Mutations du théologico-politique

Quels déplacements, quels défis, quelles tâches ?

Mutations of Theologico-Political. What Shifts, what Challenges, what Tasks?

Mutaciones de lo teológico-político. ¿Qué desplazamientos, cuáles desafíos, qué tareas?

Pierre Gisel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26625>

DOI : 10.4000/assr.26625

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015

Pagination : 63-84

ISBN : 978-2-7132-2468-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Gisel, « Mutations du théologico-politique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janvier-mars 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26625> ; DOI : 10.4000/assr.26625

Pierre Gisel

Mutations du théologico-politique

Quels déplacements, quels défis, quelles tâches ?

Partons du présent. On y parle de crise du politique. Elle passe par ses types de rapport avec la société civile, la place de l'individu, la valeur et le déploiement des singularités – de positions, d'héritages et de projets –, une mondialisation étale, un développement destructeur suivant une logique économique desservie de tout social donné, une exploitation de la nature portant atteinte à la biosphère, un fonctionnement du social et du monde du travail en entreprise ou en institution homogénéisé à coup de prises en charges prévenantes et sécuritaires – en outre sur fond de matraquages contre la « résistance au changement » –, une incapacité à penser les différences et à les rendre fructueuses, avec, à l'arrière-plan, la question d'un « commun » le plus souvent investie en forme de surplomb par un « même » – de droit universel –, conduisant à réduire l'humain et le social auxquels il commande, ou devrait commander.

Par-delà ces caractéristiques se profile une crise des institutions qui est une crise de l'*institutionnel* comme tel, par-delà les formes concrètes et organisationnelles auxquelles il a pu donner lieu. L'institutionnel, au sens de ce qui dispose, régule et distribue – symbolise aussi – des rapports différenciés entre soi et le monde, soi et l'autre, soi et soi, soi et ce qui échappe. L'institutionnel comme fait, lieu et opération de *médiations*.

La crise du politique s'avère ainsi être le lieu d'un problème quant au rapport au monde et au vivre-ensemble, le fameux « lien social ». Mais qu'entendre par là ? De quelle nature est-il, ou selon quelle disposition le penser, avant même d'en envisager une forme possible ou des agencements ?

Au cœur de cette conjoncture de données et de motifs se tiennent la question de la justification des *instances* auxquelles en appeler et de la manière de les faire jouer, ainsi que celle de comment rendre instructifs et féconds les *agencements effectifs* auxquels ces instances ont donné lieu dans le passé et ce qu'il en est devenu : ce qui *leur* est arrivé et ce qui, en notre lieu propre, *nous* arrive, qui comprend ce qui, là, nous *en* arrive et *comment*.

Question de justification, donc de légitimité ou de fondement. Du coup, classique en modernité européenne, et aiguisé au travers d'aventures politiques ayant traversé le XX^e siècle, totalitarismes compris, la question de la *souveraineté*.

On retrouve là le religieux. Et/ou le théologique, ce qui n'est pas équivalent, mais peut se conjoindre et, quand c'est le cas, se conjoindre selon des agencements divers. Le religieux est ici touché en ce qu'il est question de *légitimité*, de *fondement* et de *souveraineté* (on y a même hérité d'un schème de concurrence), et tout autant en ce qu'il est question de *limites*, voire, par-delà, de *différences*. Où le religieux a été tour à tour – parfois en même temps – *sanction donnée* à de l'être-ensemble et *appel à utopie*, en ce sens porteur de critique et de protestation¹. Dit en langage juif ou chrétien : des « temps messianiques » ou un « Royaume de Dieu ». Mais alors : en forme de *visée* ? En forme d'*accomplissement progressif*, jusqu'à réalisation « plénière » et anticipée par l'Église ou le Parti, voire au cœur d'un projet humaniste poursuivant un projet des Lumières ? Ou en forme, plutôt, de *rupture* ou de *décalage* ? Ou, encore, en forme de *dialectique*, de frappe augustinienne, mettant en interaction et selon irréductibles différenciations une « cité terrestre » et une « cité de Dieu »² ?

Resserrons la focale. Quand on dit théologico-politique, on pense le plus souvent à un lien direct – assurant légitimation et fondement – du théologique et du politique, ou d'*un* théologique et d'*un* politique. La religion est ce qui fonde et sanctionne un pouvoir, dès lors dit « de droit divin ». Une modernité a fait comme s'il y avait en ces matières un modèle normal ou obligé, et qu'il convenait simplement de changer de référence (de l'Église à la République). Modèle normal ou obligé : une *loi* au principe d'un *territoire* et l'organisant en *totalité*, une *totalité* plus ou moins différenciée à l'interne, mais repliée sur soi et renvoyant à son principe. Cette loi a pu être Dieu ou en émaner directement ; en l'occurrence, ce fut le cas en christianisme – et l'imaginaire en hérite –, emblématiquement en la forme d'un catholicisme des Temps modernes, post-tridentin, ou dans celle, plus récente, d'un évangélisme de souche étasunienne. Cette loi aura aussi pu être celle que l'humain pose et à laquelle il se soumet, pour le bien de tous et de chacun. Avec ses variantes, d'Hobbes à Locke ou d'autres, jusqu'au contrat social de Rousseau, plus adossé à une « volonté générale » tendant à dissémination, intégrant chacun mais sur un mode de partage intégral, et ayant pu trouver quelque prolongement dans le motif de la « société sans classe » du marxisme orthodoxe où le spécifique du politique disparaît – ici automatiquement et heureusement –, laissant place à l'épanouissement d'un social non seulement libre, mais aux différences surmontées, au profit de l'humain comme tel, « réconcilié » de fait parce que « générique ».

1. Classique : la religion est « expression de la misère réelle », selon le texte de Marx qui ponctue la page de stricte reprise feuerbachienne débouchant sur la religion comme « opium du peuple », mais est aussi, ajoutait Marx directement à la suite, « protestation contre la misère réelle ».

2. À ce propos : Manent, 2010. Plus largement : Gandillac, 1992.

On l'aura compris, c'est de cette matrice que nous sortons. Une matrice qui a déterminé en sous-main une bonne part du débat moderne sur le lien entre le théologique et le politique³. Avec son jeu d'oppositions, commandant une substitution à opérer, émancipatrice, ou un refus à alimenter, défensif, l'ensemble étant traversé de divers rêves ou nostalgies⁴. Des combats et, tout autant, un imaginaire. Même si la modernité a de fait présenté des visages plus différenciés, selon les aires culturelles pour commencer, francophone, germanophone ou anglo-saxonne notamment⁵. À quoi s'ajoute – ce fut parfois méconnu mais c'est décisif – que la dite modernité est traversée de trajectoires diverses, de singularités multiples, de processus non linéaires et enchevêtrés, de nouveautés propres. Au reste, et au total, cette même modernité n'est pas seulement « inachevée », pour reprendre le mot de Jürgen Habermas⁶ (qu'il y ait de l'inachèvement est sans conteste : que serait-ce à dire que la modernité soit achevée ? Achevée dans sa réalisation propre, et unilinéaire ? Dès lors une « fin de la modernité » comme on a pu dire une « fin de l'histoire » ? ou une fin ayant intégré d'autres fins, décalées et plurielles, mais les permettant ?), ni non plus seulement « en train de « dérailler » », comme l'a dit Habermas plus récemment⁷ (que la modernité soit lourde de divers effets négatifs dans ses aboutissements réels est aussi sans conteste, et ils doivent être pris à bras le corps), mais elle constitue une *condition*, la nôtre, et nous n'en avons pas d'autre. Et c'est une condition *ouverte*, avec ses ambivalences, ses apories et ses surprises, *dont* faire quelque chose. On y est assigné, et c'est là que se noue notre tâche. Intellectuelle aussi bien que sociale et politique.

