

Modernité, histoire et sécularisation.

Intervention au colloque « Philosophie et pouvoir », Université de Coimbra, 6 octobre 2007.
Jean-Claude Monod

L'une des caractérisations classiques et courantes de la « modernité » est qu'il s'agit d'une époque « sécularisée », c'est-à-dire d'une époque marquée par un certain retrait de la religion comme « secteur dominant » la vie sociale dans son ensemble.

Mais la façon dont le terme de sécularisation a été employé, depuis le XIXe siècle, dans les champs sociologiques, philosophiques, historiques ou théologiques, renvoie à deux sens (parfois confusément) distincts, qui engagent deux hypothèses interprétatives sur la modernité.

Un premier usage typique entend par « sécularisation » un mouvement historique et une tâche qui serait la *tâche* même, la tâche historique et politique, de la modernité : l'émancipation humaine, obtenue à travers la libération de la culture (de la pensée philosophique et scientifique, mais aussi du droit, de l'État, de l'art, des mœurs) vis-à-vis de la tutelle religieuse, et, à terme, de toute tutelle. On pourrait citer une multiplicité d'expressions d'un tel programme, je n'en citerai qu'une, tirée du républicanisme français : lorsque, en 1880, Jules Ferry résume le mouvement qui fonde le projet républicain, et plus ponctuellement le projet législatif d'un enseignement laïque qu'il entend faire voter, il décrit les progrès réalisés par les Temps modernes comme une série de sécularisations successives.

Il y a cent ans, on a sécularisé le pouvoir civil. Il y a deux-cents ans, les plus grands esprits du monde, Descartes, Bacon, ont sécularisé le savoir humain, la philosophie. Nous, aujourd'hui, nous venons suivre cette tradition: nous ne faisons qu'obéir à la logique de ce grand mouvement commencé il y a plusieurs centaines d'années¹.

Une question qui devait surgir, quant à ce programme, est de savoir *jusqu'où il convient de pousser la sécularisation*, s'il faut y poser des limites ou s'il faut s'attaquer non seulement à l'emprise cléricale sur la sphère publique ou à la tutelle de l'Église, mais aussi à toutes les formes de sacralisation, à tout ce que Nietzsche désignait déjà comme les « religions de substitution » du XIXe siècle : culte de l'État, adoration de l'Histoire, religion de la Science...

Mais le terme de sécularisation, utilisé sur un mode transitif (« Y n'est rien d'autre que X sécularisé », selon le « théorème de sécularisation » ironiquement dégagé par Hans Blumenberg), pointe aussi ce phénomène même de translation, de transformation, de transfert — l'État-nation comme forme sécularisation de la Patria céleste (dans les analyse de Kantorowicz sur le « mourir pour la patrie »), les philosophies du Progrès comme sécularisation du messianisme ou de l'eschatologie judéo-chrétienne, etc. Il s'agit alors à l'aide de ce concept, d'interroger (pour les défendre ou pour les dénoncer) les effets (non-voulus) et

¹. Jules Ferry, Discours du 23 décembre 1880, in *Discours et opinions*, Paris, Armand Colin, t. 4, 1896, p.124. On notera que dans ce même discours, Ferry évoque la sécularisation comme un « mot familier à notre langue politique » depuis la Révolution française, qui a « sécularisé toutes les institutions » (p. 116: « la neutralité religieuse, la sécularisation de l'école, si vous voulez prendre un mot familier à notre langue politique... »), et qu'il cite plus loin un discours prononcé par Guizot en 1844 dans lequel il est question de « la sécularisation générale des pouvoirs » et du « caractère laïque de l'État » comme du « principe que nous sommes essentiellement chargés de défendre et de maintenir » (*ibid.*, p. 125).

les traces (inconscientes) de la religion dans les champs mêmes qui se sont apparemment émancipés d'elle. Des droits de l'homme compris comme sécularisation du principe chrétien d'égalité en Dieu à la « promesse » marxienne de la société sans classes vue comme messianisme sécularisé, en passant par l'idée de Progrès vue comme sécularisation de la Providence, il n'est guère de dimension de l'univers politico-historique moderne qui n'ait pu être — et n'ait été — recodée dans les termes d'une sécularisation du christianisme (et du judaïsme). De proche en proche, c'est l'Occident moderne dans toutes ses dimensions qui peut apparaître comme le fruit d'une sécularisation du christianisme, en y ajoutant parfois les effets du judaïsme ou des hérésies chrétiennes inconsciemment réinvesties, comme la Gnose.

