'il faudra reconnaître variable et discutable). «La science des mœurs doit être puisée sur la terre et non pas dans les cieux; il faudra la chercher dans le cœur de l'homme et non plus dans le sein de la divinité»: d'Holbach trace d'une phrase tout le programme de cette immanentisation.²⁵

Le mot de *désacralisation* (j'aborde la pensée de Max Weber et sa conception de *l'Entzauberung*-désenchantement plus loin) est plus englobant encore: il suppose la dissolution de tout sentiment du sacré, l'évanouissement du numineux, du *tremendum*. En ce sens, le 20^e siècle des «religions politiques» apparaît, avec le recul du temps, avoir été un siècle de déplacement-réinvestissement du sacré plutôt que de désacralisation. Un siècle même de resacralisation perverse de l'immanence, de cultes sanguinaires du *Realissimum* dans les termes et selon les théories de Voegelin.

Les résiduels «cultes» des vedettes et des sports dans le monde actuel, phénomènes dérisoires mais prégnants, semblent signaler qu'un monde intégralement désacralisé n'est pas pour advenir demain, même s'il ne

25. *Système de la nature*, I, 56.

subsiste que de la sacralité au rabais et du sacré «commercial». La question demeure de savoir si l'idée de désacralisation intégrale n'est pas aporétique, si elle n'est pas une conjecture hors de l'humain. Je reviens plus loin à cette question.

■ **Concomitances et causations:
la sécularisation et les modernisations**

Si les historiens isolent, pour les besoins de leur problématisation et de la cohérence de leur projet particulier, une séquence de processus dénommés par eux «sécularisation», il ne leur est pas possible de ne pas faire apparaître constamment des concomitances et des solidarités avec d'autres processus non moins susceptibles de s'exprimer en des termes, plus ou moins rébarbatifs, en *-ation* parmi lesquels les «sécularisations», dans les trois ou quatre sens convergents du mot, ne sont que les fils d'une trame – quoique peut-être, elles en sont présentés comme l'élément le plus «liant» et le plus indispensable à la bonne marche de la dynamique générale sans être jamais le *premier moteur*.

Peu ont tenté, depuis les temps des Spengler et des Toynbee, de remettre en chantier une métahistoire de la civilisation occidentale qui offrirait une synthèse de tous ces processus qui vont (ou paraissent aller) de pair et qui semblent s'épauler depuis les siècles qui nous séparent du haut Moyen âge. Peu ont tenté de remettre systématiquement en question l'arbitrage et les délimitations entre tous ces termes singuliers conçus pour identifier les différentes faces d'une dynamique globale: «civilisation des mœurs» (Norbert Elias), rationalisation et progrès scientifique et technique, émergence de l'éthique du travail et de l'«esprit du capitalisme», industrialisation, déclin des «traditions» (et perte de prestige des autorités traditionnelles),²⁶ urbanisation, scolarisation et «professionalisation» des

26. Quand on parle de «sécularisation» aux sens 2 et 3, on implique aussi la dilution concomitante de toutes traditions, même non religieuses – quoique dans le monde ancien, une tradition qui serait connue comme «non religieuse» n'a probablement pas vraiment de

compétences, individualisation, extension de la sphère publique, démocratisation, égalisation relative des conditions et des mœurs (mais différenciation sociale croissante) – et aussi, à un niveau infrastructurel, développement asymptotique des forces productives, des moyens de production et de la productivité même, mobilisation croissante des ressources, expansion enfin de l'État moderne et de sa «bureaucratie» (Herbert Spencer la théorise le premier) – et émergence de la nation et de l'idée nationale.

J'ai relevé les termes principaux dans l'énumération qui précède, où manque le terme le plus général qui couvre censément tout ceci ... et bien d'autres choses: «modernisation».

Toutes les sociétés pré-modernes sont nécessairement pieuses; aucune société moderne ne l'est intégralement ni officiellement. D'où la règle latente, présente dans les esprits occidentaux depuis le 19^e siècle, règle que les sociologues de la religion des années 1960 avaient théorisée, mais qui est mise en doute aujourd'hui : plus une société est «moderne», plus elle est séculière, moins sa population est religieuse.

Tous les phénomènes évoqués ci-dessus ont en effet des points communs. On peut les dire: indissociables entre eux, solidaires, cumulatifs et convergents, diachroniques et périodisables, passant chacun par des «stades» incommensurables entre eux, déterminant des seuils qualitatifs matériels et des coupures cognitives et mentalitaires – stades et seuils qui font du reste qu'un *seul mot* pour en désigner la dynamique séculaire est à la fois nécessaire et nécessairement fallacieux.

Car ces phénomènes, pour la pensée vraiment désenchantée (qui sait qu'elle devrait être le contraire d'une sorte d'eschatologie laïque), furent et doivent demeurer avant tout des évolutions aveugles, des enchaînements non intentionnels et non téléologiques: c'est à dire des dynamiques qui se sont produites en certaines parties du monde sans but préétabli, qui ne se sont pas esquissées au 16^e siècle *en vue d'aboutir* à quoi que ce soit comme l'état de choses du 21^e. Or, le seul fait de vouloir (se) les rendre intelligibles ou de les penser irréversibles («en gros») et même de les montrer

sens.

continûment convergents et co-opérants fait déjà passer dans l'expression d'un Grand récit doté d'un quelconque *finalisme*.

Je me borne à esquisser dans les paragraphes qui suivent le programme de toute synthèse possible qui, prenant fil par fil les dynamiques qui forment la trame de l'histoire occidentale dans ce qu'elle a de continu, chercherait à comprendre quelque chose à l'enchevêtrement des causes et des conséquences et à la raison d'être des vecteurs et des *renforcements* réciproques.

Les historiens ont médité Pascal à leur façon: «Il faut dire en gros: cela se fait par figure et par mouvement car cela est vrai. Mais dire quels et *composer la machine*, cela est ridicule.» Plusieurs ont donc benoîtement recours à une formule passe-partout: tout ceci, dans les deux ou trois siècles modernes, «*va de pair*»: «Sécularisation, rationalisation, modernisation, individualisation, puis communication vont de pair».²⁷ Mais il est entendu que relever des concomitances ne revient pas à déceler des causations, ni encore moins procurer des explications synthétiques.

Le terme le plus connexe de la notion de sécularisation est celui de «rationalisation»²⁸ qui, en dehors de tout finalisme triomphaliste, pose la question – non d'une lutte manichéenne entre science et dogmes comme en narrait avec enthousiasme le 19^e siècle – mais de la durable *coexistence* dont l'histoire reste à faire, de la connaissance rationnelle et de la ou des croyances et celle de leurs successifs *modus vivendi* jusqu'à nous.

C'est en tout cas cette rationalisation-ci qui est le paradigme du Grand récit de la sécularisation *comme coupure et substitution*: là où il y avait le miracle et la crainte de Dieu, il y a maintenant pour les hommes modernes, l'explication rationnelle de phénomènes naturels. La rationalisation est une immanentisation du monde en même temps qu'elle est une émancipation de l'esprit. *Sapere aude!* Là où était la séculaire soumission au dogme, se substitue la critique. Le principe *formel* de rationalité

27. D. Wolton, *Penser la communication*, 37.

28. Voir p. ex.: Leckey, William Edward Hartpole, 1838-1904. *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*. London, 1865. ☞ London: Watts, 1910. Notamment, on verra le chapitre "The Secularisation of Politics."

expérimentale se substitue à des *contenus*, mythes, fables et dogmes. Partout où passent les rationalisations, les conceptions théologiques sont affaiblies ou relativisées et le domaine du théologique se trouve restreint. La sécularisation perçue comme faite de coupures rationalisatrices successives ne peut que se narrer comme une «conquête», à l'encontre des fables religieuses, des conceptions rationnelles du cosmos (Galilée, Newton), de la vie biologique (de Linné à Darwin) et de la vie psychique (avec la psychologie expérimentale, Freud etc.)

Ici encore, on ne peut parler d'un *début* pour un processus qui est continu en longue durée et semble entamé dans l'histoire même du christianisme – dans la mesure où celui-ci n'avait pas répudié la rationalité séculière de la philosophie grecque et du droit romain, mais a laissé la «foi» coexister avec eux en une *schizophrénie* qui est le propre de la sphère judéo-chrétienne et sa grande chance, celle d'avoir connu son expansion dans et par l'Empire romain.

Si la modernité est synonyme de rationalisation, le recul de la foi et le régrès de l'emprise des églises s'ensuivent, mais dans quel ordre et n'est-ce pas dans l'ordre contraire à celui de l'intuition? Le problème apparent des modernisations est celui de l'œuf et de la poule, de l'ordre causal. L'affrontement de l'État émergent et de la société civile naissante avec l'Église est *antérieur* à la perte généralisée de la foi et concomitant des toutes premières avancées de la science.

Je ne prétends pas ramener la «rationalisation» au progrès des sciences et des techniques, progrès qui ne joue qu'un rôle important mais non suffisant dans la civilisation moderne. Je prends la notion, dans le sens de Max Weber (des théories duquel je discute plus loin), comme un phénomène ubiquitaire, pénétrant toute la vie sociale et indissociable de «l'esprit du capitalisme», lui-même composé en son cœur d'un projet de rationalité organisationnelle et de discipline existentielle personnelle. Bien que Weber insiste sur le fait que la rationalisation de la vie sociale n'est pas exclusive à l'Occident, ce qu'il théorise est un processus cumulatif des sociétés occidentales dont il ne voit pas l'équivalent ailleurs.

Dans la rationalisation, il n'y a pas que le progrès des savoirs positifs, leur positionnement comme *défis inévitables* face aux fables religieuses, il n'y a

pas que la rationalité organisationnelle, bureaucratique et instrumentale croissante (et l'ambivalence morale qu'on peut entretenir à son égard), il y a encore une chose tout autre, apparemment antonymique de la positivité connaissante et cependant non moins vivace et importante: autre chose à quoi j'ai déjà fait allusion et qui est la montée du *doute*, l'acceptation spirituelle du scepticisme et de l'incertitude – doute indissociable de cette curiosité humaine qui, en se trouvant valorisée, «légitime» la modernité. La vérité révélée est extralucide, elle narre tout et trop: la genèse, la fin des temps, les devoirs de l'homme, les moyens du salut. À cette vérité contemplative totale de la foi, la raison humaine ne peut opposer, surtout à ses débuts, qu'une science limitée et fragile, elle devrait admettre son incertitude et l'étendue de son ignorance devant toutes ces questions auxquelles la religion répondait depuis toujours avec aplomb. D'où la tendance qui fut parfois irrépressible des modernes à faire dire à la science plus qu'elle ne sait ni ne peut savoir, et à lui faire donner les sortes de réponses définitives absolues qui étaient celles de la foi. Notre monde est un «monde sécularisé», écrit Hannah Arendt, parce que, précisément, «c'est un monde du doute», un monde qui doit vivre et accepte de vivre dans le doute, – non moins qu'un monde de savoirs croissants. Dans la mesure où la modernisation s'opère par «crises» successives et suppose un individu qui s'accommode, avec souplesse ou avec jobardise, du déclin des traditions et d'un changement perpétuel des mœurs et de la morale.

La sécularisation «va de pair», encore, avec un autre processus de longue durée: l'*individualisation* depuis la Réforme et sa prétention au libre examen religieux. Ce n'est pas par hasard que les «gnoses» politiques de droite et de gauche, tout en feignant de révéler la Science mise au service de leurs millénarismes, ont pris pour cible de leur haine l'individualisme (dit «bourgeois»). Cet individualisme «anarchique» fait la singularité de la société moderne qui, en dépit de tentatives nombreuses de puiser dans la science les bases et les moyens d'un nouvel unanimisme, est formée de citoyens autonomes, positionnés contre les pouvoirs et rétifs aux vérités collectives. Rationalisation et individualisation sont ainsi «liées». Le progrès du savoir est associé de façon intelligible à l'autonomisation du sujet individuel, à sa «liberté de conscience», à la libre critique, au doute méthodique, à l'insoumission spirituelle.

L'emprise des religions politiques du 20^e siècle serait à envisager dans ce contexte comme un *retour* de la soumission à des dogmes et à de l'unanimité et comme une régression à ce titre – ou comme l'indice d'une difficulté inhérente à l'humain jeté dans le monde moderne de vivre dans une émancipation et une incertitude qui est aussi un abandonnement, *Verlassenheit*.

Je ne m'attarderai pas à articuler tous les autres phénomènes dits «modernes» qui résultent de la dynamique rationalisatrice et individualisante: *démocratisation* (conçue comme une dynamique sans fin ni cesse par Alexis de Tocqueville, comme, écrivait-il, «un fait providentiel, universel, durable, échappant chaque jour à la puissance humaine, servi par tous les événements comme par tous les hommes.»²⁹), *égalisation* des conditions, tendance non moins lente mais continue et indissociable. Le lien attesté entre démocratie et sécularisation est revenu hanter la polémique actuelle puisque l'idée que, dans les pays d'Islam, la religion est «insoluble» dans la démocratie et forme un obstacle insurmontable à la modernisation, y compris à la productivité et aux progrès techniques, est soutenue par d'abondants arguments de contraste historique avec l'Occident.

Urbanisation enfin, mais la «mentalité urbaine» qui naît à fin du Moyen âge avec les premières villes marchandes est justement décrite comme à la fois rationalisatrice non moins qu'individualisatrice.

- L'exportation de ce faisceau de modernisations censées convergentes et coopérantes – c'est à dire ce qui se désigne comme l'«occidentalisation» du reste du monde – ouvre d'immenses problèmes que je n'aborderai pas. Quand on dit que le Japon ou la Chine se sont «occidentalisés» au 20^e siècle, on implique que ces pays et ces cultures se sont volontairement éloignés de leurs traditions, notamment «religieuses» (avec la question que pose la transposition de ce terme occidental en Orient), qu'ils les ont en partie répudiées pour épouser la cause, évidemment importée et non autochtone, de la rationalité organisatrice et de l'expansion technique occidentales.

29. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gosselin, 1835-1838, Introd., 7.

La Chine à partir de 1905, la Turquie de Kemal Atatürk, le Japon, depuis l'Ère Meiji jusqu'à l'abolition du culte impérial en 1945, se sont réformés avec la conviction explicite que la religion et les traditions faisaient obstacles à leur progrès et devaient à tout le moins être tenus en respect et empêchés de nuire là où leur progrès technique et économique étaient en jeu. Qu'il n'y avait qu'une seule voie vers la prospérité et la modernité et que l'Occident, admiré et haï, avait suivi cette voie, notamment en se sécularisant.

A contrario, les pays d'Islam, à l'exception de la Turquie, ne sont pas parvenus à une sécularisation quelconque, mais pas *non plus* à un progrès économique, scientifique ou démocratique déterminé. Plutôt, ils semblent bloqués en une stagnation et une impuissance pleines de ressentiment. Cette contre-comparaison a pu sembler à certains mettre la preuve sur la somme.

■ Je rencontre une théorie récente qui renonce à faire de la «sécularisation» le fil rouge d'un processus général qui n'explique guère lui-même *pourquoi* elle se produit et s'accélère dans tels pays et région ou bien ne se produit pas là où la foi, la religiosité (et les clergés et églises) semblent résister indéfiniment et maintiennent leur forte influence sur la vie sociale. C'est la théorie exposée par P. Norris et R. Inglehart dans *Sacred and Secular : Religion and Politics Worldwide*.³⁰ C'est une bonne question que les auteurs posent ici et même essentielle, si on veut sortir du paradigme de causations contingentes multiples se renforçant en une résultante. On n'a pas besoin d'une théorie de plus du déclin fatal du religieux, mais d'une théorie qui explique les variations de ce déclin d'un pays ou d'une culture à l'autre.³¹

Leur théorie est basée sur la notion de «sécurité existentielle», d'atténuation de la vulnérabilité aux risques naturels et sociétaux. (Atténuation que procure notamment les progrès techniques lesquels sont rendus possibles par un degré de sécularisation

30. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

31. 13.

antérieurement acquis, mais j'admets qu'en ce contexte, on ne peut sortir d'une rétroaction en boucle.) Les sociétés qui commencent à procurer un minimum de sécurité de vie à leurs membres sont mûres pour une accélération de la sécularisation. Les gens qui ont grandi dans une société d'insécurité permanente accordent plus d'importance aux valeurs religieuses – mais on peut admettre sur ce point des variations culturelles de résistance et résilience. «Due to rising levels of human security the publics of virtually all advanced industrial societies have been moving toward more secular orientations.»³² L'ouvrage des deux auteurs cherche à illustrer systématiquement cette thèse à l'échelle de la planète aujourd'hui.

D'où le corrélat pratique proposé, qui vaut pour le monde actuel: les sociétés riches, (post-)industrielles, continuent à devenir de plus en plus séculières; mais le monde dans son ensemble devient plus religieux (et ce monde plus religieux est aussi hostile, par religiosité, au contrôle démographique, alors que le monde sécularisé, lui, limite, rationnellement, la croissance de ses populations. La croissance en chiffres absolus des humains religieux est donc hautement probable et elle aura au 21^{er} siècle des conséquences sur la politique mondiale).

Je trouve le paradigme proposé digne d'être testé. On peut le juger élémentaire, mais il est curieux qu'il n'ait pas été soumis plus tôt à l'examen.

■ Périodisations et étapes: la sécularisation réticente

Je ne vais pas passer en revue les périodisations divergentes établies pour rendre raison des problématiques non moins diverses de la sécularisation. Je me borne à poser quelques questions et à envisager le processus sous un point de vue inverse du point de vue courant.

Les périodisations, quelles qu'en soient l'objet précis et la problématique, font toutes apparaître en effet quelque chose dont l'évidence n'est guère

32. 25.

creusée et qui contredit tout triomphalisme résiduel: celle d'une *infinie résistance* de l'esprit religieux, celle d'une incapacité des anciens et des modernes à faire jamais résolument le saut dans l'irréligion sereine et, dès lors, celle d'une séquence de «formations de compromis» qui s'égrènent dans le temps, de la semi-rationalisation protestante, aux déismes et aux «religions naturelles», aux religions humanitaires des romantiques et aux religions politiques du 20^e siècle.

Deux phénomènes se donnent dès lors à expliquer si possible simultanément: pourquoi le processus de sécularisation a été incessant sur la durée de plusieurs siècles, cumulatif et inexorable *et* pourquoi il a été si lent et si réticent; pourquoi à chaque étape les hommes n'ont jamais clairement conçu l'étape fatale suivante ni le moins du monde souhaité y aboutir.

À l'étape du providentialisme déiste, les esprits avancés qui embrassent cette conception s'affairent à réduire le devoir religieux et le culte à la pratique de la vertu et à l'altruisme, mais sans concevoir bien sûr que ceci n'est qu'une étape vers la Mort de Dieu, sans être des sortes d'athées virtuels qui ne parviendraient pas à l'être d'un seul coup! Le déisme n'est pas perçu par les déistes du 18^e siècle comme la recherche d'un *recul*, d'un *effacement* de la religion, mais comme l'aboutissement à une religion meilleure et plus raisonnable, épurée des miracles et des fables, émancipée de l'abjecte peur d'un Dieu terrorisant.

C'est ce caractère *étapiste* qui confère aux chronologies de la sécularisation quelque chose d'un *Long Goodbye* (pour emprunter un titre à Raymond Chandler), d'un interminable adieu à une foi que les lettrés récusent massivement à partir du 18^e siècle comme chimérique et néfaste, mais tout en cherchant toujours à en conserver *quelque chose*. Ce qui n'est guère approfondi, ce sont les questions fondamentales: que fallait-il impérativement conserver et pourquoi? L'histoire de la sécularisation depuis la Renaissance paraît celle d'étapes réticentes sur une «pente fatale» où, à chaque étape, les esprits avancés ne soupçonneraient pas qu'ils préparent la suivante et croiraient pouvoir s'arrêter durablement – et où cependant l'athéisme accompli et serein demeurerait un horizon qui recule quand la modernité indéfiniment avance vers lui.

Les étapes de la sécularisation, ai-je rappelé, sont d'abord internes au christianisme. Le protestantisme, la Réforme marquent déjà de telles étapes – ne serait-ce que parce que celle-ci laisse éclore une *pluralité* de confessions qui doivent coexister et dont aucune ne peut plus s'imposer à l'État comme seul «interlocuteur valable». C'est dans ce contexte que Marcel Gauchet soutient sa thèse du christianisme comme ayant été «la religion de sortie de la religion», comme un dispositif religieux qui a *objectivement* favorisé en longue durée sa propre expulsion de la vie publique et rendu possible son propre degré de désenchantement. Une division du travail entre Dieu et César lui est inhérente car, depuis les Romains, le christianisme a toujours ménagé un espace laïc séparé du sacré, un espace qui avait son autonomie et sa légitimité sur lequel la théologie n'empiétait pas tout en le surveillant. La thèse générale de Gauchet provient, je crois, de Max Weber. Dès les Juifs, on trouve un Dieu devenu absolument transcendant, c'est à dire une idée de Dieu qui permet d'appréhender rationnellement le monde dans son immanence. Le christianisme libère le terrain de la recherche empirique, de la réflexion rationnelle aidée par la survivance, légitimée et irrécusable, des idées philosophiques et juridiques des Grecs et des Romains. Le domaine de la religion ne cessera alors de se rétrécir et la rationalité, technique et étatique, d'occuper peu à peu sa place.

Le rôle des Lumières dans la sécularisation ainsi comprise a été remis en question de plusieurs façons de nos jours. Les Lumières comme la Grande lutte contre les ténèbres de l'obscurantisme, les Lumières comme la «Sortie de l'homme hors de l'état de tutelle», cette conception forme trop évidemment l'épisode mythique d'une sorte de Millénarisme rationaliste pour ne pas susciter la suspicion. Tout le révisionnisme actuel consiste à mettre en cause, non le fait de ce que les Lumières ont justement critiqué, les dogmes, les miracles et les prodiges, ni même leur «fureur antichrétienne», mais ce sur quoi les Lumières *débouchent* dans la mesure où elles débouchent au fond sur des choses très divergentes: le matérialisme des uns, l'athéisme serein de Hume ou le déïsme tant soit peu fallacieux de Voltaire et de plusieurs autres, la positivité et la méthode scientifiques ou les naissantes philosophies de l'Histoire et les «gnose» progressistes, les idées libérales ou la «démocratie totalitaire» imputée par J. Talmon à Rousseau, l'incrédulité assumée ou des crédulités nouvelles?

Il ne s'agit pas de mettre en cause les Lumières, mais bien de récuser et de déconstruire (je crois que c'est fructueux) une catégorie *trop synthétique* qui rassemble des logiques de pensée divergentes, des logiques émergentes dont les divergences vont justement nourrir les conflits d'idées des deux siècles suivants.

C'est en ce point que s'inscrit en tout cas le soupçon radical des historiens critiques des Lumières, qui est de leur reprocher d'avoir pratiqué, sous l'apparence fallacieuse d'une rupture avec la religion, un retapage et une prorogation-modernisation des schémas religieux. Les philosophes «demolished the Heavenly City of St. Augustine only to rebuild it with more modern materials»: c'est la thèse fameuse du grand historien des idées que fut Carl Becker.³³ Et c'est le nœud du débat qu'on a passé en revue sur la sécularisation: celle-ci ne serait que la persistance «immanentisée» de conceptions théologiques.

Le cours du 18^e siècle illustre en tout cas de façon particulièrement claire et abondante la thèse de la sécularisation non comme une «progression» irréversible, encore moins un abandon résolu des schémas religieux, mais comme l'histoire d'une *résistance indéfinie* au plein désenchantement. On comprend mieux la sécularisation comme fait de longue durée, si on l'envisage sous cette perspective, inverse de la logique narrative classique. Il y a eu, je le rappelais et je ne songe pas à les omettre, quelques athées conséquents en ce siècle des Lumières: Hume, Helvetius, d'Holbach, Diderot... Mais on y rencontre surtout des esprits qui se sont arrêtés en chemin ou à mi-pente sur des «formations de compromis» (j'assume l'origine psychanalytique de cette expression).

Selon le mot de Schelling repris par le curieux socialiste utopique que fut Colins de Ham, «le déiste est un athée poltron». Ce sont les déistes qui bricolent une religion modernisée sans révélation ni miracles, ni paradis, ni enfer, une religion pour lettrés et savants, une religion qui serait compatible avec Galilée et Newton. Des déistes aux formulations divergentes d'ailleurs: Voltaire, Montesquieu, Rousseau s'attachent à des

33. *The Heavenly City of the 18th-Century Philosophers*. New Haven: Yale UP, 1932. ♦ 2003. Voir encore: Bartlett, Robert C. *The Idea of Enlightenment: A Post-Mortem Study*. Ithaca NY: Cornell UP, 1991.

conceptions bien différentes du «compromis» requis. Ce sont des hommes qui veulent une sanction transcendante (mais impersonnelle) à la morale, et encore ce devra être à une morale raisonnable et «naturelle», une morale que «la Nature» aurait imprimée dans ma conscience. (Or, «la voix de la nature» rend par exemple le désir sexuel aussi impérieux que la faim et la soif ; *ergo*, en ce secteur, de plus ou moins subtils compromis entre la loi naturelle alléguée et la ci-devant morale religieuse/chrétienne seront inventés par les uns et les autres).

Le déïsme du 18^e a inventé un objet évanescent, mais auquel les générations successives d'esprits distingués s'accrochent: l'idée de «religion naturelle», religion qui, loin des dogmes, ne reposerait que sur ce qui n'a pas besoin de révélation, sur des «évidences»: qu'il y a un Dieu créateur et législateur, qu'il est «le père commun de tous les hommes», qu'il est un sentiment du sacré et du devoir inscrit dans ma conscience et qu'écouter cet impératif intérieur, les hommes peuvent et «doivent exercer toutes les vertus»...³⁴ Dieu est identifié à la rationalité inhérente (censée inhérente) à la Nature. C'est bien, exprimée ici par Voltaire et reprise indéfiniment ensuite, jusqu'à épuisement de cette idée faussement claire, *l'herméneutique du résidu* dont je reparlerai: en-dessous ou dissimulé au cœur des fables et des dogmes des religions révélées, dans lesquels rien, de fait, ne résiste rationnellement, il y a pourtant un «noyau» de philosophie et de morale rationnelles et de connaissance d'une nature qui est accessible à la raison humaine, connaissance excluant justement tout ce *surnaturel* autour duquel «les prêtres» des diverses religions ont brodé leurs absurdités et leurs fables particulières et en ont ainsi «corrompu» et dissimulé la simple rationalité.

Des principes de moralité «communs à l'espèce humaine» sont accessibles à la raison de tous. La vertu de l'homme selon la religion naturelle sera d'écouter sa raison, d'observer la nature, de répudier les fables et les superstitions, de haïr les «fanatismes» et d'accomplir son devoir ici-bas en faisant preuve de bienveillance à l'égard de ses semblables.³⁵ La lecture des Anciens contribue à cette opération de «naturalisation religieuse» et selon

34. Voltaire, Sermon des cinquante, *Mélanges*, Gallimard, 1961, 270.

35. Byrne, Peter. *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*. London, New York: Routledge, 1989.

le cas, le déïsme sera la religion que l'on prêtera à Socrate, Platon, Aristote, Épicure ou Cicéron.³⁶

■ Charles Fourier, le premier et avec le plus de résolution, va mettre en question cette «évidence» d'une morale universelle et il sentira qu'une vraie coupure avec l'esprit religieux passait par cette mise en cause.

