



**HAL**  
open science

## La religion au XXIe siècle. Présentation

Sebastian Hüsck

► **To cite this version:**

Sebastian Hüsck. La religion au XXIe siècle. Présentation. Cahiers d'études germaniques, 2018, La religion au XXIe siècle. Perspectives et enjeux de la discussion autour d'une société post-séculière, 74, pp.9-22. 10.4000/ceg.2521 . hal-03511091

**HAL Id: hal-03511091**

**<https://hal.science/hal-03511091>**

Submitted on 4 Jan 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Présentation

Sebastian Hüsch

Aix Marseille Univ, ÉCHANGES, EA 4236, Aix-en-Provence, France

Les contributions réunies dans ce volume sont pour la plupart issues d'une journée d'étude organisée en novembre 2016 sous le même titre à l'université d'Aix-Marseille, en coopération entre le groupe de recherche ÉCHANGES, EA 4236, et l'Institut d'histoire de la philosophie (IHP), EA 3276. L'intention de cette rencontre était de s'interroger sur la place que la religion peut, doit ou veut occuper dans le monde actuel, sur la ou les formes sous lesquelles la religiosité se manifeste dans les sociétés contemporaines, sur l'actualité des approches historiques et sur la manière dont la tradition religieuse s'articule à la culture. Le point de départ de notre réflexion était le constat qu'il est fréquemment question actuellement d'un "retour de la religion" (ou, pour utiliser une expression plus neutre, du retour du "religieux") qui caractériserait l'évolution récente des sociétés occidentales, diagnostic qui semble aux antipodes d'un autre constat selon lequel la religion occuperait un rôle de moins en moins important dans la vie de tous les jours. De manière analogue, tantôt la religion est présentée comme légitime – voire indispensable – dans les sociétés de la modernité tardive, notamment pour donner une orientation dans le domaine des valeurs, tantôt elle apparaît comme discréditée, illégitime ou superflue dans un monde régi par le savoir scientifique. La discussion autour de la religion semble ainsi pouvoir donner lieu à des appréciations quelque peu contradictoires, entre le constat d'une renaissance et celui d'un recul – selon la perspective adoptée.

À première vue, la thèse du politologue allemand Bassam Tibi pourrait servir d'explication pour ce diagnostic contradictoire. Tibi croit pouvoir identifier, pour l'Europe notamment, un double mouvement de "religionisation" (« *Religionisierung* ») et de "déreligionisation" (« *Entreligionisierung* »). Dans cette lecture, la religionisation serait un produit d'importation (du monde musulman principalement) et la déreligionisation continuerait à être la tendance principale des sociétés occidentales<sup>1</sup>. Or, une telle perspective binaire ne suffira certainement pas pour pouvoir expliquer l'envergure de la discussion autour du retour de la religion, ni la remise en question de la thèse de la sécularisation (*Säkularisierungsthese*) qui suggèrent plutôt un nouvel intérêt pour la religion non seulement comme phénomène d'importation, mais aussi comme phénomène

---

1. Voir Bassam Tibi, *Die islamische Herausforderung. Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts*, Darmstadt, Primus, 2007.

authentique émergeant au sein des sociétés concernées<sup>2</sup>. Surtout, une telle représentation des faits se focalise sur un aspect très limité du phénomène religieux, à savoir la propagation d'un Islam plus ou moins radical, mais fait l'impasse sur des phénomènes religieux plus nuancés. Au niveau sociétal, on pourrait évoquer notamment le rôle que certains attribuent à la religion pour la fondation de valeurs (positives, faudrait-il peut-être ajouter...), tandis qu'au niveau individuel il ne semble pas improbable d'attribuer, au sein des sociétés "sécularisées", le (nouvel ?) intérêt pour la religion<sup>3</sup> au ressenti d'un certain « vide métaphysique<sup>4</sup> » qu'une vision du monde crûment positiviste et matérialiste ne serait pas à même de pouvoir combler (nous reviendrons sur ce point plus bas), mais dont la vraie portée reste certainement à préciser.

Afin de pouvoir approcher la question du rôle que la religion peut encore jouer en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, nous avons emprunté un concept développé par Jürgen Habermas, à savoir celui de "société post-séculière". Habermas lui-même a utilisé ce terme pour renvoyer à une société libérale qui se distingue d'une société séculière en ce qu'elle se confronte réflexivement à ses propres présupposés<sup>5</sup>. Selon Habermas, elle représente le « dépassement autoréflexif de la compréhension durcie et exclusive que la Modernité a d'elle-même<sup>6</sup> ». On pourrait dire que la société post-séculière correspond ainsi à une société séculière qui ne craint plus la dé-sécularisation et peut se passer de faire de la sécularisation une religion. Or, la *Griffigkeit* – la maniabilité – du terme a permis qu'au niveau conceptuel celui-ci a développé sa propre dynamique et se trouve aujourd'hui souvent utilisé dans un sens plus large et – forcément – plus flou. Ainsi, outre le sens que lui a donné Habermas, on y associe un spectre de significations qui va de l'idée d'une "désécularisation" jusqu'à une interprétation qui voit plutôt la possibilité d'une révision en profondeur du rôle de la religion dans la société. Ainsi, quand il est question de société post-séculière, des idées très différentes peuvent être associées à cette dernière<sup>7</sup>. Par conséquent, les enjeux dépendent aussi en partie de la définition que l'on donne au terme. Or, plutôt que de nous attarder sur cette question – à laquelle répondront les différentes contributions, que ce soit de manière implicite ou explicite – nous voudrions dans un premier

---

2. Or, il faut souligner que Tibi est politologue et avant tout spécialiste de l'Islam ce qui peut expliquer un certain *bias* dans ses thèses.

