

La fin du christianisme : désenchantement, déconstruction et démocratie

Autor(en): **Laus, Thierry**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **51 (2001)**

Heft 4: **Religion, éthique et démocratie**

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381635>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA FIN DU CHRISTIANISME

Désenchantement, déconstruction et démocratie

THIERRY LAUS

Résumé

Une interrogation «déconstructive», inspirée ici par Jean-Luc Nancy, vient interroger le travail de Marcel Gauchet sur le devenir de la religion en Occident. Loin d'être seulement négative ou critique, la «déconstruction» se comprend ici comme le geste interminable d'une généalogie de l'Occident et comme une interrogation théologique sur ce que deviennent, pour nous, la croyance religieuse et son rôle social. L'auteur espère esquisser ainsi une fécondation réciproque entre désenchantement du monde et déconstruction du christianisme, et ouvrir des perspectives pour comprendre, tout particulièrement ici, notre situation politique, autour de la question que nous sommes désormais pour nous-mêmes : d'une démocratie encore à venir.

1. D'un religieux qui reste

Le titre de notre colloque, en dialogue avec l'œuvre de Marcel Gauchet et avec Marcel Gauchet lui-même, évoque la figure d'une «épreuve» : la «démocratie» viendrait «éprouver» l'éthique et la religion, les soumettre à une question radicale, celle de leur possibilité et de leur sens, de leur effectivité et de leur compossibilité avec ce que le mot «démocratie» désigne comme notre *condition*. Je vais me contenter pour ma part d'interroger le couple «religion»-«démocratie». Quel est, dans la «démocratie», le lieu de la «religion»? Deux lames de rasoir paraissent immédiatement : il n'y aurait pas d'autre «lieu» pour penser la religion, désormais, que celui de la privatisation ou de la subjectivité, une sorte de sanctuaire opaque qui ne se manifesterait que par le biais de médiations ressortissant à l'ordre des convictions. La subjectivité, fût-elle familiale, tribale ou communautariste, passerait le cap de l'autisme en se «traduisant» en d'autres régimes de plausibilité : la morale (ou l'éthique), l'esthétique ou le politique. Cette première lame revient à disjoindre radicalement la religion de la «communauté de plausibilité» qui se construit dans la société civile et dans l'espace politique, pour ensuite tenter, avec plus ou moins de bonheur, de susciter et de penser des «passerelles», des «monnaies

d'échange» à présenter aux péages symboliques institués et reconnus socialement et politiquement. Ici, pas de lien fondamental, sinon négatif et hétéronome, comme un legs curieux et gênant de l'histoire occidentale, entre la grande et confuse histoire des religions en Occident et l'émergence difficile et contradictoire de la «démocratie». Une disjonction que toutes les «herméneutiques» s'efforceront dès lors de surmonter, pour le meilleur et plutôt pour le pire. La seconde lame de rasoir va plus loin : ce legs curieux de la religion, que les sociologues peuvent bien calculer et montrer empiriquement, il s'agirait d'en nier la rémanence, de considérer ces phénomènes comme purement réactifs et promis à une mort prochaine, moyennant une bonne éducation et une politique effectivement immune et indemne de ces lambeaux d'obscurité. Ici encore, on suppose une disjonction profonde, une coupure absolue, entre l'émergence moderne de la démocratie (assortie de l'émergence de la rationalité scientifique et historienne) et la religion en son histoire et en ses procès différenciés. Il faut tourner la page, circulons, il n'y a plus rien à voir ni à penser. Dans ces deux cas de figure, la religion, son histoire et le procès qui s'y noue jusqu'à *nous*, demeure impensée et impensable : elle ressortit à une pure Altérité plus ou moins tolérable, s'inscrivant dans le mystère et/ou la folie de l'individu (pourquoi pas sa névrose?) ou dans l'archéologie bariolée d'un Temps plus ou moins révolu, selon la force et l'avancement du Progrès. Il y a bien un *reste* empirique de religion, et plutôt de «religieux» désormais, mais ce reste est ce qui doit être oublié, négligé ou dépassé. Ce reste peut bien faire l'objet de la curiosité et de l'érudition scientifiques, une discipline s'y attelle heureusement depuis la fin du XIX^e siècle, *mais* il n'a pas, comme tel, de pertinence «pour nous», pour savoir «qui» nous sommes, ce qui nous fait ou nous a faits, ce qui se maintient ou a disparu. «Nous» serions étrangers, sinon par la connaissance en ses procédures de neutralisation, à ce «reste religieux».