Un aboutissement ambivalent

Repartons du présent. Tel qu'il se donne. Après divers déploiements de modernité, après un processus de construction humaine en forme d'émancipation, et après de la sécularisation et de la laïcité puisque, même circonscrivant un lieu de problèmes toujours à reprendre, à différencier et à affiner, ce sont choses liées.

Sauf extrémismes, personne ne veut d'une théocratie ; mais on verra justement qu'y réduire tout rapport passé du théologique et du politique est une pure

3. Cf., classiquement, le *Traité théologico-politique* de Spinoza, de 1670, qui vise d'abord la liberté de pensée, et tend à libérer aussi bien le théologique ou la piété que le politique, mais le fait en accordant au seul souverain qu'est l'Etat – un Etat que et qui médiatise certes un bien collectif à objectiver et à valider – le droit de légiférer en les deux matières, politiques et religieuses.

4. Pour des approfondissements circonstanciés sur les moments et positions ici entraînés, cf. Capelle (éd.), 2008.

5. Sur cette diversité, cf. Monod, 2002.

6. Lors de la remise du prix Adorno en 1980, mot qu'il reprend dans la première ligne, *in* Habermas, 1988.

7. Habermas, 2010, p. 35 (même verbe p. 46).

construction, voire un pur fantasme. On ne réduira pas non plus le retour critique à mener sur l'aujourd'hui et ce qui l'a précédé aux totalitarismes, même s'ils ont effectivement pu y voir le jour, et qu'il y a quelque justification à parler de « religions séculières » (on l'a fait dans le champ de la théologie chrétienne⁸ comme dans le champ de la pensée politique⁹, en philosophie aussi¹⁰). Interroger une pente totalitaire était – peut toujours être – instructif, faisant voir des jeux de renversement où l'on se retrouve trop dépendant de cela même qui est combattu, donnant ainsi lieu à du réactif. Mais il y a foncièrement à décaler le regard, non à choisir ou à compter des points sur une arène simplifiée, ou de fait littéralement idéologisée. Les phénomènes totalitaires ne sauraient résumer la modernité et la sécularisation, même s'il y a bien à problématiser un mode de réflexion qui, spontanément, pense en termes de renversement sur fond d'alternative simple et posée au surplus comme surplombante. Et même si la question d'une pente totalisante et homogénéisante est bel et bien inscrite au cœur de la modernité et doit être problématisée comme telle.

Pas de « retour » à une perspective où le politique serait d'une manière ou d'une autre subordonné au religieux, à une loi de Dieu ou à du théologique : le religieux et le politique ont leur pertinence en matière d'organisation sociale, mais non sur ce mode ; au gré, plutôt, d'une *redistribution complète des instances en cause*¹¹. Pas de « retour » donc. Ce n'est pas pour rien que j'ai dit : repartons du *présent*, en ses *figurations propres*. Qu'elles puissent être inscrites dans des généalogies, et ne soient donc pas indemnes d'un passé et d'une histoire qui y a conduit, ne veut pas dire continuité de motifs, ni linéarité, comme si existaient des questions de validité humaine et sociale en elles-mêmes, pour ainsi dire déshistoricisées. Il n'y a pas non plus, *a fortiori*, de modèles, constitués pour eux-mêmes, du coup en principe idéaux (qu'ils soient religieux ou laïcs) et dès lors en jeu d'opposition, entre lesquels choisir. S'il y a généalogie, c'est, au sens nietzschéen, repris aussi chez Foucault, d'une *mise en scène* seconde et construite – et à valider à ce niveau-là –, articulée à un présent dans ce qui fait ses circonscriptions propres, une généalogie qui est du coup celle de *problèmes*, tout autant à construire et à valider, et dans un même geste d'interrogation critique du présent. Si une mise en perspective généalogique décentre, ce sera ici comme décalage, sanctionnant des discontinuités, même quand c'est à fin de comparaisons pouvant faire voir, au cœur du présent, ce à quoi une focalisation sur la seule proximité rend aveugle.

Pas de « retour », mais une interrogation critique, portée sur le présent et en partant – le prenant d'une certaine manière en charge –, une interrogation réflexive et en forme de problématisation.

8. L'expression fut importante chez Paul Tillich.

9. Ainsi Voegelin, 1994, ou Gentile, 2005.

10. Ainsi Löwith, 2002.

11. À l'invitation de Jean-Marc Ferry, j'ai repris la thématique d'ensemble en m'efforçant de déplacer les termes usuels du débat, dans Gisel, 2012a, un texte que la présente contribution suppose et prolonge.

L'aboutissement du processus de modernisation et de sécularisation est – comme tout présent et en tout temps – lourd d'ambivalences, et elles peuvent se faire voir sur l'axe qui s'est trouvé au cœur de la modernité, comme moteur et comme auto-affirmation, celui du sujet, de son autonomie, de sa liberté, de son accession à soi et de ses possibilités constructives. Un processus noué en contraste ou en refus du religieux et du théologique. Dont il y avait à s'émanciper. Dont il y avait à sortir de l'hétéronomie et à contester l'arbitraire des particularités : des fables incroyables et de l'amoralité, à la hauteur ni de ce qui fait l'homme en sa dignité propre, ni de ce que peut être une idée honorable de Dieu. Sans compter ses institutions, masquant des intérêts de pouvoir sur fond d'aliénation.

En cause, ce qu'il est advenu du *sujet* justement. Et, en dernière instance, en son lien avec le *monde*, la *différence même qu'il cristallise* ou son irréductibilité à l'humain (sa résistance à « appropriation », sauf à tomber en dévoration et auto-dévoration) et les *différences qui le traversent* : des singularités humaines, de corps individuels – avec leurs affects, ce qui s'y éprouve, ce qui s'y noue, ce qui s'en exprime – et de constructions socioculturelles diverses, irréductiblement particulières et lieu d'assignation tout autant que de subversion ou, tout au moins, de dépassement.

Sur cet axe, on pourra renvoyer à l'École de Francfort, Adorno et Horkheimer bien sûr, et leur relecture d'un régime de raison moderne dans ce qu'il a d'auto-dévérant pouvant aboutir à de l'humain simplement « administré », à Marcuse aussi et sa mise en avant d'un homme désormais « unidimensionnel » (au gré d'un tout autre geste peut entrer en consonance le dévoilement de l'emprise de la technique selon Heidegger, au terme du déploiement d'un geste « métaphysique » ici quasi originaire et révélé en modernité justement) ou encore aux quêtes et validations d'hétérogénéités chez Walter Benjamin. Aujourd'hui, on pourra être tout particulièrement attentif à plusieurs héritiers peu ou prou hétérodoxes de cette École, tels Slavoj Žižek, Peter Sloterdijk ou Giorgio Agamben. Ils me paraissent typiques. Je ne ferai ici que les évoquer ¹². Chez Žižek, la question de ce qu'est devenu le sujet est centrale : un sujet en perte de réel à l'externe et en perte de consistance propre à l'interne, un sujet incarnant les « derniers hommes » prophétisés par Nietzsche, désabusés, sceptiques, exorbités de tout vouloir créateur. Chez Sloterdijk, la question de ce qu'il en est du sujet aujourd'hui et de son rapport au monde, avec ses résistances et les provocations à advenir qui en sourdent, tresse comme un fil rouge. Quant à Agamben, il met en évidence un processus de dé-différenciation qui ouvre sur une « vie nue » désormais offerte aux seuls et envahissants « bio-pouvoirs » (on sait sur ce point les parallèles chez Michel Foucault, au moins de diagnostic sur le contemporain).

12. Pour plus, ce que j'en ai repris dans le chap. II, « Quel effacement de transcendance en société contemporaine ? », de Gisèle, 2012b.

À l'arrière-plan de cette thématique spécifiquement centrée sur l'humain comme sujet et son rapport au monde, on peut renvoyer au couple de motifs mis en avant comme central par Marcel Gauchet dans son *Désenchantement du monde* de 1985 : une transcendance en hors-monde *et* une inscription – différée – à l'intime du monde et des corps, un couple de motifs radicalisés dans leur différence et pour ainsi dire mis en tension productive, par-delà tout ordre d'intermédiaires qui pourraient dessiner un espace de médiations permettant des passages gradués.