3. Nous utilisons ici le terme de "religion" au sens large que lui donne notamment Ernst Tugendhat dans son étude *L'Homme égocentré et la mystique : une étude anthropologique*, Paris, La Maison des Sciences, 2010.

4. Voir Thomas Assheuer, *Tragik der Freiheit*, Bielefeld, Transcript, 2014, p. 198.

5. Voir Jürgen Habermas, « Die Dialektik der Säkularisierung », *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4, 2008, p. 33-46.

6. Jürgen Habermas, « Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger », in Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Francfort / Main, 2005, Suhrkamp, p. 119-154, ici p. 145 (« [...] selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne » ; notre traduction).

7. Voir à ce sujet le volume dirigé par Walter Schweidler, *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Freiburg, Alber, 2008.

temps revenir sur la société à laquelle la société post-séculière est censée être postérieure, à savoir la société séculière, avant de formuler une hypothèse quant à de possibles raisons d'un nouvel intérêt pour la religion.

## La société séculière

Comme le rappelle le philosophe Rémi Brague, il est intéressant de noter que le vocabulaire même qui est utilisé pour marquer la séparation du "séculier" d'avec le "religieux" reste étroitement attaché à l'héritage religieux<sup>8</sup>. En effet, le mot "séculier" s'opposait au mot "régulier" qui désignait l'état de la vie monastique. Tandis que la vie monastique régulière se confinait au monastère, le mot séculier désignait celui qui, au sein de l'Église, vit dans le "siècle"<sup>9</sup>, donc dans le "monde"<sup>10</sup>. Ainsi, conclut Brague, le processus de sécularisation de l'Occident était tout d'abord sémantique : « [L]es mots par lesquels la sécularisation se désigne sont eux-mêmes des mots sécularisés<sup>11</sup>. » Le grand projet de la Modernité reste donc déjà dans ce sens inextricablement lié à son héritage religieux<sup>12</sup> et il est clair que la question de savoir si oui ou non et dans quelle mesure la société post-séculière représente un nouveau phénomène qui ouvre un nouveau chapitre dans l'histoire du rapport à la religion ne peut même pas être envisagée sans tenir compte de ces liens qui attachent la société "séculière" à son héritage religieux. Une conscience de la dimension historique est donc indispensable pour situer avec la précision nécessaire les enjeux de la problématique dans l'histoire culturelle occidentale. Le fait d'une dépendance du concept même de sécularité à l'égard de ce contre quoi il se dresse donne du relief à la complexité et permet aussi de mettre en perspective la question de la post-sécularité et du caractère qu'on peut ou ne peut pas attribuer à celle-ci.

Quant au *concept* de la société séculière, on pense généralement non seulement à une société avec une claire séparation entre État et Église, mais on y associe souvent l'idée d'une société qui a laissé derrière elle la religion. Il y a une idée implicite de progrès – d'une société dominée par et soumise à la religion vers une société libérée du joug de la religion et organisée sur des bases purement

---

8. Voir pour ce qui suit Rémi Brague, *Modérément moderne. Les Temps modernes ou l'invention d'une supercherie*, Paris, Flammarion, 2014, p. 129-148.

9. Brague, *Modérément moderne*, p. 131. Voir aussi Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, Alber, 1965 ; Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt / Main, Suhrkamp, 1966.

10. Il en est d'ailleurs de même pour le mot "laïc", terme qui désignait – au sein de l'Église – ceux qui n'avaient aucune fonction cléricale (le mot allemand *Laie* comprend encore aujourd'hui cette acception).

11. Brague, *Modérément moderne*, p. 132.

12. Brague fait d'ailleurs remarquer que la première utilisation "sécularisée" du terme "sécularisation" renvoie tout simplement à la confiscation des biens de l'Église par les souverains temporels, la sécularisation la plus remarquable étant celle des princes allemands de 1803 comme dédommagement pour la perte de leurs territoires sur la rive gauche du Rhin (voir *ibid.*, p. 133).

immanentes et “mondaines” (*weltlich*)<sup>13</sup>, attribuant ainsi à la sécularisation au moins trois traits fondamentaux : (1) la sécularisation se caractérise par un recul de l’influence de l’Église dans le domaine politique et social, confinant la conviction religieuse à la sphère privée. (2) À la sécularisation est associé le *progrès technique et scientifique*. Grâce à la pensée scientifique, les explications rationnelles et causales ôteraient progressivement toute crédibilité aux anciennes superstitions et apporteraient – pour utiliser l’image traditionnelle et quelque peu éculée – la lumière là où régnait auparavant l’obscurité (quoiqu’au prix d’un “désenchantement”, tel qu’il a été théorisé par Max Weber notamment). (3) La primauté du pouvoir politique “séculier” ainsi que l’évolution économique et sociale rendues possibles par le progrès dans le domaine des sciences et de la technologie permettent de gérer de mieux en mieux les impondérabilités de la vie et de prévenir les risques. Bref, les progrès dans la protection sociale, le gain en matière de santé et au niveau des conditions de vie rendraient de manière générale l’appel de l’au-delà moins attirant et saperait ainsi deux piliers importants de la foi religieuse : la bienfaisance de l’État providence remplace la charité chrétienne et la médecine basée sur les connaissances scientifiques remplace l’invocation de Dieu ou des saints pour permettre la guérison.

