

Intervention à l'Académie des sciences morales et politiques  
Dans le cadre de travaux consacrés au thème du salut (« Sauver ? »)

Lundi 12 septembre 2022,

**Pourquoi formuler des enjeux importants pour la politique  
en recourant à la langue religieuse ?**

Géraldine Muhlmann

C'est un grand honneur pour moi de participer aux travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, et je remercie très vivement Rémi Brague de m'avoir invitée. Votre réflexion cette année est consacrée au « salut » (« Sauver ? »), et je suis heureuse que Rémi Brague ait accepté que je parle du titre même de ce séminaire. Quand il m'a contactée je lui ai appris, en effet, que je travaillais depuis plusieurs années sur le paradigme « théologico-politique », très en vogue en philosophie depuis quelque temps. Or, le fait que la notion religieuse de « salut » puisse devenir, de manière assez naturelle, le sujet de réflexion d'une académie sensible aux questions politiques me paraît symptomatique de la vague théologico-politique que nous traversons.

Entretemps Rémi Brague a appris, par le titre de mon ouvrage, *L'Imposture du théologico-politique*, dont la sortie est prévue le 21 octobre 2022 (aux Belles Lettres), que mon propos sur le théologico-politique est très critique : plus encore, sans doute, qu'il ne l'avait imaginé quand nous avons échangé il y a quelques mois. Je lui suis très reconnaissante d'avoir maintenu néanmoins cette séance à l'Académie. Je ne pourrai ici vous donner qu'un aperçu de ma réflexion, et mon livre n'est pas encore disponible. Malgré cette situation, vous me recevez : merci beaucoup.

Mon propos sera constitué de deux remarques successives, chacune ayant plusieurs aspects.

Ma première remarque est le constat d'un nouveau et puissant surgissement, depuis une trentaine d'années environ, en philosophie mais aussi plus largement dans les débats d'« idées » des démocraties contemporaines, de motifs théologico-politiques ; c'est-à-dire de motifs qui suggèrent qu'*au « fond » des choses politiques, il y a toujours du religieux*, aussi « sécularisée » (comme on dit) que soit devenue la politique moderne occidentale.

Ce surgissement concerne assurément la philosophie. Dans mon livre je distingue trois lignes dans le tableau des pensées théologico-politiques contemporaines.

Je repère en effet une *ligne hyper-romantique*, marquée par l'héritage pragmatiste de William James et de John Dewey, héritage dont Richard Rorty est devenu la figure emblématique au début du XXI<sup>e</sup> siècle. Cette ligne considère que certains affects religieux sont essentiels au vivre ensemble et notamment aux phénomènes de « solidarité ». Et elle tient d'ailleurs la « sécularisation » pour une contribution très heureuse à cette nourriture religieuse (si j'ose dire) : la sécularisation nous aurait en effet débarrassé des aspects dogmatiques de la religion ; désormais, donc, nous n'aurions plus affaire qu'à des vestiges purement « poétiques » de la religion, comme dit Rorty, c'est-à-dire à ce qui, dans la religion, est le plus « bienfaisant »<sup>1</sup>.

J'observe aussi, dans la vague théologico-politique actuelle, une *ligne apocalyptico-messianique*, qui considère que l'histoire politique occidentale est mue en profondeur par une logique la conduisant nécessairement à la catastrophe, catastrophe après laquelle doit s'ouvrir une phase de rédemption, de salut. Il s'agit d'un messianisme, mais apocalyptique (ce qui est un cas particulier au sein des pensées messianiques). Et, pour les auteurs qui le pratiquent – dont Giorgio Agamben est le plus flamboyant et le plus radical, me semble-t-il, sachant que son œuvre dispose autour d'elle d'une myriade de points d'appui – cette « logique » souterraine ne peut être éclairée que par certaines pensées théologiques : ainsi celle de Paul, extraordinairement sollicitée ces dernières années en philosophie, par toutes les lignes théologico-politiques à vrai dire, mais par l'apocalyptico-messianisme en particulier. Ce que Giorgio Agamben a puisé chez Paul, pour sa part, c'est une logique dite de *l'antinomie de la loi*. Agamben affirme que l'idée de loi ou *nomos*, qui structure toute notre conception occidentale du pouvoir et tisse à ses yeux une continuité entre tous les régimes occidentaux depuis très longtemps – Agamben remonte même aux Romains, évoquant la catégorie juridique de l'« *homo sacer* » dans le droit romain – produit inévitablement, et paradoxalement, un accroissement des espaces d'« anomie » dans notre histoire politique. Ce qui doit conduire ultimement à des régimes dans lesquels l'anomie prend toute la place, la place même du *nomos*. Pour Agamben, le totalitarisme, nazi en particulier, a illustré ce cas extrême. Et, en vertu de son apocalyptico-messianisme, Agamben poursuit par cette affirmation, qui est peut-être ce que j'ai eu à lire de plus obscène, en philosophie, de toute ma vie : à Auschwitz, selon lui, a commencé la rédemption de l'Occident. Il y aurait d'ailleurs dans le camp même d'Auschwitz, dit-il, une figure de déporté qui est déjà messianique, correspondant à ce que Paul appelle « le reste ». C'est le déporté non pas éliminé dans une chambre à gaz à son arrivée au camp, mais celui qui a survécu à la « sélection » et atteint un état d'épuisement tout à fait épouvantable, appelé souvent, dans le jargon d'Auschwitz, le « *musulman* ». Comme vous voyez, Agamben choisit dans ce lieu de souffrance et de mort ce qu'il considère comme le plus essentiel et qu'il appelle « la vraie marque » d'Auschwitz. Et d'ailleurs, sans vergogne il « reconstruit » le camp d'Auschwitz – sa géographie, sa « temporalité » – pour que tout « colle » bien à sa thèse théologico-politique<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sur la religion, et tout particulièrement la notion de « romance religieuse », chez le dernier Rorty, voir : « Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance » (1997), dans R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999 ; « Pragmatism as Romantic Polytheism » (1998), « Cultural Politics and the question of the existence of God » (2002) et « Pragmatism and Romanticism » (2005) dans R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, volume 4*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; et son livre écrit avec Gianni Vattimo : R. Rorty et G. Vattimo, *L'Avenir de la religion. Solidarité, charité, ironie* (2005), sous la dir. De S. Zabala, trad. fr. C. Walter, Paris, Bayard, 2006, livre qui contient le texte de Rorty « Anticléricalisme et théisme ».