2. *Les dieux en retrait et la théologie comme généalogie*

Entre ces deux lames de rasoir, une pensée à la fois historienne et philosophique tente de trouver un chemin. Elle ne tente pas de loger, anthropologiquement ou transcendantalement, une nouvelle «niche» pour le religieux, comme s'il fallait ajouter une «dimension» supplémentaire à l'esthétique, au moral, au scientifique, au juridique et au politique. Elle tente de comprendre historiquement comment le «religieux» en est venu, en Occident, à «faire problème», à s'éclipser du «pensable», à «verser» dans d'autres instances et en une configuration symbolique qui le rend étrange et parfois inquiétant. Entre ces deux lames de rasoir, il nous faut une pensée historienne qui rende compte de la généalogie du retrait des dieux et de la mort de Dieu, une pensée qui propose une reconstruction de la provenance occidentale de la démocratie, par, avec et hors du judaïsme, du christianisme et de l'islam, pour ne citer que ces «noms», que ces «traces» d'une histoire commune et fortement

différenciée à la fois. Une théologie réellement historique, en son objet, en sa méthode et en son «être» même, ne peut que suivre ce chemin : elle n'a d'autre souci que de penser l'Occident et ce qui lui arrive, sur fond antique, dans la longue et hétérogène histoire du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Cette pensée est celle qui se cherche sous le nom de «déconstruction du christianisme», j'y reviendrai. Elle s'appuie sur l'œuvre de Marcel Gauchet, j'y reviendrai aussi. Mais auparavant, il n'est sans doute pas inutile de reprendre l'esquisse de notre commune «situation», dans laquelle le «religieux» est impensable, «sauvage» ou hétéronome. Je le ferai en suivant un instant le philosophe Alain Badiou.

3. Des *quatre* conditions de la philosophie

Dans son *Manifeste pour la philosophie*¹, Alain Badiou reprend et résume son «projet philosophique» exposé de manière plus large et beaucoup plus difficile dans *L'être et l'événement*². Si la philosophie, comme telle, ne peut pas et n'a pas à «produire des vérités», elle «a pour enjeu spécifique de proposer un espace conceptuel unifié où *prennent place* les nominations d'événements qui servent de point de départ aux procédures de vérité»³. La tâche d'une philosophie explicitement «systématique», consiste à offrir un «lieu» (un «accueil», un «abri») et à produire une «configuration» des vérités produites⁴. Mais que sont ces «vérités», d'où viennent-elles? Elles proviennent, comme des «événements» qui surgissent et s'enlèvent sur le fond de «ce-qui-est», de ce que Badiou appelle les *quatre «conditions» de la philosophie* : la science (ou le mathème), le poème (ou l'art), l'invention politique et l'amour (ou la question du Deux). Ces quatre «conditions» balisent pour notre auteur l'ensemble de ce qui peut être pensé comme «vrai» : «[...] les quatre types de procédures génériques spécifient et classent, à ce jour, toutes les procédures susceptibles de produire des vérités (il n'y a de vérité que scientifique, artistique, politique ou amoureuse)»⁵. Je ne glosrai pas, pas ici du moins, sur cette curieuse restriction : «à ce jour». Elle s'inscrit sans doute dans la dimension temporelle que Badiou assigne à l'exercice de la philosophie, dans la mesure où celle-ci dépend des événements produits dans l'une ou l'autre des quatre conditions : «la philosophie sert de passage entre l'effectivité procédurière des vérités et la libre question de leur être temporel»⁶. Pour l'auteur en effet, et pour donner ici quelques exemples, la *situation* philosophique qui détermine

¹ Paris, Seuil, 1989.