Présentée ainsi, la sécularisation ne semble pas être une simple possibilité, mais une nécessité : au niveau politique, la religion perd son influence et par conséquent aussi la possibilité d’avoir de l’emprise sur les évolutions sociétales ; au niveau individuel, la religion perd sa crédibilité en tant que secours quand on est frappé par les aléas de la vie. L’État sécularisé s’occupe mieux de ses citoyens, la médecine s’occupe mieux du bien-être physique et psychique de l’individu. Comme, de plus, la sécularisation politique et les avancées des sciences s’inscrivent parfaitement dans le récit de la philosophie de l’histoire qui s’écrit sous le paradigme du progrès, il n’est guère étonnant que pendant longtemps la sécularisation ait été considérée comme inéluctable non seulement en Occident, mais également dans le monde entier, auquel on s’attendait à ce qu’elle finisse par s’étendre. En sociologie, cette perspective a été conceptualisée dans la *Säkularisierungsthese*, largement répandue notamment dans les pays anglophones et germanophones : la “thèse de la sécularisation”, qui attribue le recul de la religion à la rationalisation et à la propagation d’une vision du monde forgée par les sciences naturelles, et qui ôte toute leur crédibilité aux explications non-scientifiques. Une telle explication correspond naturellement très bien à l’image que les sociétés modernes “éclairées” se donnent d’elles-mêmes. Or, depuis un certain temps, la *Säkularisierungsthese* se voit nuancée, corrigée ou amendée, voire de plus en plus remise en question, et cela même par ses anciens défenseurs<sup>14</sup>. Les raisons en sont multiples et nous nous contentons

---

13. Il y a d’ailleurs un eurocentrisme (ou occidendo-centrisme) notable dans l’interprétation du phénomène de la sécularisation. Or, la sécularisation peut prendre des formes très différentes notamment dans des états pluri-religieux comme l’Inde. Voir à ce sujet la contribution de Kanchana Mahadevan dans le présent volume.

14. Le plus emblématique étant probablement Peter L. Berger. Voir notamment Peter L. Berger, « Secularization Falsified », *First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life* 180,

ici d'en évoquer deux, l'une plutôt à caractère sociétal, l'autre portant plus sur l'individu, même si ces deux niveaux sont jusqu'à un certain point liés.

Au niveau sociétal, on peut très bien déceler dans le concept même de "sécularisation" tel qu'il a été esquissé plus haut, un combat idéologique tantôt implicite, tantôt explicite qui accuse d'"obscurantisme" toute pensée qui n'adhère pas à l'idéologie du progrès (séculier), et en premier lieu la religion. Or, la vision manichéenne – manichéisme lui aussi sécularisé, bien évidemment – du progressisme séculier, ne pouvant voir dans la religion que son caractère obscur, antimoderne et réactionnaire, masque de son côté le fait que nombre d'avancées de la connaissance humaine qui ont permis l'émergence du monde moderne ne se sont nullement faites contre la religion, et que certains des principes fondamentaux de la pensée séculière ne seraient même pas pensables sans le christianisme<sup>15</sup>. La représentation de la religion comme prolongement de pratiques magiques archaïques autant que la prétention des sciences de pouvoir expliquer le monde de manière exhaustive relèvent l'une comme l'autre du cliché. Il suffit de regarder l'histoire de la philosophie occidentale (forcément chrétienne) pour émettre les plus grands doutes quant au prétendu irrationalisme de la religion (chrétienne en l'occurrence) contre lequel les lumières des sciences seraient un remède puissant et salvateur. On pourrait certainement voir dans le manichéisme "anti-religion" une surréaction inévitable due à une constellation historique particulière, auquel cas le retour du religieux – et par conséquent l'émergence d'une société post-séculière – serait une évolution quasi naturelle dans un cadre sociétal où ni la société ni la politique n'ont à craindre une ingérence excessive des institutions religieuses et où la religion peut jouer un rôle légitime et non conflictuel<sup>16</sup>. Une telle lecture correspondrait au concept de la

---

02/2008, p. 23-28 et « Further Thoughts on Religion and Modernity », *Society* 49, 2012, p. 313-316.