<sup>2</sup> De Giorgio Agamben, voir : *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque* (1990), trad. fr. M. Raiola, Paris, Seuil, 1990 ; *Homo Sacer. L'intégrale 1997-2015*, Paris, Seuil, 2016 ; au sein

Enfin je remarque, dans le moment théologico-actuel en philosophie, une ligne que j'appelle *vieil-hégélienne*. Celle-ci affirme l'existence, dans l'histoire occidentale, politique et morale, d'une matrice première qui ne cesserait jamais de nourrir *tous nos idéaux, toutes nos valeurs*, et qui est une matrice religieuse, d'origine juive et surtout chrétienne – ce point n'est d'ailleurs pas toujours clair, on raffole souvent de l'obscur adjectif « judéo-chrétien ». Une matrice religieuse à laquelle, donc, rien d'essentiel, sur le plan moral et politique, n'échapperait : ce seraient toujours des vestiges religieux que l'Occident aurait « sécularisés », celui-ci n'aurait rien fondamentalement inventé d'autre. Et tout ce qui le ferait « casser » avec cette matrice première serait terriblement dangereux – mauvaise sécularisation, athéisation en vérité, comme le dit notamment le philosophe Charles Taylor. De fait, les philosophes qui représentent le mieux cette ligne vieil-hégélienne aujourd'hui sont, à mon avis, Charles Taylor et le dernier Jürgen Habermas (depuis les années 2000)<sup>3</sup>.

Je ne peux évidemment, ici, vous proposer une analyse détaillée de ces trois lignes, de leurs dynamiques propres, de leur façon, chacune, de brutaliser la réalité historique pour la faire « coller » à la thèse théologico-politique défendue. C'est l'un des enjeux de mon ouvrage de montrer cela. Tout juste me permettra-t-il de vous dire ici, trop vite bien entendu, que derrière ces trois lignes je repère, à chaque fois, une figure tutélaire, à mon avis très problématique (une fois encore je ne peux développer) : à savoir, respectivement, le dernier Bergson, le dernier Heidegger et le dernier Hegel.

Mais ce sur quoi je souhaite insister, auprès de vous aujourd'hui, c'est ceci : l'avancée de motifs théologico-politiques n'est pas seulement le fait de la philosophie. On observe aussi de plus en plus de notions et d'affirmations « théologico-politiques » dans la vie culturelle des démocraties occidentales contemporaines ; dans les débats qui s'y déploient, notamment médiatiques ; dans leur vie politique aussi.

En ce qui concerne la vie politique française, vous n'êtes pas sans savoir que le républicanisme français était traditionnellement hostile à l'invocation de références religieuses en politique. Ce n'est pas comme aux États-Unis d'Amérique, où l'on parle de Dieu sans cesse. Ce qui n'empêche pas, pour autant, ce pays d'avoir été le premier dans l'histoire

---

de cette série « Homo sacer », voir en particulier : *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1995), trad. fr. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997, et *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III* (1998), trad. fr. P. Alferi, Paris, Payot&Rivages, 1999, édition de poche, 2003. Et voir encore G. Agamben, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains* (2000), trad. fr. J. Revel, Paris, Payot&Rivages, rééd. « Rivages poche », 2004.

<sup>3</sup> Sur cette pente « théologico-politique » de Charles Taylor, voir comment elle s'amorce déjà dans *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne* (1989), trad. fr. C. Mélançon, Paris, Seuil, 1998, et comment elle s'établit tout à fait dans *L'Âge séculier* (2007), trad. fr. P. Savidan, Paris, Seuil, 2011. Par ailleurs on peut noter ce livre, non traduit en français, que Taylor a publié pour le centenaire d'un ouvrage célèbre de William James : *Varieties of Religion Today : William James Revisited*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2002. Sur le tournant « théologico-politique » de Jürgen Habermas, on peut en pressentir quelques amorces dans les textes réunis dans *Une époque de transitions. Écrits politiques 1998-2003*, trad. fr. C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005. Mais on consultera surtout : J. Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2005 & 2008), trad. fr. C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008 ; son livre avec Joseph Ratzinger *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, trad. fr. J.-L. Schlegel, Paris, Salvador, 2010 ; ainsi que le volume de textes intitulé *Parcours 2 (1990-2017)*, trad. fr. sous la dir. de C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2018. Voir aussi le volume *Habermas and Religion*, sous la dir. de C. J. Calhoun, E. Mendieta et J. Van Antwerpen, Cambridge (GB), Malden (Mass.), Polity Press, 2013.