² Paris, Seuil, 1988.

³ *Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 17-18.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

son projet suppose que la question de l'*amour* a été radicalement renouvelée par *Lacan*, que la mathématique a été bouleversée par *Cantor*, et que la politique occidentale a été «supplémentée» *notamment* par *Paul*⁷. Trois *noms* qui désignent trois *événements* de «vérité», dans trois *conditions* différentes. Mais une question surgit avec le troisième exemple : pourquoi Badiou veut-il ou doit-il penser *Paul* à l'enseigne du politique? Une pensée politique de Paul, du Nouveau Testament et du christianisme est tout à fait légitime et même rigoureusement nécessaire, comme l'attestent justement les travaux de Marcel Gauchet, de Jacob Taubes⁸ ou de Giorgio Agamben⁹. La question n'est pas là. Elle est plutôt, et de manière tout à fait formelle, dans le caractère *restrictif et systématique des quatre conditions* que Badiou assigne à l'exercice de la philosophie : ne devrions-nous pas penser quelque chose comme une «condition religieuse»?

4. *Le religieux en excès ou en trop ?*

Badiou n'ignore cette question qu'en apparence. En réalité, il la résout négativement :

Les procédures qui conditionnent la philosophie sont les procédures de vérité, identifiables comme telles dans leur récurrence. Nous ne pouvons plus croire aux récits par lesquels un groupe humain enchante son origine ou son destin. Nous savons que l'Olympe n'est qu'une colline, et que le Ciel n'est rempli que d'hydrogène ou d'hélium. Mais que la suite des nombres premiers soit illimitée se démontre aujourd'hui exactement comme dans les *Éléments* d'Euclide, que Phidias soit un grand sculpteur n'est pas douteux, que la démocratie athénienne soit une invention politique dont le thème nous occupe encore, et que l'amour désigne l'occurrence d'un Deux où le sujet est transi, nous le comprenons en lisant Sapho ou Platon tout comme en lisant Corneille ou Beckett¹⁰.

Un théologien qui parle en juin 2001 sait aussi que l'Olympe n'est qu'une colline, que le Ciel n'est rempli que d'hydrogène ou d'hélium. Il sait aussi, mais sur ce point peut-être ne ralliera-t-il pas les suffrages de tous ses collègues, que l'énoncé «Jésus est ressuscité» relève de ce que Badiou appelle une «fable», singulièrement riche certes, au point de susciter chez Paul et dans le christianisme une «invention politique»¹¹. Ce qui m'intéresse ici, c'est ce

⁷ Cf. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, P.U.F., 1997.

⁸ Cf. *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Paris, Seuil, 1999.

⁹ Cf. *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Payot & Rivages, 2000. Pour un dialogue exigeant avec l'œuvre de G. Agamben, qui tient aussi compte de l'œuvre d'A. Badiou, cf. D. MÜLLER, «Le Christ, relève de la Loi (Romains 10,4) : la possibilité d'une éthique messianique à la suite de Giorgio Agamben», *Studies in Religion/Sciences religieuses* 30/1 (2001), p. 1-13.

¹⁰ *Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 13-14.

¹¹ Cf. A. BADIOU, *Saint Paul*, *op. cit.*, p. 5-6.

«nous» : qui est ce «nous» qui s'expose dans ces évidences, qui s'origine dans un «ne-pas-croire» s'énonçant explicitement comme un «ne-plus-pouvoir-croire»? Ce «nous» me semble être ce que «nous» sommes à la fin de l'Occident, en une fin qui nous interdit d'appartenir à ce «groupe humain» qui «enchanta son origine ou son destin». «Nous» ne sommes plus un tel «groupe humain». *Nous* sommes ou *nous* serions une *autre* «communauté» : serait-ce celle de la *démocratie*? Ce que l'auteur ne montre pas, c'est *comment* et avec *quelles conséquences* «nous» sommes devenus cela. Pire, me semble-t-il, il bloque la possibilité d'une compréhension de ce devenir en assignant la «religion» à une fonction fixe de «saturation» et d'«obscurcissement» :

Appelons «religion» tout ce qui suppose une continuité entre les vérités et la circulation du sens. On dira alors : contre toute herméneutique, c'est-à-dire contre la loi religieuse du sens, la philosophie dispose les vérités compossibles sur fond de vide. Elle soustrait ainsi la pensée à toute présupposition d'une Présence ¹².