15. Ainsi, notamment l'idée fondamentale d'une égalité de tous les hommes trouve ses racines dans le christianisme. Voir Konrad Hilpert, « Menschenrechte oder Gottes Gebote? Zwischen christlicher Genese und säkularer Geltung », in Hans-Georg Ziebertz (dir.), *Menschenrechte, Christentum und Islam*, Münster, Lit-Verlag, 2010, p. 49-61. Déjà dans la première moitié du siècle dernier, Gilbert K. Chesterton avait souligné combien la Modernité vit sur le capital du Moyen Âge, ajoutant qu'elle serait elle-même incapable de produire des idéaux moraux : « The fact is this: that the modern world, with its modern movements, is living on its Catholic capital. It is using, and using up, the truths that remain to it out of the old treasury of Christendom; including, of course, many truths known to pagan antiquity but crystallized in Christendom. But it is *not* really starting new enthusiasms of its own. The novelty is a matter of names and labels, like modern advertisement; in almost every other way the novelty is merely negative. It is not starting fresh things that it can really carry on far into the future. On the contrary, it is picking up old things that it cannot carry on at all. For these are the two marks of modern moral ideals. First, that they were borrowed or snatched out of ancient or mediaeval hands. Second, that they wither very quickly in modern hands. », (G. K. Chesterton, « Is Humanism a Religion? », in *The Thing*, 1929 [https://www.culture-libre.org/wiki/The\_Thing/3] ; dernière consultation le 15 septembre 2017]. En ce qui concerne l'innovation technologique, voir Jean Gimpel, *La Révolution industrielle du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1975.
16. Il est presque inutile d'évoquer le cliché toujours très répandu selon lequel c'est toujours la religion qui est à l'origine des conflits les plus atroces. Il suffit de penser aux deux grandes idéologies athées qui ont laissé leur empreinte sur le XX<sup>e</sup> siècle et les plus de 100 millions de

société post-séculière tel qu'il a été pensé par Habermas. La réflexion "séculière" aboutirait à une sensibilité pour les présupposés idéologiques de la sécularité et permettrait ainsi d'établir un rapport à la religion à la fois critique et nuancé.

Si, au niveau sociétal, on peut ainsi expliquer l'évolution vers une société post-séculière par une plus grande maturité de la société séculière, permettant à celle-ci de repenser son rapport à la religion en surmontant le récit caricatural d'une opposition nette entre l'obscurité de la religion et les lumières apportées par la pensée scientifique moderne, une autre interprétation, à laquelle nous allons nous intéresser de plus près, n'est pas à écarter non plus. Cette interprétation met plus au centre l'individu et fournirait une explication moins valorisante pour la société séculière que le récit de la sécularisation comme lutte glorieuse contre l'"obscurantisme". Ainsi, on pourrait se poser la question de savoir si la perte d'influence d'orientations religieuses qui a été observée dans les sociétés occidentales au cours des derniers siècles ne serait pas en grande partie le résultat des avancées de la science, mais dans un autre sens que celui qui a été évoqué ci-dessus. Se pourrait-il que ce ne soit pas tant la *rationalisation de notre vision du monde* (laquelle nous aurait permis d'avoir sur le monde une vue nouvelle et supérieure à celle de la religion, et aurait rendu inaudible le grand récit de la religion) qui explique le mieux la perte d'importance de la religion que la *multiplication des possibilités de se divertir* qu'apportent les multiples nouvelles technologies de communication que sont internet, la télévision et le cinéma? L'érosion de la présence de la religion, qui semble – du moins dans certaines sociétés européennes – peu contestable<sup>17</sup>, ne se ferait ainsi pas au bénéfice de l'émergence d'un citoyen raisonnable et responsable, mais plutôt au bénéfice d'un consommateur aussi indifférent à la religion qu'à la raison éclairée<sup>18</sup>.

Le recul de la religion, plutôt qu'en tant que signe de la lumière de la raison qui se répand, serait-il donc mieux compris comme expression prosaïque de la "faiblesse" de l'homme qui succombe aux divertissements plutôt que d'aspirer au bien (que ce soit Dieu ou la Raison)? On pourrait rattacher une telle interprétation aux réflexions de Blaise Pascal sur le divertissement dans les *Pensées*. Pascal y développe des réflexions concernant le bonheur qui donnent une dimension "métaphysique" au penchant de l'homme (moderne ou pas) au divertissement. Selon Pascal, l'homme « veut être heureux, et ne veut être qu'heureux, et ne peut

---

victimes qui leur incombent pour s'assurer que l'homme n'a nullement besoin de religion pour s'adonner à la cruauté.

17. Voir à ce sujet l'étude très détaillée de Detlef Pollack, Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt / Main, Campus, 2015.
18. Voir Pollack, Rosta, *Religion in der Moderne*, p. 208. Or, si cela semble donc effectivement être le cas du moins pour une partie de la population des pays occidentaux, il faudra rappeler qu'un désintéret pour la religion n'était pas du tout inconnu avant que les Lumières ne chassent l'obscurité religieuse. Comme l'a montré la recherche historique, il est assez clair que la ferveur religieuse du Moyen Âge en tant qu'"âge d'or" d'une société européenne où le christianisme régnait dans le cœur de tous relève plus de la fiction que de la réalité (une fiction intéressée à laquelle on a pu opposer le modèle d'une nouvelle société citoyenne éclairée). Voir notamment Dorothea Welteke, *Jenseits des 'Christlichen Abendlandes'. Grenzgänge in der Geschichte der Religionen des Mittelalters*, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz, 2010.

ne vouloir pas l'être<sup>19</sup> ». Or Pascal situe le bonheur aux antipodes de la condition humaine. Le bonheur, c'est le calme absolu, le calme divin, au-delà du bruit du monde et du changement : « Si l'homme était heureux, il le serait d'autant plus qu'il serait moins diverti, comme les saints et Dieu<sup>20</sup>. » Or, pour pouvoir aspirer à ce bonheur absolu, il n'y aurait qu'un chemin : il faudrait, dit Pascal, que l'homme « se rendît immortel<sup>21</sup> ». Même si le projet de l'immortalité est sur le programme de certaines grandes entreprises américaines – *Google* notamment –, la conclusion pascalienne reste – pour l'instant – valable : « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser<sup>22</sup>. » Cette solution pour trouver un bonheur relatif dans le divertissement ne date donc pas d'hier. Pascal se garde d'ailleurs de mépriser cette stratégie ; au contraire, il considère avec ironie ceux qui portent un regard condescendant sur ceux qui prennent la fuite dans le divertissement : « Et ceux qui font sur cela les philosophes et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature<sup>23</sup>. »