moderne à instaurer la séparation de la politique et de la religion (si on laisse de côté le cas des expériences républicaines des cités italiennes du Moyen-Age et de la Renaissance). La République des États-Unis, en effet, n'a « établi » aucun culte. Elle a aussi placé la liberté d'expression à un niveau supra-légal (Premier Amendement), ne permettant de protéger juridiquement, *a priori*, aucune croyance religieuse dans l'espace du débat public : comme toutes les sortes d' « expression », la croyance religieuse est exposée à toutes les critiques possibles<sup>4</sup>. D'ailleurs les philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle, Tocqueville ou Marx, qui parlaient de l'enjeu de la séparation du pouvoir politique et de la religion – de l'« État athée », comme on disait volontiers –, ne s'y trompaient pas : c'était l'exemple américain qu'ils évoquaient, seule référence en la matière au moment où ils écrivaient<sup>5</sup>. Cependant, nous le savons bien, l'une des singularités des États-Unis d'Amérique est de faire cohabiter, en leur sein, des institutions politiques parfaitement séparées des pouvoirs religieux, et une société très croyante : ce sont, rappelons-le, les mœurs, et nullement le texte constitutionnel, qui incitent beaucoup de présidents américains à jurer sur la Bible<sup>6</sup>. Bref, la politique, là-bas, ne doit rien statutairement aux religions, mais elle leur doit beaucoup pour les discours qu'on y entend et pour certains de ses « rituels ».

Or, à entendre certains discours du président Nicolas Sarkozy – au Latran le 20 décembre 2007 et à Ryad le 14 janvier 2008 – puis celui du président Emmanuel Macron au Collège des Bernardins le 10 avril 2018, il semble que nous nous américanisions sur ce point : ce point que j'appelle *la valorisation politique de la foi*, c'est-à-dire le fait d'affirmer publiquement, y compris au sommet de l'État, que la croyance religieuse est chose essentielle pour notre vie collective et pour notre grandeur politique. Cette position, je tiens à le préciser, ne signifie pas que la loi de 1905 est remise en cause. La séparation de l'État et des religions est toujours acceptée – même si certaines phrases de ces discours ont pu sonner un peu étrangement<sup>7</sup>. Et les évolutions juridiques de cette loi, qui ont été promues par le président Macron, ne remettent pas en question, elles non plus, cette séparation. C'est d'une position *politique* que je parle ici, et non pas juridique. A savoir : d'un souhait de récuser absolument l'idée que la « laïcité » – qui protège la liberté religieuse, et en cela n'est bien sûr pas indifférente à celle-ci *en tant que droit* – puisse induire une *indifférence politique* à l'égard de

---

<sup>4</sup> Situation d'exposition sans protection spécifique, que la France républicaine a également installée, et assez tôt si on prend en tout cas la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 – où cependant la liberté d'expression est encadrée par la loi, et non supra-légale comme aux États-Unis. Mais le fait que la loi n'ait pas à « reconnaître » les religions se profile déjà, et découlera ensuite tout à fait clairement de l'article 2 de la loi de 1905. Par contre, il faut savoir que dans les pays d'Europe où il y avait des cultes « établis » et où s'est amorcé, là aussi, un processus d'autonomisation du pouvoir politique par rapport à ceux-ci, le droit à une expression libre *entière, même pour les paroles revendiquant leur incroyance religieuse* (« athées »), a souvent été une étape ultime, et tardive.

<sup>5</sup> K. Marx, « À propos de la question juive » (1844), dans K. Marx, *Philosophie*, édition établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1982, coll. « Folio », 1997, p. 53-55, où Tocqueville est évoqué.

<sup>6</sup> De fait, les exceptions sont rares. John Quincy Adams et Franklin Pierce avaient juré sur un texte de loi, et Theodore Roosevelt n'a juré sur rien.

<sup>7</sup> Ainsi quand Emmanuel Macron exprime, au Collège des Bernardins, le regret que « le lien entre l'Église et l'État se (soit) abîmé », ajoutant qu'« il nous importe à vous comme à moi de le réparer » – propos perturbant, dans un régime de *séparation* de l'Église et de l'État. Et puis quand il évoque la « juridiction » de l'Église : le président de la République déclare en effet que « l'État et l'Église appartiennent à deux ordres institutionnels différents, qui n'exercent pas leur mandat sur le même plan. Mais tous deux exercent une autorité et même une juridiction ». « Juridiction » de l'Église est un mot que même les rois de France évitaient depuis Saint-Louis... Ce discours, comme ceux évoqués plus haut du président Nicolas Sarkozy, sont consultables sur le site [www.elysee.fr](http://www.elysee.fr).

la foi religieuse (de ses contenus, des enjeux qu'elle considère être les siens, etc.). Tout au contraire, il s'agit de dire à quel point la foi doit nous « intéresser », politiquement.