Une histoire plus différenciée

Un présent avec ses thématiques propres. À réfléchir et à problématiser. Dont on ne viendra pas à bout, qu'on ne parviendra même pas à saisir, si le regard porté sur l'aujourd'hui reste fonction d'une lecture de l'émancipation moderne et sécularisante comme processus unilinéaire et unidimensionnel. On s'y condamnerait en effet à enregistrer des « retours » incompréhensibles et des résistances regrettables¹³ face auxquels il conviendrait seulement de réaffirmer le bien-fondé d'une visée.

Du coup, c'est le regard sur le passé qui doit être repris. De fond en comble. Selon écart, en tout cas, avec ce qu'il représentait de modèle dont une émancipation avait à se libérer.

Ce passé est, d'abord, infiniment plus diversifié¹⁴ que celui d'un théologique et d'un politique en lien direct de fondement, sur fond d'espace social à organiser comme ensemble idéalement homogène, celui d'un homme « générique » et du coup universalisable.

Le modèle d'un Roi-souverain en lien direct avec le Dieu – ainsi assuré de son pouvoir, et d'un pouvoir conçu comme charge de rassemblement et de cohésion – n'est pas le modèle des sociétés dites traditionnelles. Il est celui de l'Égypte, inscrit à ce titre dans notre mémoire collective. Dans cette mémoire, il y a soit à s'en *distinguer*, sur le mode d'une irréductible singularité, ainsi en judaïsme et ce qui s'en hérite¹⁵, soit à le *renverser*, quitte à donner forme à une reprise différente, fondée sur la raison et non plus sur du divin mais selon une même disposition de fond, ainsi en modernité justement, non sans la récurrence d'un motif utopique où rien n'est extériorité irréductible et potentiellement constitutive, mais où tout est au contraire soumis à raison organisatrice.

13. Ce point commande pour une bonne part Gisel, Ullern (éd.), 2011.

14. Voir déjà Gisel, 2012c.

15. C'est ce que met en avant Jan Assmann quand il parle de « distinction mosaïque », qui décale et contraste, et se cristallise comme « religion secondaire ». Rappelons que la posture monothéiste est ici foncièrement appel à de l'hétérogène au cosmique et au social ; elle vit dès lors d'un geste transversal.

Notons que l'Égypte figure ici un type spécifique, ne récapitulant même pas ce que furent les Empires antiques avec, comme modèles de référence, la Perse, puis les moments hellénistique et romain, qui connaissaient différenciations, absence d'immédiateté et de rapports directs. S'il y avait bien de la hiérarchisation, entre le « Grand Roi » et les différentes royautes et principautés de l'Empire¹⁶, c'était plus selon des médiations organisées que sur un mode totalisant, même si cela n'excluait pas de la violence bien sûr. Notons en outre que l'Égypte historique présente elle-même une disposition complexe, une littérature de sagesse y renvoyant à une puissance régulatrice générale du cosmos, irréductible au pouvoir politique direct et institutionnel, non pour désigner une autre religion, opposée, mais parce que la religion est double, faite d'une dualité corrélée sur horizon de différenciation foncière¹⁷.

Les sociétés pré-modernes connaissent une diversité d'instances et de fonctions, des chefs, mais aussi des prêtres, des sages, des chamanes, des prophètes, des sibylles et des oracles. Et dans les sociétés traditionnelles que travaillent les anthropologues, les chefs sont limités dans ce qui constitue leur pouvoir, son extension et sa qualité, limités dans le temps aussi, ou soumis à divers rythmes et alternances. Attentif aux régulations de pouvoirs à partir du cas de l'Amérique latine précolombienne, Pierre Clastres¹⁸ a pu parler non seulement de sociétés « sans État » (une thèse commune en ces matières), mais de sociétés « contre l'État » : ce que nous appelons État y aurait pris une place trop grande et sur un mode trop homogénéisant, jusqu'à réduire les dieux, ancêtres ou autres forces cosmiques qui scandent le rapport au monde, à la nature ou à l'extra-humain.

On dira que la tradition dont nous provenons est marquée de monothéisme et que cela change la donne. Mais là encore, l'histoire est plus complexe. En termes d'autorités ou de pouvoirs, le monothéisme n'exclut pas une diversité d'instances, hors homogénéisation, et même hors subordination stricte. Rappelons pour commencer que, dans l'Ancien Testament ou Bible juive, qui a aussi marqué nos imaginaires et notre mémoire, la royauté n'est ni originaire ni constitutive, mais décalée d'une origine qui est hors sol national : le désert, le Sinai, la Torah. Elle ne va en outre pas sans polarité avec un pôle prophétique et, du coup, sans la mise en scène d'un jeu de contestations en principe normales et requises. Sans compter le pouvoir des prêtres, que relayeront des « Sages ». Quant au christianisme historique, il ignore la figure du califat conjuguant pouvoirs religieux et politique : il y a en principe dualité entre le Pape et l'Empereur (sans compter tous les pouvoirs locaux), même si, dans les faits, il y eut souvent concurrence et contestations sur un *même* terrain. Et même s'il va y avoir des

16. Cf. à ce propos Peterson, 2007.

17. Cf. Assmann, 2013, p. 180s.

18. Clastres, 1974 ; sur Clastres, touchant sa posture politique et sa proximité de Castor Castoriadis et Claude Lefort, cf. Abensour et Kupiec éd., 2011.

États pontificaux et, en modernité, une extension des prérogatives revendiquées par l'Église, ce qui n'ira justement pas sans une modification en profondeur de la conception de ce qui peut en faire l'instance propre, ainsi qu'une modification, conjointe, de la compréhension du politique.

Revisitant l'histoire des théologies chrétiennes, Giorgio Agamben a bien montré la réduction de la différence entre une « Providence générale », décalée et de portée quasi *cosmique*, et le renvoi direct à un Dieu au fondement d'un *ordre spécifique*, qu'il soit politique et/ou religieux. Cette réduction est opérée avec les Temps modernes¹⁹. Elle va alors de pair avec la vision d'un Dieu comme cause première – ici, première, dernière et récapitulative –, en rupture avec le régime pluriel des causes que connaissaient l'Antiquité et le Moyen Âge (causes matérielle, exemplaire, efficiente, finale), et c'est une position que vont tout particulièrement illustrer les théodicies du XVII^e siècle, mais également bien des théologies accréditées de la même époque (la seconde scolastique). Et la même réduction va de pair – c'est lié – avec une vision de l'être comme homogène, en rupture, là encore, avec le régime d'équivocité foncière antérieur (l'être se dit de manière irréductiblement multiple, selon la leçon d'Aristote). Au reste, la théologie chrétienne de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge, avant le nominalisme, ne connaît pas de Dieu hors d'une *discontinuité foncière* (Dieu ne ressortit pas au superlatif, dans une gradation comparative en direction du meilleur). Par définition, Dieu y est en effet d'un *autre ordre* que l'ordre du monde. C'est en ce sens que joue le schème alors déterminant – même si c'est selon des agencements divers – de l'« Un au-delà de l'être » hérité du néoplatonisme, ou que se trouve continûment affirmée une *disproportio* entre tout ce qui peut être dit de Dieu et ce qui peut être dit du monde. C'est d'ailleurs proprement en cela qu'est requis du *croire*, qui engage une autre posture du sujet que celle du savoir, parce que le type d'objet est autre²⁰. Et c'est aussi pourquoi il n'y avait pas, traditionnellement, de théologie positive (des énoncés de foi ou de doctrine) sans un travail de théologie dite négative, problématisant ces énoncés à l'interne – les décalant et les approfondissant –, un travail requis au vu même de ce qui peut, de ce qui les sous-tend, être dit « vrai », comment et en quoi.