Si l'on veut suivre l'analyse de Pascal, on pourrait donc attribuer le recul de la religion au degré de perfection que la société occidentale a réussi à atteindre au niveau du divertissement plutôt qu'au projet progressiste d'éduquer des citoyens éclairés et séculiers<sup>24</sup>. Il convient de rappeler que Pascal cherchait le bonheur d'abord chez les rois en soulignant que tout est fait pour les divertir. On pourrait ainsi être tenté de dire que comme aujourd'hui le divertissement est accessible pour à peu près tout le monde (dans le monde occidental au moins), nous avons tout simplement affaire à une démocratisation de ce bonheur relatif qui consiste à ne pas penser à notre situation misérable. Cela donnerait une nouvelle dimension à la maxime selon laquelle le client est roi : on fait désormais tout pour que tout le monde puisse se divertir au mieux (sous réserve de pouvoir payer, bien évidemment). Ce serait, du point de vue du divertissement, une sorte de démocratisation de la royauté.

---

19. Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, p. 120 [166].

20. *Ibid.*, [165].

21. *Ibid.*, [166].

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, [168].

24. Notons en passant que Pascal compte les « affaires », donc ce que nous appellerions aujourd'hui la vie professionnelle, parmi le divertissement – ce qui jette une lumière intéressante sur la valorisation du travail caractéristique de la société actuelle. Au sujet des affaires, Pascal note : « On [...] accable [les hommes] d'affaires, de l'apprentissage des langues et d'exercices. Et on leur fait entendre qu'ils ne sauraient être heureux sans que leur santé, leur honneur, leur fortune et celles de leurs amis soient en bon état, et qu'une seule chose qui manque les rendra malheureux. Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font trasser dès la pointe du jour. Voilà, direz-vous, une étrange manière de les rendre heureux. Que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux ? Comment, ce qu'on pourrait faire ? Il ne faudrait que leur ôter tous ces soins, car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont. Et ainsi on ne peut trop les occuper et les détourner, et c'est pourquoi, après leur avoir tant préparé d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir et jouer et s'occuper toujours tout entiers. » (Pascal, *Pensées*, p. 127 [171]).



Or, s'il en est ainsi, il reste la question de savoir s'il y a un prix à payer pour cette concentration sur le bonheur relatif qui consiste à ne point penser à la mort, à la misère, à l'ignorance. Selon le philosophe danois Søren Kierkegaard du moins, c'est effectivement le cas. Le prix à payer n'est rien de moins que le désespoir. Kierkegaard aussi se penche sur ce phénomène typiquement humain qui est le besoin de divertissement et lui aussi y voit une manière de ne pas penser à notre condition. C'est en effet l'un des éléments constitutifs de ce qu'il appelle l'existence esthétique, mode d'existence qu'il oppose à l'existence éthique, mais surtout à l'existence religieuse. L'existence esthétique est à la recherche du divertissement dans un état d'irréflexion par rapport à sa propre condition. Or, cet état d'irréflexion est égal au désespoir, comme il nous barre le chemin vers notre propre Moi (*Selbst*). Kierkegaard ne voit qu'un seul moyen pour s'arracher au désespoir (qui correspond donc au bonheur relatif pascalien) : il faut fonder son existence dans une instance transcendante. Toutefois, tout comme Pascal, Kierkegaard manifeste une certaine sympathie pour ceux qui s'adonnent plus ou moins innocemment au divertissement, c'est-à-dire tous ceux qui sont – conformément à une classification qu'il propose dans le *Traité du désespoir* – dans un désespoir non conscient<sup>25</sup>.

Si un tel diagnostic est valable et que l'Homme s'adonne au divertissement pour ne point penser à sa condition misérable, il reste cette faille qui s'ouvre quand le divertissement ne divertit plus et que l'homme est seul devant lui-même et devant la question de savoir quel sens il peut donner à son existence. La question de la religion est très souvent (trop souvent?) ramenée à ses dimensions politiques et sociétales (chez Habermas notamment), mais c'est peut-être plutôt dans le contexte de cette vieille question – tout individuelle, mais bien évidemment paramétrée socialement – de savoir quel *sens* je peux donner à mon existence, comment je peux me positionner en tant que cet