Je propose, au chapitre 1 de mon livre, une analyse détaillée de ces discours présidentiels, de même que je mentionne d'autres signes, dans la vie démocratique contemporaine, d'une banalisation de motifs théologico-politiques. Ici, compte tenu du sujet de votre séminaire, je me contenterai de citer quelques phrases du Discours aux Bernardins d'Emmanuel Macron. « L'horizon de salut », précise ce jour-là le président de la République, « a certes totalement disparu de l'ordinaire des sociétés contemporaines, mais c'est un tort et l'on voit bien des signes qu'il demeure enfoui. » Vous entendez ce jugement ferme et engagé : « *C'est un tort.* » Plus loin le président affirme « le besoin d'étancher notre soif d'absolu » par une « voix » qui « ose aller dans l'intensité d'une espérance » et « parfois nous fait toucher du doigt ce mystère de l'humanité qu'on appelle la sainteté ». Ces propos, de toute évidence, vont bien au-delà des seules affirmations, présentes elles aussi dans le discours aux Bernardins et peu contestables, selon lesquelles « la sécularisation ne saurait éliminer la longue tradition chrétienne » et « la laïcité n'a certainement pas pour fonction » de « déraciner de nos sociétés la part sacrée qui nourrit tant de nos concitoyens ». Il s'agit de suggérer, véritablement, qu'il ne saurait y avoir de grandeur politique, pour un peuple, sans vitalité de la foi religieuse en son sein.

Les présidents de la République ne sont guère les seuls, en France depuis quelque temps, à aimer dire, comme en Amérique, que les références religieuses sont essentielles si l'on souhaite (re)donner à la démocratie une dimension plus « viscérale » (*visceral*), plus « vibrante » (*a more vibrant public pluralism*) – pour parler, précisément, comme un philosophe américain qui est de cet avis, William E. Connolly, auteur en 1999 d'un ouvrage intitulé *Why I am not a Secularist*<sup>8</sup>. Et cette pente théologico-politique n'est en rien le monopole de la droite ou du centre-droit, on la retrouve aussi à gauche, je le précise dans mon livre. Ce qui se banalise, c'est l'idée que, pour parler de l'espoir, de « l'ailleurs » vers lequel nous tendons collectivement, de l'utopie comme on disait parfois avant, il serait légitime voire « évident » d'engager les mots religieux de « salut » ou d'« espérance » (ce dernier mot ayant, on me l'accordera, une connotation plus religieuse que le mot « espoir »). Et cette idée s'accompagne d'une autre, plus précise et plus « technique » si l'on veut : l'idée selon laquelle nos notions « laïques », en réalité, proviendraient complètement d'une matrice religieuse originelle ; qu'elles n'auraient rien inventé d'autre. Cette idée-là, de plus en plus répandue, rejoint parfaitement le discours théologico-politique de nombre de philosophes. Et c'est une idée qui, en particulier, est prompte à tenir la sécularisation elle-même pour un processus qui, en réalité, aurait été piloté en profondeur par la religion – en l'occurrence le christianisme.

Les philosophes ne sont d'ailleurs parfois pas très éloignés de ce personnel politique qui s'exprime de manière si « théologico-politique ». Je rappelle que, quelques mois avant que Nicolas Sarkozy ne devînt président de la République et évoquât l'importance politique de la foi – jusqu'à prononcer cette phrase qui, à ce moment-là, a quand même produit une vraie perplexité en France, faisant de « l'instituteur » la réplique sécularisée, quoique bien plus pâle,

---

<sup>8</sup> W. E. Connolly, *Why I am not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 6, p. 27 et p. 34. Précisons que, par son titre même, ce livre de Connolly répond au texte de 1927 du philosophe britannique Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*.

de celle du « curé »<sup>9</sup> –, le ministre de l'Éducation nationale, dans un gouvernement où se trouvait aussi Nicolas Sarkozy, était un philosophe, Luc Ferry. Or celui-ci affirmait depuis quelque temps déjà, je cite un entretien avec Marcel Gauchet de 2004, que « la philosophie moderne ne peut se comprendre véritablement que comme une tentative de traduire dans un vocabulaire qui est celui de la raison, *donc* dans des concepts par eux-mêmes *laïcisés*, les grands discours religieux, à commencer évidemment par le discours chrétien<sup>10</sup> ». Et Luc Ferry disait aussi que, faute de se souvenir de cette origine religieuse de tous nos idéaux et valeurs, il sera inévitable de fragiliser ceux-ci et dès lors de laisser triompher le « matérialisme » – véritable mot-clé de notre époque théologico-politique. Du « matérialisme » en effet, tout le monde parle, espérant le terrasser, quoique la définition donnée de ce « matérialisme » soit souvent floue, comme l'est d'ailleurs celle de son heureux contraire, ladite « spiritualité », qui est encore un autre mot-clé du moment. Citons encore Luc Ferry : « Dès lors que l'on pose des valeurs qui sont supérieures à la vie matérielle, biologique, on entre dans la sphère du religieux<sup>11</sup> » ; « Entre une interprétation disons néo-religieuse – dans le cadre de la philosophie transcendantale – et l'interprétation matérialiste, je ne vois pas de troisième terme<sup>12</sup> ». *Pas de troisième terme* : des pans entiers de la philosophie occidentale auraient apprécié ce jugement grossier, eux qui ont lutté pour imposer l'idée qu'assurément les individus ont en tête de véritables idéaux et « forces morales », et en cela ne sont guère mus exclusivement par de vils et égoïstes intérêts et déterminations « matériels », et qui ont cependant insisté pour dire que ces idéaux et ces forces morales n'étaient guère de nature ou de provenance religieuse. Pour Durkheim par exemple, ils sont d'origine sociale, et d'ailleurs les idéaux religieux eux-mêmes sont d'origine sociale. Et pourtant Durkheim avait à cœur de préciser qu'en aucun cas la force du « social », qu'il évoquait, n'était une puissance « matérielle<sup>13</sup> » et qu'il était exclu de prendre sa théorie de la religion pour « un simple rajeunissement du matérialisme historique<sup>14</sup>. »