J'ajoute encore un point, technique mais à mon sens significatif ; il relève toujours de l'histoire des doctrines, mais on aura compris que c'est une histoire symptomatique et où tout le monde est embarqué au même titre. Définir l'Église comme *société* (en l'occurrence une « société parfaite »²¹) est une affirmation qui apparaît au XVI^e siècle, alors qu'auparavant, ce qu'est l'Église était lié à une mystagogie et à une manière d'habiter les symbolisations que requiert le rapport

19. Cf. Agamben, 2008.

20. Le point me paraît décisif, cf. Gisel éd., 2009, et Gisel et Margel (éd.), 2011.

21. Pour notre propos, ce n'est pas l'adjectif qui doit être interrogé (tout le monde sait que l'Église n'est pas parfaite, heureusement d'ailleurs !), mais le substantif : penser l'Église comme société atteste d'une manière spécifique de penser le religieux, et elle est nouvelle.

au cosmos. De même que c'est au XVI^e siècle que l'Église ou la religion se comprend comme « système de croyances », appelant légitimité et fondement spécifique (la Bible chez les protestants, l'institution de l'Église chez les catholiques), alors qu'auparavant elle striait une « voie » de mise en œuvre de l'humain sur l'arrière-fond d'une métaphysique générale partagée par tous, construite et argumentée à ce niveau²². Soulignons-le, on n'y renvoyait pas à une « révélation », originaire, fondatrice et légitimante, hétéronome en ce sens, qui ne devient un motif central qu'avec les Temps modernes – et alors oh combien ! –, aussi bien d'ailleurs chez les adversaires, rationalistes, que du côté des théologies, apologétiques ou simplement confessantes²³.

C'est le statut d'un fondement – ici transcendant – de disposition moderne qui va donner lieu aux programmes politiques que supposent le *Syllabus* romain de 1864, « Catalogue d'erreurs » de ce temps²⁴, ou, sur sol protestant évangélique, les théories contemporaines du *Dominion* venant des États-Unis²⁵. On tient là l'aboutissement – certes extrême mais ne pouvant que relancer une interrogation de fond sur les questions qui nous retiennent – d'une évolution où la religion se fait modèle social sur fond totalisant et conciliateur.

J'ai renvoyé à deux variantes qu'on dira de droite, mais il peut y en avoir de gauche, la question n'étant pas ici le type de projet, mais le statut des instances en jeu et leur articulation. Or, en la matière, penser une Église ou une religion comme organisation du monde en appelant à un modèle idéal ou le visant, quel qu'il soit, c'est se tenir dans une toute autre perspective que celle de la diversité d'instances et de fonctions que j'ai évoquée, se tenir bien éloigné aussi d'une définition de la religion telle celle que resserrait Cicéron à la fin de l'Antiquité classique et qui perdure au long du Moyen Âge²⁶ (une posture ou « vertu » faite de réserve et d'attention devant la démesure du cosmos, à l'encontre de l'*hubris* et sur fond de sagesse), hors encore des considérations antico-médiévales sur la « foi » qui, à l'encontre d'une adhésion à des contenus²⁷ devant être si possible maximale et sur mode immédiat²⁸, était au contraire méditée comme une « vertu »

22. Pour plus, et avec renvoi à Thomas d'Aquin, cf. Gisel, 2007b, p. 21s. et 92s.

23. Si l'on peut parler de révélation auparavant, c'est en un sens qui n'a rien à voir avec une telle conjoncture, mais qui renvoie à un moment d'illumination ou d'évidence se faisant jour sur un chemin d'initiation, voire à maïeutique, ou en lien avec ce qui nous arrive au cœur du monde.

24. Pour la position théorique qui se tient à l'arrière-plan, touchant la foncière homologie entre institution politique et institution religieuse, cf., emblématique, Joseph de Maistre, *Du pape*, de 1819.

25. Cf. le dossier instructif de Gonzalez, 2014.

26. C'est celle de Thomas d'Aquin dans sa *Somme de théologie*, commandant l'ensemble des *Questions* 81-100 de la *Ila Ilae* (je le commente dans Gisel, 2007a, p. 95-110).

27. Où les croyants sont dès lors censés croire comme s'il s'agissait d'un savoir (ils y sont poussés à l'interne et sont vus ainsi à l'externe).

28. Zizek, 2006, l'a pointé : « la croyance directe en une vérité totalement assumée subjectivement [...] est un phénomène moderne, par opposition aux croyances traditionnelles qui supposaient une certaine forme de distance », p. 9.

à réguler entre un « trop » et un « pas assez »²⁹, ouvrant sur ce qu'on appellerait aujourd'hui une éthique du croire.

En dernière analyse, c'est parce que ce qui est en cause et en jeu *excède* ce qu'il en est du monde et de l'humain – ou que ce qu'est le monde même et l'humain sont porteurs d'excès et portés par de l'excès – que l'organisation sociale ne saurait sans perte ni dommage être totalisée selon un seul ordre d'argumentation ou de rationalité. Et c'est pour la même raison qu'il convient d'assurer au contraire une pluralité d'approches et que se trouve requise de la symbolisation, par définition décalée ou ressortissant à un ordre de construction spécifique – du *tiers* ou de l'*institutionnel*, donc ni du divin, ni du naturel, ni de la raison surplombante –, une symbolisation qui ne sera au surplus elle-même jamais intégralement satisfaisante, pour tous et sans reste³⁰.

Au total, on peut estimer que le motif d'une transcendance entendait répondre de et donner forme à ce qui excède. Selon une disposition particulière, tout sauf universelle mais une parmi d'autres, comme le fait voir la diversité des cultures et des sociétés. J'ai en outre indiqué que sur l'axe même de ce recours à la transcendance se rencontrait une diversité d'agencements dans le type de rapport au monde, entre dissymétrie, décalage, altérité, dépassement ou fondation. Or tout se passe dans notre histoire comme si le pôle de la transcendance avait au final donné forme à l'excès en le conjurant : en en faisant un fondement commandant et sanctionnant tout ce qui est. On peut parler de disposition « onto-théologique », intégrative ; elle va de pair, historiquement et sur le fond, avec un théologico-politique vivant de souveraineté unifiante et visant extension maximale. On aura compris que la religion y est d'abord ce qui lie, comme le sanctionnera Durkheim, un Durkheim qui pense même qu'il n'y a jamais eu de religion sans Église³¹, ce qui est, pour le moins, à la fois ethnocentré et modernocentré.

Le contemporain

En cause, une totalité englobante, un universel extensif, une souveraineté auto-affirmée et non différenciée. Surdéterminés par une raison en surplomb et se déployant selon un seul régime. Quels que soient les objets et les enjeux.

Un « grand récit » s'y est articulé, des Lumières à divers projets politiques qui ont traversé le XIX^e siècle et une bonne part du XX^e. Une veine messianique le sous-tendait, sécularisée. Ce récit et, ce projet, sont aujourd'hui en défaut d'adhésion. On n'y croit plus. Des espoirs déçus (c'est le lot de l'humanité) ?

29. Ainsi Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, IIa IIae, Qu. 1 à 16.

30. Cf., quasiment dans ces termes, Lévi-Strauss, 1950, p. XIX-XX.

31. Durkheim, 2003, p. 60 (et voir la définition donnée p. 65).

Des effets pervers (il y en a toujours) ? Des trahisons et des tragédies (c'est plus grave) ? De tout cela un peu et, surtout, des problèmes imprévus, qu'on ne sait comment empoigner, même intellectuellement.