---

25. Selon Kierkegaard, l'existence esthétique est inévitablement une existence désespérée, que le désespoir soit conscient ou inconscient. Voir à ce sujet le livre III du *Traité du désespoir* où Kierkegaard décline les diverses formes de désespoir (*Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 2009, p. 89-169). S'il montre une certaine sympathie pour le désespoir inconscient, sa critique du désespoir conscient en est d'autant plus acerbe. Elle concerne avant tout le bourgeois qui cache les abîmes de l'existence dans le petit train-train d'une vie triviale. Ainsi, Kierkegaard note : « Et tandis que celui qui s'égare dans le possible y porte l'audace du désespoir, et que celui qui ne croit qu'à la nécessité, désespéré, se crispe et se luxe au réel, le philistin, lui, dans sa sottise, triomphe » (Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 108). L'esprit de la réflexion se perd, en revanche, dans la traduction française. Il ressort plus clairement dans la traduction allemande, plus proche de l'original danois, notamment dans la traduction du concept clé kierkegaardien difficile à rendre en français, *aandløst* (*geistlos*) : « Denn mit dem Wagemut der Verzweiflung schwingt der sich hoch, der in Möglichkeit irgegangen; niedergedrückt in Verzweiflung erhebt sich der im Dasein, dem alles notwendig geworden: aber geistlos triumphiert die Spießbürgerlichkeit. » (Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode – Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin*, Gütersloh, GTB, 1992, p. 39). Voir également la version originale : « Thi med Fortvivlelsens Dristighed svinger Den sig, som foer vild i Mulighed; sammenknuget i Fortvivlelse forlofter Den sig paa Tilværelsen, hvem Alt blev nødvendigt: men aandløst triumpherer Spidsborgerligheden » (Søren Kierkegaards *Skrifter* [<http://sks.dk/sd/txt.xml#s33>; dernière consultation le 20 octobre 2017]). Voir également le chapitre sur l'« a-spiritualité » « *Geistlosigkeit* » dans *Le Concept de l'angoisse* (Paris, Gallimard, 1976, p. 96-105).

individu concret et singulier, comme le formule Kierkegaard, entre le monde immanent et ce qui nous transcende qu'il faudrait la situer. La constellation que dessine Pascal pour le XVII<sup>e</sup> siècle pourrait ainsi toujours illustrer les enjeux que peut avoir la question de la religion aussi en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle : l'homme « veut être heureux, et ne veut être qu'heureux<sup>26</sup> » – ce qui était valable à l'époque de Pascal l'est toujours et peut-être encore plus dans une société qui connaît de moins en moins le manque existentiel, dans une société qui n'est plus une *Überlebensgesellschaft*, mais une *Erlebnissesellschaft*, comme l'a théorisé Gerhard Schulze au début des années 1990<sup>27</sup>, non pas une “société de survie” mais une “société d'expériences vécues”. Et nous pouvons toujours – ou peut-être mieux que jamais – chercher le bonheur dans le divertissement, mais – nous avertit Kierkegaard : « [R]ien de fini, pas même le monde entier, ne peut satisfaire l'âme humaine éprise d'éternel<sup>28</sup>. » Or, la *soif* de l'infini n'est pas un gage que cet infini que l'âme désire existe. Comme le soulignait Albert Camus : « Chercher ce qui est vrai n'est pas chercher ce qui est souhaitable<sup>29</sup>. » Mais, là encore, ce n'est pas une découverte. Et il ne faut pas oublier que déjà pour Pascal, la foi était un *pari* – ce qui n'est pas forcément compatible avec l'idée selon laquelle avant les Lumières l'homme occidental somnolait paisiblement dans une foi naïve<sup>30</sup>. Pour rattacher cette problématique à la question d'une société post-séculière, on pourrait ainsi poser la question de savoir à quel point la religion peut encore être un pari gagnant sous les conditions de la modernité tardive. Autrement dit : la religion peut-elle être source de sens légitime ou est-elle irrémédiablement dépassée et ne peut-elle rêver d'un retour que sous forme de réaction vouée à l'obscurantisme ?

## Vers une société post-séculière ?

Ici, nous pouvons donc revenir à la question laissée en suspens de la post-sécularité de la société post-séculière. Nous voudrions le faire en conservant l'orientation donnée aux réflexions auparavant, autrement dit en nous intéressant aux deux “versants” de la question de la religion, à savoir, sa dimension collective (politique et sociale) d'un côté et de l'autre – et principalement – sa dimension individuelle (“spirituelle”).

Si nous regardons dans un premier temps la dimension collective, il est clair que ce retour de la religion représente un revirement inattendu pour certains (et probablement inespéré pour d'autres). Ainsi, Hartung et Schlette observent

26. Pascal, *Pensées*, p. 120 [165].

27. Voir Gerhard Schulze, *Die Erlebnissesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt / Main, Campus, 1992.

28. Søren Kierkegaard, *L'Alternative. Deuxième partie*, Paris, L'Orante, 1970, p. 183.

29. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 61.

30. Pour une discussion des doutes religieux avant l'ère moderne voir Dorothea Welteke, 'Der Narr spricht: Es ist kein Gott'. *Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Frankfurt / Main, Campus Verlag, 2010.