Luc Ferry, certes, ne fait pas l'unanimité. Et, dans ce dialogue même, Marcel Gauchet défend pour sa part l'existence d'« absolus terrestres » (selon ses mots), c'est-à-dire non religieux. Cependant, *pour ce qui concerne la politique occidentale*, Gauchet pense lui aussi que la source religieuse est matricielle et il parle explicitement de « nœud théologico-politique<sup>15</sup> ». Il y a donc quand même un endroit où, souvent, les grands esprits se rencontrent pour dire une dette religieuse profonde : à coup sûr en politique. De plus, c'est à Gauchet que l'on doit ce mot de « réductionnisme », que reprend Ferry, pour englober toutes les pensées qui ont osé envisager des processus autres que religieux *stricto sensu* à la source des idéaux religieux (des processus sociaux, psychiques, etc...). Charmante appellation, qui clôt quand même bien vite le débat.

---

<sup>9</sup> « Dans la transmission des valeurs et dans l'apprentissage de la différence entre le bien et le mal, l'instituteur ne pourra jamais remplacer le curé ou le pasteur, même s'il est important qu'il s'en approche, parce qu'il lui manquera toujours la radicalité du sacrifice de sa vie et le charisme d'un engagement porté par l'espérance » (Déclaration du président de la République française, Nicolas Sarkozy, sur les racines chrétiennes de la France et sur sa conception de la laïcité, à Rome, Palais du Latran, le 20 décembre 2007, consultable sur les sites [www.elysee.fr](http://www.elysee.fr) et [www.lemonde.fr](http://www.lemonde.fr)).

<sup>10</sup> L. Ferry et M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004, p. 31.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>13</sup> E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), édition contemporaine, Paris, PUF, coll. « Quadrige », p. 319.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 605.

<sup>15</sup> M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, rééd. coll. « Folio », p. 73.

En réalité, c'est d'une manière générale que l'air du temps intellectuel, depuis plusieurs années maintenant, apprécie d'affirmer, pour divers phénomènes politiques, un ancrage religieux assez systématique, même si cette ancre religieuse n'a rien de manifeste. Prenons l'idée selon laquelle la sécularisation politique ou la laïcisation (pour parler comme les Français) aurait été pilotée, en vérité, par la religion elle-même – qui nous aurait en quelque sorte « sortis » d'elle-même, politiquement du moins<sup>16</sup>. C'est une idée bien plus paradoxale que l'observation de véritables forces d'arrachement à la religion, qui pourtant ont été bien réelles dans l'histoire de cette sécularisation. Or, c'est une idée que l'on entend étonnamment souvent, dans les débats d'idées. Alors qu'elle est très contestable. En particulier, il est clair que les deux phrases des Évangiles, prêtées à Jésus, et souvent mentionnées – « Rendez à César ce qui est César<sup>17</sup> » et « Mon Royaume n'est pas de ce monde<sup>18</sup> » – sont terriblement surinterprétées.

Car si l'on est précis et attentif au texte même qui contient ces phrases, la seule chose qu'on puisse déduire de celles-ci, c'est que la foi chrétienne a quelque chose de profondément *retiré du monde* – du « monde » en tant qu'il accueille de la politique, du pouvoir, etc. – et, *en même temps*, qu'elle préconise l'*obéissance absolue* aux autorités politiques qui prévalent dans ce monde. C'est cela que Jésus dit et « montre » à Pilate, auquel il obéit. Et à ce titre il faut, me semble-t-il, relier ces deux phrases des Évangiles au chapitre 13 de l'*Épître aux Romains* de Paul, qui interdit formellement aux fidèles la désobéissance aux autorités temporelles, aussi impies celles-ci peuvent-elles être au regard de la foi chrétienne. Or, cette double affirmation principielle – retrait du monde et obéissance à l'autorité politique établie – suffit-elle vraiment, à elle seule, à enclencher et même seulement à « penser » la « laïcité » ou la « sécularisation » du domaine politique ? Je ne parle même pas du fait que l'Église, tout comme plus tard les grandes figures du protestantisme, n'a cessé de « s'arranger » avec ce verrou paulinien pour pouvoir faire, quand même, beaucoup de politique. Je demande seulement : avec les principes chrétiens qui viennent d'être dits, a-t-on tout ce qu'il faut pour produire la « laïcité » ? Le problème est le suivant : ces principes n'expriment-ils pas une *dévalorisation du domaine politique*, domaine auquel on paye son dû, tant qu'on vit, mais sans lui accorder plus d'importance ?<sup>19</sup> Or, l'autonomisation de la politique par rapport à la religion, dans l'Occident moderne, ne serait-elle pas plutôt redevable à des expériences et des pensées politiques qui ont, au contraire, *accordé une extraordinaire valeur aux choses politiques*, souvent à l'encontre, explicitement, de la pensée chrétienne ? Je pense au courant de « l'humanisme civique » qui a traversé sur plusieurs siècles la vie des cités italiennes du Moyen Âge et de la Renaissance : il a posé, on le sait bien maintenant depuis les travaux de Pocock, des jalons importants du républicanisme moderne, notamment américain ; et, à différentes étapes de son développement, de Marsile de Padoue à Machiavel en passant par Bartole, il n'a cessé de dire qu'on ne pouvait pas vraiment faire de la politique – chose très importante à ses yeux – avec le christianisme, et qu'il fallait donc, en politique, inévitablement mettre la religion à distance. N'est-ce pas plutôt ce mode de pensée-là qui est à l'origine de l'idée de « laïcité » ou de « sécularisation politique » ?