Fourier fonde sa théorie de l'Attraction passionnée sur la *relativité absolue* du bien et du mal et ses successeurs et disciples n'ont évidemment pu accepter ni même comprendre cette pensée dans sa radicalité. «Assassinat, larcin, adultère, pédérasie, tout ce que nous appelons crime, constate Fourier, a été chez quelques nations vertu religieuse».³⁷ Fourier est atypique en son époque. Il a basé son «système sociétaire» sur un renversement des positions du bien et du mal, déclarant au passage que «tous les moralistes sont des canailles», proposition nietzschéenne avant la lettre. Le bien des moralistes, religieux et «philosophiques», est le mal chez Fourier et vice-versa. Là où le christianisme mettait les sept péchés capitaux, Fourier met l'«Attraction passionnée» et le droit au bonheur.

Les déïsmes nous apparaîtraient encore comme des compromis raisonnables (dans un des sens, pas trop exigeant, de ce mot), mais on sait que le 18^e siècle voit aussi la floraison d'une multitude, beaucoup moins rationnelle, de sectes et loges illuministes, de doctrines théurgiques et théosophiques dont les «religions de l'humanité» romantiques ne formeront que l'*après-coup* mâtiné de critique sociale. Avec ces loges illuministes, on se rapproche ou plutôt on retrouve l'*intuition gnostique*: celle de posséder, par une révélation directe, les secrets du monde

36. Il n'est guère que Peter Gay qui centre son analyse du siècle sur l'idée de la «paganisation» des idées philosophiques et morales. *The Enlightenment: An Interpretation*. New York: Knopf, 1966. 2 vol. (Voir spécialt. le vol. I = *The Rise of Modern Paganism*.)

37. *De l'esprit irréligieux des modernes et dernières analogies*. Paris: Librairie phalanstérienne, 1850, 9. Voir aussi les exemples qu'il cite dans les *Égarement de la raison démontré par les ridicules des sciences incertaines et Fragments*. Paris: Bureau de la Phalange, 1847, 28-9, en concluant «...voyez combien il est heureux que Dieu se rie de vos idées de crime et de vertus»...

supérieur. Parmi ces secrets, l'attente d'un Monde régénéré, d'un nouvel Âge d'or figure en bonne place. «On scrute l'Apocalypse et le règne terrestre du Christ paraît imminent.»³⁸

Swedenborg, Martinès de Pasqually, Lavater, les Rose+Croix, les Francs Maçons ont fourni des doctrines bariolées et mystérieuses aux affamés de savoir ésotérique. Les premiers, ils ont fourni également à la polémique chrétienne un argument inusable, son seul grand argument partiellement valide: que l'homme qui a répudié «la vraie foi» ne s'établit pas à demeure dans une raison désenchantée, comme il en a la prétention, mais qu'il «retombe» inévitablement dans les pires erreurs, les plus anciennes erreurs «gnostiques», de tous temps condamnées par l'Église et sa sagesse tutélaire.

Le 19^e siècle est au cœur de notre problématique dans la mesure où il résume toutes les contradictions des logiques de sécularisation et de désenchantement et semble admettre ou rendre possible plus que jamais les interprétations contradictoires dont nous avons fait état.

Pour les historiens du concret sociologique, c'est le siècle-charnière de perte massive d'influence des églises, de désertion des autels, d'irrégion affichée, de militantismes antireligieux, de laïcisation de l'école et de zèle laïcisateur des municipalités contre processions, cloches, crucifix et autres monuments religieux. On ne peut même imaginer un phénomène historique *plus continu* sur la durée de plusieurs générations. C'est alors, en France et dans les pays catholiques d'Europe, une sécularisation à marche forcée, remarquablement *aidée* par un catholicisme raidi, enfermé dans la citadelle croulante du *Syllabus*, anathémisant comme peccamineuses toutes les idées modernes, toutes les institutions et les mœurs nées de 1789. En Angleterre, en Allemagne, si le conflit avec les «cléricaux» n'a pas le caractère de Grand récit qu'il acquiert en France, le conflit structurant entre deux «camps» n'est pas moins attesté et ne traverse pas moins le siècle de bout en bout.

Dans une histoire téléologique du cas français, et en focalisant (indûment) sur la «laïcisation» comme politique d'État agissant par à-coups depuis

38. Aug. Viatte, *Les sources occultes du romantisme: illuminisme, théosophie, 1770-1820*. Paris: Champion, 1979, I, 237.

1789, tout semble *aboutir* à la Séparation de 1905. Les historiens placent du reste bien avant cette date, entre 1815 et 1848, les progrès décisifs de la «déchristianisation» en France, progrès d'une indifférence religieuse intime qui se mue bientôt, quoiqu'avec de grandes discordances de classes sociales et de régions, en anti-religion comme attitude publique assumée. Les historiens n'ont du reste qu'à puiser dans les témoignages abondants et convergents des contemporains. Un publiciste qui étudie le peuple de Paris vers 1865, constate que «les cérémonies catholiques sont lettres mortes pour notre peuple. Aussi ne fréquente-t-il plus les églises qu'accidentellement, pour des naissances, des mariages ou des enterrements; et l'attitude froide et distraite qu'il y montre atteste suffisamment que le culte n'a plus d'effet sur son âme.»³⁹ Quelques années plus tard, le libéral Paul Leroy-Beaulieu confirme que «dans une grande partie de nos populations ouvrières a disparu non seulement toute adhésion à une religion positive, mais encore toute croyance, même vague et indéfinie».⁴⁰

Pour les historiens des idées toutefois, on l'a vu dans la première partie de cet ouvrage, c'est plutôt le contraire, la persistance modernisée de schémas chrétiens dans les idées de progrès, dans les philosophies de l'histoire notamment, qui doit susciter la réflexion. Pour des historiens des idéologies politiques comme Karl Löwith, Eric Voegelin et bien d'autres, c'est encore plus évident: la critique du mode de production capitaliste chez Marx est un «simple pseudomorphe» de l'exécration millénariste du monde du péché, le communisme, un «simple» avatar du *Millenium*.

Si les théories de la sécularisation ne s'identifient pas avec celle, bien spéculative et archaïque, d'un progrès continu de la raison, ce paradigme conjectural (et fidéiste) revient pourtant *hanter* la théorie positive dans la mesure où les historiens ne peuvent que constater que les catastrophes humaines du 20^e siècle, Grande guerre, fascismes, stalinisme, suggèrent un brusque *recul* de la rationalité et une *retombée* dans la barbarie en dépit de,

39. A. Corbon, *Le secret du peuple de Paris*, Pagnerre, 1865, 302. L'auteur ajoute: «n'étaient les femmes qui persistent plus que les hommes, la population ouvrière de Paris s'abstiendrait presque absolument.»

40. *La question ouvrière au XIX^e siècle*, Charpentier, 1881 (édition revue, – originale: 1872).

ou même – *horresco referens* – à la faveur de la sécularisation. C'est dans le creux de cette surprise accablée devant un siècle «féroce»⁴¹ que divers penseurs interpolent justement la notion, voulue explicative, de nouvelles «religions politiques» ayant exigé leur lot de sacrifices humains. Mais Walter Benjamin a répondu en trois lignes, avec justesse et profondeur, à cet «étonnement» infécond:

Pareil étonnement n'a pas de place au début d'un savoir, à moins que ce savoir soit de reconnaître comme intenable la conception de l'histoire d'où naît une telle surprise.⁴²

■ La sécularisation comme coupure/substitution

Le débat sur la sécularisation fait s'affronter deux paradigmes en conflit diamétral:

– celui de la *coupure / substitution* qui s'est coulé dans le schéma d'un Grand récit post-religieux; – j'y adjoins celui, formant variante compatible, du *résiduel* inscrit dans la logique de l'*anomie*, duquel je parlerai plus loin ;

– celui de la prorogation et de la persistance moderne des schémas religieux sous un «vernis» rationalisateur; et celui (qui se confond en partie avec le précédent) du *transfert de sacralité* qu'on peut aussi désigner comme celui de l'immanentisation du religieux ou, pour être précis, de sa politisation.

C'est de ce paradigme de la persistance que j'ai traité dans la seconde moitié du premier essai de ce livre en vue d'en montrer à la fois la pertinence et les limites explicatives.

De fait, nous ne continuons à débattre, avec une bonne part de dialogue de sourds, de la notion ou des notions contradictoires de sécularisation que parce que nos prédécesseurs, au 19^e siècle et assez tard dans le 20^e, dans le

41. R. Conquest, *Le féroce XX^e siècle, réflexions sur les ravages des idéologies*. Paris: Éditions des Syrtes, 2001.

42. « Thèses sur la philosophie de l'histoire », *Essais 1935-1940*. Paris: Denoël-Gonthier, 1983, thèse VIII.

monde académique laïc du moins, étaient arrivés à se mettre d'accord sur un paradigme d'évidence pour eux, un paradigme porté par toutes les philosophies de l'histoire et qui a mis un siècle à se vider de crédibilité et à apparaître insoutenable comme tel: celui de la sécularisation comme coupure, élimination et substitution.

Le paradigme de la *coupure / substitution* provient de l'histoire des sciences, de l'histoire des sciences dans leur conflit continu ou, comme on nuance aujourd'hui, leurs «relations complexes» avec la religion.⁴³ Ce paradigme s'est trouvé abusivement généralisé à un conflit entre la religion et le tout des idées «modernes» lesquelles étaient censées du même coup avoir en tous points *opéré coupure* – à la façon dont la chimie s'était substituée aux rêveries alchimiques desquelles rien ne subsistait, ou à la façon dont – entre Buffon, Lamarck et Darwin – le paradigme naturaliste-évolutionniste était venu éliminer le texte littéral de la Genèse, c'est à dire le «reléguer» à l'état de fable et d'allégorie morale.

C'est en termes de lutte frontale, perpétuelle et fatale, entre deux conceptions incompatibles dont l'une se substitue à l'autre que les historiens d'il y a un siècle et la plupart de ceux du 20^e encore ont traité des rapports entre science et religion (chrétienne) depuis la fin du moyen âge jusqu'à nous.⁴⁴

Tout un courant révisionniste cherche à montrer aujourd'hui que l'affaire est «plus complexe» et que ces rapports ont été aussi souvent coopératifs ou pacifiques que conflictuels. Je suis disposé à voir des nuances et des complexités là où il y en a et à en tenir compte, mais je suis sceptique face à ce révisionnisme dans la mesure où il confond continuellement et délibérément deux plans différents en vue de soutenir sa thèse des «relations complexes»: celui des hommes et des institutions et celui du heurt des paradigmes. Il est juste de rappeler par exemple que l'Église

43. G. Ferngren, dir. *Science and Religion. A Historical Introduction*. Baltimore: John Hopkins UP, 2002.

44. L'histoire classique en termes d'affrontement est celle d'Andrew White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. 1896 ♦ rééd. New York: The Free Press, 1965. = abrégé. Voir ultérieurement l'ouvrage de James Simpson, James Y. *Landmarks into the Struggle between Science and Religion*. London: Hodder & Stoughton, 1925.

catholique – ou certaines de ses composantes, comme l'Ordre des jésuites – a encouragé et soutenu, bien que toujours avec des limites déterminées à ne pas dépasser, le travail scientifique, novateur parfois, de certains de ses prêtres, astronomes, naturalistes, botanistes, et les a laissé publier leurs découvertes. Il est plus juste encore de souligner qu'entre les mythes et les fables religieux et les théories scientifiques, il ne pouvait y avoir harmonie cognitive et bonne entente *sauf dans le cas* où la religion renonçait à avoir une opinion sur ce dont la science prétendait traiter et *se retirait* de bonne grâce sur le terrain de l'inconnaissable, de la métaphysique et de la morale.

Kant au début du 19^e siècle est arrivé à formuler – tardivement, il faut le dire – une thèse irénique qui annulait en quelque sorte rétroactivement les conflits séculaires: science et religion sont *complémentaires*; il n'y a pas de conflit possible entre eux parce qu'ils ne s'occupent pas des mêmes questions, le spirituel étant absolument étranger à la connaissance objective et vice-versa. Quand il y a apparence de conflit, c'était par simple «malentendu». Ceci est fort bien et les confessions chrétiennes, depuis les temps des Pères de l'Église, se seraient évité bien des problèmes en formulant fermement ce principe et en agissant conformément à lui. Ce que la science tient pour connaissable, la religion ne peut en parler ni ne doit avoir d'opinion sur le sujet. Ce dont parle la religion, les sciences n'en ont pas un mot à dire, ni rien à y objecter. Le livre de la *Genèse* ne dit pas un mot sur l'univers physique et son origine. Dès lors, aucune découverte scientifique ne peut en ébranler la vérité toute symbolique. Les esprits qui croient à cette vérité symbolique n'ont à mettre aucun obstacle au progrès des connaissances scientifiques qui ne les menace en rien.

Kant est l'aboutissement philosophique de la *rationalisation* réformée. Simplement, cette position sans vainqueur ni vaincu est contredite par toute l'histoire et par le fait que, bien diversement de la part des catholiques et des diverses confessions protestantes (jusqu'aux accommodants unitariens), la religion – loin de se «cantonner» jamais dans le spirituel – a soutenu des conceptions cosmologiques, physiques, anthropologiques explicites qui l'ont conduite, de Galilée à Darwin, à anathémiser les théories scientifiques nouvelles et à leur faire obstacle dans ce qui apparaît rétroactivement comme un vain et perpétuel combat d'arrière-garde où le christianisme n'apprend jamais de ses reculs passés parce qu'il ne peut pas le faire.

C'est précisément ce fait de conflits continuellement attestés qui forme le noyau factuel du paradigme de la sécularisation-comme-progrès.

Ceci dit, il faut en effet nuancer fortement une opposition religion-science qui, frontale chez les plus dogmatiques et littéralistes, est remplacée par la recherche inlassable, plus ou moins sophistiquée ou tolérante, de «conciliations» chez les divers théologiens protestants, spécialement ceux portés à approuver le libre examen, à soutenir la liberté de conscience et à adopter une lecture symbolique, dite «accommodationniste», des Écritures.

Le christianisme avait perçu le problème posé à la foi par la «philosophie naturelle» dès l'Antiquité. Le moyen âge n'est nullement homogène dans le dogmatisme; on y voit certains bons esprits soutenir la thèse dite «naturaliste» qui pose que les considérations théologiques ne doivent pas interférer avec l'observation du monde matériel. La prudence en matière d'affirmations péremptoires sur le monde empirique, prétendument tirées de l'Écriture, avait été recommandée par les Pères. Bien avant Kant, Saint Augustin avait posé la thèse de l'«accommodation» qui aurait dû inciter l'Église à éviter toute obstination dogmatique. L'Esprit saint, selon l'évêque d'Hippone, avait, certes, dicté les textes sacrés, mais en s'adaptant au langage des peuples et aux apparences qu'ils pouvaient comprendre. L'enseignement de la Bible était ainsi, avant tout, «spirituel». Pris en toute rigueur, l'axiome d'Augustin fait qu'il n'aurait pas dû y avoir de conflit avec les coperniciens, les newtoniens et les darwiniens – ce dernier conflit perdurant pourtant de nos jours, tant de la part des évangélistes que des catholiques. Mais cette règle n'a jamais été observée avec une prudence inflexible qui se serait apparentée, au bout du compte, à un doute sur la véracité des Écritures.

L'autre objection révisionniste à la thèse de la coupure absolue et du conflit insurmontable entre religion et science est de plus d'intérêt, de plus de portée historique. Elle consiste à rappeler que les plus grands savants classiques, Kepler, Descartes, Newton etc., ont basé leurs démarches et leurs découvertes sur une réflexion religieuse intense. Rien de plus vrai et de plus abondamment documenté. L'auteur des *Principia mathematica* est, non pas accessoirement mais au tréfond de sa personnalité, un millénariste et un hermétiste. Ce qu'on peut dire de Newton vaut en général à travers tous les temps modernes: c'est en s'appuyant non sur la pure raison, mais

sur des idées hétérodoxes, et en tout cas fort peu rationnelles, tirées du *Corpus hermeticum*, de Marsile Ficin, des néo-platoniciens, des théoriciens de la «magie naturelle» (à la Paracelse), des prophéties joachimites mêmes que les grands savants classiques ont fait leurs découvertes.

Ce fait, qui contredit le simpliste (le «manichéen») Grand récit des progrès de la science, est tout à fait intéressant et doit apprendre quelque chose sur la façon bizarre dont la pensée novatrice chemine dans un état de société et de culture. En marge de la foi et des dogmes, entre les 14^e et 18^e siècles, il y a non pas de la science émergente et de la sobre rationalité, mais de l'alchimie, de l'astrologie, de la numérologie, de l'hermétique, de la magie dite «naturelle» et c'est dans – et à la faveur de – ce bouillon de culture d'irrationalités occultes que des idées que nous disons «scientifiques» émergent. Ce n'est pas le saut hors du dogme et dans la simple rationalité qui a permis, de Paracelse à Newton ou Kepler, de dégager des concepts et des méthodes scientifiques mais *l'appui pris* sur des paradigmes et des spéculations qu'on est en droit de juger sensiblement plus irrationnels encore que les idées religieuses orthodoxes. Il est important que l'historien des idées ne fasse pas l'impasse sur le fait que «le plus grand des savants», Newton entretenait des convictions gnostiques et eschatologiques que nous sommes tenus de voir incompatibles avec ses découvertes mathématiques et physiques, mais qui étaient absolument cohérentes pour lui et même qui, censément, les *fondaient*.

Toutefois, ceci établi et admis, il demeure que les récits eschatologiques, les conjectures occultistes, les dogmes religieux n'ont jamais *engendré* de théories scientifiques – quelles que soient les bizarreries et les tribulations de la genèse de ces théories dans l'esprit de leurs inventeurs.

Quand nous parlons de coupure, et nous le faisons à bon droit, nous n'évoquons que l'état des choses avant/après – quand toute la «poussière» contingente des cheminements et des conjonctures intellectuelles est retombée. Évitions une dernière fois de confondre les plans et les points de vue. Entre le paradigme ptolémaïque et l'héliocentrisme de Copernic, entre la physique des Grecs, retraduite en langage scolastique, et la mécanique

de Newton, entre ce qu'on appelait au 19^e siècle la «théologie naturelle»⁴⁵ et l'évolutionnisme, il y a non seulement incompatibilité de contenus, mais, évidemment, rupture de paradigme comme de méthode – indépendamment encore un coup des voies tortueuses, tout à fait intéressantes à étudier pour qui ne veut pas «sacraliser» la science, de la *découverte* scientifique.

Sur ce plan, sur ce plan épistémique et non anecdotique, ce sont les *exempla* procurés par les cas de Galilée et de Darwin qui disent le vrai – même si l'historien qui va dans le détail des choses doit montrer que Galilée, doté d'un exécration caractère, a vraiment tout fait pour se créer des ennuis que, s'il n'avait tenu qu'à ses adversaires d'Église, il eût facilement évités, et s'il montre que quelques penseurs protestants du 19^e siècle ont relativement bien compris Darwin (et sa non-téléologie radicale) tout en considérant que la sélection naturelle et même *The Descent of Man* ne faisaient pas le moindre ombrage à leurs convictions religieuses. Comment ils y sont parvenus, c'est leur affaire, mais il est bon que l'historien ne néglige pas de les signaler (sauf s'il prétend en faire une preuve de «compatibilité»). Dire que la modernité scientifique est née hors de la religion et contre elle n'exclut pas le fait qu'elle est née dans un monde intensément religieux.

Ces distinctions faites, le modèle de la sécularisation comme *coupure / substitution* est pertinent à tout le vaste éventail de ce que nous nommons *la science* et il ne se sépare pas de l'idée d'un conflit essentiel et continu – la conciliation et coexistence pacifique voulues par Kant étant une aimable idée (quoiqu'ultimement aporétique), mais en tout cas située en dehors des faits historiques. Le fait de la coupure cognitive est pourtant bien moins évident et moins sûr toutefois si je regarde du côté des philosophies, des idées civiques et des visions du monde modernes, toutes coupées sans doute de la logique de la révélation, mais beaucoup actives à transposer, à rationaliser les antiques schémas eschatologiques – et beaucoup d'autres rendues du reste sceptiques quant à la puissance de la raison, quant à l'idée de vérité positive et de sens déterminé à accorder à ce monde terraque.

45. Partant de l'axiome que Dieu peut être connu à travers la nature, son œuvre = Rom. I 19-20.

Au 18^e siècle, la coupure cognitive n'apparaît radicale que du côté des rares matérialistes comme un La Mettrie et un Diderot. Ailleurs, des prorogations à couvert, maintenances, transpositions du religieux se constatent sans peine. L'idée seule d'«harmonie naturelle», chez Buffon, chez Leibniz conduit à mon sens à réintroduire un *quantum* de religieux dans l'observation de la nature.

Oui, j'admire Kant et sa maxime qui fait des Lumières une coupure courageuse: «*Sapere aude!* Aie le courage d'utiliser ta raison...» La raison doit se substituer à la révélation, la nature à la transcendance, la recherche au dogme: ce sont de grandes maximes, de grands impératifs. Toutefois, le fait que la pensée censée post-religieuse va réinvestir régulièrement des schémas religieux plutôt que les écarter résolument ne choque et ne semble inacceptable à priori que par rapport au *modèle galiléen* de la coupure scientifique. La coupure en matière de science n'oppose en effet pas des conceptions à des conceptions: elle oppose essentiellement des manières de s'y prendre pour penser. Copernic arrive au modèle héliocentrique par des voies, mathématiques, incommensurables avec les spéculatifs «épicycles» de Ptolémée et avec son modèle censé conciliable avec les Écritures.

■ La sécularisation comme Grand récit

L'histoire des religions telle qu'elle naît et se trouve un cadre général au début du 19^e siècle semble se couler particulièrement bien dans un Grand récit téléologique par étapes, chacune apparaissant comme un progrès «spirituel» sur la précédente: animisme, polythéisme, monothéisme, déisme, religion rationnelle... Un progrès spirituel qui était aussi un très lent «désenchantement», qui se confondait avec l'idée de rationalisation progressive, qui consistait pour l'homme à ne plus «croire» n'importe quoi. Progrès comme rationalisation donc, et renonciation concomitante à l'imagination, à la projection et à tous les mécanismes inconscients qu'un Freud reconnaîtra dans la «névrose religieuse».

On aboutit à ce paradoxe que la *mise en récit* de l'histoire du conflit séculaire entre la science, la foi et les églises, celle des «conquêtes» et des «triomphes» des idées scientifiques, celle du recul de l'influence politique et sociale des églises et de leur emprise sur l'enseignement et la pensée s'est

coulée au 19^e siècle, et ne pouvait que se couler, dans le cadre d'un Grand récit eschatologique débouchant sur une vision optimiste, sinon bienheureuse, de l'avenir imminent.

Vision du progrès «indéfini» contaminée de l'idée d'un aboutissement à un état de pleine rationalité qui, conçue contre le paradigme biblique de la Chute, est apparue aux modernes comme typiquement antireligieuse *et donc* de nature non-religieuse.

Vision qui présentait *deux aspects* abusifs ou du moins pas strictement et sobrement empiriques: ① elle prétendait montrer les progrès irréversibles de la science, de la science *appliquée*, comme invariablement «bienfaisants», comme bénéfiques aux humains, ce sur quoi le 21^e siècle a fini par concevoir de grands doutes ; et ② elle élargissait ces progrès et leurs bienfaits présumés à tous les progrès, censés non moins cumulatifs, de la raison désenchantée contre «la foi». On parlerait ici de projection pantographique. La rationnelle démocratie était à l'absolutisme et la féodalité ce que la machine à vapeur est à la diligence, c'est à dire un mieux investi de plus de rationalité. L'homologie qui précède n'est même pas caricaturale: on en trouve l'expression *verbatim* au 19^e siècle.

Les penseurs nouveaux allaient pouvoir ainsi offrir aux modernes un Grand récit qui serait non seulement post-religieux, mais destiné à montrer et à expliquer le recul de la religion, à le montrer inexorable et généralement bienfaisant (quoique plusieurs variantes se disputaient ce point essentiel, j'y viens).

De ce Grand récit, le paradigme ternaire d'Auguste Comte avec son historiosophie et sa fin de l'histoire est l'expression accomplie. À la religion chrétienne qui, déjà affaiblie et désertée, ne pouvait simplement pas survivre dans un monde pénétré de l'esprit positif allait se substituer la rationnelle Religion de l'Humanité dont Comte avait établi en hâte le clergé (avec lui-même comme Grand prêtre) et fixé les cérémonies et les liturgies.

La vision de types cognitifs incompatibles, d'essences différentes, coexistant selon des lignes de partage qui résistent à l'échange interdiscursif, types voués à se combattre sans se comprendre s'est

théorisée dans la philosophie occidentale avec Comte qui fut «le Bacon et le Newton de la science sociale». ⁴⁶ Comte prétend penser, en l'exprimant sous la forme typique de son temps d'une «loi» transhistorique censée réguler les «progrès» de la raison humaine, la succession mais aussi, au 19^{ème} siècle, la concurrence et la coexistence hostile de trois «états» de la connaissance, deux récessifs, historiquement condamnés, le religieux et le métaphysique, et l'autre en progression et destiné à l'emporter, la pensée positive. Auguste Comte formule la «Loi des trois états» de l'esprit humain (qui est la première des «Quinze lois universelles»). Cette loi est «découverte» par lui en 1822. Voici son premier énoncé: «Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie, dans sa marche, à passer successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, enfin l'état positif ou scientifique».

Le progrès comtien est essentiellement un progrès naturel de la raison humaine, de l'intelligence humaine, «le développement humain me semble en effet entraîner constamment ... une double amélioration croissante non seulement dans la condition fondamentale de l'homme..., mais aussi dans nos facultés correspondantes.»⁴⁷ C'est pourquoi la Loi des trois états est au cœur de son historiosophie et «l'état positif» des progrès de l'esprit est vu comme un état final, ultime et définitif. La pensée positive a pour objet de découvrir par généralisation les «lois» qui gouvernent les phénomènes naturels ou sociaux. «Tout le progrès est donc compris dans la prépondérance croissante de la généralisation».⁴⁸ Alors que l'esprit métaphysique est vainement à la recherche de causes premières, qu'il patauge dans les généralités indémontrables, qu'il confond constamment les faits et les valeurs, le positivisme découvre et démontre des «lois» et, dès lors, il se met en mesure de prévoir l'histoire humaine non moins que les faits de chimie et de physique, puisque «la vraie science est nécessairement

46. *Revue occidentale*, 22: 1889. 220.

47. *Cours de philosophie positive*. Paris: Société positiviste, 1892-1894. 6 vol. [éd. identique à l'éd. de 1830-1842], IV 305.