déjà en 2012 que même pour les principaux pays des Lumières (« Kernländer der Aufklärung »), il n'est plus possible « de parler d'un procès de sécularisation linéaire et inévitable<sup>31</sup> ». Si ce constat semble pertinent, il importe de constater que les éléments pouvant appuyer une telle appréciation de l'état des choses en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle sont fort hétéroclites, la notion de religion servant de “fourre-tout” spirituel, allant de l'ésotérisme *New Age* et des pratiques de méditation<sup>32</sup> jusqu'aux mouvements islamistes d'Al Qaeda et de l'État Islamique en passant par les *Journées mondiales de la Jeunesse*, le fondamentalisme chrétien aux États-Unis, ou encore par l'attractivité qu'exerce l'Islam non-radical auprès des jeunes dans certains pays européens. Il conviendrait certainement de s'interroger sur la question de savoir si dans tous ces phénomènes s'expriment des besoins comparables ou s'ils renvoient à des sources sociétales et psychologiques différentes et incommensurables. Du moins en ce qui concerne l'attraction qu'exerce actuellement l'islamisme auprès de certains jeunes occidentaux, le fondement authentiquement religieux peut certainement être mis en question. Pour expliquer ce phénomène, la thèse d'Olivier Roy selon laquelle nous sommes face à une *islamisation de la radicalité* plutôt que face à une *radicalisation de l'islam*<sup>33</sup> pourrait donner une perspective de réflexion probablement pertinente d'un point de vue sociologique. Si cette thèse trouve un certain nombre d'adhérents, elle a aussi suscité une vive polémique en France notamment. La discussion souvent proche de l'hystérie autour de ce cas concret de radicalisation, qui concerne en particulier la troisième génération des immigrés, et autour des mesures à prendre indique probablement avant tout une coïncidence, pour le contexte français, entre deux crises d'identité, celle d'une génération française qui ne semble pas trouver sa place dans la société et une crise d'identité de l'État et de la société française face aux bouleversements qu'ils subissent aux niveaux économique, politique et social. Il y a donc une dimension politique et sociétale à prendre en considération dans la réflexion sur ces formes de retour de la religion. Or, la prédominance de polémiques exacerbées comme notamment autour du décret interdisant le “burkini” qui a rempli le vide journalistique français de l'été 2016, n'est pas propice à une vraie réflexion sur le rôle de la religion dans la société moderne et masque des discours sur le religieux nettement plus riches et plus nuancés. En ce qui concerne ces derniers, on pensera bien sûr à Habermas, qui dans son œuvre tardive semble consacrer à la réflexion sur la religion une attention particulière, au point que certains s'interrogent déjà sur un supposé “tournant théologique” (*theological turn*) de sa philosophie<sup>34</sup>. Habermas semble

---

31. Gerald Hartung, Magnus Schlette (dir.), *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 14.

32. Pour ironiser sur le caractère souvent moins authentiquement spirituel, mais d'autant plus en phase avec la société de compétition et de consommation, le *Spiegel* avait parlé – pour renvoyer à ce phénomène en analogie au “coffee to go” – d'un “Bouddhisme to go”. Voir *Der Spiegel* [<http://www.spiegel.de/spiegel/burn-out-und-stress-hilfe-mit-buddhismus-to-go-a-1127395.html> ; dernière consultation le 20 août 2017].

33. Voir Olivier Roy, *Le Djihad et la Mort*, Paris, Seuil, 2016.

34. Voir Austin Harrington, « Habermas's Theological Turn? », *Journal of the Theory of Social Behaviour* 37/1, 2007, p. 45-61.

vouloir (p)réserver une place à la religion sur la place publique et son idée d'une traductibilité des trésors de la religion en acquis d'une société séculière donne une nouvelle perspective dans la discussion du rapport entre religion et société.

## Vers une nouvelle spiritualité?

Si, avec les réflexions de Habermas, le regard sur la religion est principalement orienté par la question des apports de la religion au niveau sociétal, il semble clair – comme nous l'avons suggéré à partir des réflexions de Blaise Pascal – qu'il ne faut pas réduire la question religieuse à ses dimensions politique, sociétale et idéologique, où la valeur plus authentiquement spirituelle de la religion est mise au second plan. Ainsi, notamment le philosophe allemand Thomas Rentsch s'oppose-t-il foncièrement à la réduction de la religion à sa seule dimension fonctionnelle ou fonctionnaliste, où elle figure principalement comme "outil" indispensable pour la *Kontingenzbewältigung*<sup>35</sup> ou pour une moralisation de la société. Pour lui, au contraire, la religion renvoie au mystère du monde et de la vie – à ce qui est et demeure inexplicable pour la raison humaine et *a fortiori* pour les sciences qui se focalisent dans leurs recherches sur l'étant en tant que *Vorhandenes*, pour utiliser la terminologie heideggérienne, et qui, dans leur démarche positive et positiviste, ne peuvent pas intégrer dans leur champ de vision cet aspect fondamental de la religion. Or, regarder la religion à partir de cette perspective authentiquement spirituelle n'équivaut pas, selon Rentsch, à l'abandon à l'irrationnel. Au contraire, Rentsch défend l'accessibilité rationnelle notamment à la transcendance. Dans une approche très différente, le philosophe américain Alvin Plantinga insiste également sur la rationalité de la foi et vise ainsi « à démontrer qu'il peut être rationnellement justifié d'être chrétien », autrement dit, que la foi reste une option pour des gens « raffinés, conscients, instruits sur le tournant du siècle et qui ont lu leur Freud et leur Nietzsche, leur Hume et leur Mackie » et pas seulement pour des « fondamentalistes ignorants<sup>36</sup> ». Croire ne peut donc pas légitimement être réduit à l'ignorance et à la superstition, mais peut avoir une base parfaitement rationnelle. Il ne faut pas oublier que le concept de rationalité actuellement prédominant, limitant la raison à ses dimensions scientifico-positivistes, est loin d'être incontestable. Si cette rationalité se contente délibérément de ce qui correspond à une certaine perspective dans l'interprétation du monde, ce n'est pas la seule rationalité possible – ce qui est, somme toute, plutôt rassurant dans la mesure où sur la base de la raison scientifique, la question du *sens* reste inaccessible, comme l'a montré Max Horkheimer dans *Éclipse de la raison*, où l'auteur diagnostique pour la Modernité la perte d'une conception universelle de la raison au bénéfice d'une raison purement instrumentale<sup>37</sup>. Or, cette raison instrumentale laisse un grand vide, elle ne peut pas donner de valeur aux choses.