---

<sup>16</sup> Pour reprendre l'expression même de Marcel Gauchet : le christianisme comme « religion de la sortie de la religion », dans son livre *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985, p. II.

<sup>17</sup> Évangile selon Luc, 20 (25), et aussi Matthieu, 22 (21) et Marc, 12 (17).

<sup>18</sup> Évangile selon Jean, 18 (36).

<sup>19</sup> Une dévalorisation accentuée encore par la lecture augustinienne (parmi les trente livres de *La Cité de Dieu*, Augustin n'en a consacré qu'un seul à la cité des hommes).

Bref, beaucoup de certitudes traînent dans notre époque, qui, en réalité, sont bien fragiles. Je pense aussi au succès de René Girard, dont les thèses affirment, toutes, que, pour fonder une civilisation en éloignant la violence, ce qui « fonctionne » a nécessairement à voir avec le domaine et les enjeux religieux, qu'il s'agisse du « sacré », ou du « non-sacré » chrétien, ou de la logique apocalyptique en cours qui donnera son ultime leçon – puisque telles sont les trois grandes thèses successives qu'a embrassées Girard. Je ne peux m'empêcher de noter que Girard a commencé à devenir très à la mode à peu près au moment du génocide rwandais, où des Hutus, majoritairement catholiques, tuaient des Tutsis, majoritairement catholiques, dans les églises, et empilaient leurs cadavres juste devant. Mais que voulez-vous, il en faut plus pour neutraliser la certitude que ce qui arrête la violence provient malgré tout, toujours, du berceau de la religion.

Voilà donc l'ambiance « théologico-politique » du jour, me semble-t-il. Et je crois que le naturel avec lequel la question du « salut » peut désormais s'énoncer, dans un cadre de réflexion sur les sujets moraux et politiques, a à voir avec cette ambiance.

J'en viens maintenant à ma deuxième remarque, qui va tenter de répondre, forcément trop vite, à cette question : que se passe-t-il ? Pourquoi la langue religieuse envahit-elle si volontiers la réflexion sur les choses politiques, tandis que de véritables théorisations théologico-politiques ne cessent de s'inventer et de se conforter mutuellement ?

Je voudrais dire d'abord qu'à mon avis, ce n'est pas d'un moment religieux qu'il s'agit, actuellement, ni en philosophie, ni dans l'air du temps intellectuel général. Je ne pense pas, par exemple, que ce soit une foi religieuse, unanime et offensive, qui a fait surgir parmi vous l'envie de réfléchir au « salut » au sein de cette Académie. Ce que je crois plutôt, c'est que notre époque revient à des considérations sur l'histoire et, ce faisant, au très ancien désir, si net dans le passé de la philosophie, de saisir dans l'histoire humaine – et dans l'histoire politique en particulier – une *direction*. C'est-à-dire : un sens, et si possible un sens heureux, un sens lumineux.

Pour être claire, je tiens la vague théologico-politique en cours pour le *retour de la philosophie de l'histoire*, certes sur un mode singulier et inventif. Je pourrais dire aussi le retour du « substantialisme historique », selon l'expression du philosophe Hans Blumenberg. En effet, Blumenberg, il y a plus de cinquante ans<sup>20</sup>, avait déjà observé et critiqué un mode de penser qu'il qualifiait de « théorème de la sécularisation », en particulier chez Carl Schmitt – Schmitt qui est, au passage, l'objet d'une séduction proprement extraordinaire ces derniers temps. La vague théologico-politique qui s'est levée en philosophie depuis une trentaine d'années n'est pas dans son fond schmittienne : ni Habermas, ni Taylor, ni Rorty, ni Agamben ne sont schmittiens, et certains comme Agamben répondent explicitement à Schmitt, lui opposant une tout autre idée que la sienne du « théologico-politique ». Mais cette vague a gardé, en revanche, quelque chose du fonctionnement de pensée qui était déjà celui de Schmitt, et que Blumenberg avait appelé le « théorème de la sécularisation ». Ce « théorème » énonce ceci : *ce qui, dans la modernité, semble arraché à la religion n'est que de la substance religieuse transformée* ; autrement dit, au « fond » des choses politiques, et donc au fond de l'histoire politique elle-même, il y a une substance religieuse cachée qui agit,

---

<sup>20</sup> Cf. H. Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes* (1966, nouv. éd. 1988), trad. fr. E. Kaufholz et G. Raulet, Paris, Gallimard, 1978.



et qui est la clé, le secret. Or cela, comme le dit très justement Blumenberg, c'est du substantialisme historique : soit de la philosophie de l'histoire.