48. Em. Littré, *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*. Paris: «La Philosophie positive», 1876, 32.

caractérisée par la prévision»⁴⁹ et que «les phénomènes sociaux sont aussi susceptibles de prévision scientifique que tous les autres phénomènes quelconques». ⁵⁰ «La science [sociale] a dès lors pour objet de découvrir les lois constantes qui régissent la continuité [du présent à l'avenir] et dont l'ensemble détermine la marche fondamentale.»⁵¹

Transposé en clé ésotérique et militante, le Grand récit «anticléric» (le terme est de convention, il est trop restrictif: la haine de l'Église et des prêtres débouchant toujours sur la haine de ce que, ci-dessous, un libre penseur va désigner comme «l'esprit religieux» comme tel) se structure dans le même schéma connu: il est celui d'une *lutte séculaire qui va bientôt se conclure*, la lutte entre la religion et la science, alliée à la démocratie et motrice du progrès. «Ceci tuera cela», le propos de l'abbé Frollo chez Victor Hugo est compris comme ayant voulu dire: ceci, la science, tuera cela, la religion.

C'est ici une des grandes sociomachies à deux camps du 19^e siècle, camp du passé et camp de l'avenir, homologue à la sociomachie qui va s'appeler «socialiste», récit prédictif qui donnait aux «hommes de progrès» un mandat de vie avec un ennemi à détester et à abattre:

Tant que l'esprit religieux a dominé le monde, la pensée est restée impuissante, et la Liberté a dû attendre que son heure sonnât. Aujourd'hui la superstition tend à disparaître. (...) Le moment d'engager au nom du Progrès, de la Science et de la Raison, la lutte contre les exploités de la crédulité humaine est arrivé. Au dogme, nous opposerons la logique et l'expérience. Au mystère, nous répondrons par le bon sens (...), à l'ignorance enfin dont les fauteurs de religion se sont fait la plus redoutable des armes, substituons l'instruction qui sera notre moyen d'affranchissement.

49. Comte, *Système de politique positive*. Paris: Mathias, Carilian-Goeury & Dalmont, 1851-1854. Vol. 4: 2.

50. Comte, *Cours*, IV, 249.

51. Comte, *Cours*, IV, 292.

Sociomachie manichéenne qui est la proposition-clé de la propagande anticléricale: «Nous sommes pour les conquêtes de la Révolution contre tout retour en arrière. Nous sommes pour la Déclaration des droits de l'homme contre le *Syllabus*.»⁵² La France est le pays du monde où ce discours de guerre sociale et spirituelle a eu le plus d'écho:

Il y a en France deux France (...) D'un côté, la France de l'avenir, celle qui est issue des entrailles mêmes de la démocratie, la France des penseurs, la France de l'Égalité politique et sociale. (...) D'un autre côté, (...) la France du passé et de l'obscurantisme. L'Église conduit l'assaut.⁵³

Dans le récit du combat de la science contre le dogme s'insère le «martyrologe» des savants et des penseurs persécutés, Étienne Dolet, victime du fanatisme de l'Église,⁵⁴ Galilée condamné pour avoir dit que la Terre tourne, Harvey poursuivi pour avoir prouvé que le sang circule. Ce n'est pas que les progressistes ne voient pas que ce martyrologe des victimes de l'Église ne soit de nature religieuse, ils auraient peine à ne pas s'en apercevoir! C'est qu'ils ont le sentiment de «substituer» la justesse à l'erreur comme si la «forme» du martyrologe attendait depuis toujours la possibilité d'accueillir les véritables Témoins de la vérité.

«La science relègue au nombre des fictions chimériques et dangereuses toute croyance à une vie, à un être surnaturel».⁵⁵ La science ne se bornait pas à montrer dans les dogmes de vaines et absurdes fictions; il fallait ajouter quelque chose de plus radical: la science ne savait pas encore tout mais du moins elle avait «démontré» qu'il n'y a pas de place en ce monde observable pour l'intervention d'un Dieu. En ce sens, la science dans son principe est «incompatible» avec la foi; il fallait choisir.

Par ailleurs, complémentirement, l'homme de progrès montrait que la religion avait «partie liée» avec tout le mal existant dans la société –

52. *La France anticléricale*, 21. 2. 1892, 1.

53. Arth. Huc, *Le cléricanisme et l'école: la loi Falloux*. Paris: Cornely, 1900, 14.

54. Paris lui élève une statue en 1889.

55. Th. Dézamy, *Code de la communauté*. Paris: Prévost-Rouannet, 1842, 261.

connexion édifiante entre absurdité et scélératesse. La religion, c'était le mal et la déraison en ses dogmes et l'Église avait partie liée avec tous les maux et toutes les injustices qui affligent la société. La haine de l'Église se combine à celle des «possédants» du côté des révolutionnaires parce que l'Église, affirme-t-on, est le dernier «rempart» de la bourgeoisie. Les cléricaux «essayent d'arrêter le monde dans sa marche progressive, dans son évolution vers un état meilleur des choses».⁵⁶

«La religion est le fléau du monde», concluait le vieux Blanqui. De toutes les sectes révolutionnaires, les blanquistes ont spécialement combiné l'esprit d'insurrection contre l'ordre bourgeois avec la volonté d'en finir avec la foi et les prêtres et avec la promesse de «supprimer» la religion.⁵⁷ C'est en effet qu'une certaine logique de raisonnement radical pouvait faire de la religion, à l'instar de la propriété privée ou concurremment avec elle, la boîte de Pandore, *le mal premier*, la cause de tous les maux sociaux et que la «découverte» de la source du mal est l'*eurêka* des Grands récits – puisqu'elle permet de conclure qu'il «suffira» de l'extirper pour que les hommes soient heureux.

La conjoncture du «Siècle de la science» est perçue par de nombreux esprits, éminemment «bourgeois» de mœurs et d'esprit pourtant, comme le lieu d'une *révolution permanente*, d'une lutte en cours mais qui laisse prévoir la victoire entre le principe de l'avenir et celui du passé. Émile Littré, disciple de Comte, le dit expressément: «Ce qui fait que nous sommes en révolution, c'est le progrès des sciences positives détruisant peu à peu toutes les bases de la conception monothéistique du monde.»⁵⁸

Le double constat de la fausseté et de la scélératesse des religions ne pouvait que conduire ainsi à la formule de l'athéisme militant – celle de Proudhon, le précurseur, «Dieu, c'est le mal» ou celle, bien inconséquente,

56. A. Mailloux, *Ainsi soit-il*, Charleville, 1889 (?), 9.

57. Aug. Dide, *La fin des religions*, Paris: Flammarion, [1900], 429.

58. *Application de la philosophie sociale au gouvernement des sociétés*, Paris: Ladrangé, 1850, 28.

de Bakounine, «Si Dieu existait, il faudrait l'abolir».⁵⁹ Il ne s'agissait plus seulement de dénoncer l'Église, «rempart de la réaction». Il s'agissait de travailler à la destruction de la religion même, à l'extirpation de toute foi en un au-delà. Le progrès l'exigeait. «L'athéisme est la démolition de Dieu, usé sans cesse par la Raison, reculant devant la civilisation et le progrès...»⁶⁰ «Le règne absurde du nommé Dieu doit finir pour faire place à la science.»⁶¹ Plus on nie à gauche l'existence du «nommé Dieu», plus on en fait l'adversaire à abattre. «Guerre à Dieu!», va s'écrier dans un élan juvénile le futur marxiste Paul Lafargue en 1865.

Il n'est pas de Grand récit sans le dénouement d'un avenir meilleur précédé d'un *Armageddon*. Le récit des progrès de la science s'achève sur la certitude d'un dénouement prochain en forme de «victoire»:

Il faudra bien que l'erreur tombe devant la vérité. Voilà pourquoi la science aura le dernier mot. Elle est la seule religion logique, raisonnable. Et quand elle aura triomphé de l'antique superstition, alors seulement l'homme sera libre.⁶²

La «décrépitude morale» du christianisme présage de son entrée en agonie. Le Grand récit se projette dans l'avenir pour annoncer une victoire finale du bien sur le mal. C'est une simple extrapolation: «Encore vingt ans et la destruction sera complète»⁶³, la science matérialiste aura fait son œuvre et vaincu la foi. «La pensée a tué la foi, toutes les religions sont irrévocablement condamnées».⁶⁴ Auguste Dide, essayiste à succès du tournant du 20^e siècle, croit à son tour pouvoir prévoir *la Fin des religions*. Il décrit la lente agonie du christianisme tout au long du siècle écoulé, il

59. Exergue de la revue *Ni Dieu ni maître*, 23.5.1885. Sur l'histoire de la libre pensée, on verra J. Lalouette, *La libre pensée en France, 1848-1940*. Préf. de Maurice Agulhon. Paris: Albin-Michel, 1997.

60. Gust. Tridon, *Du molochisme juif. Études critiques et philosophiques*. Bruxelles: Maheu, 1884, xii.

61. *Le Cri du peuple*, 1.1.1889, 1.

62. E. Couret, *L'Autonomie*, 21. 4. 1889, 1.

63. Roret, *Les mensonges des prêtres*, Paris, 1889, 151.

64. Charles Malato, *Philosophie de l'anarchie* (éd. Stock, 1897), 40.

en dresse le bilan globalement négatif et enfin, pronostique la disparition finale – non sans jubilation:

Le christianisme devient semblable à un vieil oiseau qu'on aurait placé sous le récipient d'une machine pneumatique. À chaque mouvement de rotation, l'air respirable diminue et l'oiseau bat de l'aile en signe de détresse et de mort. L'agonie sera longue; mais le dénouement est inévitable. (...) La force des choses, la logique immanente, la science feront leur œuvre.⁶⁵

C'est ici surtout, dans ce dénouement prévu à moyenne échéance, que le Grand récit tourne au «vœu pieux»: il repose sur l'idée mécanique que tout avancée scientifique entraîne un recul proportionnel des «croyances» et donc – en extrapolant – que les progrès futurs de la science entraînent *logiquement* un anéantissement prochain de «l'adversaire».

Du fait que la science a joué un rôle décisif dans l'«affranchissement» progressif des humains, on peut, on doit lui attribuer enfin le rôle prédominant dans la société de l'avenir, un rôle qui lui fait remplacer les obsolètes églises comme un chef éclairé remplace un tyran imposteur: celui de «guide» exclusif – car d'elle «seule peut sortir le premier principe d'une vraie régénération, d'abord mentale puis sociale».⁶⁶

Le travail de sape mené par la science, motrice du progrès, avait donc été salué par tous les réformateurs romantiques, héritiers des Lumières. Toutefois, on constate une divergence de logique entre les romantiques et les générations d'après la Commune: les premiers avaient en effet constaté, certes, que la religion du passé était «condamnée», et ils s'en étaient réjoui puisqu'elle faisait «obstacle au progrès», mais ils n'étaient pas moins à peu près unanimement convaincus que sans une «communauté d'opinion

65. Op. cit., Flammarion, 1902, 443. D'autres en grand nombre, ont fait cette facile prophétie dont on pourrait dresser une anthologie chronologique: «Je crois que le XXème siècle sera un siècle d'athéisme» etc., Victor Joze, *Petites démascarades*, Paris: Kolb, 1889, 83. C'est le ton des livres savants ou lettrés; dans les journaux populaires, c'est plus brutal: «Dieu a fait son temps», s'y réjouit-on, et les religions ne seront bientôt plus que des «curiosités historiques», Varlin in *La Marseillaise*, 19. 1. 1870.

66. Auguste Comte, *Cours*, op. cit., VI, 271.

capable de prescrire avec efficacité à tous les membres de la société leurs devoirs réciproques», aucune société juste ne pourrait se créer et se maintenir.⁶⁷ La religion était un mal, les Églises avaient partie liée avec toutes les réactions, certes. Le recul était visiblement entamé et la disparition, fatale à terme. La foi religieuse était incompatible avec un avenir de justice et de rationalité, tout était donc bien. Mais, la fin des religions allait laisser un *vide*... La «nécessité sociale de la croyance en Dieu» avait donc inspiré aux réformateurs romantiques, Saint-Simon, Leroux, Colins, Comte, l'invention de «religions rationnelles» susceptibles de refonder le lien social.⁶⁸

Ce n'était pas seulement une préoccupation d'harmonie civique qui les motivait. On décèle dans leurs écrits une angoisse plus métaphysique. Sans sanction du bien et du mal, pensait Pierre Leroux, le monde serait trop affreux: «... la vie présente, ainsi privée du ciel, est un labyrinthe où tout homme doué de sympathie et d'intelligence est destiné à être dévoré par la douleur et le doute».⁶⁹ Le recul des églises et celui de la foi illustraient précisément l'ambivalence du progrès. L'irréligion moderne, l'incrédulité philosophique avaient été un bien dans la mesure où elles étaient une étape fatale et nécessaire, inscrite sur l'axe du progrès, mais la perpétuation de l'incrédulité était inconcevable. «L'irréligion de notre siècle, enseigne la *Doctrine de Saint-Simon*, bien justement fondée si elle se présente comme négation de toutes les croyances du passé, [est un] désolant et absurde blasphème si elle prétend régner sur l'avenir puisqu'il serait ainsi déshérité de l'enthousiasme, de la poésie, de l'amour».⁷⁰

À la fin de l'Empire, nul ne pense plus à ressusciter les vieilles «religions rationnelles» humanitaires concoctées par les prophètes sociaux romantiques de Saint-Simon à Comte. Néanmoins, tard dans le siècle,

67. Lagarrigue, *La dictature républicaine d'après Auguste Comte*. Paris: Apostolat positiviste, 1888, 14.

68. C. Pecqueur, *De la république. Union religieuse pour la pratique immédiate de l'égalité et de la fraternité universelles*. Paris: Charpentier, 1844.

69. Pierre Leroux, *Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain*. Boussac: Leroux, 1847, I 26.

70. P. 52.

beaucoup de propagandistes libres-penseurs ou socialistes, continueront à parler non pas de «supprimer» les religions révélées et de s'en passer une bonne fois, de se satisfaire de conduire sa vie armé de la sobre raison scientifique – mais de les *remplacer* par quelque chose. Le libre-penseur est quelqu'un qui ne se reconnaît finalement pas incroyant, quelqu'un qui a *remplacé* la foi ancienne par quelques valeurs transcendantes mais plus «modernes» qu'il vénère à son tour. Tant les réactionnaires que les libertaires et les rares athées conséquents ricaneront sur ces retours de religions chez des libres penseurs qui avaient renié la foi mais ... qui rédigeaient des «catéchismes» laïcs:⁷¹

- Par quoi remplacerez-vous les croyances que vous voulez supprimer?
- Par la croyance au progrès, à la liberté, à la justice.⁷²

Cette peur du vide n'est pas suffisamment montrée comme une composante fondamentale dans la logique sécularisatrice du «Siècle du progrès». Elle n'amène pas à tempérer la critique des églises et celle de l'«absurdité» du dogme, mais elle invite à penser l'avenir en termes de «remplacement» par une religion de la science, du progrès, du travail, etc., plutôt que d'annihilation pure et simple de *toute* sacralité, que très peu parviennent seulement à concevoir et entrevoir.

La propagande socialiste, quant à elle, s'accordait à la prédiction «bourgeoise» sur l'extinction inévitable et prochaine de la religion avec une variante cependant – la Révolution sociale, précisait-elle, parachèverait seule ce que la science avait commencé:

Le socialisme (...) portera le dernier coup aux religions parce qu'il offre à l'esprit des hommes non pas la chimérique espérance d'un

71. Du côté réactionnaire et catholique, on verra: Eug. Tavenier, *la Religion nouvelle*, Lettireleux, s.d. qui traite du «dogme et de la foi laïques».

72. Paul Foucher, *Catéchisme républicain du libre-penseur*. Bibliothèque anti-cléricale, 1881, 8.

paradis dans les nuages, mais un idéal radieux et proche de justice et de fraternité.⁷³

Les blanquistes, dont j'ai rappelé qu'ils étaient spécialement possédés par la haine des «charlatans ensoutanés», étaient pour la manière forte: il fallait supprimer les cultes, expulser les prêtres, arrêter les derniers fidèles, détruire, raser les églises.⁷⁴ Pour les autres socialistes, moins brutaux, il ne faudrait au contraire que s'armer de patience: la religion décrépète et inutile ne sera pas autoritairement supprimée, elle «disparaîtra d'elle-même», le reflet religieux «s'évanouira»... (Est-il nécessaire de rappeler que cette prévision-prophétie était «inspirée» de celle de Karl Marx qui écrivait, en envisageant l'avenir collectiviste prochain: «Le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions de travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature.»)

Ceci tuera cela, encore un coup: le «bonheur collectiviste» réel, procuré à tous ici-bas, tuera le mensonger paradis! Émancipé du capitalisme, l'homme sera libéré *ipso facto* des vieilles superstitions. Contre toutes les apparences de déchristianisation des classes dirigeantes, les marxistes-guesdistes persistaient d'ailleurs à soutenir que la bourgeoisie française demeurait confite en foi religieuse alors que le prolétaire, rationnel et ouvert sur l'avenir, l'avait déjà abandonnée: «La bourgeoisie, écrivait Paul Lafargue, a besoin d'une religion qui lui promette une vie céleste pour continuer sa vie terrestre de fainéant et de jouisseur».⁷⁵ Alors que «la religion, traite frauduleuse tirée sur l'au-delà, se dissip[ait] comme une brume malsaine dans les cerveaux du peuple travailleur».⁷⁶ Le christianisme avait promis l'égalité dans l'autre monde, le socialisme la procurerait aux humains dans celui-ci.

Dans la société collectiviste, les vestiges religieux, prédisait-on, seront «remplacés» par «la philosophie édifiée sur les bases du rationalisme

73. *L'Ami du peuple* (SFIO), 10. 2.1907, 1.

74. Aug. Blanqui, *Critique sociale*, I 183.

75. In *La Défense* (guesdiste, Troyes), 22. 2. 1907, 1.

76. F. Stackelberg, *La mystification patriotique*, 1907, 3.

scientifique». ⁷⁷ Dans tous les cas, libérée de l'«hypothèse Dieu», une morale «supérieure» se développera, en accord avec les enseignements de la science et avec l'esprit d'altruisme qui animera toute la société. Les règles morales, discréditées par leur adhérence aux conceptions théologiques, reprendront même vigueur. Les mœurs seront de toute façon régénérées par le bien-être général, la sécurité, la solidarité, le sentiment d'œuvrer à la construction d'une société juste.

■ L'idée de survivances résiduelles

À l'exception de ceux qui «entrevoient» à moyen terme une société strictement rationaliste et scientifique et de ceux qui se proposaient d'utiliser la manière forte pour éradiquer les survivances du passé, les philosophes et les sociologues d'il y a un siècle ont eu affaire à la question du *résidu*: que subsistera-t-il de religieux dans une société séculière? Pourquoi, dans quelle mesure et pour qui le religieux survivra-t-il à son élimination structurante de la Cité politique?

Max Weber admettait par exemple que, plus le monde serait rationalisé, plus certains esprits chercheraient «refuge» dans le mysticisme. De même, le désenchantement (au sens strict du terme, la renonciation à une vision interventionniste de l'invisible) n'avait pas empêché des esprits faibles de croire aux talismans et à la magie tout au long de l'hégémonie des grandes religions et en dépit de la rationalisation des conceptions théologiques.

La société séculière est le lieu d'une *récapitulation* persistante, en coexistence anomique, des stades de la croyance humaine, un lieu de survivances multiples: de mentalités magiques, de croyances religieuses traditionnelles privatisées, d'eschatologies déguisées en programmes politiques, de cultes charismatiques, de sacralités *résiduelles* – d'autant plus susceptibles de survivre à leur intégration jadis fonctionnelle dans un état de société congruent que la société post-religieuse n'impose pas de croyance et que sa rationalité est indissociable d'un pluralisme in-différent.

Il y a toutefois quelque chose de plus essentiel dans tout ce qui peut être jugé comme des «survivances» du religieux – quelque chose qui répond à

77. Charles Malato, *Philosophie de l'anarchie*, 24.

une *volonté de récupération inhérente à la modernité*, à un travail de recyclage qui est le trait commun de toute philosophie post-religieuse, travail qui, après avoir proclamé la fin des révélations et avoir contribué à leur ruine, revient à revenir sur ses pas, à fouiller dans ces ruines des religions obsolètes pour y ramasser quelque chose de «précieux» et emporter dans le nouveau monde séculier ce que ce monde ne peut procurer et qui lui est néanmoins indispensable, un «supplément d'âme» pour un monde régi par la froide science.

Ce qu'il faut creuser, c'est cette idée prédominante dans le premier tiers du 19^e siècle, idée dont je viens de faire état et en laquelle communiaient les réformateurs audacieux comme les conservateurs les plus rassis, idée qui va s'estomper, se refouler sans avoir trouvé de solution, et pour cause: sans un «lien religieux» pour réprimer quelque chose de terrible pour toute vie sociale, les mauvais instincts au cœur de l'homme, la société ira à vau l'eau ou le mal y triomphera définitivement. Jusqu'en 1848, les esprits les moins favorables aux Églises et les plus hostiles à leur reste d'influence, les plus imbus de «progrès», rejoignent les théocrates réactionnaires dans l'horreur qu'ils éprouvent à la perspective d'une société athée, «matérialiste, individualiste», dit-on, dans laquelle tout lien religieux se serait dissout.

Les quelques philosophes qui, comme Schopenhauer ou Eduard von Hartmann, avaient été voir ce qu'il y a au bout de la rationalité immanentiste ont horrifié les bonnes gens par leur «pessimisme»: le monde n'a pas de sens, le mal est irrémédiable, le suicide collectif est la solution! C'était ça pourtant, ou bien il fallait faire comme les saint-simoniens: bricoler un «Nouveau christianisme», attendre la femme-messie, révéler Prosper Enfantin, «le Père» et «Chef suprême de la religion saint-simonienne», *combler le vide* par une religion sociale qui devait «diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre». ⁷⁸

Entre le «ridicule» (disaient les petites gazettes du temps de Louis-Philippe) des premières religions politiques et l'atroce pessimisme des philosophes atrabilaires mais lucides, entre ces deux pôles, le moderne

78. Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon publiées par les membres du Conseil institué par Enfantin*, Paris: Dentu, 1868-1876, «Nouveau christianisme», VI, 117.

occidental ne pouvait que faire la part du feu et chercher des «moyens termes». Le moderne sait toujours des choses qu'il ne veut pas admettre. Robespierre met cartes sur table et il reconnaît – parce qu'il est avant tout (avec son Culte de la Raison et tout ce qu'on voudra) un *politique*, c'est à dire un homme qui confond résolument vérité et opportunité – il reconnaît que dans une société post-religieuse, censément délivrée des anathèmes et des censures d'Église, il y a pourtant quelque chose, une évidence qu'il faut censurer, qu'il ne faut pas dire – et il invective l'Athée qui dit ouvertement *ceci* qu'il faut taire:

Quel avantage trouves-tu à persuader à l'homme qu'une force aveugle préside à ses destinées, et frappe au hasard le crime et la vertu; que son âme n'est qu'un souffle léger qui s'éteint aux portes du tombeau?⁷⁹

Les attaques contre les pyrrhoniens et les athées au 18^e siècle ne consistent pas à leur dire: c'est faux, vous vous trompez, mais à les traiter de scélérats, à leur intimer votre profonde réprobation – et ce, d'une façon bien cléricale et sacerdotale de la part de leurs collègues déistes.⁸⁰

Le 18^{ème} siècle philosophique avait sapé les dogmes, mais il avait sapé du même coup – et sûrement ne voulait-il pas vraiment cela – les «justes maximes» de charité et d'abnégation que le christianisme comportait. Pour assurer la continuité du progrès, il fallait fouiller dans les gravats du passé et y récupérer un trésor impérissable: image du *chiffonnier*, une des figures prégnantes des deux siècles modernes. Les modernes sont gens qui font indéfiniment «le tri». Le Dieu chrétien étant mort, sauvons les valeurs métaphysiques et morales utiles.

Autrement dit, les philosophes rationalistes de tous bords, des libertins du Grand siècle aux philosophes de l'histoire, ont *voulu* conserver un reste de sacralité lors même qu'ils ne se sont – évidemment – pas entendu sur l'étendue de ce reste impérissable puisqu'aucune argumentation décisive

79. Cité par G. Minois, *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris: Fayard, 1998, 426.

80. Voir : Redwood, John. *Reason, Ridicule, and Religion: The Age of Enlightenment in England*. London: Thames & Hudson, 1976.

n'impose la partie à préserver. Et ils ont été *consciemment* duplices: les religions avaient «fait leur temps», disaient-ils à l'unisson, leurs dogmes étaient dévalués, mais il y avait quelque chose dont la société séculière avait besoin et qu'elles ne pouvaient que leur *emprunter* et s'efforcer de maintenir en survie sans leur appui.

D'où l'alibi rationalisateur et la récurrence de l'image significative du «noyau» de philosophie naturelle et de morale éternelles, dissimulé jadis sous un amas de fables théologiques, mais qu'il y avait lieu de sauver, alors même qu'on avait contribué à démolir la «gangue» qui l'enveloppait.

(Une autre métaphore, scientifique, était celle du «précipité»: les illusions religieuses une fois «évanouies», le moderne constatait la présence au fond de l'éprouvette d'un «résidu» purifié et précieux.)

Les catholiques ont aussitôt perçu, à leur façon, cette duplicité des négateurs et exprimé ce qu'elle démontrait à leurs yeux. Tout monde antireligieux est à jamais devant un dilemme dont il ne pourra sortir: ou bien le nihilisme, l'anarchie morale et le combat de tous contre chacun – ou le *recyclage* duplice des valeurs religieuses, censément rejetées et écartées, mais valeurs indispensables quoique désormais «privées» de leur fondement transcendantal et donc impossibles à établir fermement. Les prétendus athées eux-mêmes faisaient dès lors la preuve qu'une société athée est impossible, inviable, la preuve de la nécessité de la religion dans le moment même où leur aveugle et inconséquent orgueil leur faisait concevoir une société qui s'en serait passé.

Dans cette logique, le religieux n'est pas seulement une survivance tolérée, il est un *résidu indispensable* pour colmater l'aporie d'une sécularisation aboutie – dont même les prétendus «rationalistes», réticents face à leur propre logique, ne voulaient pas. La raison séculière ne crée ni valeur collective, ni devoir envers les hommes. Si des valeurs et des règles subsistent vaille que vaille dans le monde prétendu séculier, sous la forme par exemple de «religion civique» et de «volonté générale» comme dit Rousseau, ce sont des *emprunts* sournois et inconséquents aux religions du passé.

C'est bien ce qu'à sa manière, nihiliste elle, Nietzsche dira aussi et il ironisera à mainte reprise sur l'idéalisme allemand présenté comme un interminable et lamentable *recyclage-retapage*. Mais c'est aussi l'amorce de la théorie de la sécularisation chez Löwith, Cohn, Talmon, Voegelin dont j'ai traité dans le premier essai qui s'articule ici: celle-ci n'est pas une rupture avec des croyances dévaluées, ni la substitution d'une conception neuve du monde, mais persistance sournoise et dénégatrice du religieux et transposition adaptative de schémas qu'on *croit* avoir écartés.

Les confréries et ordres charitables de jadis étaient légitimés par un système du monde, les philanthropies du 19^e siècle (et les ONG du 21^e) remplissent la même fonction, mais sans que rien, dans le monde séculier qui est un monde à la fois opulent et indifférent, n'en fonde la raison d'être. C'est ainsi du moins que raisonnent les spiritualistes de naguère et d'aujourd'hui.