35. Voir sur la religion comme *Kontingenzbewältigung* notamment Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt / Main, Suhrkamp, 1982.

36. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 200.

37. Voir Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974.

La philosophie de la religion aurait ainsi pour mission non de combattre la raison scientifique et instrumentale, mais de la compléter par une conceptualisation de la raison qui réponde au besoin de sens de l'homme, qui réponde à son "besoin métaphysique" qui semble toujours se faire jour, même dans un monde désenchanté et dominé par la technologie.

Le nouvel intérêt pour les enjeux métaphysiques ne peut donc de toute évidence pas être saisi de manière satisfaisante à travers la formule d'un retour du religieux au sens "réactionnaire", c'est-à-dire dans le sens d'une réactivation de la dichotomie entre le "savoir rationnel" des sciences et le "croire irrationnel" de la religion pour rétablir le dernier aux dépens du premier. Cet intérêt est peut-être tout simplement dû, comme le suggère Jean-Luc Marion, à l'« imprescriptibilité » de la question de Dieu qui « ne cesse jamais de revenir en jeu, de se redire malgré les réfutations encourues, de renaître de toutes ses mises à mort dans la théorie comme dans la pratique, dans le concept comme dans l'histoire<sup>38</sup> ».

Si le phénomène du retour du religieux suscite depuis un certain temps de nombreuses interrogations et voit les réflexions académiques à ce sujet se multiplier, il est clair qu'il concerne des domaines disciplinaires différents. Ainsi l'approche de la Journée d'étude sur les enjeux de la société post-séculière a-t-elle été explicitement interdisciplinaire afin de permettre d'éclairer ces enjeux dans des perspectives différentes, parfois complémentaires, parfois en opposition. Certains textes envisagent la question d'un point de vue philosophique et théologique (Gaitsch, Hüsch, Marcuzzi, Viertbauer), d'autres adoptent des regards politiques et sociétaux (Christodoulou, Mahadevan) dans une perspective qui comprend également la question de l'éducation, autrement dit, la question de savoir si oui ou non la religion a sa place dans les *curricula* scolaires et, si oui, sous quelle forme, ce qui implique bien évidemment la question de savoir quelle est la place de la religion dans la culture de nos sociétés modernes (Rondeau, Sander). C'est notamment ici que la dimension historique prend toute son importance, dans la mesure où l'appréciation de la valeur et de l'importance d'un enseignement religieux, sous quelque forme que ce soit, dépend fortement du rôle qu'on attribue à l'héritage religieux – et dans le cas de l'Occident donc : chrétien – dans la genèse de l'univers culturel dans lequel sont socialisés les élèves. Dans le dernier chapitre, la question religieuse est envisagée dans le contexte de l'écriture, ouvrant de nouvelles perspectives au phénomène (Horváth, Singh).

Le présent volume n'a évidemment pas pour vocation de donner une image exhaustive, ni même représentative de la problématique esquissée ci-dessus. Par conséquent, il ne prétend pas non plus donner une réponse à la question de savoir quelle sera la place de la religion au XXI<sup>e</sup> siècle, ni quel sera son avenir (comme de toute manière les pronostics sont particulièrement difficiles quand ils concernent le futur, comme dit un mot d'esprit à l'origine incertaine<sup>39</sup>). Tout au

38. Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2010, p. 96-97.

39. Il est généralement attribué à Mark Twain, mais également à Winston Churchill et à Niels Bohr, ou encore à Karl Valentin.

plus, il pourrait – en s’inspirant du sens du possible cher à Robert Musil – servir de base de réflexion afin de s’interroger sur ce qui pourrait être, sans jamais oublier cette maxime fondamentale musilienne selon laquelle tout pourrait toujours aussi bien être autrement<sup>40</sup>. La visée de ce recueil de contributions est ainsi consciemment limitée : illustrer certains enjeux à travers différentes perspectives et susciter un dialogue entre ces différents horizons, afin de mieux appréhender les enjeux de la société actuelle et future, de cette société que l’on pourrait appeler post-séculière.

## Bibliographie succincte

- Berger Peter L., « Secularization Falsified », *First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life* 180, 02/2008, p. 23-28.
- Blumenberg Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt / Main, Suhrkamp, 1966.
- Brague Rémi, *Modérément moderne. Les Temps modernes ou l’invention d’une supercherie*, Paris, Flammarion, 2014.
- Habermas Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt / Main, Suhrkamp, 2005.
- Hartung Gerald, Schlette Magnus (dir.), *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- Höhn Hans-Joachim, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn u.a., Schöningh, 2010.
- Kristeva Julia, *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Rom, Donzelli Editore, 2006.
- Latour Bruno, *Jubiler – ou les tourmentes de la parole religieuse*, Paris, Seuil, 2002.
- Lübbe Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, Alber, 1965.
- Plantinga Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Pollack Detlef, Rosta Gergely, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt / Main, Campus, 2015.
- Roy Olivier, *Le Djihad et la Mort*, Paris, Seuil, 2016.
- Vattimo Gianni, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart, Reclam, 1997.

---

40. Voir Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1980, p. 16.