Ici aussi, dans cette Académie, je suis presque sûre que la question du « salut », qui est posée cette année, exprime non pas une pensée religieuse, mais plutôt l'envie de considérer l'histoire longue, voire totale, et de réfléchir à quelque chose de décisif en elle, une substance essentielle qui n'en disparaîtrait jamais – et qui serait, donc, peut-être, le maintien d'une certaine *pensée du salut*, sans pour autant que soit affirmé l'actionnement véritable de ce salut comme le croient les religieux. C'est la valeur *politique, politico-historique plus exactement*, de la pensée religieuse – de quelque chose de la pensée religieuse – qui se profile, me semble-t-il, dans la question même qui est posée, et non la valeur intrinsèque de la pensée religieuse. D'ailleurs j'ai l'intuition que dans vos travaux il ne s'agit pas de parler directement de « Dieu ». Mais il s'agit de parler de la religion, ou de quelque chose de la religion : de l'une de ses grandes catégories de pensées<sup>21</sup>. Et d'oser envisager que cette catégorie de pensée, comme d'autres représentations religieuses peut-être, puisse être, quoi qu'on pense de sa vérité propre, *politiquement et historiquement essentielle aux humains*, et peut-être indestructible quoique souvent cachée, clé du passé et de l'avenir.

Le théologico-politique est, de fait, et je développe ce point largement dans mon livre, autre chose que de la foi religieuse pure et simple. Comme, en réalité, ont toujours été autre chose que de la foi pure et simple toutes les élaborations qui ont caractérisé la *philosophie de l'histoire*, phénomène typique de l'histoire moderne. Tous les spécialistes du sujet le disent. Karl Löwith, Gershom Scholem, Ernst Bloch, Leo Strauss à sa façon, ou encore Reinhart Koselleck : pas un seul de ces auteurs ne nie le fait que l'idée moderne et occidentale de « l'histoire », qui a présidé aux philosophies de l'histoire, est irréductible à ce qui s'était pensé à propos d'histoire dans les religions juive et chrétienne ; que c'est une idée *exorbitante* par rapport à ces legs religieux originels, malgré les signes que les philosophies de l'histoire font, un peu, à ces legs religieux. Je ne peux pas développer tout cela ici, mais je vous promets que les développements sont dans mon livre. Il y a dans toutes les philosophies de l'histoire, matérialistes, rationalistes, théologico-politiques, une certaine idée de l'histoire qui était étrangère aux juifs puis aux chrétiens.

Ainsi, l'idée de « salut » vient d'abord du judaïsme. Or, toujours, dans le contexte juif, elle a signifié une rupture, un saut, quelque chose d'absolument non-anticipable qui dépassait tout ce que l'histoire humaine pouvait sembler « dire » ou « signifier » dans son mouvement relativement « immanent » (Gershom Scholem explique tout cela avec une magnifique clarté). Les pensées messianiques juives, si vite suspectées au sein même du judaïsme, sont là pour en témoigner : quand elles allaient trop loin dans le simple désir d'*anticiper*, de considérer une force lisible dans l'histoire, elles heurtaient les rabbins. C'est cette idée-là du « salut » – une idée *ne permettant pas* de penser l'histoire dans son développement immanent et visible – que, somme toute, les chrétiens ont reprise et pensée à leur tour. Aussi, la vaste eschatologie, d'ères en ères, que Joachim de Flore a construite, lui, un moine médiéval, révèle déjà, en réalité, quelque chose qui déborde tout ce que legs chrétien portait en lui à propos de l'enjeu du « salut ». Il y a du neuf, il y a de l'invention dans les pensées de l'histoire, et ce déjà chez Joachim, et plus tard bien sûr chez les penseurs modernes. Et même lorsqu'un Ernst Boch

---

<sup>21</sup> En tout cas dans les religions occidentales, car toutes, depuis longtemps maintenant, sont, comme disait Max Weber, des religions du « salut-délivrance » (selon la traduction proposée par Jean-Pierre Grossein, qui relie bien les idées de *Heil* et d'*Erlösung*).

pense des percées utopiques qui pourraient évoquer un peu la littérature apocalyptique juive, il pense en réalité très au-delà de ce legs, ce dont témoignent, chez lui, la touche marxiste jamais éteinte (comme chez Walter Benjamin) et tant d'autres concepts modernes (là encore Scholem, quand il salue Bloch, dit tout cela très bien).

Et nous aussi, modernes que nous sommes, c'est l'histoire, bel et bien, qui nous travaille, lorsque nous agissons la question du « salut ». Alors, ensuite, je ne saurais évidemment dire de quel côté de la philosophie de l'histoire théologico-politique, en pleine vitalité en ce moment, vous conduit la question du « salut », les uns et les autres. Je ne saurais évidemment dire si c'est vers une ligne hyper-romantique, ou apocalyptico-messianique, ou vieil-hégélienne que penchent vos sensibilités respectives. Car il y a mille manières de parler du « salut » et d'en faire un enjeu historico-politique : on peut considérer une logique théologique véritablement à l'œuvre dans l'histoire (là on s'approche un peu plus, il est vrai, de la pensée religieuse, quoique sans y être totalement) ; on peut aussi tenir « le salut » simplement pour la catégorie religieuse qui sous-tend l'essentiel de ce que font et pensent les humains politiquement. Et chaque option a des variantes diverses possibles. En d'autres termes, s'il fallait vous rassurer, je n'ai aucun élément me permettant de dire que cette Académie penche du côté d'Agamben ! (Spontanément je penserais même tout le contraire.) Je ressens juste que la pression théologico-politique de l'époque a franchi votre porte aussi.