Ce n'est pas la substance de leur analyse de l'évolution moderne, mais leur présupposé fondamental que je retiens: une société désenchantée *ne peut que* recycler indéfiniment des emprunts, fragmentaires et inconséquents, aux symboles de la religiosité supramondaine pour parler comme Voegelin – ou périr.

■ Six paradigmes théoriques

Je ne compte pas, dans les paragraphes qui suivent, établir une notice en quelques lignes sur l'œuvre de chacun des penseurs évoqués, mais je vais dire cursivement ce que je retiens de leur pensée pour les fins de la présente discussion et ce qu'ils apportent à ma réflexion.

■ Ernest Renan

Renan dans *L'Avenir de la science*, essai de jeunesse rédigé en 1848 et gardé en tiroir jusqu'en 1890, fixe à la science comme but et comme fin de *remplacer* la religion. S'il n'y avait que cette idée dans cet essai (qui est, de fait, un vibrant – et juvénile – éloge de la science, une éloge que Renan avait voulu franc et sincère, sans subtilités affectées), en dépit de tout le talent reconnu à l'auteur, ce serait bien banal en son temps. Il y a plus.

Un premier constat fait par Renan (et par beaucoup de ses contemporains) est celui du caractère irréversible de la dé-divinisation du monde: bien des choses peuvent arriver mais les religions du passé ne ressusciteront pas, «on ne replante pas un paradis, on ne rallume pas un enfer». ⁸¹ L'échec des sectes saint-simoniennes et autres montre qu'il est impossible de prétendre créer, réinventer du religieux au 19^e siècle. En fait, pour Renan, comme pour J.-Marie Guyau, dont je parle plus loin, l'inventivité religieuse de l'humanité est à jamais tarie et il est trop tard pour chercher à puiser à cette source des conceptions nouvelles.

Restent la science et ce qu'on peut en attendre. Le jeune Renan en attend tout et spécifiquement qu'elle se *substitue*. «La science est donc une religion; la science seule fera désormais les symboles; la science seule peut résoudre à l'homme les éternels problèmes dont sa nature exige impérieusement la solution». ⁸²

Renan confesse sa «foi» en la seule science, mais – première différence avec la *doxa* progressiste courante – elle est chez lui *dissociée* de toute idée de progrès moral et de bonheur futur accru de l'humanité. D'autre part, cette «foi» est d'abord une *stoïque renonciation* à d'antiques certitudes humaines – le Dieu personnel, l'immortalité individuelle, la Providence – non pour leur substituer d'un seul coup des certitudes nouvelles, le système réel des choses «vers lequel cette négation est un acheminement» dépassant infiniment notre état des connaissances. ⁸³ La science ne procure de certitude qu'à l'encontre de l'illusion religieuse:

Ce n'est pas d'un raisonnement, mais de tout l'ensemble des sciences modernes que sort cet immense résultat: il n'y a pas de surnaturel. ⁸⁴

L'essai de Renan, en dépit de ces deux amendements sceptiques, est à verser au dossier de l'espérance scientifique, de la vision de la science

81. *L'avenir de la science. Pensées de 1848*. Paris: Calmann-Lévy, 1890, 330.

82. 108.

83. 97.

84. 47.

structurant la société future – et de la persistance de cette vision chez un des esprits les plus distingués et les plus fins du siècle:

Organiser scientifiquement l'humanité, tel est donc le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse mais légitime prétention.

La science peut seule fournir à l'homme les vérités vitales sans lesquelles la vie ne serait pas supportable, ni la société possible.⁸⁵

■ Jean-Marie Guyau

Je retiens du sociologue original (malheureusement tôt disparu) que fut Jean-Marie Guyau la thèse, antagoniste de celle de Renan, des religions en voie de dissolution et condamnées à terme, avec cependant un *résidu irréductible* de conjectures métaphysiques personnelles et de règles morales étrangères à la connaissance scientifique. Constat d'abord: «Tous les jours, les adeptes convaincus des diverses religions positives et dogmatiques comptent moins parmi les membres vraiment actifs de l'espèce humaine.»⁸⁶ Ce qui se dissout et va disparaître pourtant, à son sens, ce n'est pas la religiosité, si on tient à conserver ce mot, dans le sens éthéré de libres spéculations philosophiques, métaphysiques et morales, lesquelles survivront indéfiniment, ce sont les «systèmes dogmatiques» et les églises qui les imposaient. Dans son *Irréligion de l'avenir* (1887), Guyau prévoit dès lors une sorte de *privatisation* des conceptions métaphysiques et morales, libérées de tout dogme et mêlées d'aspirations esthétiques.⁸⁷ C'est en quoi il est à la fois original et perspicace.

Guyau invente en effet et développe le concept d'«anomie», qui sera ultérieurement repris par Émile Durkheim et par toute la sociologie à leur suite. Ce concept lui sert à récuser le vieil axiome banal d'une unité

85. 37-38.

86. 322. Guyau citant Renan admet que cette prédiction ne vaut que pour l'Occident. «Il y a bien un point noir, c'est l'Islam; oh! Ces Turcs, quelles têtes étroites, rebelles au libre raisonnement.» Ibid.

87. *L'irréligion de l'avenir, étude sociologique*. Paris: Alcan, 1890. ♦ Réédit. consultée (9ème édition): 1904.

religieuse et morale nécessaire de toute société, d'un dogme quelconque indispensable, destiné à sacraliser le «lien» social. «À cette “unité religieuse” de l'avenir, nous opposerons plutôt la pluralité future des croyances, l'anomie religieuse», dit-il, c'est à dire l'absence, jugée *viable* au niveau sociétal, de règles apodictiques fixes et universelles.⁸⁸ Guyau admet donc sans s'en désoler ni s'en inquiéter (comme le faisaient ses contemporains), un degré croissant d'«anomie morale» dans une société future qui subsistera sans valeurs civiques ou éthiques unanimes et collectives, chaque individu se guidant sur une vision du monde et une morale personnelles «sans obligation ni sanction». Il entrevoit pour le 20^e siècle non une chimérique religion «revivifiée», mais, – il lui semble «plus franc», dit-il, d'utiliser ce terme,⁸⁹ – une *irréligion* qui se maintiendra ou non dans les limites de la simple raison dans une société où coexisteront, sans querelles dogmatiques, théistes, spiritualistes, matérialistes et «naturalistes monistes».

En déclarant les religions dogmatiques condamnées, Guyau ne cède pas du reste à l'optimisme du progrès rationnel. Sans doute, ce sont les progrès des vérités scientifiques qui ont rendu les révélations et le surnaturel incompatibles avec elles et les ont dévalués. Les dogmes étaient des faussetés, mais la dissolution de l'emprise des dogmes n'assure pas un progrès nécessaire vers plus de vérité globale:

Le faux, l'absurde même a toujours joué un si grand rôle dans les affaires humaines qu'il serait assurément dangereux de l'en exclure du jour au lendemain.⁹⁰

Guyau aborde ainsi longuement la question, débattue en son temps, d'une future et supposée souhaitable «rénovation religieuse»; il le fait avec un grand scepticisme. Certains «placent leur dernier espoir dans le socialisme», note-t-il par exemple ; si les idées socialistes devaient pourtant un jour épanouir toute leur dimension religieuse, ce ne pourrait être à son sentiment que pour de petites communautés altruistes et idéalistes: «le

88. Xvii.

89. Xii.

90. Xxii.

socialisme exige de ses membres, pour sa réalisation, une certaine moyenne de vertu qu'on peut rencontrer chez quelques centaines d'hommes, non chez plusieurs millions. (...) Le socialisme se détruirait lui-même en voulant s'universaliser».⁹¹

Critique des religions humanitaires de son siècle et de leur néo-«fétichisme» ridicule, ne leur voyant aucun avenir, non moins critique des mormonisme, spiritisme et autres sectes à la mode dans les années 1880, où il ne voit que régression et charlatanisme, écartant, comme je viens de le dire, la possibilité de voir émerger des religions politiques de masse, Guyau ne conçoit pas non plus une société future où la science serait l'*alpha* et l'*omega* des interrogations humaines et le seul guide des valeurs morales. Les religions dogmatiques s'étiolent et elles vont à peu près entièrement disparaître, l'unité morale et civique de la société est une chimère du passé, la société future sera «sans temple ni dogme», mais les conceptions éthiques, les spéculations cosmiques, libérées du dogme, pourront au contraire s'y épanouir. «Il y aura moins de foi, mais plus de libre spéculation», assure Guyau avec confiance.

La notion wéberienne de «polythéisme des valeurs» doit quelque chose à l'«anomie» de Guyau; elle en est proche. C'est l'idée entrevue d'un type de société démocratique à débats ouverts, avec un marché de visions et de valeurs plurielles et divergentes, qui émerge. Coexistence pacifique postulée, mais qui pourrait être inconfortable.

La définition même que Guyau donne, au début de son livre, de la religion inspirera également Durkheim et les autres sociologues du tournant du siècle (bien que ceux-ci ne retiendront pas le pluralisme serein envisagé par Guyau). La religion, formule-t-il en une ligne, est «une explication sociologique universelle à forme mythique»⁹² et la sociabilité «est le fond durable du sentiment religieux.»

91. 317.

92. iii.

■ Friedrich Nietzsche

Ce qui a exaspéré philosophiquement Nietzsche, c'est le caractère *illusoire* de la sécularisation,⁹³ de la déchristianisation alléguées partout. Ce qu'il prétend constater, lui, est tout le contraire: la persistance d'un «christianisme latent» qui survit, en morale et en politique, à la Mort de Dieu, un christianisme qui ne s'est jamais si bien porté que depuis qu'il ne se qualifie plus tel. Loin de voir ses contemporains jobards comme «devenus» séculiers et rationnels, il les voit en adorateurs: en adorateurs de l'État moderne notamment, et en chrétiens sans l'admettre avec leurs idées démocratiques qui ne sont qu'une piteuse sécularisation de l'*Umwertung*, du renversement des valeurs chrétien, chrétiens plus ouvertement encore dans les doctrines socialistes, féministes, qui n'en sont que l'efflorescence, qui sont la rencontre attendue du ressentiment contre le monde où je ne suis rien et du millénarisme revancharde.

La source des idéologies modernes et de la toujours prédominante morale du ressentiment, montre Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, est dans le christianisme. «Les premiers seront les derniers.» Voir notamment, typique du «renversement des valeurs», l'épisode de la Femme pécheresse avec la Parabole des deux débiteurs, dans l'*Évangile de Luc*, VIII : 36-50 (évangile *ébionite* [des pauvres], disent les philologues). Ce qui persiste du christianisme, c'est ce qu'il a de pire, sa morale anti-vie avec la déperdition de force vitale qui lui est inhérente et dont le prétendu «progrès démocratique» est le vecteur post-religieux. (Justement en ce point, la critique de Nietzsche prend le contre-pied de la logique des «progressistes» de tous les temps: logique qui était de larguer les dogmes et le surnaturel, mais pour sauver «la» morale; or, c'est la morale chrétienne qui écœure Nietzsche; c'est sa disparition, sa répudiation, mais on en est loin, qui signaleraient une véritable sécularisation des esprits).

«La foi chrétienne est dès l'origine un sacrifice: sacrifice de tout indépendance, de toute fierté, de toute liberté de l'esprit, en même temps

93. Il n'emploie pas ce mot, mais *Verweltlichung* est attesté chez lui.

servilité, insulte à soi-même, mutilation de soi.»⁹⁴ La religion chrétienne, «religion de la pitié», voleuse d'énergie, avec son dieu qui meurt sur la croix, n'est pas dénoncée, à la façon des rationalistes, comme irrationnelle, ce serait peu dire et Nietzsche n'est pas sur ce terrain: elle est haïe parce qu'elle est soumission du moi et refus de la vie. Or, c'est ce «sacrifice vital» que toutes les doctrines modernes prorogent – idéologies de droite comme de gauche, toutes étant pétries de ressentiment. (L'antisémitisme prussien est, par exemple pour Nietzsche une jolie expression du ressentiment «sécularisé».)

Sans doute, Nietzsche apprécierait de constater un déclin des religions qui signifierait que l'homme moderne est devenu trop «fort» pour elles, un déclin qui traduirait un progrès du scepticisme vrai comme «indépendance radicale, comme liberté souveraine et volonté de puissance»,⁹⁵ mais il constate le contraire: un rengrègement de «nihilisme» (lorsqu'il prend ce terme, comme il advient dans ses écrits, au sens péjoratif), l'émergence de formes à peine renouvelées, faibles et veules du «refus de la vie». Autrement dit, Nietzsche voudrait bien d'une sécularisation effective qui irait jusqu'au bout de son immoralisme, jusqu'à un nihilisme dyonisiaque, jusqu'au «règne des Titans» – mais non de cette déchristianisation superficielle qui est stagnation dans un «christianisme latent» avec ses hypocrites valeurs égalitaires (ce «prétexte offert aux rancunes de toutes les âmes viles»⁹⁶), pseudo-valeurs qui demeurent évangéliques sans plus l'admettre.

«Morts sont tous les dieux, maintenant ce que nous voulons, c'est que vive le surhomme».⁹⁷ En ces termes qui n'ont rien de surprenant, Nietzsche s'avance seulement un pas plus loin que Feuerbach et il répète à sa façon des élans lyriques connus de Goethe, de Novalis: «l'homme doit devenir un dieu». La croyance dans le Dieu chrétien est devenue in-croyable: c'est un constat, mais il faut aussi constater que le processus de l'incroyance est,

94. *Jenseits von Gut und Böse*. ♦ *Par delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*. Paris: Mercure de France, 1910, § 46.

95. J.-Fr. Mattéi, *Nietzsche et le temps du nihilisme*, PUF, 18.

96. *Antéchrist*, § 62.

97. *Zarathustra*, § 79.

pour la majorité des modernes, celui d'une survie adaptative et sournoise des prétendues «valeurs chrétiennes» et *ipso facto* la survie indéfinie de ce sous-homme que la morale du ressentiment a engendrée. Le nihilisme (au sens positif cette fois) au contraire consisterait à poser que les valeurs, les lois, les buts de la vie assignés par le christianisme et inculqués par lui sont hostiles à la vie et doivent être éradiqués.

Nietzsche «démystifie tout ce que les pensées critiques du 19^e siècle, positivisme, scientisme, socialisme, anarchisme etc., tendirent à sacraliser en contrecoup de leur abandon de la référence religieuse»,⁹⁸ il pourchasse tout ce qu'il dénomme, le premier je crois, des *Religionsersätze*: la «foi» dans la science, le progrès comme «foi dans l'avenir de l'humanité» et comme sottise volonté de rendre l'homme meilleur, cette «folie moderne», dit-il, non moins chrétienne d'origine, le patriotisme, autre *ersatz* de religion, «religion de substitution», le socialisme enfin, ce «résidu du christianisme» modernisé par l'entremise de Rousseau.

Tous les philosophes allemands qui le précèdent,⁹⁹ Kant, Fichte, Schelling, Hegel et même Feuerbach ont été pour Nietzsche des sortes de théologiens, des «curetons» qui ont exorcisé à qui mieux mieux ce qu'ils voyaient comme l'aboutissement terrible d'une sécularisation radicale: le nihilisme. Ainsi, toute cette philosophie moderne qui a eu peur de sa propre démarche immanentiste et désenchanteresse est-elle «contaminée» d'idées religieuses. Un «athée», intime Nietzsche, c'est quelqu'un qui rejette la révélation, qui critique les religions révélées – mais pour se hâter de mettre des fétiches nouveaux et du fidéisme retapé à la place. Le monde dit moderne, resté chrétien par la morale et qui n'a de cesse de retailler des Idoles et de se prosterner devant elles, n'est pas mûr pour l'athéisme.

C'est dans ce contexte de diagnostic d'une persistance immanentisée du religieux que Nietzsche inscrit du reste ses invectives perspicaces contre l'État moderne, «le plus froid des monstres froids»:

98. Monod, *La querelle de la sécularisation*, Paris: Vrin, 2002, 83.

99. Sauf Schopenhauer qu'il admire.

Elle vous donnera tout à condition que vous l'adoriez, cette nouvelle Idole – Fuyez ces odieux relents! Éloignez-vous des fumées de ces sacrifices humains.¹⁰⁰

Autrement dit, Nietzsche est le fondateur de la thèse qui sera au cœur du débat, quoique thèse déformée car trahie au 20^e siècle par des spiritualistes et des penseurs chrétiens (ce qui eût été fait pour l'exaspérer): celui de la sécularisation comme *imposture* moderne et persistance hypocrite de l'esprit religieux dénié.

■ Max Weber

Max Weber n'est pas animé par la haine du christianisme de Nietzsche (ni tarauté par sa nostalgie du paganisme antique.) Sa critique, fondamentalement perplexe, de la sécularisation-rationalisation du monde montre cependant qu'il a médité avec profit les apories de Nietzsche. Max Weber est à coup sûr le penseur qui a apporté le plus d'hypothèses nouvelles et stimulantes à la problématique de la sécularisation.¹⁰¹ Le mot pourtant n'apparaît guère chez lui, mais il est constant que son célèbre ouvrage sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* a fourni, bien que souvent simplifié et mis à plat par les vulgarisateurs, l'un des modèles de la sécularisation vue comme *avatar rationalisateur* de conceptions religieuses.

Ce que Max Weber suit dans l'histoire occidentale (et la comparaison qu'il fait avec les cultures religieuses de l'Orient lui sert d'argument *a contrario*), c'est plus exactement ce qu'il nomme globalement *rationalisation*, processus abordé sur la très longue durée, qui part de la philosophie grecque et peut se suivre comme une lente évolution, d'abord interne au christianisme et dont la Réforme protestante est une étape décisive,

100. «Vom neuen Götzen».

101. Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, 1920. 3 vol. ♦ Tome I = *Études de sociologie de la religion. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'un autre essai*. Paris: Plon, 1964. ♦ 1967. V. aussi partim: *Wirtschaft und Gesellschaft*. ♦ «Le charisme», «Les types de communalisation religieuse», *Économie et société*. Paris: Plon, 1971. + en 2 volumes, Paris: Plon Pocket, 1995. + *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*. textes de 1919. © Rééd. Tübingen: Mohr, 1992.

processus qui favorise l'essor des sciences et que celui-ci à son tour fait accélérer, et qui permet enfin l'essor du capitalisme et conduit à la société moderne productiviste, bureaucratique et technique.

La chronologie longue de Weber est en rupture délibérée avec la banale sociomachie des Lumières en lutte contre l'obscurantisme.

Il y a bien des malentendus sur l'emploi qu'il y a lieu de faire du concept d'*Entzauberung der Welt*, littéralement la dé-magification du monde. Weber désigne en premier lieu par là un processus intra-religieux d'élimination des croyances magiques, – de renonciation à la croyance «barbare» que des rituels *ad hoc* peuvent influencer les divinités et les obliger à intervenir en ma faveur – processus entamé chez les anciens Juifs et qui se trouve pleinement accompli dans le protestantisme. Les confessions chrétiennes ont lutté séculièrement mais sans en triompher contre la pensée magique. Au 17^e siècle, au 18^e même, hommes et femmes, en France ou en Angleterre, ne sont pas chrétiens au sens que le voudraient les gens d'église et les théologiens. Ils vivent dans un monde où Dieu et ses saints et le diable et ses suppôts interviennent dans la vie quotidienne, où ils peuvent être fléchis et contraints à intervenir ou empêchés de le faire par des formules et des rites, un monde – que ce soit dans les hameaux ou à la Cour – d'astrologues, de sorcières, de fées, de charmes et d'amulettes qui demeure, essentiellement, gnoséologiquement, avec cette «mentalité primitive», cette vision «interventionniste» de l'invisible, un monde pré-chrétien.

Plus largement, Weber analyse dans le désenchantement, une rationalisation *interne* à l'histoire de la foi chrétienne. Dès la Renaissance, les esprits éclairés abandonnent au vain peuple les miracles, les pèlerinages, les reliques. Une *raréfaction* de l'événement sacré ou surnaturel se produit. La religion des classes lettrées se débarrasse, par un effort continu de rationalisation, des scories superstitieuses des ignorants. Les confessions protestantes surtout se pénètrent de l'esprit du temps, renoncent à anathémiser les théories scientifiques, rationalisent leurs dogmes et modernisent, dans le sens de la sobriété, leurs rites. Précurseur et inspirateur de Marcel Gauchet, Max Weber montre bien que le processus, le désenchantement qui aboutit à l'incroyance moderne et à

l'esprit positif commence *dans le christianisme*, cette «religion de la sortie de la religion.»

Dans ce contexte, la Réforme devient la preuve mise sur la somme: elle apparaît comme une rationalisation accentuée accompagnée d'une séparation nette entre le royaume spirituel et le pouvoir séculier. Quelques générations plus tard, le protestant sera préparé à accepter que la science et la foi forment deux ordres de connaissance séparés – et que ce serait en vain que les religieux du haut du dogme prétendraient anathémiser l'évolutionnisme darwinien. Le protestantisme apparaît à Weber comme l'achèvement intrareligieux d'une rationalisation de la pensée entamée par le christianisme dès sa naissance. Le protestantisme oriente l'esprit vers la vie séculière et vers l'accomplissement du devoir d'état, *Beruf*, et non plus vers l'idéal de vie monastique.

Entzauberung, c'est ensuite, encore plus généralement et à l'échelle de la civilisation occidentale, le passage de l'opération magique à la technique et à la rationalité empirique. Dans les deux cas, la notion désigne un processus en longue durée dont chaque étape est très différente de la précédente.

Plusieurs historiens emploient le terme weberien comme synonyme de sécularisation, c'est à dire comme voulant essentiellement dire: passage moderne du religieux au séculier, *Entgötterung*, dé-divinisation du monde, dilution des croyances en «autre chose», mais un tel emploi ne rend pas raison de la logique longue qui est celle de Weber.

Le rite magique mis au service de ma chance et de ma destinée est *remplacé* par l'idée que la foi et les œuvres sont évalués par un dieu souverain qui ne se laisse pas fléchir par des tours de passe-passe.¹⁰² Les explications magiques sont dès lors, peu à peu, remplacées par des explications empiriques: on voit bien qu'il s'agit pour Weber de désigner les premières étapes, internes à la pensée dite «religieuse», de la rationalisation du monde. «La religion» abandonne la magie individuelle pour sacraliser le lien social et le devoir social.

102. Ce que rappelle Monod, *Querelle*, 99.

La perte de la croyance dans la sorcellerie, dans les talismans, les fétiches va entraîner – peut-être peut-on parler d'un *second désenchantement* – la perte ultérieure de la croyance en une providence interventionniste, en un dieu faiseur de miracles et de prodiges et même un dieu intervenant simplement de quelque façon ponctuelle dans les affaires de ce monde. Cette renonciation ultime – mais qui est toujours inscrite dans le cadre d'une *Weltanschauung* religieuse – peut faire aboutir à un déisme purement transcendantal et dépersonnalisé.

Si une expression de Weber s'applique, au contraire, aux modernisations du 19^e siècle, ce serait celle de *Durchrationalisierung*, de rationalisation généralisée d'un monde organisé en termes de logique instrumentale, aboutissement intégral du long processus dont la *Entzauberung der Welt* désigne surtout les premières phases.

Sans doute, Weber ne fait-il jamais apparaître des vecteurs de causalité unidirectionnels, la dialectique intriquée de l'histoire concrète est tout autre et de tels vecteurs y sont nécessairement des artefacts. L'esprit «séculier» du protestantisme, les premiers progrès scientifiques, la non moins progressive maîtrise de la nature par la science et les techniques, la dévaluation concomitante des croyances mythiques, sont des processus qui continuellement s'étayent et interfèrent et qui poussent ensemble à la rationalisation des rapports sociaux, à une «rationalisation diffuse» qui accentue encore l'inflexion sécularisatrice.

Si le mot de sécularisation n'est pas au cœur de son *Éthique protestante*,¹⁰³ il est sûr que l'idée y est. Weber élabore un paradigme historique décisif qui sera décalqué et transposé: la valeur du travail et du succès dans les affaires est à voir historiquement comme une «sécularisation» de la foi calviniste en la prédestination. L'éthique protestante avec son ascétisme laborieux s'immanentise en éthos du travail et du profit et va servir de vecteur aux progrès d'une rationalité productiviste propre au capitalisme.

103. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, 1920. 3 vol. ♦ Tome I = *Études de sociologie de la religion. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'un autre essai*. Paris: Plon, 1964. ♦ 1967.

Il n'y a pas, dans un tel modèle diachronique, un quelconque *passage* de X-religieux à Y-séculier, il y a des interactions et réfections complexes et des glissements insensibles dans une «éthique» qui présente toujours-déjà un aspect séculier/pratique. Weber rompt avec les théories antireligieuses, instrumentales des religions comme de machines manipulées par les fourbes et les grands de ce monde pour maintenir l'ordre social et assurer son fonctionnement: l'éthique protestante n'est pas conçue pour être mise «au service» du capitalisme. Max Weber dégage un processus non-téléologique mais qui, de fait, favorisera le développement du capitalisme. La comparaison avec le confucianisme lui permet de montrer que celui-ci, en Chine, n'était pas porteur du même potentiel.

Devant le processus qu'il a le plus longuement sondé, devant la lente «rationalisation» du monde, devant la réduction des intérêts humains aux choses d'ici-bas, devant la perte irrémédiable de toute aura spirituelle, Max Weber, il est important de le rappeler, est *ambivalent*.¹⁰⁴ Il écarte tout grand récit triomphaliste de victoire de la Raison sur la Religion. C'est un processus irréversible qu'il analyse, l'effacement du surnaturel des consciences modernes, mais il reste à voir comment le juger: c'est un processus qui est bon dans la mesure où on peut arguer du point de vue de Sirius que la rationalité est bonne pour les humains, mais qui laisse entrevoir une société in-signifiante et anomique, régie par une raison instrumentale. Le monde qui émerge est un monde où les sources de signification seront plus pauvres que dans les temps religieux et l'imaginaire alternatif tenu en bride. Un monde qui ne laissera guère de place aux fanatiques, aux mystiques et aux ascétiques, ce qui est sans doute bien, mais qui sera surtout accueillant à des gens limités, fixés au service de leurs seuls intérêts et qui donnera vie à «ce qu'il y a de plus méprisable, je veux dire le dernier homme»¹⁰⁵, comme redoutait Nietzsche, homme veule, égocentrique et «désenchanté» au sens vulgaire de ce mot.

104. Weber, comme tous les agnostiques, conclut cependant personnellement que ceux qui persistent à croire au 20^e siècle font le «sacrifice de l'intelligence», refusant d'accepter sérieusement un monde en partie inintelligible avec l'obstination infantile de s'accrocher au monde de l'enchantement. Mépris de la *lâcheté* et de l'*infantilisme* du croyant qu'il partage avec Nietzsche et Freud.