Or cette ambiguïté recouvre peut-être une tension, une « ambivalence structurale » qui tient au sens et à l'évaluation du « projet » moderne — un problème que Hans Blumenberg a sûrement contribué à faire percevoir dans *Die Legitimität der Neuzeit*².

Une époque qui se nomme « nouvelle » (*Neuzeit*), qui se pense en rupture avec les temps anciens et qui se valorise comme telle se trouve inévitablement confrontée à deux types de problèmes et de contestations : le premier problème est évidemment celui de la *légitimité* de cette rupture; le second, celui de la *réalité* de cette rupture. La contestation des Temps modernes peut en effet attaquer frontalement la volonté de rompre avec les temps anciens, proposer une défense de l'ancien. Mais elle peut également emprunter une voie détournée et sans doute plus forte dans la mesure où les Temps modernes y sont visés sur le terrain de leur propre prétention à l'objectivité et à la rationalité : la voie d'une mise en doute de l'accomplissement effectif de leur ambition « inaugurale ». Selon les analyses de sémantique historique de Koselleck³, les Temps modernes se caractérisent par deux croyances centrales, la croyance que l'époque présente ouvre la perspective d'une nouveauté sans précédent, et celle selon laquelle les hommes sont capables, et de plus en plus capables, de « faire » l'histoire, c'est-à-dire d'agir de façon autonome et rationnelle pour transformer leur sort. Le thème de la sécularisation tient alors une place foncièrement ambiguë, en raison de son indétermination, dans la représentation (et dans le discours) des Temps modernes.

En effet, 1°) si la sécularisation signifie le *retrait de la religion* comme sphère dominante et la reconstruction des institutions sur une base rationnelle, elle s'accorde bien avec l'une et l'autre croyances, au point de pouvoir constituer l'un des « concepts-guides » des Temps modernes.

Mais 2°) si la sécularisation désigne essentiellement un transfert du contenu, des schèmes et des modèles élaborés dans le champ religieux, si la religion continue ainsi d'irriguer les Temps modernes à leur insu, le théorème de la sécularisation constitue une mise en question des deux croyances modernes fondamentales. Les Temps modernes ne vivraient que d'un contenu légué, hérité, malgré les dénégations et les illusions d'autofondation. Les Temps modernes ne seraient pas alors des Temps nouveaux, fondés et conscients de leurs fondements, mais ne seraient que le moment où s'effectue un changement de plan, une « *mondanisation* » du christianisme.

². Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1966, 2ème édition 1988 d'après la nouvelle édition corrigée et augmentée des parties de l'ouvrage en édition de poche : la première et la seconde partie sous le titre *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 2e édition revue et corrigée 1983; la troisième partie sous le titre *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, 3e édition revue et corrigée 1984; la quatrième sous le titre : *Aspekte der Epochenschwelle : Cusaner und Nolaner*, 3e éd., 1985; *La Légitimité des temps modernes*, trad. fr. (d'après la 2e édition) M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler, avec la collaboration de M. Dautrey, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2000.

³. Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Sur la sémantique des temps historiques*.

Puisque le sujet qu'il nous a été demandé d'aborder dans le cadre d'une interrogation générale sur « Philosophie et pouvoir » est aujourd'hui « Modernité, histoire et sécularisation », j'aimerai m'intéresser plus particulièrement à deux questions, où se nouent précisément la question du rôle de la philosophie en tant qu'instance possible de pouvoir, source de fondements neufs pour une cité sécularisée, et la question de l'Histoire telle que son concept est affecté par le processus de sécularisation. Ces deux questions, ou plutôt ces deux séries de questions, sont les suivantes :

1°) la philosophie a-t-elle aujourd'hui « pris la place » de la religion dans sa fonction « idéologique » de fondation et de légitimation du système de normes, et en particulier de légitimation du pouvoir ? Si elle l'a pris, n'a-t-elle pas profondément transformé cette « place » et le mode même de fondation et de légitimation des normes ? Faut-il refuser à la philosophie le moindre rôle « fondationnel », et l'assimiler à une prétention à se constituer en religion de substitution ?

2°) le concept moderne de progrès est-il la forme sécularisée du messianisme ? Une pensée radicalement sécularisée de l'Histoire est-elle possible, sans quelque « spectre » de l'attente messianique, et est-elle souhaitable, si l'on ne veut pas sombrer dans l'indifférentisme et le conservatisme purs ?