D'où de la résignation et du repli, du cynisme dans le pire des cas, ou du réinvestissement sur d'autres sphères et valeurs, plus individuelles, plus immédiates. Mais pas de changement de paradigme. Tout au moins au plan collectif. Se profile toujours un seul régime de raison, sauf que sa prétention à bâtir le monde ou la cité a dû déchanter, et que cette raison s'est rabattue sur du fonctionnement technique et organisationnel. Et, latente, une panne sur le vivre-ensemble, voire, plus radicalement, sur ce qu'est l'humain. Elle se fait criante devant une pluralité inédite et des hétérogénéités inattendues, ou au regard de ce qui ne s'intègre pas dans une normalité qu'on pense et veut toujours même. Loin d'être instructive, la différence doit ici être réduite ou, dans le meilleur des cas, accommodée. C'est qu'elle est au fond vue comme un reste ou un héritage. Au mieux : folklorisée. Et quand on ne se résigne pas à l'éclatement – au moindre, à de la juxtaposition communautariste ; au pire, à du coercitif, fût-il accompagné en bienveillance –, on continue à en appeler à un commun, auquel tendre, alors même qu'il n'opère plus.

Dans cette conjoncture – la nôtre –, il est urgent de reprendre tout autrement. De s'atteler à un autre penser du social. Du coup, à un autre penser du politique et un autre penser du religieux. Un autre penser, non simplement : penser d'autres choses. Ni seulement corriger, infléchir, ajouter.

Il y aura là, d'abord, foncièrement à se décaler³². Et spécifiquement à abandonner toute vision d'ensemble. Non qu'il n'y ait plus à baliser et à différencier, et à proposer à partir de là des manières de réguler, voire d'arbitrer. Y compris – ou enfin, et enfin à nouveau – des enjeux de fond, hors les neutralisations qui ne savent pas aller plus loin que les descriptions et le renvoi aux seuls choix subjectifs individuels. Des choix dont, selon les domaines – et cela touche tout particulièrement le politique et le religieux –, on ne sait même plus rendre compte, ni nourrir à leur propos une discussion en raison justement, fût-ce pour instruire (non enregistrer seulement) des dissensus.

Il y aura à abandonner toute vision d'ensemble – toute volonté d'en chercher ou d'en construire une – et à repartir des pratiques effectives. Diverses et singulières. A chaque fois aux prises avec du réel, donc des résistances et de l'imprévu, de la nouveauté aussi. Ces pratiques sont toutes inscrites dans des particularités données, dont elles vivent, même quand c'est pour les prendre en charge, les

32. Ce qu'il est convenu d'appeler, en matières sociales et politiques, les nouvelles pensées critiques parlent de manière récurrente d'« interruption ». *In meliorem partem*, c'est pour signaler qu'il y a à sortir d'une logique donnée : déplacer, reprendre autrement et à partir d'autres lieux.

subvertir ou les transformer, mais sans les quitter en vue d'un universel abstrait justement³³. Elles dessinent des trajectoires et donnent à voir de l'affirmation. Des refus aussi. Des émergences ou de l'avènement, partiels mais réels. Ces trajectoires sont hétérogènes, et elles ont leurs logiques propres, d'acteurs, d'enjeux, de manières de faire. Elles ne se rencontrent pas, ou peu, ni ne fusionnent. Elles se croisent parfois, voire se métissent sur tel ou tel point, mais pour d'autres usages. De ces trajectoires, il y a à dire une intelligibilité propre à chaque fois, même si cela va requérir de la comparaison, du détour historique, des variations de perspective, aussi vrai que dire une intelligibilité n'est pas simplement répéter une donnée, ni une action ou une volonté.

Dans son *Enquête sur les modes d'existence*³⁴, Bruno Latour fait excellemment voir de telles trajectoires, que sous-tendent des techniques du corps et de l'esprit donnant forme à des usages du monde. Et il montre comment elles se déploient dans de l'institutionnel, au sein de médiations diverses, au gré d'imaginaires aussi, et que s'y cristallisent des sujets et des collectifs. Les partitions reçues s'en trouvent redistribuées, à commencer par le politique et le religieux. C'est que, par-delà les circonscriptions habituelles, ce qui se noue au cœur même de ces champs aura été foncièrement renouvelé.

On aura rompu ici avec une vision du social qui aurait sa cohérence d'ensemble, trop souvent pensée, au surplus, en termes de domination, celle d'un principe ou celle de pouvoirs. On aura privilégié ce que les anthropologues appellent des terrains, à la fois circonscrits et faits d'éléments entremêlés. On aura pratiqué de l'enquête ethnographique, ce qui ne veut nullement dire abandonner toute ambition théorique, toute problématisation, tout moment réflexif, même si l'ethnographique s'est souvent contenté, par prudence ou incapacité, de décrire, de refléter et de répéter la voix, l'expérience ou la conscience des acteurs. Mais le théorique sera articulé aux pratiques et en partira, pour penser ce qui s'y passe et le mettre en perspective.

Un bref détour par le travail de Jacques Rancière peut être éclairant³⁵. Non pour y sanctionner un programme, ni le réfuter d'ailleurs. Ce n'est pas ici l'objet. Mais en ce qu'il cristallise un type de déplacement, de fait à l'œuvre et à mon sens à assumer et poursuivre. L'illustration est d'autant plus parlante qu'on s'y trouve sur une scène d'héritage marxiste, et que cette scène a été le théâtre de ce qui est aujourd'hui en échec et en cause touchant ce que je tente de cerner.

33. Les particularités sont à travailler à l'interne pour leur faire *avouer les questions globalement humaines dont elles répondent et comment*, mais sans les *subordonner à universel et raison surplombante*, cf. ma leçon d'adieu, Gisel, 2014.

34. Latour, 2012.

35. Cf. Rancière, 2012, que je suis ici d'assez près ; pour plus et avec références, Gisel, 2013.

Rancière est animé d'une pensée socio-politique critique visant émancipation et subjectivation, mais son attention est accordée aux acteurs eux-mêmes³⁶ dans leur diversité et avec leurs expressions et représentations propres, échappant à toute récapitulation possible par un leader charismatique ou « organique ». Chaque acteur, chaque situation, chaque lutte est pris dans ce qui le détermine à chaque fois. On est loin de l'homme « générique » de la gauche hégélienne – c'est qu'on est passé par les thématiques du genre (*gender*), de la tribu ou de la race –, loin aussi de tout rêve tant de transparence que d'achèvement définitif.

La perspective se veut hors centralisation et vue unitaire attachée à un lieu de pouvoir qui serait décisif (un lieu à contester et à investir), et du coup hors une pensée vivant de simples renversements. On y maintient des hétérogénéités irréductibles à une conception sociale ou communautaire globale et à un horizon ultime. On focalise sur des lieux de conflits donnés, validant les dissensus qui s'y font jour. On accorde une attention à ce qui s'y passe – faisant voir comment fonctionnent divers opérateurs –, ainsi qu'aux jeux d'institutions diverses et au symbolique qui organise le « sensible » et distribue des places, non sans un regard particulier porté aux exclus (les « sans parts »), à valider dans leurs réalités mêmes et ce que leur exclusion révèle, fût-ce indirectement, d'un état social. On a ainsi quitté toute discussion sur le pouvoir hors d'agencements concrets, sur fond de distributions ordonnant les corps (il y en a une histoire culturelle), hors aussi la diversité des rationalités à l'œuvre selon les acteurs et les champs. Et l'on s'intéresse aux « micro-événements », pointant aussi bien ce qui fait « interruption » que l'« interstitiel » et les « marges ».

L'opération de pensée ne pourra ici qu'être transversale. Mise en œuvre selon une autre circonscription que celle de la polarité du désir individuel et du social collectif, elle s'articulera à de l'institutionnalité effectivement disposée. Rancière recourt alors significativement au vocabulaire d'une scène³⁷, où se donne à voir de l'humain partie prenante à des jeux, des opérations, de la performativité. Et il parlera moins de rupture que d'« altérations », ce qui signale que la nouveauté s'inscrit sur de l'effectif donné et qu'elle est moins radicale, valant pour elle-même, que marque d'écart ou de dissidence. En tout cela, on est sorti de l'alternative qui ne connaîtrait que la maîtrise et le refus, au profit de productions émergentes sur fond d'intrigues où se dit et où travaille de l'« excédent » ou de l'« excès ».