La «religion» dès lors ressortit en l'aggravant à ce que Badiou appelle, en bon platonicien qu'il veut être, la «grande sophistique» ¹³. Elle l'aggrave, parce qu'en présupposant une «Présence» (du sens et de la vérité comme telle), elle n'en joue même pas le jeu rhétorique : elle «soustrait la pensée», elle l'interdit ou la pétrifie, la faisant au mieux jouer le jeu de la «loi religieuse du sens», loi de toute herméneutique ¹⁴. On ne s'étonne pas que Badiou parle de cette menace ainsi :

Un triple effet de sacré, d'extase et de terreur corrompt alors l'opération philosophique, et peut la conduire du vide aporétique qui soutient son acte à des prescriptions criminelles ¹⁵.

Badiou parle ici de la «tentation sophiste», mais il n'est pas innocent ni inintéressant que l'effet de cette «saturation» du «vide aporétique» trouve son expression par une triade bien religieuse : le «sacré», l'«extase» et la «terreur» du *tremendum*. Le «nous» que nous sommes échapperait par la philosophie à ce triple effet *religieux-sophistique*. La question que je pose à Badiou n'est pas frontale, je la répète : comment penser cette sortie hors de la «tentation» de «remplissement» du «vide», d'où nous vient cette possibilité, de quel *événement*, pour parler avec lui? Cette question est, me semble-t-il, celle de la «déconstruction du christianisme» comme celle de la thèse du «désenchantement du monde». L'*événement* dont on parle ici n'est peut-être rien d'autre que l'Occident lui-même, en sa fin venue. Que l'enjeu tourne autour d'un «vide» et d'un «remplissement» potentiellement criminel ouvre du reste déjà la voie à une pensée de la démocratie.

¹² A. BADIOU, *Conditions*, préface de F. Wahl, Paris, Seuil, 1992, p. 80.

¹³ Cf. *Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 79-84.

¹⁴ Sur l'herméneutique et sa nature peu «innocente» en regard du «religieux» et du «sens», cf. J.-L. NANCY, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.

¹⁵ *Conditions*, *op. cit.*, p. 81.

5. *L'Occident, le religieux et nous*

«Ne devrions-nous pas penser quelque chose comme une ‘condition religieuse’?» : la question que je posais se trouve ainsi déplacée et «historisée». Le théologien que je suis ne cherchera plus à penser une telle «condition religieuse» : il cherchera plutôt, à la suite de Marcel Gauchet et de son ouvrage *Le désenchantement du monde*¹⁶, à penser le devenir de l'Occident qui a rendu cette question obscure ou provinciale. Dit autrement, il s'agit de penser la religion et notre situation en termes moins dialectiques, *linéaires* ou juxtaposés : la religion elle-même, et spécifiquement en sa guise chrétienne comme recomposition singulière du judaïsme et de l'antiquité tardive, est-elle extérieure et purement réactive à ce que nous sommes devenus? On connaît la thèse de Gauchet : le christianisme serait la «religion de la sortie de la religion»¹⁷. Il ne m'appartient pas de discuter dans le détail la thèse de ce livre, à bien des égards «inaugural et non pas terminal»¹⁸. Son principal mérite à mes yeux, outre le courage d'ouvrir ou de rouvrir une question aussi large que difficile, consiste précisément dans le lien que l'auteur établit entre l'histoire occidentale et le christianisme en sa pulsion juive et «plus-que-juive» de désenchantement. Cette histoire nous destine nous-mêmes, sans téléologie et dans la contingence stricte de l'histoire, au désenchantement du monde et à la libération a-thée du politique (de la morale et de l'esthétique aussi bien). Jamais il n'aura été question de dire que le christianisme comme phénomène empirique succomberait à la modernité et à la laïcisation, fût-ce en les donnant à elles-mêmes, en une sublime donation d'expiration. Le religieux continue, comme Gauchet le précise lui-même pour éviter certains malentendus :