Pour le premier point, je procéderai par une discussion de certaines thèses du regretté Richard Rorty, pour le second, je m'appuierai sur l'ouvrage de Löwith, *Meaning in History*.

1°)

Rorty est en effet l'un des philosophes contemporains qui a situé son entreprise le plus résolument dans la perspective d'une « sécularisation de la culture »⁴ (encore qu'il ait récemment défendu la thématique américaine d'une religion civile). Dans un brillant essai intitulé « Trotsky et les orchidées sauvages », Rorty écrit ainsi : « tout ce qui nous rapproche aujourd'hui d'une communauté totalement démocratique, entièrement sécularisée, me paraît être maintenant la plus grande réussite de notre espèce »⁵. Que serait « une communauté entièrement sécularisée » ? Rorty en précise la signification dans *Science et solidarité, la vérité sans le pouvoir* :

le monde occidental est passé peu à peu du culte de Dieu à celui de la raison et de la science. Pour l'heure il évolue vers un stade où il n'adorera plus rien. A ce stade-là on cessera de voir dans la « vérité » un principe d'émancipation ou une source de pouvoir qui, lorsque nous l'aurons atteinte, nous apportera le salut. Aucun secteur de la culture ne sera privilégié plus qu'un autre sous prétexte qu'il est plus proche du vrai — pas plus celui des prêtres que des philosophes, des hommes de science ou des poètes⁶.

La sécularisation aboutit ici à l'abandon de tout principe d'adoration et de toute prétention de pouvoir attachée à la possession d'une « vérité » : la prétention de la philosophie à « fonder » (la morale, la connaissance, la politique) est alors dénoncée comme un reliquat religieux et/ou métaphysique, effet d'une insuffisante sécularisation. L'invitation à un mode de philosopher plus « léger », chargé d'une auto-ironie propice à la tolérance et au libéralisme intellectuel, ne se cache pas alors de privilégier les effets pratiques, politiques, de la pensée, par rapport à son supposé contenu de vérité : le pragmatisme politique de Rorty pose le « primat de la démocratie sur la philosophie », pour préserver la philosophie de toutes les dérives ou

⁴. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p.4; *L'Homme spéculaire*, trad. fr. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1990, p. 14. Voir aussi « Du primat de la démocratie sur la philosophie », in Gianni Vattimo (éd.), *La Sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988.

⁵. Id., « Trotsky et les orchidées sauvages », in Jean-Pierre Cometti (éd.), *Lire Rorty*, Paris, Ed. de l'Eclat, p. 276.

⁶. Id., *Science et solidarité, la vérité sans le pouvoir*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris, Ed. de l'Eclat, 1990, p. 11.

déformations totalitaires qui ont guetté les prétentions fondationnelles de la philosophie, de Platon à Rousseau (relu par Robespierre) et de Marx (relu par Lénine) à Heidegger (relu par lui-même à l'ombre du drapeau nazi).

Je comprends certaines inquiétudes de Rorty sur les prétentions excessives de la philosophie lorsqu'elle prétend poser des fondements pour le pouvoir. Et il me semble exact de dire, avec Claude Lefort (dans *L'invention démocratique*) que la singularité de la démocratie est justement de ne pas soustraire ses fondements, ses principes, à la discussion, et de constituer par là-même le pouvoir en « lieu vide », qu'aucun individu, aucun groupe, aucune idéologie ne peut prétendre posséder par nature ou par essence. Mais le problème, dans la conclusion radicalement antifondationaliste de Rorty, c'est que la forme démocratique qu'il valorise a bien été elle-même « fondée », *en partie*, par des acteurs sociaux et aussi par des philosophes qui avaient un souci du « Bien » public et de fondation rationnelle du pouvoir ; et que cet effort a été *en partie* couronné de succès, non pas sur le mode d'une *absolutisation* nouvelle du pouvoir (même si une telle absolutisation est en germe dans certaines formules du *Contrat social*, par exemple, sur la volonté générale qui « ne peut pas errer », c'est-à-dire se tromper), mais sur le mode d'une certaine *restriction*, d'un certain équilibrage, d'un certain cantonnement de l'arbitraire et d'une tentative de limitation de la domination de l'homme sur l'homme. Que l'on pense à l'élaboration de la thématique du droit naturel et du droit de résistance, aux Déclarations des droits de l'homme, à un « axiome » du libéralisme politique comme « Il faut que le pouvoir arrête le pouvoir », énoncé par Montesquieu, qui fraye la voie au contrôle réciproque des instances (exécutives, législatives, judiciaires), et qui est devenu un des fondements constitutionnels de la République (en France, mais pas seulement) ; l'idée que les lois doivent servir l'intérêt général et que le citoyen devrait pouvoir toujours se considérer « à la fois comme législateur et sujet », selon la formule de Kant dans le fil de Rousseau, a servi de boussole à la pensée moderne de la démocratie ; etc.