On a donc intégré combien sont diverses les histoires déployées (et il y en a plusieurs non seulement dans le temps et les cultures, mais simultanément au

36. Le retour aux acteurs est aujourd'hui très présent, cf. Touraine, 2013.

37. Rancière, 2012, p. 61, 66, 98s., 127, 150, 220, 233 ; à noter : « la notion de scène est centrale », p. 107 ; « [les] scènes [...] qui sont la matière première de votre pensée », p. 122 ; « la scène est la rencontre directe du plus particulier et du plus universel », p. 124 ; « »scène« [...] désigne une opération essentielle de mon travail », p. 151.

cœur d'un socioculturel donné), combien aussi elles sont décalées de tout universel qui pourrait en fournir un principe directeur ou une visée, combien enfin elles sont le fait de constructions passant par de la « fiction » opérée et opérante. Et parce qu'en dernière analyse se tient de l'intrigue, au surplus greffée sur des dissensus, est requise de l'« écriture », non de l'analyse seulement.

C'est à travers cette disposition d'ensemble que se trouve reprise et différée la question de l'histoire et des ambitions qui ont pu lui être attachées – le dernier mot n'est pas celui d'un discours sur la « fin des utopies, de l'histoire, de la politique » –, au profit d'une « topographie des possibles » qui est, au fond, « reconfiguration d'un champ de possibles ». Mais cette vision se noue hors des matrices qui ont mobilisé et enchanté la modernité ; et si une tâche politique est requise, elle passera par du « métapolitique », comme on doit à mon sens – semblablement et quasiment selon symétrie vu leur histoire parallèle et conjointe en modernité – rendre compte du religieux et de chacune des traditions qui s'y inscrivent en passant par du métareligieux. Par-delà la simple dénonciation, souvent rituelle et obligée, la posture aura passé par une « critique de la critique » pour s'articuler à des possibles à faire voir en « immanence » aux situations données et à ce qui les traverse de contradictions.

Pour caractériser nos sociétés contemporaines, on parle volontiers aujourd'hui d'une fin du messianisme. Dans le meilleur des cas, au profit d'un horizon de sagesse ne commandant plus à héroïsme (un sujet devant construire le monde au travers du social et du politique), mais à des « chemins de vie » et de l'« accomplissement de soi » faits d'intégration sur fond holiste, prônant des équilibres quasi hygiéniques (*cf.* l'alimentaire et le paramédical) ; et au pire, les replis individualistes évoqués plus haut, du cynisme, ou ce que Peter Sloterdijk³⁸ et Slavoj Žižek³⁹ appellent un *fast food* oriental ayant envahi notre société et notre culture, non sans modifications domestiquantes au demeurant (les chemins orientaux étaient plus rudes). Où l'on est loin des défis qui faisaient l'« aventure occidentale de l'homme » (Denis de Rougemont), une aventure entre l'amour (ou l'éros) et la mort, et nouée au travers d'une provocation – d'une vocation aussi – à être, dans un heurt fécond avec le réel, ce qui doit en être conjuré ou combattu. Au risque de s'y perdre, mais traversé en même temps d'un surcroît d'être, promis ou espéré, et secrètement déjà effectif.

Ce que j'ai parcouru en reprenant Rancière indique autre chose que les voies alternatives en appelant à des patrimoines archaïques ou lointains. Et c'est bien du politique. On peut même estimer qu'une force messianique le sous-tend, mais d'un messianisme entièrement redressé. Un « messianisme sans messianismes », dirait Derrida⁴⁰ ; articulé au présent⁴¹ et non tendu vers un futur

38. Sloterdijk, 2000.

39. Žižek, 2008.

40. Derrida, 1993, p. 97-126, écrit en débat avec *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme* de Francis Fukuyama, de 1992 (voir Margel, 2011).

41. Non sans parallèle aux célèbres thèses de Walter Benjamin, *cf.* Löwy, 2001.

espéré et voulu réconciliateur. Du messianique hors de tout cadre non seulement onto-théologique, mais aussi, précise Derrida au final, « archéo-téléologique de l'histoire ».

Des instances à redistribuer

Il nous faut, en final, esquisser ce qu'il peut ou doit en être des rapports entre le religieux et le politique. Sur une base nouvelle, qui tranche avec ce qu'on entendait le plus souvent par théologico-politique depuis quelques siècles : ce ne sont pas que les réponses qui doivent être modifiées, mais la disposition même de la problématique et de ce qui y est en jeu.

Le politique et le religieux ne constituent pas deux champs séparés – en outre en concurrence –, dont il faudrait préciser les frontières. Et ni l'un ni l'autre ne sont en charge d'une totalité du social. Ils cristallisent au contraire des instances différentes – l'une et l'autre liées à ce qui fait l'humain, un humain irréductiblement complexe –, des instances qui se croisent sur un même champ de réalités. A quoi il convient d'ajouter que le religieux ne se donne pas hors de traditions, ethniques ou autres, ou hors du culturel.

Foncièrement, le politique a à s'articuler au *bien commun*. Une perspective classique, de fait antique, et qui tranche avec la propension moderne à penser en termes d'idéal, le bien commun étant à entendre comme ce qui permet à *chacun* et à *chaque organisation* sa *perfection propre*. Il est donc subordonné à des fins qui le dépassent, et ces fins sont irréductiblement plurielles, particulières à chaque fois, d'où d'ailleurs la nécessité du politique et sa vocation spécifique, qu'il n'est pas question d'amoindrir. Mais elle est de régulation. Ni plus ni moins. Ce qui ne veut pas dire, au contraire, neutralisation de questions de fond touchant l'humain et la vie en société. Sauf que le politique n'en a pas strictement un programme, juste la charge d'en permettre et d'en favoriser – voire d'en nourrir, dans ses limites propres – une discussion et un débat, fût-ce à propos de dissensus, les dissensus renvoyant toujours à des enjeux, qu'on peut élucider et dont on peut baliser un espace d'argumentation, ce qui est autre chose que d'en trancher en dernière instance.

Foncièrement, le religieux dit ou cristallise qu'il y a une *différence foncière* entre la vérité dernière et les déploiements de l'humain, constitutive de ce qui fait l'humain, socialement et individuellement. Elle n'est pas à résorber ni à atténuer, mais à valider. Elle n'est à résorber ni par et dans le politique – ce serait donner forme à son *hubris* propre, prométhéenne⁴² –, ni non plus par et dans

42. On peut estimer qu'une position comme celle de Carl Schmitt lui donne corps, de façon exacerbée mais révélant une pulsion propre, et ce n'est nullement accidentel qu'elle soit liée à la question de la souveraineté, ici à affirmer comme devant être unique et sur le mode moderne d'une décision (cf. Faye, 2013). On pourrait avancer que la focalisation d'Alain Badiou sur l'événement pour l'événement et la nouveauté pour la nouveauté est tout aussi emblématique dans son genre, et également sur mode exacerbé (structurellement, la position est de type marcionite, cf. Gisel, 2015).

le religieux : ce serait annihiler ce dont il vit, confisquer à son profit ce qui excède l'humain, le transformer en savoir et tenir qu'au fond la voie qu'il propose est la seule (la seule vraie), alors qu'il y va justement de ce qu'il est que ces voies soient *plurielles*.