105. Fr. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, V

C'est d'autre part – ici Weber s'inspire de la réflexion de Guyau – un monde «anémique», pluraliste ou «polythéiste des valeurs» qui s'installe. Dans ce contexte anémique même, la rationalisation (ou le «désenchantement» dans le sens élargi) n'est pas une entéléchie de la modernité, c'est un processus plein de contradictions, de divergences et de réactivités dans un monde affronté au non-sens non moins qu'à l'inconnaissable – et à une condition humaine «irréremédiable».

La sacralisation du politique par le socialisme et les ultra-nationalismes au 20^e siècle est une figure réactive, mais qui est parfaitement intégrable à la réflexion weberienne. Le concept de «charisme», tiré par Weber de l'étude des sodalités antiques et des sectes religieuses, a été largement et pertinemment appliqué aux cultes de la personnalité stalinien et fascistes.

On voit enfin comment Martin Heidegger a pu tirer quelque chose de la pensée de Weber du côté de sa récusation de la modernité «technique», qu'il lui suffit de désigner, avec dégoût, comme réenchantement, *die Bezauberung*, le réenchantement dérisoire d'un monde immanentisé par la domination effrénée de la technique.¹⁰⁶

■ Sigmund Freud

J'aborde maintenant la perplexité moderne devant la dé-divinisation du monde, devant une sécularisation toujours en cours, dans les termes d'une *alternative* qui est celle de Sigmund Freud dans les années 1920:¹⁰⁷ *ou bien* l'illusion névrotique religieuse sera relancée perpétuellement et les humains ne la liquideront jamais – *ou bien*, en dépit des angoisses devant le vide des espaces infinis et des résistances psychiques séculairement inculquées, l'homme acceptera *finalement* la raison stoïque et désillusionnée et l'esprit scientifique pour seuls guides et seuls dispensateurs de signification.

106. Cité par Monod, *Querelle*, 14.

107. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927. ♦ *L'avenir d'une illusion*. Paris: Denoël & Steele, 1928. Dépouillé sur l'édition des PUF, 1971. + *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien, 1929. ♦ *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF, 1971.

Freud propose, de la religion, une sereinement brutale explication analytique qui était peu faite pour lui susciter la sympathie des âmes spiritualistes. Les dogmes religieux ne sont pas des conceptions erronées, mais des «illusions», ce sont des réalisations de désir, leur force et leur perpétuation tiennent à la force de ces désirs renforcé par la compulsion d'une «névrose infantile». Ni l'expérience ni la réflexion ne les expliquent, les rationalisations viennent après coup. Le Dieu protecteur et donneur d'ordres est une image du Père. Je peux ressentir le besoin d'une puissance tutélaire, ceci ne prouve évidemment pas que cette puissance existe. La question que pose Freud n'est pas de se demander si cette «illusion» religieuse a été et est nocive ou utile ou un peu des deux; il lui suffit de la dire intégralement fantasmatique, étrangère à la santé psychique. La religion est une «illusion» et l'expression d'une «névrose collective» de l'humanité, elle figure même en bonne place dans la grande catégorie des «névroses obsessionnelles» (ce qui veut dire qu'elle est aussi une sorte de thérapie, névrotique, du malheur existentiel et l'expression sous forme «illusoire» des désirs les plus pressants des humains.)

Les idées religieuses fondamentales, si complexes que soient leurs élaborations théologiques, sont «enfantines», Freud ne l'envoie pas dire:

Tout cela est évidemment si infantile, si éloigné de la réalité que, pour tout ami sincère de l'humanité, il devient douloureux de penser que jamais la grande majorité des mortels ne pourra s'élever au-dessus de cette conception de l'existence.¹⁰⁸

On sait que Freud hésite sur les probabilités des deux branches de l'alternative qu'il s'est donnée: névrose interminable ou guérison? Car l'«illusion» ne semble pas se dissiper, ni les croyants venir à la pleine sobriété raisonnable. Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud se suscite un Contradicteur qui se moque *in fine* de ses conclusions ou espérances stoïques de «guérison»: «Voilà qui semble merveilleux! Une humanité qui aurait renoncé à toute illusion et qui serait ainsi devenue capable de se créer sur terre une existence supportable!»¹⁰⁹ C'est vous le rêveur, lui dit

108. *Malaise*, 17.

109. 73.

son *alter ego*, avec votre espoir de guérison de cette névrose religieuse séculaire. La primauté ultime de l'intelligence sur la vie instinctive, la voici, la grande illusion, c'est la vôtre!

Freud aboutit à envisager l'hypothèse la plus noire, hypothèse qui se rapproche beaucoup (tout en ayant suivi une autre démarche) de celle de «gnoses modernes» dissimulées sous des apparences de raison séculière. Son hypothèse est que, la civilisation ne pouvant subsister que par la répression des instincts, *quelque chose* va venir se substituer aux obsolètes religions révélées, un autre «système doctrinal» qui adoptera tous les caractères psychologiques des ci-devant religions, sainteté, rigidité, intolérance et même «interdiction de penser», mais un système qui aura pour lui le redoutable dynamisme de la jeunesse.¹¹⁰ Seuls les «philosophes et les penseurs» peuvent arriver à la sereine désillusion et à «renoncer à une bonne part de nos désirs infantiles»,¹¹¹ les masses ne le peuvent pas. Si on admet la thèse de la religion pérenne, l'effondrement des religions révélées ouvre, de fait, sur l'angoissante question: quelle fiction nouvelle va venir assouvir le vieux «besoin névrotique»?

Freud qui a apprécié Gustave Le Bon et a décrit le rôle de la libido dans les agrégations des foules et leurs fixations hystériques sur un «objet d'amour» tout puissant, voit évidemment, écrivant dans les années 1920, à l'Est et à l'Ouest, se développer en Europe ce qu'on ne nomme pas encore des «religions politiques»... Il vaudrait mieux tant qu'à faire, suggère le Contradicteur imaginaire qu'il s'est donné (qui suit un peu la logique d'un Voegelin), retourner aux anciens systèmes religieux qui ont au moins une force consolatrice et moralisatrice éprouvée.

■ Marcel Gauchet

Marcel Gauchet est l'auteur contemporain de quelques grands ouvrages de philosophie politique qui font la synthèse de la réflexion d'un siècle sur la sécularisation – il rejette toutefois ce mot et préfère parler de «sortie de la religion», processus dont il reconnaît, à la suite de Weber, qu'il a été

110. 74.

111. 78.

d'abord, et longtemps, interne à la dynamique de la religion chrétienne même.

On connaît sa formule fameuse: «Le christianisme aura été *la religion de la sortie de la religion.*»¹¹² Ce que Gauchet entend par là est que le christianisme a rendu possible l'autonomisation du politique, du juridique et engendré l'auto-dissolution, non des croyances religieuses lesquelles subsisteront indéfiniment dans l'anomie des sociétés post-religieuses, mais de la religion comme dispositif *structurant la société* – ce qui est le seul phénomène historique décisif, phénomène dont on voit l'accomplissement aujourd'hui. «En tant que croyance, les religions n'ont aucun motif de disparaître. Ce qui disparaît, c'est l'emprise millénaire qu'elles ont exercé sur la vie sociale et en fonction de laquelle, elles se sont jusqu'à présent définies.»¹¹³ Le monde ci-devant chrétien n'est plus gouverné par les croyances religieuses; le lent processus remonte à la Renaissance et s'est accéléré au 19^e siècle pour s'achever aujourd'hui.

Si Marcel Gauchet écarte le mot de «sécularisation» et lui préfère «sortie de la religion», c'est qu'il croit que ce mot de «sécularisation» suggère surtout une *élimination* des schémas religieux et leur remplacement par autre chose de séculier. Or, Gauchet adhère dans une certaine mesure au paradigme de la persistance-métamorphose:

La sortie de la religion, c'est au plus profond la transmutation de l'ancien élément religieux en autre chose que de la religion. Raison pour laquelle je récusé les catégories de «laïcisation» et de «sécularisation». Elles ne rendent pas compte de la teneur ultime du processus.¹¹⁴

C'est dans ce contexte que Gauchet, dans ses livres successifs, scrute les idéologies du 20^e siècle avec leurs «croyances eschatologiques, quête du salut par l'histoire, sacrifices aux temps meilleurs jusqu'à l'immolation de

112. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion.* Paris: Gallimard, 1985, ii.

113. *La condition politique.* Paris: Tel/Gallimard, 2005, 308.

114. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité.* Paris: Gallimard, 1998, 17.

masse, [caractères qui] ont déterminé de bons esprits à parler de “religions séculières”». ¹¹⁵ Gauchet ne rejette pas cette formulation, pas plus qu’il ne l’adopte sans réserve, dans la mesure où ces idéologies totales lui paraissent surtout *intrinsèquement hybrides*, irréductiblement antireligieuses (comme elles en ont la prétention) et pourtant religieuses dans les certitudes absolues qu’elles se donnent. L’idéologie historiciste est, dit-il une «formation de compromis», ¹¹⁶ c’est «un discours qui rompt avec l’explication religieuse des choses au travers de l’orientation vers le futur à laquelle il subordonne l’intelligibilité de l’action humaine, mais qui en reconduit néanmoins l’économie de quelque manière au travers de l’effort pour s’assurer de l’avenir, en nommer la direction avec certitude.» ¹¹⁷

Ce qui est éminemment religieux dans les idéologies de sacralisation du politique et de l’histoire, c’est à dire ce que d’autres ont appelé leur «millénarisme», lui paraît une sorte de *compensation* au matérialisme qu’elles affichent: «Tout se passe comme si l’antireligion explicite et le réalisme dans l’appréciation des luttes du présent se payaient d’un surcroît de foi sacrificielle dans l’altérité du futur.» ¹¹⁸ L’hybridité des grandes idéologies n’est pas le résultat d’un bricolage-recyclage: elle résulte au contraire de *l’effort même de rupture* avec le fatalisme religieux et c’est là où elles sont spécifiquement nouvelles que le religieux revient mieux les «informer». Le nouveau – la conviction nouvellement acquise par les humains post-religieux de n’avoir pas à subir éternellement, de pouvoir diagnostiquer et éliminer les défauts de l’organisation sociale et maîtriser collectivement son destin, le fait non moins neuf de faire de l’avenir la dimension temporelle prédominante – «compose» avec l’ancien et ses certitudes transcendantes et «se coule dans le cadre hérité de la culture de l’immuable». ¹¹⁹

115. 257.

116. *La religion dans la démocratie*, 28.

117. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985, 357.

118. *La religion dans la démocratie*, 27.

119. *Le désenchantement du monde*, 257.

Ce caractère irréductiblement hybride explique la nature *dénégatrice* du militantisme socialiste-révolutionnaire, cible classique de ses adversaires, ce militantisme qui se croit établi résolument en dehors de la religion «tout en restant sous son emprise sans le savoir». ¹²⁰

Les «religiosités séculières», l'expression apparaît tout de même sous la plume de Marcel Gauchet, prennent leur expansion dans les années 1880 en Europe alors que s'accroît la «sortie» de la religion; cette concomitance, pose Gauchet, n'est pas le fruit d'un hasard. L'Âge des idéologies succède à celui du recul final des religions révélées et apparaît comme un bref âge de transition dont la page est désormais tournée. En ce sens l'ascension et la chute des religions séculières fonctionnent dans l'histoire philosophique comme une confirmation de toute la chronologie proposée par Gauchet. L'effondrement à la fin du 20^e siècle des religiosités séculières est donné en effet pour le signe «le plus probant» du tarissement irrémédiable de la source religieuse. ¹²¹

Marcel Gauchet conclut que, depuis 1989-1991, l'Occident est face à la dernière étape du désenchantement, face à une condition qui doit composer sans plus tergiverser avec l'«épuiement du règne de l'invisible», ¹²² avec l'inconnaissable de l'avenir, avec l'absence de «promesse» individuelle ou collective et avec le pluralisme irréductible des interrogations sur le monde. La «clôture de l'ère des dieux», ce n'est pas seulement ni essentiellement le fait que les églises sont vides, que les «fidèles» se font de plus en plus rares, c'est que la Cité vit sans elles et sans eux – et du reste sans croyance commune partagée.

Marcel Gauchet bataille volontiers contre ces essayistes qui spéculent sur un retour en force aujourd'hui du religieux ¹²³ ou philosophent sur une pérennité de la religiosité. Peut-on parler, comme le fait Régis Debray, de

120. *Condition...*, 262.

121. *Religion...*, 22.

122. *Le désenchantement du monde*, ii.

123. Kepel, Gilles. *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Seuil, 1991.

«religion de la démocratie», de «culte du sport», de «credo des droits de l'homme»? «Je ne vois là, dit-il, que des images ou des analogies».¹²⁴

■ Le retour de Dieu?

En abordant la conjoncture contemporaine, je vais d'abord considérer l'idée, répandue par plusieurs essayistes, d'un retournement présent de situation, d'un «retour de Dieu». À mon avis, c'est ici un bel exemple de *wishful thinking* et de sophisme par confusion des termes et des lieux d'application.

La thèse classique de l'identité partielle et de la concomitance entre modernisation et sécularisation est en effet remise en cause par quelques-uns de nos contemporains. Peter L. Berger, fameux théoricien américain de la sécularisation, est venu à résipiscence et il révisé aujourd'hui ses théories d'il y a trente ans. «Our underlying argument was that secularization and modernity go hand in hand. With more modernization comes more secularization.»¹²⁵ Cet axiome lui semble partiellement réfuté. Le monde s'est modernisé à des rythmes divers, mais toute une partie de la planète est profondément religieuse et elle l'est plus que jamais dans certains endroits – ce qui est exact, mais qu'est-ce que cela réfute exactement? «Réenchantement du monde», édicte en tout cas Peter L. Berger.¹²⁶ «Désécularisation du monde», concluent de leur côté Norris et Inglehart dans *Sacred and Secular*.¹²⁷ Retour du sacré, revanche du sacré, édictent d'autres avec plus d'intention triomphaliste encore. C'est comme une bonne nouvelle que plusieurs essayistes proclament à l'unisson: on assisterait au retour actuel du religieux, chassé par la porte et revenu par la fenêtre de l'histoire. La modernité sans Dieu n'a pas su engendrer de valeurs! Vieille antienne cléricale remise au goût du jour. Retour du sacré, revanche du sacré, «*fame di sacro*», faim nouvelle du sacré¹²⁸ édictent

124. Debray, Régis et Marcel Gauchet. «Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir», *Le Débat*, 127: 2003. 8.

125. Interview, *Christian Century*, 114: 1997. 974.

126. Berger, Peter, dir. *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard, 2001.

127. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

128. Ferrarotti, Franco. *Il paradosso del sacro*. Bari: Laterza, 1983, 53.

d'autres plus triomphalistes encore. «Revanche de Dieu» formule Gilles Kepel: depuis la fin des années 1970, un renouveau religieux se constaterait simultanément en Chrétienté, dans le monde juif, en Islam.¹²⁹ Concluons en synthétisant ce qui se dit un peu partout et de plus en plus fort: le 21^e siècle sera religieux – phrase que Malraux n'a jamais prononcée, mais qui se répète en tout cas partout. La vieille thèse anticléricale de la mort prochaine des religions est devenue ce qu'il y a de plus ringard au monde! «On ne se penche plus au chevet du religieux, mais de la modernité».¹³⁰ La modernité sans Dieu n'a pas su engendrer de valeurs! C'est elle, la modernité agnostique qui est position de faiblesse! «Jamais le sécularisme ne s'est trouvé dans une position aussi fragile parce qu'il est incapable de donner naissance à de nouveaux idéaux», triomphe le philosophe italien (catholique et conservateur) Augusto Del Noce.¹³¹

La question du renouveau religieux est posée un peu partout comme un thème auquel il faut prêter réflexion, comme un «sujet imposé» aux bons élèves du monde intellectuel. La revue de l'ENA publie un numéro spécial un peu perplexe, «Le XXI^e siècle, retour du religieux?» *L'ENA hors les murs*, 353: juillet 2005. Perplexe aussi, Jean-Claude Guillebaud qui dans *La force de conviction*¹³² part du constat qu'on n'a jamais parlé autant de religion, de foi et de révélation que depuis notre entrée dans le nouveau millénaire. Il suffit pourtant d'un peu de recul historique pour savoir que les thèmes qu'une conjoncture se met à ressasser obsessionnellement cachent sans doute quelque chose, mais qu'ils ne sont jamais à accepter pour argent comptant, ni littéralement.

Après les Attentats du 9/11, les livres sur le fait religieux ont, de fait, connu un boom extraordinaire. Les spécialistes de l'Islam qui accumulent livre sur livre depuis dix ans se joignent ainsi au concert de la géopolitique dé-

129. *La revanche de Dieu: Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Seuil, 1991.

130. Fr. Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*. Paris: Plon, 2003, 10.

131. Aug. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano: Giuffrè, 1970. ♦ *L'époque de la sécularisation*. Paris: Syrtès, 2001, 24.

132. Paris: Seuil, 2005.

sécularisatrice et lui fournissent des arguments censés décisifs, – éclatants si je puis dire... Mais encore un coup, en quoi peut-on tirer un quelconque argument réfutatif de fanatismes religieux certes en apparent progrès, mais émanant de pays et de cultures qui n'ont jamais entamé un quelconque processus de sécularisation dans aucun des trois sens distingués au début de cet essai?

Un autre paradigme réactif s'ébauche, qui est une variante du «retour du religieux», paradigme alimenté par plusieurs essayistes tant français qu'étrangers: celui d'une revanche tardive des religions révélées sur le sacré politique, d'un re-transfert de sacralité produit d'une sorte de *jeu à somme nulle*. La fin en Occident des religions politiques laisse un vide que les anciennes religions de la transcendance, naguère persécutées par les militantismes athées, viendraient aussitôt combler. Décroyance totale d'un côté, celui des ex-«religions» maoïstes, castristes, tiers-mondistes etc., retour triomphal de croyance de l'autre: c'est le paradigme retenu et développé par Jean-Claude Guillebaud, dans *La force de conviction* et autres essais récents.¹³³ On serait, dis-je, dans un jeu à somme nulle. La débâcle des idéologies de sacralisation de la politique serait l'occasion d'un renouveau (qui n'avait que trop tardé, ajoutent certains) du spiritualisme authentique... La décroyance en des religions intra-mondaines ferait automatiquement remonter les actions des religions de la transcendance.

De même, quelques autres sociologues suggèrent que les cultes magiques et les «alternative religions» prennent la place laissée vide par les religions traditionnelles, devenues peu «vendeuses» et démodées. Ce paradigme latent, dans ses deux versions, suppose un *quantum fixe* de religiosité dans un état de société donné.

La chute vers 1989 des États athées où la foi marxiste était déjà bien éteinte dans les cœurs s'inscrit dans l'argumentaire de la thèse dont je parle. Les spécialistes de l'Europe de l'Est s'ébaubissent d'assister partout à ce qu'ils présentent comme un éclatant «Religious revival» depuis la chute du communisme. Dans l'Europe ci-devant soviétisée, la religion athée d'État, vermoulue, s'est dissoute sans coup férir, elle semble avoir été remplacée «à vue» par une renaissance spontanée de la religiosité traditionnelle,

133. Paris: Seuil, 2005. Et voir *La refondation du monde*. Paris: Seuil, 1999.

censée anéantie, mais en fait simplement tenue sous le boisseau et repartant au quart de tour. Partout on a vu, à l'est de l'Europe, reconstruire en hâte des églises et des mosquées. Cela semble simple à constater et semble confirmer tout ce qui précède: déroute de l'utopie historiciste, mauvais succédané, triste *ersatz* de religion, – retour au religieux véridique!¹³⁴

■ *Religio perennis*: Régis Debray et le politique-religieux

La non moins vieille théorie du «besoins religieux» éternel a repris du service. Des philosophes, fatigués de soutenir l'exsangue matérialisme replongent tant qu'à faire dans la *religio perennis*.

C'est la naissance et l'efflorescence des grandes religions politiques du 20^e siècle au «millénarisme» desquelles il a sacrifié sa jeunesse qui a permis à Régis Debray, héritier d'une longue lignée de penseurs du 20^e siècle remontant à Vilfredo Pareto et Gustave Le Bon, de réactiver dans le monde francophone la thèse de la *Religion pérenne*, fondée sur un besoin humain inextinguible de «communion» – le corrélat de cette thèse étant que la désertion apparemment totale des autels en Occident et la dissolution censée accomplie des militantes religions séculières de naguère n'est aucunement la fin de l'histoire des croyances collectives – parce que leur fin au reste serait la fin de la vie en société. Parce qu'une société sans oracles, sans clercs, sans textes sacrés et sans ministres de la parole périra. «Un groupe qui veut rester un groupe ne peut mettre du bio-dégradable à la clef de son histoire».¹³⁵

Voyons bien ce que pose Debray. Le religieux n'est pas un besoin dans le sens d'un quelconque besoin *individuel* d'irrationnel, de surnaturel et de chimérique, il est, ce qui est bien plus irréductible, un besoin du *Zôon politikon*, le besoin d'une hétéronomie structurant le politique – fût-ce au prix d'une communion collective dans l'irrationalité.

134. Analyse de G. Nivat in *Le débat*, 66: 1991. 17-34.

135. Debray, *Le scribe. Genèse d'une politique*. Paris: Grasset, 1980, 70.

Régis Debray ironise volontiers ces jours-ci sur l'«Annonce faite à Paris du désenchantement du monde» – dans un monde que les fanatismes religieux, ici et là, mettent à feu et à sang. C'est à mon avis de sa part un raccourci fallacieux: le «désenchantement du monde» n'a jamais été une prophétie planétaire, mais une théorie qui vaut, en tant que processus très complexe du reste comme je l'ai rappelé, *pour Paris* et le reste de l'Occident développé et lui seul.¹³⁶ Quant à l'idée que les États-Unis seraient aujourd'hui un pays de religiosité intense en dépit de sa position à la pointe de la modernité, c'est justement une idée simplificatrice très parisienne.

■ Des thèses confuses

Rien des arguments et des faits avancés par les tenants de la désécularisation ne me paraît solide, concluant ni cohérent, ni fondé sur des concepts rigoureux. Rien ne me paraît mettre en question le schéma d'ensemble de la sécularisation et l'axiome du non-retour, du caractère irréversible de *l'Entzauberung*. Il s'agit la plupart du temps d'une forme de *wishful thinking* mélangeant sournoisement les niveaux et les problèmes et les régions du monde et les cultures et porté par l'air du temps – il faudrait chercher à comprendre pourquoi l'air du temps est porteur pour de telles conjectures, mais ce n'est pas la question ici.

Sans doute, depuis la Révolution iranienne, les Occidentaux ont appris à se ré-intéresser à ce qu'ils avaient oublié ou refoulé: la *force immense* que peuvent avoir, dans le reste du monde, les religions traditionnelles qui ne semblent pas du tout décrépite ni sur la défensive. Mais cette prise de conscience de l'état psychique du monde extra-occidental ne peut se mêler sans confusion à un examen sobre de l'état des choses dans les pays où la sécularisation-séparation a intégralement abouti.

Marcel Gauchet et Luc Ferry repoussent ce bavardage à la mode sur le «spirituel» qui serait de retour dans la Cité. On ne parle jamais tant d'une chose que lorsqu'elle se dérobe définitivement. Tout au contraire et ceci me semble aussi évident, «Nous vivons l'époque d'une séparation sans cesse accrue de l'homme d'avec Dieu. La figure historique du sacré est

136. *Les communions humaines. Pour en finir avec «la religion»*. Paris: Fayard, 2005, 44.

vouée à dépérir au profit d'un "absolu terrestre"...¹³⁷ Gauchet décrit fort justement pour le présent ce que les historiens de jadis avaient appelé *Entgötterung*, la dernière étape de la dé-divinisation du monde. La foi survit pour une minorité, mais elle ne joue plus de rôle dans la culture et la vie sociale. En Europe et, en fait quoi qu'on dise, dans la plus grande partie de l'Amérique du Nord, l'homme et Dieu sont séparés comme ils ne l'ont jamais été. La pratique religieuse – aspect observable et mesurable – est en chute libre partout en Occident depuis les années 1960.¹³⁸ Les Européens, les Américains (en dehors de certaines régions délimitées) ne vont plus à l'église, au temple ou à la synagogue, mais il est vrai, beaucoup moins se déclarent explicitement «athées», beaucoup s'identifient routinièrement à une religion familiale et ancestrale, sorte de résistance résiduelle, d'expression confuse de respect humain, d'hommage rendu à une croyance perdue, déclaration vague sur quoi il me semble impossible de faire fond.¹³⁹

Il ne faut guère se fier aux sondages et à leurs questions ambiguës dont on peut résumer les réponses comme suit: «De plus en plus de Français affirment croire, mais sans savoir en quoi».¹⁴⁰

Les théories classiques de la sécularisation censées être réfutées par l'état actuel de la planète où certaines religions ont repris vigueur si elles l'avaient jamais perdue (parfois, comme en Islam et dans l'aire orthodoxe – où la «foi» communiste était, il est vrai, déjà bien désertée – en prenant la place encore tiède d'idéologies «athées»), ne sont pas du tout infirmées et ce, du seul fait que ces théories n'ont été conçues et ne valent *que pour* l'Occident judéo-chrétien. Dans cette aire, les amendements que l'on peut introduire en certains points au vu des tendances actuelles ne ruinent

137. *Le religieux après la religion*, 2004.

138. «Never before had all the numerical indicators of popular religiosity fallen simultaneously and never before had their declension been so steep.» McLeod, Hugh & Werner Ustorf, dir. *Secularisation in Western Europe. 1848-1914*. New York: St. Martin's Press, 2000, 29.

139. Même dans les sondages, le recul est continu et frappant. Dans les années 1950, 43 % des Britanniques déclaraient croire en un Dieu personnel. Dans les 1990's, le chiffre était de 31%. Dans une enquête de mai 2000, il tombe à 26%. S. Bruce in Davie, Grace et al. *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot: Ashgate, 2003.

140. D. Hervieu-Léger, sur www.esj-lille.fr, Revue *TEO*, 2005

aucunement les hypothèses les plus solides, les mieux assises et les processus identifiés en longue durée.

Sans nul doute, la vieille thèse ou espérance anticléricales d'un aboutissement de la sécularisation sous forme d'une *disparition finale* des religions, de la «mort» des religions dans une société définitivement composée de rationalistes intransigeants éclairés par la seule Science ne se confirment pas, il n'est guère besoin de le souligner. Cette spéculation militante (qui avait un joli relent de finalisme religieux) est même reconnue parfaitement ringuarde. Mais, ajoutons-le, *nul* des sociologues et philosophes de jadis, de Guyau jusqu'à Weber, n'a soutenu de près ou de loin une telle thèse. Ils ont tous conjecturé sur la nature possible des résidus de religieux, sur une privatisation, refoulée dans les consciences individuelles, des croyances métaphysiques, sur de l'anomie accrue — ou bien ils ont avoué de la perplexité face à l'évolution des choses et souhaité le maintien d'une quelconque «religion civique»...

■ La stase de la sécularisation aujourd'hui

Je crois au contraire confirmés par l'état actuel du monde occidental, ci-devant chrétien, et par les tendances observables, les faits massifs suivants que je synthétise, énumère et commente:

■ La sécularisation entendue comme perte du caractère structurant de la religion dans la vie des sociétés occidentales développées a abouti intégralement et de façon irréversible. Toutefois, une série d'autres processus se sont enclenchés à partir de cet acquis.