La discussion autour de la pratique démocratie mobilise donc bien une réflexion continuée sur les « fondements » de celle-ci, et peut difficilement abandonner le souci de « dire la vérité » au pouvoir sur sa propre pratique.

2) Pour la discussion sur le rapport entre sécularisation et philosophies de l'Histoire, le poids de l'ouvrage de Löwith paru en anglais sous le titre *Meaning in History* (1949) puis en allemand sous le titre *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a été considérable : Blumenberg peut estimer avec vraisemblance que c'est à travers lui que s'est constitué en topos, voire en « dogme »⁷, dans la philosophie allemande, l'idée selon laquelle les philosophies modernes de l'Histoire seraient des formes sécularisées de l'Histoire du salut⁸ chrétienne.

Selon Löwith en effet, l'histoire sacrée (*Heilsgeschichte*) judéo-chrétienne a apporté la dimension de l'orientation eschatologique, l'attente d'un futur où réside l'essentiel, le salut ou le Jugement. Cette orientation diffère radicalement de l'histoire-enquête telle que la pratiquaient les historiens grecs:

⁷ . Hans Blumenberg, *Die Legitimität...*, *op. cit.*, p. 35; trad. fr., p. 35.

⁸ . La traduction de *Heilsgeschichte* (Löwith ne s'explique curieusement pas sur sa préférence pour *Heilsgeschehen*) par « histoire du salut » est naturelle, mais Löwith a souligné à propos de l'anglais *History of salvation* qu'une telle expression avait une moindre extension que son équivalent allemand. En effet, le nom allemand «*Heil*» a une forte polysémie — «salut», «bonheur», «félicité» et «prospérité» —, sa forme verbale *heilen* signifie «guérir», «cicatriser», l'adjectif *heil* «sain», «entier», «intact», «indemne», tandis que *heilig* désigne ce qui est «saint», «sacré», etc. Toutes ces résonances ne sont pas rendues par le mot anglais de *salvation*, qui, note Löwith, ne fait pas écho à *heal* et *health*, *hale* et *hail*, *holy* et *whole*, par opposition à ce qui est *sick*, *profane* and *imperfect* («malade, profane et imparfait»). Voir Karl Löwith, Préface anglaise à *Meaning in History*, in *Sämtliche Schriften*, t. 2, *op. cit.*, p.608 (note 1).

la vision de l'Histoire biblique et post-biblique est principalement "futuriste" (*futuristisch*); elle renverse la signification grecque de *historein*, qui se rapporte aux événements contemporains et passés⁹.

La conscience doit alors se détourner du cosmos présent pour viser un monde à venir, où l'existence trouvera sa justification. C'est seulement sur le fond d'une telle réorientation que sont possibles, selon Löwith, les philosophies de l'Histoire — et du progrès — modernes :

ce n'est pas la tradition classique mais la tradition biblique qui ouvre le regard vers l'avenir comme vers l'horizon d'un accomplissement de sens futur — d'abord au-delà et ensuite à l'intérieur de l'existence historique. C'est seulement dans le cercle (*Umkreis*), le cadre de l'histoire sacrée que des philosophies de l'Histoire telles que celles de Condorcet et Turgot, Hegel et Comte, Marx et Proudhon sont possibles d'une façon générale, tandis qu'elles seraient impossibles dans un cadre classique. En conséquence de l'attente eschatologique, nous avons une conscience historique moderne, dirigée vers le futur, qu'elle soit motivée par des intentions chrétiennes ou absolument non-chrétiennes, voire antichrétiennes¹⁰.