L'instance à laquelle donne corps et forme le religieux est notamment celle d'une *symbolisation*, de fait et de droit non résorbable, marquant la scansion du temps – de l'histoire et de la mémoire – et la différenciation de l'espace, balisage aussi du rapport à soi (qui strie la question de nos identités) et aux autres, au différent. À commencer par le monde même et les corps, avec ce qui ne s'en laisse pas approprier et qui requiert, comme disent les anthropologues, négociations. Cette symbolisation est irrésorbable aussi vrai qu'aucun discours et programme – ni politique ni religieux, répétons-le – ne peut ni n'est en charge de s'articuler à ou de proposer une totalité, et qu'il y a hétérogénéité d'instances et de régimes de rationalité ou d'ordres d'argumentation. Et la même instance à laquelle donne corps et forme le religieux est également celle d'une *pulsion humaine de dépassement* ou d'un *rapport à l'excès* (ce qui excède), qui peut se déployer pour le pire et pour le meilleur, qu'il y a donc justement à réguler. En profondeur, ces deux faces – l'opération de symbolisation et le rapport à ce qui nous dépasse – sont liées ou s'appellent l'une l'autre. Et l'on aura compris que la diversité ici à l'œuvre dans les sociétés et les cultures ne touche pas que des agencements ou des réponses à des questions qui seraient communes, mais la disposition même qui les permettent : il y a une quasi infinie pluralité des types de rapport à l'excès, et ils ne passent pas tous – de loin ! – par la forme d'une transcendance qu'a connue l'Occident, fût-elle elle-même variable. Les sociétés dites premières le montrent à l'envi ; l'Antiquité pré-chrétienne de même.

Pour faire jouer de façon fructueuse les relations entre le politique et le religieux, il ne suffit pas que le politique en revienne à sa tâche première (le bien commun, au sens où je l'ai évoqué). Il faut aussi que chacun soit au clair sur ce qu'il en est du religieux, qui doit être pensé comme foncièrement *articulé à des données en jeu dans l'humain et le social*, des questions communes donc, même si elles sont socioculturellement situées. Dans le jeu social ici convoqué, le religieux ne se présentera pas comme centré sur ses affirmations propres, fût-ce pour en valider à l'externe les bienfaits, ce qui peut déjà entraîner une reprise en profondeur de la réflexion et des problématisations alors même qu'on s'articule sur sa tradition propre. L'horizon requis sera celui d'un débat sur des questions humaines comme telles, et ainsi transversales au politique comme au religieux. Présentes aussi en littérature (qui est, comme le religieux, de la mise en scène de l'humain dans le monde) ou plus largement en art. Ces questions peuvent avoir pour noms, parmi bien d'autres : figures de la souveraineté ; institutionnalisation et transgression ; procédures de normativité et irréductibilité ; expérience et gestion de la traditionnalité et des héritages, transmission comprise ; l'utopique et ses variantes ; le symbolique et le rituel ; marquage et gestion

des corps ; productivité des images ; discours savant et discours autres. Sur chacun de ces points, le religieux offre un champ d'expériences large, divers et instructif. Et plusieurs de ces points se tiennent au cœur des difficultés et panes contemporaines.

À ces motifs, j'ajoute, décisif à mes yeux et aussi en panne – centralement même –, la question des *médiations*. Qui relèvent de *constructions*, notamment celles du collectif, et ressortissent au *tiers*⁴³, par-delà tant la stricte nature, objective, que le sujet, décisionnel. En dernière analyse, le religieux comme le politique sont faits de constructions historiques et sociales, mais cela ne les disqualifie pas : la construction est obligée, en outre significative à chaque fois, symptomatique aussi, et de toute manière opérante.

Signalons au passage que ce qui vaut du religieux vaut aussi, *mutatis mutandis* (il n'y a ni équivalence, ni recoupement), de la *théologie* : outre que son histoire même est instructive, elle a aussi développé, par-delà tout centrage sur sa tradition propre – par ailleurs utile pour tous : il est bon qu'une tradition, chrétienne, musulmane ou autre, ait des lieux où elle revisite son passé et pense de façon assumée comment elle peut se déployer aujourd'hui –, un *type d'interrogation* qui a, en son ordre, sa portée générale, par-delà adhésion ou non. C'est qu'elle travaille et est travaillée de questions *humaines*, non spécifiques, qu'il faut savoir restituer.

Ce que j'ai ici esquissé peut s'avérer proche de ce que dit Habermas. Mais proche ne veut pas dire identique. En l'occurrence, on validera plus ce que le religieux condense, par-delà le strict socio-normatif sur fond universalisé, donc ses traditions particulières, avec leurs récits et leurs constructions⁴⁴ ; en même temps, on exigera plus du religieux en termes de réflexivité interne en rapport au monde de tous et à l'humain comme tel, hors vision « intégraliste »⁴⁵ et dès lors menacée de radicalisme. Il y a à souligner aussi – et c'est pour moi décisif – que le débat à mener sur les questions transversales au politique et au religieux doit l'être par-delà toute affirmation et position prise. Ce sont en outre des questions *ouvertes* et qui doivent foncièrement le *rester* : on n'y répond pas, on les prend en charge. C'est qu'elles relèvent de l'*exposition* même au monde et de l'être-avec qui s'y tisse en humanité. Jean-Luc Nancy me semble l'avoir bien mis en place, à propos du lien social et du commun⁴⁶.

43. En christianisme, le christologique même a ce statut, dénié ou non : que serait-il d'autre, sauf à en penser la figure comme un substitut du Dieu, en forme d'*intermédiaire*, ce qui a classiquement été refusé, cf. ma réponse à Silvia Mancini, Gisel, 2014, p. 111-133, ici p. 121-124.

44. En consonance avec Ferry, 2013.

45. Cf., critique de ce qui lui paraît être chez Habermas un accueil trop grand, Stavo-Debaugé, 2012, p. 114-117, 135s.

46. Cf. Nancy, 1999, 2011 et 2013. Pour une reprise, Ullern, Gisel, 2015.

Touchant les réalités et traditions religieuses qui n'entendraient pas se situer sur l'horizon de débat ici balisé – celui de questions communes et qui doivent trouver argumentation à ce niveau-là –, on appliquera les règles modernes de la tolérance – maximale hors mesures de police externes –, mais sans plus. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse en considérer les données comme instructives, mais ce sera alors *via* une reprise dans un autre espace et contexte, celui de l'humain et du social justement, et hors interaction directe des acteurs concernés.

Enfin, on ne se cachera pas que l'ensemble du jeu peut aujourd'hui se trouver compliqué du fait de nouvelles formes religieuses se développant au cœur même de traditions historiques. Ainsi l'évangélisme ou l'islamisme, de fait semblables dans leur posture, leur type de positionnement par rapport au social et de lien au passé, en l'occurrence entièrement reconstruit selon une frappe moderne (une rationalisation interne sur le mode du régime de raison dominant) : ce n'est pas parce qu'on a des positions réactionnaires, réactionnelles pour commencer, qu'on n'est pas moderne ! Même s'ils disent et pensent le contraire, ces mouvements opèrent en effet de *vraies ruptures avec leur tradition*⁴⁷ et vivent d'un *espace propre* se déployant *hors enracinement et culture*⁴⁸. Ils sont en cela typiques de notre temps.

Pierre GISEL

Faculté de théologie et de sciences des religions

Université de Lausanne (Suisse)

Pierre.Gisel@unil.ch

Bibliographie

- ABENSOUR Miguel, KUPIEC Anne (éd.), 2011, *Pierre Clastres*, Paris, Sens et Tonka.
- AGAMBEN Giorgio, 2008 (2007), *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, Paris, Seuil.
- ASSMANN Jan, 2013 (2010), *Religio duplex. Comment les Lumières ont réinventé la religion des Égyptiens*, Paris, Aubier-Flammarion.
- CAPELLE Philippe (éd.), 2008, *Dieu et la cité. Le statut contemporain de théologico-politique*, Paris, Éditions du Cerf.
- CLASTRES Pierre, 1974, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit.
- DERRIDA Jacques, 1993, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée.

47. Pour seul exemple, ici évangélique : un rapport à la Bible univoque, alors que le christianisme traditionnel vivait, des Pères au Moyen Âge, d'une théorie des quatre sens de l'Écriture balisant un espace de va-et-vient, sur fond d'une posture posant que l'Écriture ne peut parler de Dieu que si elle est obscure, d'où un travail « spirituel » sur soi : claire, elle ne conduirait pas à Dieu, l'ayant subrepticement réduit au statut d'une chose du monde, non d'un ordre autre, spécifique.