■ **Décomposition du sacré civique.** La décomposition des «fondements implicitement religieux»¹⁴¹ de la société, c'est à dire de tout ce qui relevait des «religions civiles» et de la «religion patriotique», d'un «mode de structuration qui avait sourdement survécu à l'organisation religieuse du monde» et qui sacralisait encore des valeurs communes, des hiérarchies et

141. Gauchet, *Un monde désenchanté?* Paris: Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, 2004, 105.

des traditions,¹⁴² s'accroît. Elle délie rapidement les individus de toute «morale du devoir»¹⁴³ et de tout «lien» au collectif – décomposition ultime du sacré civique dans une anomie individualiste qui laisse perplexe un Marcel Gauchet. Par contrecoup toutefois, les humains actuels, tout attachés qu'ils sont à leur liberté et renfermés sur leur «cocon», perçoivent bien que toutes les valeurs collectives se délitent et des réactions d'angoisse et de nostalgie traduisent cette prise de conscience.

On songe ainsi au déclin récent de tous les rituels collectifs, – la Messe, certes, et les défilés du Premier mai – mais aussi le Culte du Soldat inconnu, les cérémonies du Onze-novembre... Ce déclin de tout le rituel civique sous toutes ses formes suggère qu'on est devant un vaste processus diffus et toujours en cours – dont il conviendrait de mesurer *l'extension* non moins qu'en extraire la cause – et qui va en tout cas au delà d'une perte ou d'un renoncement aux croyances religieuses de jadis et aux ferveurs sacro-politiques de naguère.

En somme, les sociétés ci-devant chrétiennes se trouvent avoir abouti à un état de désacralisation, de dérégulation et d'anaxiologie qui avait été très longtemps tenu en respect et était resté tant soit peu dissimulé au 20^e siècle par les bruyantes religions de salut politique, état qui est absolument nouveau, inouï et qui appelle la réflexion. C'est maintenant seulement dans le monde occidental, après la chute des religions historicistes et la perte de crédibilité de toutes les *formations de compromis* par lesquelles les modernes, depuis les temps lointains de Saint-Simon et de Comte, avaient re-bricolé du lien collectif et résisté à la pleine dérégulation, la première fois, dis-je, que l'on se trouve à pied d'œuvre en mesure de poser concrètement la question de la sécularisation *accomplie*. Nos sociétés se trouvent devant une nouvelle et d'une certaine façon une ultime étape concevable du désenchantement et de l'anomie – et il importe de voir de près dans ce contexte ce qui a définitivement reculé, ce qui s'est «effondré» depuis 40 ou 50 ans, ce qui relève de l'irréversible et ce qui est encore actif (ou réactif), et ce qui

142. Qui sacralisait des interdits également. La démythification du sexe, de Freud à la pilule et finalement à la médiatisation et commercialisation du sexe, est l'exemple par excellence de ce point.

143. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir, l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard, 2000.

persiste, se transpose et se transforme sous nos yeux en provenant ou non des croyances de jadis et de naguère.

■ **Dissolution des religions politiques.** Les «religions politiques», au premier chef le vaste dispositif de salut historique auquel s'était attaché vers 1830 le mot de «socialisme», se sont effondrées en une perte de «foi» massive et un sauve-qui-peut des derniers croyants vers la fin du 20^e siècle, en même temps que s'effondraient les régimes «idéocratiques» qui légitimaient vaille que vaille ces croyances.

Les convictions religieuses séculières ont certes subi au cours du 20^e siècle un démenti radical ou, faudrait-il dire, plusieurs démentis cumulativement et continûment, car le mode de production capitaliste ne s'est pas effondré (c'est cette *prédiction* que la Deuxième Internationale, entre 1891 et 1914, déchiffrait avant tout chez Marx), la révolution n'a accouché que de régimes sanguinaires et misérables, terriblement semblables, à beaucoup d'égards, à ceux de ses adversaires fascistes qui, eux, du moins, ne prétendaient pas vouloir le bien de l'humanité. Ce serait mal connaître le fait religieux que de penser qu'un démenti pouvait suffire à désabuser le croyant. La politique comme rédemption et salut, la haine «gnostique» du monde scélérat fondé sur le profit et la concurrence, l'avenir comme promesse assurée et comme réconciliation, le «Changer la vie»¹⁴⁴ – et sans doute aussi la remise de soi à une *Ecclesia* omnisciente: la renonciation à tout ceci a pris beaucoup de temps et exigé des esprits militants, taraudés par la crainte de devenir des «renégats», un «travail du deuil» considérable.

Le *deuil* des religions politiques s'est en effet opéré bien lentement dans les pays où ces religions avaient pris de l'emprise. «Le chagrin des ex-» (comme on a dit pour qualifier l'état d'esprit des déçus du PCF) est un phénomène fascinant à étudier tant il montre de la résistance au désenchantement tout au long de l'«agonie» du système auquel on croyait (ou on ne croyait plus vraiment) et tant il permet de comprendre, en transposant dûment, les lenteurs têtues et les résistances de la sécularisation des esprits occidentaux depuis l'âge classique.¹⁴⁵ Ce sont les

144. Titre du Programme de Suresne du PS français, 1972.

145. Guillebaud, *La force de conviction*. Paris: Seuil, 2005, titre du chap. I.

perspicaces études de Jeanine Verdès-Leroux qui permettent de mieux comprendre ce long et douloureux processus: le phénomène de désillusion militante, de cécité voulue et têtue puis de dessillement soudain du regard, de perte de foi politique ou bien de haine des «renégats» et de persistance névrotique dans l'abandon impossible d'une foi pourtant décomposée.¹⁴⁶

Les nostalgiques des Grandes espérances demandent si leur effondrement, leur anéantissement actuel est un *Never more* – ou s'il n'est pas probable que des militantisme radicaux, animés tant qu'à faire par une espérance «millénariste», renaîtront quelque jour dans ce monde plongé dans les «eaux glacées du calcul égoïste» et pour s'opposer à lui? Je ne me sens pas très enclin à formuler à mon tour des prophéties, mais le cycle d'idées et de représentations d'un changement social radical, cycle qui remonte aux fameux «précurseurs», Mably, Morelly etc., et qui a abouti aux idéologies révolutionnaires du siècle passé est à coup sûr épuisé. Par ailleurs, l'Ère des masses et celle de la «Grande politique» volontariste sont non moins des étapes franchies dont la société actuelle occidentale et son rapport à l'État sont l'antithèse.

Le «cycle» des religions politiques aura ainsi été relativement *court*. Un siècle et demi dans sa période de croissance puis de décomposition. Les jeunes générations ne peuvent simplement plus se représenter ce qu'était un stalinien ou un maoïste; la coupure mentalitaire est impressionnante.

En réalité, la récente perte totale de foi dans les religions séculières tient au processus en longue durée de la sécularisation et elle en confirme la logique inexorable. Les religions politiques tiraient leur «plausibilité d'une figure de l'union de la collectivité avec elle-même issue de l'âge des dieux.»¹⁴⁷ Depuis «milieu des années 1970», enchaîne Gauchet, on a vu «l'évanouissement de cette attraction hypnotique de l'Un. Il a brutalement cessé d'être un problème, une nostalgie, une aspiration.»¹⁴⁸ Fin des religions séculières, fin des grands enthousiasmes, des «grandes politiques»

146. *Au service du Parti. Le parti communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)*. Paris: Fayard/Minuit, 1983. Le plus récent de ses ouvrages est: *La foi des vaincus. Les «révolutionnaires» français de 1945 à 2005*. Paris: Fayard, 2005.

147. Gauchet, *Révolution moderne*, 23.

148. *Ibid.*, 153.

mobilisatrices et des communions de masse. Une formule s'impose pour l'époque de l'après, qui est la nôtre: *Illusions perdues*.

Ce dont je veux tirer les conséquences au bout de ces remarques, c'est la thèse d'une *coupure récente majeure* dans le temps historique, de quelque chose d'essentiel et d'irréversible advenu de nos jours. Les espérances modernes et les formes de sociabilité et d'implication civique qui les accompagnaient se sont toutes dissipées. Ceci touche à quelque chose de beaucoup plus profond et de plus large que la dissolution des pays du pacte de Varsovie et les conséquences que les uns et les autres peuvent en tirer. Quelque chose qui atteint le cœur de la conscience moderne.

Certes, de grands schémas idéels reviennent de siècle en siècle et ils peuvent réapparaître un jour sous des avatars inattendus. C'est bien ce qui a permis aux historiens de rapporter certains aspects fondamentaux de la vision du monde socialiste à une gnose perpétuée, un manichéisme, un millénarisme, un messianisme semi-sécularisés. Mais en tant qu'ensemble concret, jadis exaltant et mobilisateur, de critiques sociales et de projets sociaux, l'utopie collectiviste révolutionnaire inventée par le 19^e siècle et passée à l'acte au siècle suivant est aussi dépourvue de crédibilité et aussi irrévocablement dévaluée, rendue *étrangère au pensable* que peuvent l'être de nos jours l'eschatologie de Joachim de Flore ou le manichéisme cathare. Quand bien même on peut, sans risque de se tromper, assurer que des illusions politiques nouvelles émergeront un jour, le modèle des Grands récits (modèle incluant ses avatars fascistes qui en furent une *parodie délibérée*, une transposition habile sur le terrain réactionnaire, liturgies de masse et cultes du chef inclus, au service d'une palingénésie nationale), les doctrines de salut historique qu'on a de bonnes raisons de caractériser comme ayant été des religions séculières ont intégralement épuisé, – des «sectes» romantiques aux trois ou quatre Internationales, – leur crédibilité et tout leur potentiel d'«enthousiasme», qui fut immense.

C'est le constat essentiel : ce n'est pas la «foi bolchevique» qui a reçu démenti décisif et direct, c'est l'ensemble plus vaste, épistémologique, civilisationnel, des Grands programmes de sacralisation de l'histoire promettant un *eschaton* séculier, programmes apparus tout armés aux temps des Saint-Simon, Fourier et Owen, qui a perdu toute crédibilité. «C'est de la désagrégation du croyable, bien plus que des démentis infligés par le réel

à la croyance que la cause communiste est morte», formule Marcel Gauchet. Les religions séculières «ont sombré pour avoir été frappées dans leur principe même. (...) Il nous est devenu impossible de concevoir le devenir en fonction d'une issue récapitulative et réconciliatrice». ¹⁴⁹ Gauchet conclut – et je le crois aussi – qu'avec la disparition des dites religions politiques (conjointe au tassement ultime et à l'éparpillement des pratiques religieuses traditionnelles), depuis 1989-1991, l'Occident se trouve mis face à la *dernière étape* du désenchantement.

■ Par contre, les religions nationalistes – qui dans leurs versions fascistes avaient tiré beaucoup de leur inspiration et de leur dynamisme des *emprunts massifs* faits aux millénarismes «révolutionnaires» – pourraient avoir une capacité de réactivation. L'effondrement des idéocraties socialistes a permis ici et là, à l'Est, la renaissance de nationalismes de grief et de haine comme celle d'intégrismes religieux.

■ L'écologisme est le seul mouvement actuel qui présente un bon potentiel de mutation en millénarisme et gnose sotérianique. On voit bel et bien cette mutation s'opérer en Amérique. Des sectes écolo-millénaristes attendent une catastrophe ultime qui engloutira les Pollueurs, suivie d'une régénérescence écologique où ne survivront qu'une poignée de Verts.

L'esprit eschatologique, chassé de l'histoire, se réfugie ainsi en une nature réifiée comme de «l'anti-histoire»: c'est une hypothèse élégante qui est celle de D. Folscheid. ¹⁵⁰

■ **Fin du progrès, de la révolution et de quelques autres «grandes idées».** Ce qu'il faut donc constater et qui va bien au-delà de la perte de toute foi et toute espérance résiduelles dans les régimes issus de la Révolution bolchevique et dans leur capacité de jamais acquérir une apparence de «visage humain», le constat global qui semble résulter de la confrontation

149. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998, 28.

150. Dominique Folscheid. *L'esprit de l'athéisme et son destin*. Paris: Éditions Universitaires, 1991. Format poche, éd. revue: Paris: La Table ronde, 2003.

d'analyses multiples (menées à des niveaux divers) du changement à vue de conjoncture intellectuelle depuis 1989, c'est une sorte de *chute de dominos*. La débandade finale de l'idée communiste, apparemment indexée sur la dissolution en forme de sauve-qui-peut des régimes issus de la Révolution d'Octobre et apparemment conséquence de celle-ci, aurait entraîné, par quelque enchaînement et extension, la chute concomitante et la perte de crédibilité de *bien d'autres choses* de plus grande portée et de plus longue durée: la dissolution finale des religiosités politiques dans une sobriété sceptique nouvellement acquise, le renoncement à cette «sacralisation de la politique» qui a caractérisé le 20^e siècle, la fin des Grands récits de l'histoire, c'est à dire de l'idée d'une histoire des hommes soumise à des «lois» bienfaitantes, dès lors la fin de cette «idée de progrès» qui remonte à Turgot et Condorcet, la dévaluation irrémédiable de tout «historicisme» (au sens que Karl Popper a donné à ce concept), l'évanouissement des représentations, à l'horizon de l'avenir, d'une lutte finale entre les justes et les scélérats et d'une réconciliation finale des hommes, d'un saut dans le «Règne de la liberté»...

J'ai contribué, après bien d'autres chercheurs, à l'histoire de l'idée de progrès,¹⁵¹ née avec Condorcet et son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, rédigé en 1793. Le progrès c'est un paradigme issu des Lumières, mais contesté et sapé depuis toujours par les Cassandre de la «décadence» et par les annonciateurs successifs de la «faillite de la science»,¹⁵² éclaté tout de suite en avatars contradictoires, – positiviste-scientiste, révolutionnaire... Le productivisme industriel-capitaliste est une figure du progrès, figure pas si différente de l'utopie collectiviste – somme toute, ce fut le paradigme essentiellement dynamique et productif de l'imaginaire de l'Occident pendant plus d'un siècle. De ce paradigme, on a dit que, à titre d'optimisme rationnel de la perfectibilité humaine indéfinie, il était déjà mort en 1915 dans la boue des Flandres ou en tout cas plus tard avec Auschwitz, ou à Hiroshima, mais il avait la résistance coriace et il ne s'est trouvé définitivement discrédité – en dépit de sa

151. Angenot, *Le marxisme dans les Grands récits. Essai d'analyse du discours*. Paris: L'Harmattan et Québec: Presses de l'Université Laval, 2005.

152. C'est Ferdinand Brunetière vers 1890, cette thèse!

tension, jadis féconde, entre critique sociale, déterminisme évolutif et promesse utopique – qu’après 1989.¹⁵³

Le Grand récit du progrès avait servi à narrer notamment le recul fatal de l’obscurantisme religieux, vaincu pas la science et la raison. Or, voici que ce Grand récit est aussi mal, plus mal en point que les religions dont il anticipait la disparition.

D’une certaine façon, on peut ajouter que le Crépuscule des idoles historicistes se parachève et complète aussi par un Crépuscule de l’humanité.¹⁵⁴ Le *sujet* du récit du progrès, c’était l’Humanité. Tous les prédicats de ce discours sur la progression indéfinie, la perfectibilité, l’évolution par stades, la disparition fatale et prochaine des vices sociaux et la fin heureuse de l’histoire ne sont là que pour *rendre raison* d’un sujet et narrer sa «marche en avant», l’Humanité. Dieu avait fait l’homme à son image; le siècle positiviste tire de l’homme «empirique» un avatar transcendant qu’il substitue à l’image de Dieu. Le Christ avait été crucifié pour le salut du genre humain, le «siècle du progrès» allait montrer le genre humain réalisant par ses sacrifices et ses efforts son salut ici-bas – accomplissement, scientifiquement prévu désormais, des «lois de l’histoire». L’individu – de Condorcet à Lénine – n’était quelque chose que parce qu’il était, qu’il pouvait accepter de se voir comme un maillon de la chaîne des progrès de l’Humanité qui continuerait après lui sa route vers un Aboutissement. Or, il me semble que ce «Grand être social» que fétichisait la Religion positiviste de Comte est lui aussi relégué au magasin des accessoires désuets.

De toutes les figures du progrès, c’est évidemment le mythe de la Révolution qui est le plus discrédité. Car la révolution était *progrès*, elle faisait gagner du temps à l’humanité, elle était «une explosion du progrès comprimé», comme la définit un socialiste enthousiaste vers 1850.¹⁵⁵ La révolution promettait l’éradication soudaine des maux sociaux, la

153. Pierre-André Taguieff, *Du progrès. Biographie d’une utopie moderne*. Paris: [EJL], 2001. Et *Les contre-révolutionnaires. Le progressisme entre illusion et imposture*. Paris: Denoël, 2007. Voir aussi *L’effacement de l’avenir*. Paris: Galilée, 2000.

154. Ce que suggère G. Vattimo.

155. X. Sauriac, *Un système d’organisation sociale*. Paris: Baulé, 1850, V.

destruction du monde injuste, la reconstruction sur ses ruines d'une société bonne en même temps qu'elle allait être une sorte de Jugement dernier séparant les coquins des justes.

On ne peut empêcher une révolution, dit la *doxa* lettrée du 19^e siècle: nul ne peut s'y opposer parce qu'elle est «un effet de la nécessité» et que prétendre l'arrêter, c'est défier le destin.¹⁵⁶ Michelet, Hugo ne diront pas autre chose et, admirateurs de 1789, ils absoudront d'avance quelques épisodes violents à venir au bout desquels l'humanité «s'aperçoit qu'elle a été rudoyée, mais qu'elle a marché» (*dixit* Victor Hugo).

La Révolution a conservé longtemps dans la culture française son aura eschatologique qui était bien évanouie ailleurs en Occident. Le Parti socialiste de François Mitterrand a pris le pouvoir en 1981 comme héraut de la «rupture avec le capitalisme». À quelques variations près, le *discours* des socialistes de 1970 avait les mêmes accents et les mêmes thèmes, les mêmes mots que celui de Jules Guesde un siècle plus tôt. Dès cette époque toutefois, des dissidences désenchantées se sont exprimées à gauche: «La révolution n'est pas, ne sera pas à l'ordre du jour tant que l'histoire sera l'histoire, tant que le réel sera le réel. ... Le socialisme n'est pas seulement une version, une version parmi d'autres de l'optimisme, mais sa plus grave, sa plus grossière caricature, la somme de ses impostures».¹⁵⁷

Toutefois, cette image de dominos qui auraient chuté les uns après les autres est fautive du moment qu'on présente la chute du communisme comme le *déclencheur* de l'effondrement. La dissolution de ces paradigmes modernes imbriqués avait été entamée bien avant l'effondrement de l'URSS. Elle prolonge le lent processus de sécularisation des esprits. Elle n'a pas cet effondrement pour cause (sinon tardive et accessoire). Somme toute, il s'agit seulement, avec la fin de l'URSS et l'incroyance finale en de Grandes espérances séculières, d'une *concomitance* qui a donné le coup de grâce à une décomposition, une dé-crédibilisation avancée et déjà irréversible.

156. P. J. Proudhon, *Œuvres*, III 19.

157. B. H. Lévy, *La barbarie à visage humain*. Paris: Grasset, 1977, 85.

C'est pourtant la thèse du *déclencheur* que semble poser Leszek Kolakowski: «The ideology fell apart together with the Empire». ¹⁵⁸ Il s'agit ici d'un raccourci d'expression. La décomposition de l'idée socialiste-révolutionnaire dans l'Occident non soumis à l'application de cette «idée» et à ses horreurs concrètes, était déjà avancée dans les pays qui avaient connu une implantation forte, France, Italie, Espagne, Portugal – en dépit de sursauts ultimes de romantisme révolutionnariste dont l'ambigu Mai 1968 figure le type. ¹⁵⁹ C'est dès 1980 qu'Alain Touraine avait conclu que le socialisme *en bloc* appartenait au passé: «Le socialisme est mort (...) il n'est plus qu'un fantôme». ¹⁶⁰

Quant au Bloc soviétique, les *samizdat* et les dissidents avaient fait connaître, au décri des propagandes officielles, le sentiment unanime, de haut en bas de la société, de banqueroute politique et morale du système. La foi inébranlable, «fanatique», de certains communistes soviétiques n'a pas dépassé les années 1960. La décadence perceptible et convergente, économique, industrielle, sociale, démographique même du régime soviétique remonte, selon la plupart des experts, à 1956, ce régime n'ayant pas survécu finalement à l'allègement de la terreur totalitaire.

Mais, – la périodisation sur le plan des croyances n'est décidément pas la même, – la survie affaiblie de *l'idée socialiste* en Occident allait passer encore, dans la période 1960-1990, pour ceux qui s'y raccrochaient en dépit de tout, par de plus en plus bizarres avatars qui illustrent la force de résistance fidéiste et ses ruses – avant de s'éteindre définitivement: eurocommunisme, «socialisme à visage humain», castrisme, maoïsme, enver-hodjisme, sandinisme et autres illusions exotiques.

158. Kołakowski, Leszek et Friedrich Giese. *Glównie nurty marksizmu*. ♦♦ *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall*. München: Piper, 1978. ♦♦ *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth, and Dissolution*. Oxford: Clarendon Press, 1981, c1978. ♦♦ rééd. New York, London: Norton, 2005, préface.

159. Rétrospectivement, l'historien enregistre un processus continu sur un demi-siècle. Le Parti communiste français qui reçoit 30% des suffrages en 1946, passe sous la barre des 10% en 1986. En 2002 à 5% il est devenu un groupuscule; en 2007 sous 2%, il n'est plus rien. C'est une longue agonie pleine de dénégations.

160. A. Touraine, *L'après-socialisme*. Paris: Grasset, 1980, 11.

La mutation présente qui résulte de cette perte massive de crédibilité est *un constat*. Elle n'est pas, elle ne comporte pas de jugement moral-historiciste implicite suggérant que ce qui succédera à l'enivrement des religions politiques est fatalement prometteur ou sera absolument meilleur.

■ **Fin des utopies, effacement de l'avenir.** L'homme est «devenu définitivement une énigme pour lui-même» en même temps qu'il ne parvient plus à transcender sa destinée individuelle, vouée à la mort et à l'oubli, en projetant l'humanité dans un avenir meilleur entrevu.¹⁶¹ La fin de l'idée de progrès est synonyme d'un «effacement de l'avenir», de l'avenir comme promesse du *Millenium*, comme promesse de salut collectif, et même de toute attente positive et confiante dans le futur – et cette fin est synonyme encore de la fin des utopies qui, situées d'abord par Thomas More et ses premiers descendants aux antipodes, furent établies par l'imaginaire du 18^e siècle finissant, dans l'avenir.¹⁶²

Autre changement radical dans l'état de la culture: «For the first time in two centuries, souligne Martin Malia, the world is without any ongoing utopia».¹⁶³ À la question éminemment *moderne*, qui était celle de Kant, «Que nous est-il permis d'espérer?», plus aucune réponse ne viendra. «L'avenir restera sans visage», dit Marcel Gauchet.¹⁶⁴ Pas tout à fait du reste, ce serait trop beau dans la sobriété. Si quelque chose demeure *entrevu*, par la doxa actuelle, du futur proche, ce quelque chose est simplement beaucoup plus menaçant que prometteur: réchauffement de la planète, ruine écologique, hiver nucléaire, pandémies etc. L'ethos du 21^e siècle sera celui de la peur de l'avenir potentiellement catastrophique et de la *précaution* comme vertu civique subsistante.

161. Ce que formule encore M. Gauchet, *La condition historique. Entretiens avec Fr. Azouvi et Sylvain Piron*. Paris: Gallimard/Folio, 2005, 324.

162. La première est celle de L. S. Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais...* Londres, 1772.

163. In: Edwards, Lee, dir. *The Collapse of Communism*. Stanford CA: Hoover Institution Press, 2000, 72.

164. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985, 267.

Si quelque chose s'est finalement évanoui dans les cultures occidentales à la fin du 20^{ème} siècle, c'est donc l'idée de progrès, certes, comme boussole d'une axiologie historique (comme moyen de trouver du sens et de la valeur dans le monde) mais c'est, encore plus radicalement, la possibilité de se *représenter* un monde qui soit différent du monde tel qu'il va et évidemment meilleur – et de vouloir donc travailler à le faire advenir.¹⁶⁵ En dépit des bricolages idéologiques et des morales civiques provisoires «droit-de-l'hommistes» de la période actuelle, il n'y a plus de recette de réenchâtement qu'il suffirait d'activer ni de *blueprint* utopique dans les tiroirs.

De braves esprits volontaristes vont répétant depuis quelques années: il nous faudrait de «nouvelles utopies»... c'est plus facile à dire qu'à faire! Sœur Anne en tout cas ne voit rien venir. Au reste avec l'idéologie écologique notamment, qui seule prend de l'essor et recrute des adhérents dans la conjoncture présente, des utopies «pastorales» de *freinage* et de *réparation* de ce que le progrès (industriel) a apporté sont en train d'émerger. Ce renversement d'une logique séculaire constitue un autre indice du retournement axiologique qui marque l'époque.

■ **De l'historicisme au présentisme et au bougisme.** Avec la fin des Grands récits et des utopies, «le centre de gravité temporelle de nos sociétés a basculé de l'avenir au présent».¹⁶⁶ Pierre-André Taguieff analyse subtilement ce qu'il appelle le «présentisme», contrepartie et rançon de l'«effacement de l'avenir».¹⁶⁷

Le progrès est mort, mais un *résidu* de «bougisme» résiste. Il est constaté et décrit, dans toute sa déficiente logique, par Taguieff: il faut encore-toujours que ça bouge et celui qui s'oppose à ce que «ça» change est et demeure un scélérat. L'homme de bien doit pousser à des changements dans le seul but désormais de changer les choses (mais sans *bouleverser* le

165. Effacement à coup sûr bienheureux celui-ci, avec les utopies, de cette chose affreuse, de ce projet pervers et inhumain: l'Homme nouveau, l'homme régénéré au service d'une Cause.

166. G. Lipovetsky, *Les temps hypermodernes*, 2004, 57.

167. *L'effacement de l'avenir*. Paris: Galilée, 2000. Particulièrement le chapitre 5, «La "religion du progrès": origines et avatars d'une représentation».

moins du monde l'ordre social.) Le «bougisme» est vu par Taguieff comme une ultime phase, finissant en scène de vaudeville le grand drame historiciste, comme une esthétique du changement sans substance ni finalité dans une époque qui est justement une époque de *stase*.¹⁶⁸ L'homme post-moderne sera comme le Lapin d'*Alice au Pays des merveilles*, qui court à perdre haleine car il est pressé de n'arriver nulle part.

Il subsiste en effet des lambeaux dysfonctionnels de l'«idée de progrès» dans le monde actuel, non pas parce que de la foi collective s'y investit encore, mais parce que, par les temps qui courent, ce paradigme est inéliminable. Il aide encore vaguement à penser le cours des choses. Car les postmodernes comme leurs prédécesseurs entrevoient à court terme des changements techniques, culturels, moraux plus ou moins convergents – et ils voudraient pouvoir encore conjecturer *où cela nous mène...* alors que nous ne savons plus si c'est *bien là* que nous voulons aller. Et ils diagnostiquent encore des maux sociaux auxquels ils voudraient trouver remède tout en sachant, avec une prudence nouvelle, que les Grands remèdes de naguère ont fait bien du mal au patient Humanité.