La pensée du progrès rapatrie ainsi dans l'Histoire le «but» ou «l'accomplissement de sens» situé au-delà d'elle, ou à son terme, par l'eschatologie chrétienne. Mais dès lors, une certaine limite ou «délimitation» qui interdisait à la conscience chrétienne d'absolutiser l'histoire mondaine est ainsi levée, qui produit la sacralisation moderne de l'Histoire; parallèlement, la délimitation classique qui intégrait toujours le monde humain et son temps à la sphère supérieure du cosmos physique, astral, a été également franchie, pour produire Assigner à l'Univers une signification qui lui viendrait du cours de l'Histoire humaine aurait été faire preuve, pour un Grec, d'une *hubris* insensée; et tenir l'Histoire profane pour le lieu d'accomplissement de l'humanité eût été, pour un chrétien, confondre les plans du sacré et du profane, et tomber dans l'hérésie. La philosophie de l'Histoire est la réalisation de cette impossibilité antique et de cette hérésie chrétienne. Réalisation irréalisable, synthèse impossible qui, selon Löwith, devait conduire l'Occident (et le monde avec lui) au naufrage. La prétention à réaliser la fin de l'Histoire dans l'Histoire a en effet, au XXe siècle, pris des formes terrifiantes, qui n'ont pas emprunté par hasard une rhétorique de la « IIIe Rome » ou du « IIIe empire », du « IIIe Reich » comme « empire de mille ans ».

Il a cependant souvent été reproché à Löwith, en partie à juste titre me semble-t-il, d'amalgamer des pensées du temps et de l'Histoire tout à fait irréductibles et hétérogènes : la thématique nazie du « Reich de mille ans » a bien des traits millénaristes, mais elle s'est présentée en opposition à la pensée du Progrès universel des Lumières ; la « prophétie » marxienne de la révolution prolétarienne a également quelque chose d'une annonce eschatologique, mais elle s'ancre aussi dans une analyse de l'évolution immanente des forces économiques qui en fait le résultat d'un processus intra-historique, là où l'eschatologie, comme l'a rappelé Blumenberg, projette un événement transcendant qui, dans ses premières versions chrétiennes, peut intervenir à tout moment.

Sur le plan politique enfin, on peut se demander si, dans une certaine critique de toute philosophie du progrès (ramenée à une sécularisation du messianisme ou de l'eschatologie) ne s'opère pas un déni de *certaines* progrès effectifs, et une «neutralisation» de l'objectif d'émancipation qui a animé certaines pensées du progrès. Une telle neutralisation se veut «post-moderne», mais pourrait bien constituer plutôt une «régression» pré-moderne, si l'on veut, vers la résignation face à l'état du monde, — cette résignation, parfois théologiquement cautionnée, que les pensées du progrès social ont justement cherché à combattre, en tant qu'elle faisait le jeu d'inégalités et d'injustices bien réelles. La dérivation, classique dans les pensées post-modernes, des espoirs d'émancipation vis-à-vis d'une matrice messianique oublie un peu vite cette conflictualité première entre une certaine invitation

⁹ *Id.*, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1949/1953), Einleitung, *Sämtliche Schriften*, t. 2, p. 16.

¹⁰ *Id.*, «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» (1950), *Sämtliche Schriften*, t. 2, p. 275.

religieuse à l'attente de temps à venir, au-delà de l'histoire mondaine, et l'exigence de réaliser ici-bas les idéaux de justice et de liberté.

On méconnaît alors les effets d'émancipation réels que les philosophies de l'Histoire ont pu exercer, alors même que l'on en hérite. Certes, les dimensions d'évolutionnisme et d'ethnocentrisme, la prétention de l'Occident à incarner la seule « voie » possible de « développement » historique sont des aspects des philosophies du progrès des XVIIIe et XIXe siècle qui ont eu aussi des effets de domination (coloniale, en particulier) et d'aveuglement, et qu'il faut déconstruire. Mais cela ne signifie pas, à mon sens, que le programme moderne d'une amélioration des conditions d'existence par la science, la technique et la diffusion des savoirs, et d'une égalisation sociale, soit caduc.

En conclusion, je dirai donc qu'à mon sens, la modernité comme sécularisation reste un cadre à défendre, même si cette défense passe par la critique de certaines des expressions qui ont été données au programme moderne, notamment lorsqu'une instance (comme la science dans les visions scientistes, dans le darwinisme social, ou comme certaines philosophies, avec la constitution du marxisme en dogme marxiste-léniniste) ou un pouvoir particulier ont prétendu se constituer en source absolue de légitimité, de valeur ou de sens — témoignant par là de ce qu'ils étaient, en un sens « insuffisamment sécularisés ».