48. Cf. Roy, 2008.

- DURKHEIM Émile, 2003 (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses univ. de France.
- FAYE Jean-Pierre, 2013, *L'État total selon Carl Schmitt. Ou comment la narration engendre des monstres*, Paris, Germina.
- FERRY Jean-Marc, 2013, *Les Lumières de la religion. Entretien avec Élodie Maurot*, Paris, Bayard.
- GANDILLAC Maurice de, 1992, *Genèses de la modernité. Les douze siècles où se fit notre Europe. De la « Cité de Dieu » à la « Nouvelle Atlantide »*, Paris, Éditions du Cerf.
- GENTILE Emilio, 2005 (2001), *Les religions du politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil.
- GISEL Pierre, 2007a, *Qu'est-ce qu'une religion ?* Paris, Vrin.
- , 2007b, *La théologie*, Paris, Presses univ. de France.
- (éd.), 2009, *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides.
- , MARGEL Serge (éd.), 2011, *Le croire au cœur des sociétés et des cultures*, Tournai, Brepols.
- , ULLERN Isabelle (éd.), 2011, *Le déni de l'excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes*, Paris, Hermann.
- , 2012a, « Croyance et modernité séculière », *Revue de théologie et de philosophie* 144/III, p. 251-268.
- , 2012b, *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Éditions du Cerf.
- , 2012c, « De quoi le retour du motif religieux est-il le nom ? », in *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains* (Ehrenfreund Jacques et Gisel Pierre éd.), Lausanne, Antipodes, p. 301-320.
- , 2013, « Quelle philosophie de l'histoire ? Déplacements deux générations après Paul Tillich », *Tillich Jahrbuch* (Marc Dumas éd.).
- , 2014, « Résistances des particularités et pièges de l'universel. Pour un usage subversif des corps, des traditions et des frontières », in *Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie, théologie* (Ehrenfreund Jacques et Gisel Pierre éd.), Paris, Beauchesne, p. 227-247.
- , 2015, « Antijudaïsme dans le christianisme. Une récurrence inavouée de marcionisme : qu'en penser et qu'en faire ? », in *L'Antijudaïsme en philosophie et en théologie*, Guggenheim Antoine, Cohen-Levinas Danielle (dir.), Paris, Parole et Silence.
- GONZALEZ Philippe, 2014, *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides.
- HABERMAS Jürgen, 1988 (1985), *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
- , 2010, « Des fondements prépolitiques pour l'État de droit démocratique ? », in *id.* et Ratzinger Joseph, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation* (*Esprit*, mai 2004), Paris, Salvator, p. 33-60.
- LATOUR Bruno, 2012, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La découverte.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses univ. de France.

- LÖWITH Karl, 2002 (1949), *Histoire et Salut*, Paris, Gallimard.
- LÖWY Michael, 2001, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Presses univ. de France.
- MANENT Pierre, 2010, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion.
- MARGEL Serge, 2011, « Sauver les phénomènes. Lévinas, Derrida et la question du messianisme », in *id.*, *L'avenir de la métaphysique. Lectures de Derrida*, Paris, Hermann, p. 97-116.
- MONOD Jean-Claude, 2002, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin.
- NANCY Jean-Luc, 1999 (1986, 1990), *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois.
- , 2011, *Maurice Blanchot. Passion politique*, Paris, Galilée.
- , 2013, « Quelle(s) communautés(s) après l'effondrement du communisme et à l'heure du réveil des communautarismes ? », in *Résistances intellectuelles. Les combats de la pensée critique* (Nicolas Truong dir.), La Tour d'Aigues, L'Aube, p. 29-45.
- PETERSON Erik, 2007 (1935), « Le monothéisme : un problème politique », in *id.*, *Le monothéisme : un problème politique*, Paris, Bayard, p. 45-125.
- RANCIÈRE Jacques, 2012, *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Paris, Bayard.
- ROY Olivier, 2008, *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil.
- SLOTERDIJK Peter, 1989, *La mobilisation infinie (Eurotaoismus)*, Paris, Bourgois.
- STAVO-DEBAUGE Joan, 2012, *Le Loup dans la bergerie. Les débats sur le post-sécularisme au regard du créationnisme*, Genève, Labor et Fides.
- TOURAIN Alain, 2013, *La fin des sociétés*, Paris, Seuil.
- ULLERN Isabelle, GISEL Pierre (éd.), 2015, *Penser en commun ? Un « rapport sans rapport »*. Jean-Luc Nancy et Sarah Kofman lecteurs de Blanchot, Paris, Beauchesne.
- VOEGELIN Eric, 1994 (1938), *Les religions politiques*, Paris, Éditions du Cerf.
- ZIZEK Slavoj, 2006 (2003), *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, Paris, Seuil.
- , 2008 (2000), *Fragile absolu ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, Paris, Flammarion.

Mutations du théologico-politique.

Quels déplacements, quels défis, quelles tâches ?

La crise du politique doit être replacée dans la question plus large de l'institutionnalité et des médiations, de leur disposition et des instances qu'elles y articulent et comment. D'où la convocation d'une généalogie, qui décale un religieux assurant fondement et sanction à un ordre social. On passera par la conscience d'ambivalences propres au processus de sécularisation, la validation d'une différenciation des instances qui traversent le social et des agencements singuliers qui s'y nouent. Pas question ici de « retour », mais une interrogation critique qui décale, ouvrant sur une histoire plus complexe de notre passé occidental et sur fond comparatiste plus large. La tâche du présent ne sera dès lors celle ni d'un théologico-politique à valider,

ni de ses substituts à interroger, mais d'une redistribution en vue de repenser le bien commun par-delà une homogénéité sociale surplombée d'un universel et par-delà les radicalités religieuses contemporaines.

Mots-clés : théologico-politique, généalogie, sécularisation, médiation, universalisme.

Mutations of Theologico-Political.

What Shifts, what Challenges, what Tasks?

The crisis of the political must be replaced within the larger question of Institutionality and of mediations, of their disposition, of the instances that they articulate therein, and how. Hence the mobilization of a genealogy, which displaces a Religious sphere that secures the foundation and sanction of the social order. We will circulate via the awareness of ambivalences specific to the secularization process, via the validation of a differentiation process of the instances which span the social sphere and the singular constructions that develop within it. It won't be about "return", but more about a critical questioning which displaces, opening on a more complex history than our Western past and on a wider comparative background. The task of the present will not therefore be the one of the theologico politician to be validated, nor of its substitutes to be interrogated, but a redistribution in order to rethink the common Good beyond both a social homogeneity overlooked with universalism, and the contemporary religious radicalisms.

Key words: theologico politics, genealogy, secularization, mediation, universalism.

Mutaciones de lo teológico-político.

¿Qué desplazamientos, cuáles desafíos, qué tareas?

La crisis de lo político debe ser reubicada en la problemática más amplia de la institucionalidad y de las mediaciones, de su disposición y de las instancias que articulan y de la manera en que lo hacen. De ahí la apelación a una genealogía que desplaza lo religioso como garantía, fundamento y sanción de un orden social. Pasaremos por la conciencia de ambivalencias propias del proceso de secularización, la validación de una diferenciación de las instancias que atraviesan lo social y las disposiciones singulares que se le asocian. No es cuestión aquí de un "retorno", sino una interrogación crítica que desplaza, abriendo sobre una historia más compleja de nuestro pasado occidental y sobre un fondo comparatista más amplio. La tarea del presente no será desde ese momento ni la validación de lo teológico-político, ni la interrogación de sus substitutos, sino la redistribución en vistas a repensar el bien común más allá de una homogeneidad social dominada por un universal, como de las radicalidades religiosas contemporáneas.

Palabras clave: teológico-política, genealogía, secularización, mediación, universalismo.