L'idéologie de la croissance, du productivisme est toujours active, mais elle est définitivement découplée de l'idée de bien. Ce qui subsiste du progrès, porté par un commercialisme qui tient lieu de morale, c'est donc le «bougisme». Il faut que ça bouge, il faut que ça avance lors même qu'on a renoncé à dire pourquoi et en vue de quoi. Il faut que tout change pour que tout reste pareil en somme. Le monde contemporain demeure en proie à un appétit toujours insatiable de modernisations, mais privées désormais de grandes visées utopiques et coupées de toute finalité humaine.

Cet état de fait a engendré une sorte de progressisme nihiliste que Pierre-André Taguieff qualifie aussi, de façon moliéresque, de «mouvementisme», résidu compulsif dérisoire de la «religion du progrès» démonétisée, comme si la fuite en avant était, pour le monde contemporain, le dernier vestige de la transcendance.¹⁶⁹ *Ça progressera*

168. Taguieff, *Résister au bougisme: démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*. Paris: Mille et une nuits, 2001.

169. *L'effacement de l'avenir*, 105.

encore et toujours. «Vers quoi? Pour quoi? Pour qui?» Ces questions ne seront plus posées.¹⁷⁰

Le Dernier homme de l'«Ère hyperfestive», celui que l'atrabilaire Philippe Muray avait nomenclaturé *Homo festivus festivus*, est condamné à vivre euphoriquement dans un présent qui sera toujours pressé de n'arriver nulle part, n'ayant de l'avenir que l'image de ce présent persistant dans son être ou le cauchemar de quelque hiver nucléaire menaçant – et n'ayant plus, concurremment, du passé qu'une représentation tronquée comme ayant eu le tort de n'être *pas encore* ce présent qui est devenu son horizon.

François Hartog pour sa part voit se succéder au cours des trois derniers siècles trois paradigmes de l'*expérience du temps*, le plus ancien qui fut axé sur le passé, le moderne, qui l'était sur l'avenir et le présent, sur le présent.¹⁷¹ Les deux philosophes, Hartog et Taguieff, se rejoignent et ils rejoignent Gilles Lipovetsky qui, dans *Les temps hypermodernes*, développe des considérations convergentes. «Les individus sont privés d'un avenir imaginable autrement que sous le figure d'une poursuite indéfinie du processus techno-informationnel actuellement observable.»¹⁷²

■ **«Religion à la carte», «religion en miette»** Les curieux avatars présents de la croyance subsistante dans les religions révélées mêmes confirment, sur leur propre terrain, un éclatement individualiste que les chercheurs spécialisés qualifient par des formules frappantes: «religion à la carte», «religion en miette»... Le religieux parle encore à certains esprits, mais plus guère selon des dogmes, ni au milieu de communautés ecclésiales et à travers des liturgies et des rites collectifs. On pourrait parler de décommunautarisation du religieux. C'est alors le sens même du mot, l'essence de la chose qui changent: la religion aujourd'hui se règle sur les «besoins individuels» de fidèles peu fidèles, libres de magasiner, de zapper, d'en prendre et en laisser. Danielle Hervieu-Léger emprunte, pour dire tout ceci, le terme à la mode de «dérégulation».

170. *L'effacement de l'avenir*, 367.

171. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.

172. *L'effacement de l'avenir*, 10.

Voici donc une autre grande mutation advenue sans crier gare : nous assistons présentement «en temps réel» à un processus qui n'a pas fini de déployer sa logique, laquelle *inverse* la fonction immémoriale du religieux. Pourtant ce processus se donne aussi à comprendre de façon limpide dans le retournement de conjoncture de la fin du 20^e siècle. Un autre terme, bien de notre époque, s'impose pour désigner cette métamorphose, inouïe sur le plan historique: celui de *privatisation* du fait religieux. Celle-ci peut se dire négativement: le religieux aujourd'hui ne peut plus ni s'inscrire dans une *tradition* (une *transmission*, du moins autochtone) ni se massifier en *communion* collective reposant sur des institutions d'encadrement (sur des communautés ecclésiales, église ou parti). Ceci revient à dire que le religieux subsiste bel et bien, mais en ayant abandonné les *deux* caractères – transmission et communion (et avec celle-ci, soumission et orthodoxie) – qui en ont fait séculairement la raison d'être, et en leur ayant même substitué une logique inverse.

Au contraire donc, à l'inverse de tout ce qui fait «religion» dans l'histoire, nous assistons à un éclatement individualisé du religieux¹⁷³, à une dérégulation de la croyance. Nous voyons se diffuser une forme de religion «en miettes», un religiosité «à la carte» qui fait que de la religiosité fuse et sourd ici et là, que du religieux, du surnaturel et du sacré se produisent encore parmi nous – mais n'émanent plus des lieux et des mécaniques de tradition inter-générationnelle, de stabilité sociétale, d'identité collective par l'entremise d'une foi partagée où on s'attendrait à la rencontrer.

Des croyances (y compris les plus irrationnelles) trouvent certes encore des adhérents, adhérents «nomades»¹⁷⁴ plutôt que fidèles, ce sont de nos jours les *églises* (au sens le plus étendu de ce mot) qui ne font plus recette. De la croyance se diffuse, mais atomisée, mobile, fluidisée. De la croyance qui contribue à accentuer l'éparpillement et la fluidité sociaux, alors que la «religion», en suivant toutes ses définitions historiques et comparatistes, était censée produire de l'Un et du stable, de l'orthodoxe (qu'il fût catholique ou marxiste) et était classiquement «expliquée», de Rousseau à Durkheim, par le besoin de communauté et de partage de valeurs,

173. Formule de D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993. Voir aussi du même auteur: *La religion en miettes, ou la Question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy, 2001.

174. Qualificatif de Fr. Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu*.

d'absolutisation des grandes valeurs collectives, éthiques et civiques, et de sacralisation de la «volonté générale». La religion faisait de la cohésion organique, voici que ce qui en subsiste contribue désormais au centrifuge, à l'atomisation sociétale, au *cocooning*.

Les religions politiques faisaient du social en mouvement de masse et en mobilisation, la religiosité nouvelle fait du social en miettes et en stase.

Alors que les penseurs d'autrefois et de naguère définissaient la religion comme la garante et le moyen du maintien du *lien* social (*re-ligio*, selon l'étymologie contestée), ce qu'on peut identifier comme relevant du religieux devient, sous nos yeux, précisément l'inverse : l'instrument de l'individualisation anti- ou a- ou extra-sociale, l'instrument d'une individualité narcissique, hédonistes (on pense aux rituels tantriques et thaumaturgiques actuels, ces véritables «cultes du moi»), le signe distinctif de l'autonomie individuelle dans un monde où, sur la scène publique et civique, une vague sacralisation droit-de-l'hommiste tient seule lieu de lien collectif résiduel.

Alors que, il y a un siècle et plus, le religieux était sociétal et «englobant» et l'agnosticisme, le scepticisme, individuels, alors que les religions politiques du siècle écoulé cherchaient à produire de l'unanimité mobilisateur en répudiant, qu'elles fussent bolchevik ou fascistes, un individualisme qualifié de «bourgeois», voici que nous sommes advenus dans une logique inverse: celle de la sécularisation sociétale accomplie et de la prolifération de la croyance privatisée!

Le «dernier homme» du monde de l'abondance routinisée consomme du spirituel «personnalisé», qui est aussi en règle générale du spirituel sans obligation ni sanction ; avec la même impétuosité confuse qui lui fait zapper entre les programmes télé¹⁷⁵ et surfer sur le net et lui fait consommer des gadgets, il erre et magasine dans les «grandes surfaces» d'une religiosité en tous genres où il y en a, et il doit y en avoir, pour tous les goûts.

175. «Une pratique du zapping» qu'analyse Fr. Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*. Paris: Plon, 2003, 50.

C'est tout ceci qui permet de parler non d'une altération de la *religio perennis*, mais d'une *inversion sidérante* en cours de ses fonctions millénaires. Une religiosité privatisée, c'est, historiquement, un étrange oxymore. Une religion réglée sur les besoins individuels du «fidèle» et sur du *feel-good* psychique, est une formule que nous sentons comme idoine à notre temps, mais c'est, aussi bien, une formule *inouïe* dans l'histoire. Une religiosité liquide et mobile pour l'ère de la *Liquid Modernity*,¹⁷⁶ cela se conçoit aisément. Un marché de religiosités vagues et bariolées, une religiosité pour consommateurs blasés et changeants s'inscrivent non moins dans le triomphe du *marketing* et de la société de consommation, – mais le renversement des fonctions du religieux en longue durée n'est pas moins frappant. Quand l'histoire, envisagée sur la longue durée, accouche, et ceci est bien rare, d'un *cas de figure* absolument paradoxal, il convient de s'arrêter et de s'interroger longuement.

Cette altération-inversion est à mon sens la forme, entropique et éclatée, peu exaltante aussi, qu'a pris au bout du compte l'*aboutissement* sécularisateur – c'est la figure concrète de ce que Jean-Marie Guyau avait entrevu comme l'«anomie» de l'avenir et Max Weber, comme le «polythéisme des valeurs». À mon sens cette privatisation éclatée, animée de mouvements browniens, est très exactement l'*aboutissement* concret de la sécularisation; sans doute n'est-il pas grandiose mais, sauf cataclysme et crise collective massive, il est indépassable. L'anomie en ce sens est le concept de notre temps – concomitant de la Fin des Grandes espérances et de la décomposition de tous les absolus civiques.

Ce qui subsistera dès lors, ce sont «des croyants flottants, qui bricolent leur petits systèmes de significations et font passer l'authenticité de leur quête spirituelle avant le devoir de conformité que leur prescrivent les autorités des institutions religieuses dont ils relèvent en principe».¹⁷⁷

■ On pourrait parler aussi pour le présent d'«agnosticisme à la carte». Les positivistes du 19^e siècle, inconsciemment inspirés par un modèle ecclésial, souhaitaient unifier la société autour d'un

176. Titre de Z. Bauman, Cambridge: Polity Press et Malden MA: Blackwell, 2000.

177. Hervieu-Léger, Danièle. *La religion en miettes, ou la Question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy, 2001, 27.

vaste et inébranlable monisme matérialiste. De cette «illusion» non plus, il ne reste rien. Il n'y a pas d'une part de la religion en miettes, de l'autre, un monde sereinement athée. La crise du religieux n'est pas moins une crise des conceptions post-religieuses qui ébranlent la *fermeté* du désenchantement. Pour les rationalistes du 19^e siècle et jusqu'à Weber et Freud, il y avait un «abîme» entre science et croyance. La tension entre la sphère des sciences et celle du salut, pour un Weber, était et devait demeurer «indépassable». Or, cette évidence des esprits séculiers de jadis se dissout aussi dans un tolérantisme éclectique sans rivage.

■ **Le marché des sectes.** Cet éclatement et individualisation du religieux englobent ou s'étendent aux faits d'adhésions à des «sectes», anciennes et nouvelles, mais aussi d'intérêt pour des «spiritualités» bariolées, pour du «paranormal» excitant, de l'«Occulture» à la mode, pour de la *Near Dead Experience*, aux faits de retours en force de pratiques qu'il faut appeler «magiques», pratiques divinatoires, *yi king* etc., d'une part, de rituels corporels et hygiéniques de l'autre (médecines alternatives et autres thaumaturgies, massages tantriques, gymnastique *falungong*...) Les études abondent qui exposent au «grand public» qui en redemande les ressources de tout ce marché de crédulités hédonistes, nouvelles et recyclées.

Danielle Hervieu-Léger souligne à bon droit le caractère inéluctable de leur prolifération dans la conjoncture «et de la dissémination des groupes qui lui correspond»¹⁷⁸, dissémination faite de groupuscules peu étoffés mais nombreux, parfois dangereux, et faisant masse à ce titre. Il y a par exemple 2000 groupes religieux identifiées au Québec; plus de 10.000 aux États-Unis. C'est la prolifération qui est un phénomène nouveau car tous les paramètres qui sont censés caractériser les sectes s'appliquent rétroactivement aux croyances nouvelles nées au 19^e siècle positiviste et en réaction contre lui et contre le *premier désenchantement*, croyances comme la théosophie ou le spiritisme (et autres occultismes fin-de-siècle) ou la Rose†Croix. En fait la théosophie d'Annie Besant et de Madame Blavatsky est le précurseur historique, mélangeant pseudo-scientisme, primitivisme et orientalisme, de la majorité des sectes de la mouvance dite *New Age*. Ces croyances ré-enchanteresses de la Belle époque font voir que le fait sectaire

178. *Religion*, 10.

percole en fait en Occident sur la longue durée d'un bon siècle et demi. C'est ce que disaient du reste, à ladite Belle époque, des catholiques désabusés: le jour où le peuple ne croira plus à l'Immaculée Conception, il se mettra à croire aux tables tournantes!

La chose *secte* demeure pourtant un «objet non identifié» parce que guère susceptible d'être défini de façon spécifique, cohérente et objective. Les chercheurs passent leur temps à établir des typologies de sectes mais toutes ces typologies, aux critères discutables et souvent contingents – acceptation du monde *vs* rejet du monde ... et multitude de cas intermédiaires –, divergent entre elles et les sectes concrètes s'y casent malaisément.

Il y a des sectes qui se coupent simplement du monde extérieur, d'autres qui le défient et se proposent d'en découdre avec lui. Certaines sectes baignent dans une mystique hors du monde, d'autres au contraire propagent un message que nous dirions, du dehors, hautement «politique». Pour la *Unification Church* (mooniste), un article de foi est que Satan est, concrètement et expressément, le Chef du communisme mondial – lequel communisme englobe les idées «libérales» et la pornographie. Il convient pour en triompher d'établir sur terre une théocratie basée sur l'enseignement de Sung Myoung Moon.

Les sectes se délimitent et se catégorisent d'autant moins aisément que, dans le secteur *New Age* pour le désigner en gros, on a affaire à une prolifération de croyances sans exclusive parce que sans fondateur, sans prophète, sans livres saints, sans dogmes et sans lieux de cultes – tout ceci, cette grande élimination, très postmoderne décidément!

On constate que, dans le secteur que l'on désigne comme les «sectes» comme dans tout le domaine des croyances, la fluidité des adhésions, l'emprise et la dissolution rapides, en dépit de la tendance totalitaire et autistique de plusieurs, est de règle. La Méditation transcendantale, prêchée par le gourou Maharashi Mahesh Yogi et qui fut populaire dans les années 1970, est tombée dans l'obscurité et retournée au néant. Les mouvements *New Age* et les religiosités «orientales» pullulent sur le web et se concrétisent, si l'on peut encore utiliser ce verbe dans ce contexte, en des communautés virtuelles fugaces et proliférantes.

Tout ceci se présente comme un dispositif de délayage diffus du «sacré» qui confirment l'idée d'une sorte de *stase*, d'étiage bas de religiosités ou crédulités subsistantes et non plus structurantes. Les sociologues américains recensent encore à la frange, d'innombrables «quasi-religions», c'est leur terme, car la frontière s'est largement effacée entre le religieux et le profane: thérapeutiques, psychothérapeutiques, télépathiques...

On pourrait objecter en effet que plusieurs des phénomènes évoqués et énumérés dans les paragraphes qui précèdent ne sont d'ordre «religieux» que par abus de langage et par dilution intolérable du sens prégnant du mot. Abus, sans doute, au regard du sens traditionnel, mais abus pertinent en vue de rendre raison d'une dilution et déconstruction (d'une *dégradation* aux yeux des spiritualistes) bien concrètes du fait religieux même. Pour l'historien social, c'est de cette dilution/déconstruction qu'il faut rendre compte, décomposition de ce qui, dans les religions traditionnelles *tenait fortement ensemble*, et qui se trouve éparpillé et flotte en apesanteur sous la forme autonomisée et errante de: pratiques magiques et divinatoires, de thaumaturgies, de rituels de communion, de règles ascétiques, d'interdits (alimentaires p. ex.) et de tabous, d'exorcismes anxiolytiques, de pratiques corporelles, de prophéties eschatologiques, de moyens de salut et de techniques d'états extatiques – toutes composantes qui formaient les *ingrédients*, jamais autonomes ni électifs, des grandes constructions religieuses de jadis et qui se diffusent aujourd'hui en se dissociant les uns des autres, en se dé-composant.

Du point de vue de l'histoire des religions structurantes et de leurs grandes théologies, les résiduels «cultes» des vedettes et «cultes» des sports, dérisoires mais répandus, ne sont des «cultes» que par un grossier abus de langage, par *catachrèse dérisoire*. Mais d'un autre point de vue, sociologique, la sacralité au rabais qu'ils incarnent confirme qu'un monde pleinement désacralisé n'est pas pour advenir demain, même s'il y subsistera surtout du sacré trivial et du cultuel commercialisé. Toutes les tentatives de synthèse définitionnelle et de typologie tournent court dans la mesure où le marché du religieux (plusieurs chercheurs choisissent de catégoriser du «quasi-religieux» et d'exprimer leur perplexité en préfixant) forme une *dilution infinie*, un univers flou en expansion, univers qui a depuis longtemps franchi toutes les limites catégorielles et distinctives du «religieux» pour s'étendre en une nébuleuse informe du para-rituel, du

para-religieux, du para-normal comme du para-scientifique sans frontière où seule l'énumération burlesque semble rendre justice à la logique diffuse du phénomène. Astrologie, *yi-king* et autres «traditions» divinatoires, crédulités télépathiques, cultes de l'énergie cosmique, attente des soucoupes volantes et des extra-terrestres messianiques, *UFO Religions*,¹⁷⁹ pratiques d'envoûtement et autres faits de magies noires, doctrines de la *Near Dead Experience*...

Certains essayistes spiritualistes voient – parce qu'ils souhaitent voir – dans ces *para-* et *quasi-religions* bariolées l'aurore d'une renaissance, d'un authentique regain religieux ! C'est tout au contraire: ce que je viens de décrire témoigne de la décomposition même du religieux et la fige dans une entropie durable – s'il est vrai que les esprits humanistes de leur côté qui attendaient un véritable dés-enchantement des esprits, le triomphe de la rationalité générale, sobre et stoïquement sereine, n'y trouvent pas non plus leur compte.

■ **Avatars contemporains du millénarisme.** On constate encore que, si le millénarisme révolutionnaire a fait son temps dans les pays où avait fleuri le mouvement ouvrier socialiste, aux États-Unis où celui-ci n'a jamais vraiment pris, on assiste aujourd'hui à la floraison de sectes millénaristes politico-religieuses (marquées «droite radicale» en général) qui attendent un renversement imminent de la société américaine et le préparent. Véritable vague de fond étudiée par Jeffrey Kaplan dans un panorama impressionnant: elle atteint les milieux de tradition protestante,¹⁸⁰ mais aussi catholique (un peu moins) et juive (*Lubavitch*) et se répand aussi à travers des sectes non-chrétiennes, Odinisme, *Asatrù*...¹⁸¹

L'*extrême droite* US est essentiellement et fanatiquement religieuse. Elle est constituée d'*Identity Christians*, de groupes racistes, suprématistes blancs comme la *Aryan Nation*, la *White American Resistance*, qui puisent dans la Bible, spécialement dans l'Apocalypse, leur inspiration obscurantiste,

179. Voir sur ces sectes un livre qui porte ce titre, *UFO Religions*, London: Routledge, 2003.

180. Une fois encore, rien de récent mais une asymptote. Les Témoins de Jéhovah, millénarisme typique, remontent à 1900. Idem pour les Adventistes du Septième jour.

181. Kaplan, Jeffrey. *Radical Religion in America: Millenarian Movements from the Far Right to the Children of Noah*. Syracuse NY: Syracuse UP, 1997.

groupes fanatisés par des théories conspiratoires (tous sont convaincus que le gouvernement fédéral est passé sous le contrôle de scélérats cachés), mêlées de prédications millénaristes (guerre nucléaire imminente, famine globale, effondrement économique) et d'annonce d'un *Armageddon* final qui anéantira les séides de l'Antéchrist – à savoir les Noirs, les Juifs, les libéraux, les féministes et les homosexuels et préludera au règne des Justes.

Beaucoup de ces sectes qui recrutent à tour de bras et attirent les paumés sont violentes comme *Nation of Islam* ou *Christian Identity*, *Church of the Creator* (suprématises blancs), ou les philo-sionistes de *B'nai Noah*.¹⁸² Les dérives meurtrières et suicidaires y sont fréquentes. L'opinion qui se souvient de Waco et du massacre des Branch Davidians et aussi de l'attentat d'Oklahoma City s'en inquiète – à bon droit.

Le millénarisme est essentiel à la compréhension de «l'Amérique profonde» : il a pénétré partout.¹⁸³ Selon un sondage *Time-CNN* de 2002, 59% des Américains croient que la fin des temps annoncée dans l'*Apocalypse* est pour bientôt. Beaucoup de sectes religieuses de bonne implantation ancienne dans tout le pays comme les Témoins de Jéhovah (fondés vers 1900), comme les Adventistes du Septième jour sont essentiellement des mouvements millénaristes qui attendent le retour imminent du Christ en gloire. Sun Myung Moon a implanté aux États-Unis le mouvement «mooniste» qui combine messianisme et anti-communisme (compris dans un sens très large) et sa secte recrute abondamment. La culture populaire U.S. est imbibée de millénarisme : en témoignent des bestsellers récents comme *Left Behind* avec leur thématique apocalyptique dont le grand public raffole. Les thèmes conspiratoires ne font pas moins florès sur le web et dans les *newsgroups* dans un pays où 80% des citoyens

182. Sur la religiosité néo-nazie et néo-aryenne, on verra l'étude englobante de : Goodrick-Clarke, Nicholas. *Black Sun : Aryan Cult, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*. New York: New York UP, 2002.

183. Voir une remarquable suite d'études sur ces multiples mouvements : Kaplan, Jeffrey. *Radical Religion in America: Millenarian Movements from the Far Right to the Children of Noah*. Syracuse NY: Syracuse UP, 1997.

pensent que le gouvernement leur cache la vérité sur l'existence des extra-terrestres.¹⁸⁴

■ **Instrumentalisation réactionnaire de la religion.** Sous leur forme conservatrice, dogmatique et intolérante, les religions chrétiennes, évacuées des institutions séculières par la sécularisation et toujours, avec une partie de leur clergé, pleines de ressentiment à l'égard des modernisations qui les ont écartées et les menacent, servent un peu partout dans le monde à fonder des politiques réactionnaires. Elles y servent utilement là où elles n'ont pas été intégralement laminées et réduites à peu de choses comme en Europe occidentale.

En plusieurs pays, la religion se confond, il est vrai, avec l'identité nationale et elle maintient son emprise qui demeure grande en de tels pays à travers celle-ci: c'est le cas, en Europe, de la Pologne, ce l'est aussi de la Grèce et de l'Irlande. Dans les pays où la religion est au cœur de l'identité nationale, le «revival» religieux est toujours porté par un nationalisme réactivé, exacerbé, manipulé selon les cas par des partis extrémistes ou par l'État.

Revenons au cas des États-Unis. À mon sens, la réelle particularité américaine est d'ordre *politique*, de l'ordre de l'instrumentalisation politique massive de l'adhésion religieuse. Il se fait que la droite américaine est dominée, aujourd'hui plus que jamais, par des mouvements évangélistes et fondamentalistes chrétiens pour qui la religion sert d'arme contre l'enseignement laïc, contre le droit à l'avortement, contre le mariage «gay» et autres idées «libérales» et mesures sociales que cette droite abomine. Le fondamentalisme religieux s'exprime haut et fort parce qu'il se confond avec la politique de droite: il est impossible de dissocier une fois encore le religieux de l'idéologie; ce sont une seule et même chose.

Dans l'Europe sécularisée, l'extrême droite est *grosso modo* athée ou a-religieuse (ceci pourrait commencer à changer); elle est intégralement religieuse ou se proclame telle aux États-Unis, bien que *dans les deux cas*,

184. Les carnages de Waco (1994) et ceux de l'Ordre du temple solaire la même année, l'attentat d'Oklahoma City en 1995 rappellent que le lien a toujours été bien fort entre exaltation millénariste et passage à l'acte sanguinaire.

en dépit du changement d'habillage, ses doctrines réactionnaires et haineuses se combinent d'apocalyptisme, de messianisme, de manichéisme haineux et d'espérances chiliastiques.

■ **Nostalgies et phénomènes réactifs.** La décomposition du religieux n'a jamais formé un déroulement linéaire, elle a comporté et comporte des *chocs en retour* dus à une nostalgie des anciennes certitudes et des antiques territorialisations ou de ce qu'on s'imagine qu'elles étaient et de la sécurité qu'elles procuraient. (Les religions politiques ayant été un de ces chocs en retour, massif, au 20^e siècle).

La *nostalgie* comme une composante significative de l'ethos postmoderne est à creuser. Le marché d'images pour l'adolescent occidental carbure à la nostalgie du magique: *Harry Potter*, *Le Seigneur des anneaux*.

Les néo-liturgies tantriques, yogiques, zen, «orientales», les pratiques magiques, astrologiques, occultistes, satanistes même même dont je viens de faire état et qui forment une sorte de «marché» d'irrationalismes (accompagnés d'une part bien moderne de commercialisme) s'interprètent aussi bien comme une décomposition que comme une réviviscence. S'il y a retour à quelque chose, c'est exactement ce que la psychanalyse nomme un «retour du refoulé», c'est à dire que cela se produit sous forme de la réapparition de pulsions irrationnelles archaïques que les religions «extramondaines» comme le christianisme se sont efforcées dans le cours des siècles de dévaluer et de refouler, de «sublimer» – mais apparemment en vain puisque son reflux leur permet de réapparaître.

■ **Anomie.** Le concept d'anomie, défini plus haut, permet de penser l'état présent comme un *aboutissement* qui n'est ni un fait irréversible, ni une «victoire» de la raison, mais une situation durable et ambiguë, marquée de flux et de reflux, où les humains occidentaux du 21^e siècle sont simplement pris entre *deux impossibilités concrètes*: celle de retourner en arrière et celle d'aboutir à un désenchantement intégral, serein, harmonieux et sans conflit.

C'est le processus de décomposition qui semble n'avoir ni fin ni cesse qui rend perplexe comme, à des étapes antérieures (bien préliminaires, bien moins radicales), il avait pu déjà inquiéter les doctrinaires et les faiseurs de

systèmes des temps romantiques, soucieux de restaurer un «lien social», et avait tourmenté l'esprit de tous les sociologues du début du siècle passé. «Nous ne pouvons plus guère imaginer l'action historique que comme la résultante d'une myriade d'initiatives dispersées, toutes légitimes et toutes fermement décidées à ne rien céder sur leur indépendance», diagnostique M. Gauchet.¹⁸⁵

Cette inquiétude traverse tout le processus de la modernisation dans la mesure où elle conduit à une «déterritorialisation» qui semble à la fois irréversible et problématique, mal gérable, et même à une sorte d'aboulie anomique que seuls des nihilistes ou des pervers peuvent considérer comme souhaitable et viable.