Ce moment théologico-politique en philosophie, si je devais en dire un dernier mot ici, ce serait pour souligner à quel point il a perdu de vue certains scrupules voire certains « interdits » qu'avaient encore beaucoup de philosophes, qui, auparavant, montraient une certaine « couleur » messianique. Précisément, ceux-ci, s'ils prenaient certes l'histoire pour objet de certaines de leurs réflexions, faisaient souvent attention à ne pas verser dans le ronron dogmatique de la philosophie de l'histoire, et ce alors même qu'ils laissaient ouvert un certain espoir messianique. Ainsi Bloch. Ainsi Benjamin. Et bien sûr Adorno, sachant que ce mot, « messianique », était quand même assez rare sous sa plume : cependant il apparaît à la fin de ses *Minima Moralia* de 1951. Mais justement, il y a une chose importante qu'Adorno nous a dite là. C'est que le messianisme, c'était pour lui une manière d'envisager les choses « comme si » une rédemption pouvait en être attendue. Adorno parle en effet d'une « tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption<sup>22</sup> ». Vous notez le conditionnel, le « comme si » implicite qui, au passage, et c'est significatif, agace tant Agamben – Agamben le dit clairement, comme Jacob Taubes le dit, et leur haine d'Adorno ne s'arrête d'ailleurs pas là, mais une fois de plus que je ne peux sur ces points que renvoyer à mon livre. Cette prudence, chez Adorno, était due au fait que la pensée utopique, car c'est de cela qu'il s'agit, à ses yeux ne devait jamais être « domestiquée » : elle devait demeurer tourmentée en profondeur par le « négatif », qui à la fois la suscite et pourrait bien, finalement, l'*empêcher*. D'où la proximité, chez Adorno, entre utopie et désespoir<sup>23</sup>. On retrouve cet attachement au négatif chez Benjamin – qu'Agamben essaie pourtant d'attirer à lui, « contre » Adorno, mais sans convaincre. Il ne faut pas oublier,

---

<sup>22</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (1951), trad. fr. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1980, p. 230.

<sup>23</sup> Le penseur Miguel Abensour, lui-même très préoccupé par ce problème de la domestication de la pensée utopique notamment à travers sa « mythologisation », disait que la vision adornienne de la pensée utopique obligeait celle-ci sans cesse à « se mesurer à ce qui lui est le plus antithétique – l'hypothèse de la catastrophe en permanence – plutôt que de se laisser porter sur le fleuve apparemment sans périls de l'âge d'or à venir » (M. Abensour, *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 195).

notamment, l'importante correspondance de l'été 1935 entre Adorno et Benjamin où, critiqué certes par Adorno, Benjamin, cependant, *l'écoute*<sup>24</sup>. Et il faut bien sûr rappeler, à l'heure où tant de monde semble l'avoir oublié, que le fameux « Ange de l'Histoire » évoqué par Benjamin en 1940 dans sa Thèse IX de ses « Thèses sur l'histoire » est décrit par lui comme *ne parvenant pas* à faire ce qu'il veut faire – à savoir, rassembler le passé dans ses mains, ramasser ce qui a été démembré, « panser les blessures et ressusciter les morts » –, emporté qu'il est, malgré lui, par la tempête « Progrès » qui s'engouffre dans ses ailes<sup>25</sup>. *L'Ange n'y arrive pas*. C'est ce négatif indépassable qui fait que le « salut » ne peut pas, pour ces penseurs, se poser seul, se poser positivement si j'ose dire.

Bien sûr, me direz-vous, on pourrait très bien, à partir de la question-titre de vos travaux cette année, évoquer Adorno, comme je viens de le faire. Mais je répondrai que, malgré tout, *avec Adorno* on ne peut pas poser un tel titre. Et je crois que je fais indéfectiblement partie de ce camp-là, philosophiquement : celui pour lequel l'utopie suscite peut-être une pensée du « comme si » messianique, mais précisément, en tant que ce « comme si » destitue le messianisme qui s'avancerait tranquillement, avec ses mots sereins et limpides ; en tant que ce « comme si » oblige à la vigilance la plus implacable à l'égard de toutes les tentations théologico-politiques de la pensée ; en tant qu'il proscriit, en réalité, les mots religieux.

Je vous remercie de m'avoir écoutée. Je crois sincèrement que la critique est l'occasion d'échanges véritables, aussi ne prenez pas mon propos comme une guerre, mais comme une invitation à réfléchir ensemble – en réponse à votre invitation, qui encore une fois m'a touchée.

---

<sup>24</sup> Sur cette correspondance, voir ce même livre de Miguel Abensour.

<sup>25</sup> W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire* (1940), Thèse IX, dans W. Benjamin, *Écrits français*, trad. fr. et prés. sous la dir. de J.-M. Monnoyer, Paris, Gallimard, 1991, p. 343-344.