■ Des bribes de piété nouvelle

Dans le monde actuel d'où se sont retirés tour à tour les religions traditionnelles, les religions politiques et le sacré civique, on peut observer tout de même la consolidation de *résidus* d'autant plus fétichisés qu'ils survivent à une atmosphère numineuse disparue: la Shoah, les Droits de l'homme ont été étudiés en ces termes. Je penserais à la notion de «butte-témoin» en géologie: quelque chose subsiste, érodé, dans le paysage, qui appartient à une ère géologique antérieure. Il faut donc encore et toujours poser à la société d'aujourd'hui la question de Nietzsche: *En quoi sommes-nous encore pieux?*

La chose dénommée il y a près de vingt ans le «politiquement correct» semble se qualifier pour illustrer le genre de bricolage resacralisant des contemporains. Pour mieux dire, la formule ironique a été appliquée, avec goguenardise non moins que blâme de la part de publicistes libéraux, à des essais de sacralisation et d'intimidation puritaines ourdis par la gauche culturelle américaine (mais la dynamique en a migré et a fait des métastases partout en Occident).

185. M. Gauchet, op. cit., 106.

Richard Feldstein, dans le récent *Political Correctness: A Response from the Cultural Left*¹⁸⁶ a fait une des analyses sérieuses et informées du phénomène. Le critique américain d'origine australienne Robert Hughes dans un essai de 1993, *The Culture of Complaint* (titre pauvrement traduit dans la version française comme *La Culture gnangnan*), avait développé une première analyse pamphlétaire mais perspicace du «politiquement correct» qu'il décrivait comme une des choses les «plus absurdes» qui soient jamais advenues dans la culture de son pays d'adoption.¹⁸⁷ Il voyait bien qu'il ne s'agissait pas seulement pour les zélotes du P. C. d'immerger le malheur du monde dans les eaux miraculeusement rédemptrices de la périphrase, de la litote et de l'euphémisme, mais d'un terrorisme autodestructeur d'une gauche décomposée en factions victimales autistiques, terrorisme dont l'arme, hautement ecclésiale, était la censure, terrorisme inséparable d'un terrorisme complémentaire d'une droite américaine alors en progrès, elle aussi nourrie de formules creuses et de mythes, elle aussi avide de censurer, droite à qui la prétendue gauche de la rectitude politique a fait la partie belle.

Fanatisme vertueux, hystéries, tolérantisme intolérant, harcèlement de boucs émissaires variés, esprit de censure (particulièrement, et classiquement, obsédé de stupres et de désordres sexuels), exhibitionnisme confessionnel doloriste: ce sont au fond les composantes d'un ancien type psycho-social, le *puritanisme* dont Bernard Cohen a décrit de son côté le retour en force. Il en fait le trait dominant de la culture civique des États-Unis et, dans une moindre mesure par importation, de l'Europe contemporaine. On verra son essai amusant et informé, *Tu ne jouiras point: le retour des puritains*.¹⁸⁸

Les droits de l'homme sont en passe de devenir «l'opium des riches»¹⁸⁹, l'opium des pays riches voués à l'attendrissement humanitaire et à la

186. Minneapolis MN: U of Minnesota Press, 1997.

187. *Culture of Complaint: The Fraying of America*. New York, London: Oxford University Press, 1993. Trad. fr.: *La Culture gnangnan. L'invasion du politiquement correct*. Paris: Arléa, 1994.

188. Paris: Albin-Michel, 1992.

189. Formule de Debray, *Aveuglantes lumières*. Paris: Gallimard, 2006, 157.

«souffrance à distance» comme suppléments d'âme.¹⁹⁰ La souffrance à distance est la forme ultime, médiatique et divertissante, de la charité et de l'aumône.¹⁹¹ Il est toujours intéressant de suivre les ultimes avatars des valeurs chrétiennes qui persistent en s'adaptant.

Un autre phénomène contemporain qui a attiré l'attention de plusieurs observateurs, «l'hypermnésie de la Shoah» (Alain Besançon) peut figurer dans les cas de sacralisation résiduelle qui, sur fond d'amnésie d'un passé devenu inintelligible, revient à «faire de l'extermination des Juifs par les nazis l'Événement unique et sacré du 20^e siècle».¹⁹² L'événement le plus monstrueux du siècle, la Shoah est devenu ainsi à la fois un phénomène emblématique dont la mémoire est mondialisée, le sujet d'innombrables mémoriaux et monuments de par le monde, la référence identitaire de nombreux juifs, dont à coup sûr les Juifs américains.¹⁹³ La Shoah est en passe de devenir *la* figure unique du 20^e siècle-Barbarie, et elle opère comme un souvenir-écran – parce que décrétée impensable et ne se pouvant pascaliennement regarder en face, ni tout ce qu'il y a derrière et à côté.

On peut inscrire ce que d'aucuns ont effectivement dénommé la «religion de la Shoah»¹⁹⁴ dans un ensemble plus vaste de tentatives de sacralisation de la mémoire des victimes et de repentances exigées au nom du passé, sur lequel les études abondent.¹⁹⁵ Culte compensatoire à mon sens ou

190. Voir sur l'humanitaire comme ardoise magique caritative, Luc Boltanski, *La souffrance à distance*. Paris: Métailié, 1993. Un Tsunami chasse les Darfours (... sans parler de la guerre oubliée du Congo de l'est qui a fait et fait plus de victimes que tout mais de façon si routinière, si monotone dans ses massacres qu'elle n'intéresse pas).

191. L. Boltanski, *La souffrance à distance*. Paris: Métailié, 1993.

192. *Le malheur du siècle: sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*. Paris: Fayard, 1998. ♦ Rééd. Paris: Perrin, 2005.

193. Voir le livre de Novick, *The Holocaust in American Life*. Boston: Houghton Mifflin, 1999. *L'Holocauste dans la vie américaine*. Paris: Gallimard, 2001. Voir aussi Jonathan Woocher, *Sacred Survival: The Civil Religion of American Jews*.

194. Voir Ph. Mesnard, *Consciences de la Shoah. Critique des discours et des représentations*. Paris: Kimé, 2000.

195. Voir surtout: J. M. Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte, 1997.

«exorcisme». Jamais on n'a tant parlé de «devoir de mémoire» que depuis que s'effondrent et s'effacent les mémoires religieuses, nationales, régionales, locales et de classes sociales sous la poussée de la mondialisation mentalitaire et du «présentisme», – mais soit, si ce qu'on définit comme le religieux part toujours d'une *dénégation*, alors la formule de «religion de la mémoire» n'est pas tout à fait fausse et le fait, dans sa diversité, se classerait dans les résidus dont je parle.

La fétichisation identitaire est à ranger dans les résidus du numineux: elle a l'avantage, dans la conjoncture présente, de procurer du sacré narcissique fondé, ceci confirmant Nietzsche, sur le toujours réactivable «ressentiment». Le «victimisme» dont s'agacent certains essayistes est à coup sûr un *reliquat* de la gnose définie et suivie dans son évolution historique dans la première partie de cet ouvrage. Il en constitue même la réduction *ad absurdum*. Il se fonde sur les dogmes suivants qui sont reçus sans réserve en certains milieux activistes: la société méchante fait des victimes. La victime est toujours bonne et juste. Elle a toujours raison et ne peut mentir. La qualité de victime ne se perd pas. Tout blâme à l'égard d'une victime vous rend complice des scélérats.

L'écologisme qui commence sous nos yeux à élaborer ses rituels culpabilistes est le plus crédible des candidats à une sacralité renouvelée et réinvestie pour le siècle nouveau. Si le problème du monde ci-devant judéo-chrétien est toujours celui d'un salut par l'ascèse, le salut écologique a un bon potentiel. Je pense que l'idéologie écologiste qui carbure à l'angoisse des technologies nouvelles, en contraste absolu avec le goût des cheminées d'usine crachant leurs suies roboratives du productivisme socialiste d'autrefois, est une des expressions contemporaines de *l'angoisse sacrée* comme régulateur social faute de projets communs. Elle est sans rapport de continuité avec la ci-devant pensée progressiste-historiciste mais elle en forme précisément la *Umwertung der Werte*, l'inversion des valeurs, remplaçant la valorisation des industries humaines et l'impératif saint-simonien de la maîtrise de la nature par leur dévaluation au profit du culte inverse de la nature impolluée. «L'écologie entretient des relations de bon voisinage (...) avec l'attachement à la terre, au passé, à l'identité qui

expriment, même modernisés, le vieil atavisme conservateur», remarque Alain Minc.¹⁹⁶

Si un nouveau syncrétisme doit naître, quatre ingrédients, victimalisme, droit-de-l'hommeisme, écologisme, pacifisme sont disponibles pour une synthèse à venir. On voit déjà l'écologisme et ses variantes comme l'écologico-féminisme, se combiner tout naturellement avec le *New Age* et avec les millénarismes américains. On verra en allemand, la «Petite théologie politique du Mouvement *Ökopax* [écologico-pacifiste]» extrapolée par Otto Kallscheuer, *Glaubens Fragen. Über Karl Marx und Christus und andere Tote*.¹⁹⁷ Quelque chose de gnostique persiste dans le renversement même des valeurs dont je fais état, du progressisme à l'écologico-religiosité: la civilisation industrielle est et demeure, du socialisme utopique à l'écologisme, l'Empire de l'Antéchrist. On perçoit ou entrevoit le potentiel passionnel de zèle de la sacralisation écologique avec son esprit de censure et d'intimidation, sa volonté de rééducation des méchants, son fanatisme possible. La «bonne conscience» des croyants humanitaires et écologiques et l'ébauche de chasses aux sorcières par ces nouveaux enthousiastes complète un tableau psycho-social virtuel conforme à la *religio perennis*. «L'illusion persécutrice, disait René Girard, sévit plus que jamais».



Ces divers phénomènes émergents me font persister dans mes conclusions: nous sommes parvenus dans un état de société caractérisé par du résiduel sur fond de dérégulation et d'illusions perdues formant une sorte de stase durable puisqu'on n'en entrevoit ni retour en arrière possible ni dépassement.

Que les sociétés futures se bricolent et se bricoleront encore des boucs émissaires, des ennemis publics, qu'elles se lanceront dans des chasses aux sorcières, pratiqueront de vagues cultes de personnalités («médiatiques» et non plus totalitaires), s'imposeront des interdits et des censures (du «politiquement correct»), qu'elles se donneront encore des angoisses collectives avec la part déraisonnable de toute angoisse, qu'elles se

196. *Le nouveau Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1993, 111.

197. Frankfurt aM: Frankf. Verlagsanstalt, 1991.

chercheront aussi de nouvelles espérances ou du moins voudront s'imposer des projets communs, que des individus du futur se lanceront à la conquête des Annapurna (et autres «ascèses» sportives) ou consacreront leurs vies à des passions dévorantes, artistiques et savantes que n'explique pas la sobre raison désenchantée, que les paumés et les désorientés se chercheront des gourous et des maîtres, que le malheur existentiel incitera encore l'individu à adresser de vagues prières à une «présence», tutélaire ou menaçante, tout ceci est certain – et c'est intéressant, si vous voulez, du point de vue anthropologique. Par contre, je ne vois pas l'intérêt qu'il y a de mettre ces persistances probables au service d'une thèse de la Religion pérenne qui a pour premier tort de dissimuler la *singularité* de l'étape actuelle qui est bel et bien une sorte d'aboutissement.

■ Fatalités et aboutissement

Les penseurs du 19^e siècle qui ont conjecturé sur la sécularisation ont tous, dans un moment d'enthousiasme gnostique, prophétisé un aboutissement et un arrêt sur image. Même le sceptique Renan: «Il viendra un jour où l'humanité ne croira plus, mais où elle saura.» Pour Auguste Comte, la Grande crise occidentale devait aboutir à l'instauration de la dictatoriale et rationnelle Sociocratie et à la réunification spirituelle de l'Occident sous la Religion de l'humanité.

Un passage du *Manifest der kommunistischen Partei* conjecture sur un aboutissement du désenchantement dont, du reste pour Marx, la société industrielle était une étape décisive: «Tout ce qui est sacré se trouve profané et les hommes sont enfin forcés de considérer d'un regard sobre, *mit nüchternen Augen*, leur position dans la vie et leurs relations mutuelles.» Désenivrement des relations humaines, entrevoit Marx. Hannah Arendt a écrit, il y a bientôt cinquante ans, que nous, modernes tardifs, allions devoir finalement apprendre à vivre «in the bitter realization that nothing has been promised to us, no Messianic Age, no classless society, no paradise after death».¹⁹⁸ Elle épousait dans ce contexte la vieille thèse de la religion condamnée qu'elle combinait à celle des «religions politiques», spécifiquement du marxisme, substitués archaïco-modernes des religions

198. *The Origins of Totalitarianism*. 3rd Edition. New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1968. [éd. orig.: 1951], 436.

révélées et ayant largement contribué au malheur du siècle, les millénarismes socialistes n'ayant été que l'avatar d'une *illusion* dont l'humanité allait devoir finir par se désabuser — même si cette lucidité cher payée devait être «amère» et pas seulement libératrice ou apaisante.

L'idée que poursuivait Arendt est celle du désenchantement comme nécessité *éthique* – *et* comme un processus historique qui allait devoir, quoi qu'on en ait, s'accomplir *jusqu'au bout*. Opposée au sociologue conservateur qu'était un Pareto avec sa doctrine des religions, antiques ou modernes, chrétiennes ou socialistes, comme *impostures utiles* se succédant indéfiniment les unes aux autres, Hannah Arendt soutient la thèse stoïque d'une désillusion ultime nécessaire de l'homme moderne, devenu sobre et raisonnable, mais dépouillé de promesse de bonheur collectif et tenu de regarder sans ciller un monde par bien des côtés insupportable et, pour ce qui est de ce qu'on peut attendre de l'avenir, irrémédiable.

Le sociologue libéral qu'est Raymond Boudon, particulièrement peu porté pour sa part à prophétiser des fatalités, est moins rassuré par l'imprévisible avenir: «Il serait bien risqué d'affirmer, écrit-il, que la sobriété idéologique qui caractérise les sociétés occidentales depuis un petit nombre d'années est définitivement acquise». ¹⁹⁹ Si l'histoire est une catastrophe répétée, se répèteront les gnoses de salut historique: le pessimiste ne peut beaucoup se tromper.

En fait, il me semble que l'observation de la conjoncture présente permet de donner son sens sobre, justement, à la notion de sécularisation. Celle-ci comporte des *acquis* irréversibles (sauf à supposer une catastrophe civilisationnelle) et on peut y dégager des *grandes tendances*, c'est à dire des suites de changements cumulatifs dus à des générations qui se succèdent sans se «passer un flambeau», mais qui, s'appuyant à tout coup sur des acquis antérieurs dans des conjonctures changeantes, ont poussé dans un sens déterminé qui ne correspondait à la visée consciente et délibérée d'aucune d'entre elles.

Ce constat d'une «résultante», sélectionnée par le milieu et les conditions matérielles, ne fait apparaître ni une grande intrigue avec ses personnages,

199. *Idéologie ou: L'origine des idées reçues*. Paris: Fayard, 1986, 284.

ni une signification ultime, ni un but, pas plus qu'il ne conduit à un aboutissement prévisible. Nulle «loi» n'y préside. Des tendances contraires, restauratrices, nostalgiques, réagissent à chaque étape, des hybridités s'esquissent, des bifurcations se matérialisent, des formations de compromis se fixent à court terme – et tout ceci rend constamment confuses et complexes les conjonctures successives. Les regains et réactions ne ramènent jamais au *statu quo ante* et sont non moins contrés par des mouvements en sens inverse. Toute description «manichéenne» des conjonctures successives en termes de combat à deux camps est alors nécessairement trompeuse – alors même que cette vision d'un affrontement à deux peut exprimer la conscience des agents impliqués (et que cette conscience des acteurs fait partie des éléments de description de la conjoncture).

La sécularisation en ce sens empirique et descriptif – qui n'a justement pas la limpidité d'un tableau en noir et blanc – est un processus toujours commencé – dès les sociniens – et jamais accompli car il ne conduit nulle part. Elle n'est pas un *bien* en soi (pas un mal non plus car, du point de vue de Sirius, il est bien pour les humains de devenir raisonnables), ni un *progrès* (au sens axiologique du mot) car à tous moments, elle est problématique. Comme tout processus, chaque étape incrémentale a comporté des «effets pervers» dûs simplement au fait que le résultat n'a été voulu intégralement par personne. Mais dans ce contexte, les tenants de l'idéologie du progrès avaient généralement raison sur leur intuition première qu'ils opposaient aux rages des réactionnaires: une société «ne revient pas en arrière». Cette intuition peut être de la pure jobardise ou de la résignation, elle peut s'articuler à une mystique déterministe, mais elle est sobrement confirmée par l'analyse historique.

La *stase* actuelle est un relativement stable état de choses, animé de mouvements browniens, dépourvu, après de grandes crises et de spectaculaires effondrements, d'une dynamique allant dans un sens déterminé.

Les penseurs contemporains se disent souvent «perplexes» car ils ne voient pas, pas plus que les romantiques et les générations qui ont suivi, où tout ceci peut mener et que, tout désenchantés que soient les humains postmodernes, ils voudraient bien que cette évolution ait un *sens* et qu'un

minimum de territorialisation symbolique, un minimum de morale «sans obligation ni sanction» résistent durablement à la débâcle.

Locke, Rousseau, Mably voulaient un État vertueux mais qui se passerait d'une Église – et les esprits dévôts leur répliquaient: c'est absurde. «On ne replante pas un paradis», écrivait Ernest Renan à l'adresse des inventeurs de «religions scientifiques» de son siècle, de bonne volonté mais naïfs et mal inspirés. On ne ressuscitera pas les religions politiques du salut révolutionnaire ou du salut par la race – et tous ici de soupirer, «Dieu merci!» On aura bien de la peine à rebricoler – quoique plusieurs s'y affairent – des «suppléments d'âme» pour enthousiasmer le «dernier homme» d'une société fondamentalement apathique, dépourvu de tout penchant à l'héroïsme nihiliste et tragique. On ne fera pas non plus revivre des «religions civiques» à la Rousseau, ni même on ne parviendra à ranimer une quelconque «foi» ferme et unanime dans des valeurs sociales communes alors qu'on est arrivé dans une démocratie résolument individualiste, à la fois parcellarisée et rétive à tout embrigadement. Il est vrai que subsistent des «valeurs de solidarité», intériorisées en Occident par un siècle et demi d'État-Providence, mais c'est dans la mesure où une solidarité minimale est un facteur de stabilité reconnu par les classes dirigeantes.

Autrefois tourné vers le passé, le monde occidental a été, deux siècles durant, tourné vers l'avenir et à la recherche de «lois» permettant d'y déchiffrer une destinée humaine: c'était l'étape qu'on désigne comme la modernité. Maintenant, le voici centré sur un présent qui n'a d'autre projet que de persister dans son être²⁰⁰ et qui s'affaire à projeter sur le passé, en particulier sur le 20^{ème} siècle avec ses bruits et ses fureurs, la vision incompréhensive, amnésique ici, hypermnésique là, qui accommode son moralisme résiduel.

200. Voir Fr. Hartog déjà cité, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris: Le Seuil, 2003. + Laïdi, Zaki. *Le sacre du présent*. Paris: Flammarion, 2000. + Taguieff, Pierre-André. *L'effacement de l'avenir*. Paris: Galilée, 2000. + Voir aussi *Le temps mondial*. Bruxelles: Complexe, 1997.

Le monde post-religieux pose ainsi une question qui n'est plus celle des moyens de son triomphe sur les idées du passé : *quel peut être l'avenir d'une désillusion?*

Les penseurs chrétiens de jadis (et d'aujourd'hui) prétendaient polémiquer *ad hominem* face à l'athée: s'il n'y pas de religion, il n'y a pas de morale civique, pas de peuple vertueux, pas de vie sociale possible! Polémique facile, certes, bel échantillon d'apologétique retorse, mais la réplique désinvolte du «moderne» qu'une morale *laïque* et une religion *civique* feront parfaitement l'affaire et qu'il n'y a pas de problème est d'une jobardise et d'un mensonge à soi-même encore plus réjouissants.

Dans son *Avenir de la science*, la plus vibrante apologie de l'esprit scientifique en son temps, le sceptique Renan qui pense avec son siècle mais va au bout des problèmes qu'il perçoit et ne se raconte pas d'histoires, confesse l'*aporie*:

Je crois comme les catholiques que notre société profane et irrégieuse, uniquement attentive à l'ordre et à la discipline, se souciant peu de l'immoralité et de l'abrutissement des masses pourvu qu'elles continuent à tourner la meule en silence, repose sur une impossibilité.²⁰¹

Si la rationalité désenchantée était sans problème, si justement elle allait – téléologiquement – vers un *aboutissement satisfaisant*, si les sociétés post-religieuses se posaient des problèmes qu'elles peuvent sereinement résoudre, les emprunts plus ou moins dissimulés à la gnose, aux millénarismes et aux catégories théologiques tout au long de la modernité ne seraient qu'un indice de paresse d'esprit, l'indice d'un effort imparfait de sobriété. Or, il y a bien autre chose qui se trahit dans cet éternel retour, autre chose qu'un Voegelin perçoit évidemment bien, dans son exécution chrétienne et platonicienne de la modernité: l'impossible aboutissement au désenchantement total – c'est à dire à cet homme de l'avenir qui tirerait tout le sens de sa vie de la Science et de la Raison, auquel «rêvaient», on peut employer ce mot, les plus enthousiastes des savants positivistes de jadis.

201. Renan, *L'avenir de la science. Pensées de 1848*. Paris: Calmann-Lévy, 1890, 335.

Des gens grelottants, sauvés du naufrage du 20^e siècle, font la liste de ce qui est perdu corps et biens: la révolution, le socialisme, le progrès, les lois de l'histoire, le souverain bien, la volonté générale, les religions civiques, tout ce qui servait de lien social. Au bout du compte, pour peupler le vide intérieur post-moderne, on devrait constater un inextinguible besoin-malgré-tout de croyances, fût-ce de ces croyances «à la carte» auxquelles on ne croit plus vraiment.

Bien plus, le monde contemporain, régressant encore, dans la généalogie du fait religieux, en deçà des gnoses antiques, semble souffrir désormais d'une nostalgie du magique.

L'histoire sans espérance de progrès et de justice est un processus inhumain, c'est une «machine infernale», écrit, de façon éminemment gnostique en sa vaine protestation, Theodor W. Adorno²⁰² car le mal y est sans sanction et la misère sans mémoire – et une société juste y est une illusion sans avenir. Que l'humanité et son devenir n'aient ni but ni signification, que la pensée est impuissante à trouver du sens et n'est habile qu'à inventer des illusions (dont celle du progrès), que la «vérité» n'est ni une substance, ni une valeur.

Le vieux Colins de Ham (ce socialiste romantique auquel j'ai consacré un livre) et ses pareils avaient raison: la *froide* science, laissée à elle-même, ne conclura jamais «Liberté, égalité, fraternité», mais tout au rebours: «Déterminismes, inégalités naturelles, lutte pour la vie». On a senti très tôt que cette science sans entrailles n'était pas au service du bien ni au service des misérables et qu'il fallait lui opposer — et tout le XIX^{ème} siècle progressiste s'est attelé à cette tâche, — une science *sociale* et une religion *rationnelle* qui corrigeassent ce désolant savoir.



TABLE

GNOSE ET MILLÉNARISME:

202. Adorno, *Minima moralia*, 218.

DEUX CONCEPTS POUR LE 20^{ÈME} SIÈCLE

1. Introduction. les religions séculières

- Les sociologues de la «Belle époque»
- La polémique intra-socialiste
- Régis Debray et la critique de la raison politique
- Religions politiques et malheur du siècle

2. Gnose, millénarisme et idéologies modernes

- Eric Voegelin et les religions politiques
- Science, politique et gnose
- Gnose, eschatologie, millénarisme et manichéisme
- Constantes de l'intrigue gnostique
- Gnose et modernité
- Autres penseurs de la «gnose» moderne

3. Étapes d'une continuité historique

- Joachim de Flore
- Les joachimites
- De la Guerre hussite à la Révolution anglaise
- La Troisième force au 17^e siècle
- Millénarismes religieux aux 19^e et 20^e siècles
- La pensée du progrès et les philosophies de l'histoire
- Rousseau et Condorcet
- Hegel, athée ou religieux?
- Comte, du positivisme à la Religion de l'humanité
- Composantes religieuses des philosophies de l'histoire
- Le paradigme des Trois stades
- Le règne du mal, le but de l'humanité et la fin de l'histoire
- Équivoques de l'«historicisme»
- Malaise dans l'idée de progrès
- L'impossible *sens* de l'histoire
- Le premier socialisme: religion *et* science de l'histoire
- La double légitimation
- Vingt ans après
- Le socialisme comme gnose et millénarisme
- Socialisme et prophéties: les fatalités de l'histoire

- La révolution comme *eschaton*
- Sacralisation de la violence
- Gnoses et sodalités
- Gnoses fasciste et nazie

4. La thèse généalogique, ou : la sécularisation comme persistance

- Sécularisation: deux paradigmes opposés
- La sécularisation comme persistance déniée
- Généalogie de la thèse généalogique
- Les religions politiques, cas par excellence de la sécularisation-persistance
- Sur l'émergence et la décomposition des religions séculières
- Transfert de sacralité : la sacralisation du politique
- Hybridité et imposture

5. Objections au paradigme généalogique

- Un artefact simplificateur. Le Couteau de Jeannot
- Objection apagogique
- La «gnose» comme fourre-tout
- «Nature politique» des idées religieuses
- Persistance de la pensée païenne, schizophrénie de l'Occident
- Persistance et changements: un peu de «dialectique»
- Possibilité et motifs des «retours du refoulé»
- Diversité cognitive des pensées modernes
- Objection par les fonctions remplies
- La légitimité de la modernité selon Blumenberg

■ Remarque annexe

Le paradigme de la précursion et les types idéaux

MODERNITÉ ET SÉCULARISATION

- La Querelle de la sécularisation
- Laïcisation de la société ou déchristianisation des esprits
- Sécularisation-1
- Sécularisation-2
- Sécularisation-3
- Incroyance et compensation
- Les progrès de l'incrédulité affirmée
- Un état accompli de l'indifférence religieuse aujourd'hui?
- Libéralisation des églises
- *Entgötterung*, dédivinisation, désacralisation
- Concomitances et causations: sécularisation et modernisations
- Périodisations et étapes. La sécularisation réticente
- La sécularisation comme coupure/substitution
- La sécularisation comme Grand récit
- L'idée de survivances résiduelles
- Six paradigmes théoriques
- Ernest Renan
- Jean-Marie Guyau
- Friedrich Nietzsche
- Max Weber
- Sigmund Freud
- Marcel Gauchet
- Le retour de Dieu?
- *Religio perennis*, Régis Debray et le politique-religieux
- Des thèses confuses
- La *stase* de la sécularisation aujourd'hui
- Des bribes de piété nouvelle
- Fatalités et aboutissement?

■ ■ ■ ■

***Achévé d'imprimer
sur les presses de l'Université McGill
pour le compte de Discours social
le 24 juin 2008***