Si fin de la religion il y a, comme je crois, c'est en termes de fin du rôle social de la religion qu'il faut le comprendre (rôle qui a défini à mon sens depuis le départ le contenu du fait religieux). Fin du rôle social de la religion ne signifie pas fin de la croyance religieuse, laquelle ne me paraît avoir aucune raison de disparaître à horizon historique prévisible. *Ce qu'il s'agit d'apprendre à penser, c'est l'existence de croyants dans un monde au-delà de la religion, d'au-delà de la société structurée par la dépendance envers les dieux. [...] C'est le mystère du monde où nous vivons : si religieux que soient les individus, la société qu'ils forment, elle, reste athée dans ses principes et dans ses rouages*¹⁹.

¹⁶ *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 133-303, spécialement p. 133-141.

¹⁸ M. Gauchet lui-même, répondant à P. Colin, à l'occasion d'un colloque tenu autour de son livre le 1^{er} février 1986 à l'Institut Catholique de Paris. Cf. P. COLIN, O. MONGIN (éds), *Un monde désenchanté? Débat avec Marcel Gauchet sur «le désenchantement du monde»* (NRF, 1985), Paris, Cerf, 1988, p. 68. Cette publication, passionnante, désigne très clairement les voies ouvertes par le livre de Gauchet, ainsi que les *questions en suspens*.

¹⁹ M. GAUCHET, «La religion de la sortie de la religion», entretien, *Autrement* 75, 1985. Reproduit in *Un monde désenchanté?, op. cit.*, ici p. 95. C'est moi qui souligne.

Lorsque l'Occident touche à sa fin, le «religieux» qui le précède «à l'interne» et en «son histoire» devient *pensable*, comme fonction intégrative et configuration totale du monde (du cosmos comme de l'humain), de même que le religieux de l'Autre, «à l'externe», qui fascina l'Occident au point de provoquer la constitution d'une discipline spécifique, l'anthropologie (des religions). Ce («double-») religieux si présent et si absent, si évident et si obscur, c'est *cela* qu'il faudra expliquer, *semble-t-il*. Mais l'historien renverse la question, c'est même, me semble-t-il, le geste le plus singulier et le plus prometteur du livre de Gauchet : ce qu'il faut expliquer, plutôt, c'est l'émergence d'un «lieu», d'un «homme», d'une «raison» qui ne pensent plus en vertu de l'antique et sans doute universelle dépendance des hommes envers leurs dieux. Une «communauté» qui rompt ou sort de cette configuration totale répondant à une logique «transcendante», une configuration qui supposait cette «déposition de soi hors de soi», l'affirmation d'une «dette infinie» sur laquelle roulait le «capital symbolique» constitutif de *toutes* les symbolisations, y compris et avant tout les symbolisations politiques (instituant la communauté, l'autorité, le lien social, les hiérarchies, etc.). C'est *cela* la nouvelle question : faire de notre évidence (un monde désenchanté) la question, et de la question (un monde enchanté) une sorte d'évidence (reconstruite par l'historien et/ou l'anthropologue, il est vrai). Or, comme on sait, cette question tourne autour du christianisme comme autour d'un pivot qui nous donne à nous-mêmes :

Le point décisif pour la compréhension de cette double histoire – celle qui nous a faits et celle dont nous nous sommes arrachés : l'exacte mesure de la singularité du parcours chrétien. Ni sommet d'un «développement des idées religieuses» fournissant la clé rétrospective des expansions moins avancées du phénomène, ni religion parmi d'autres, à prendre comme échantillon d'une fonction toujours identique à elle-même derrière ses expressions particulières. Mais une *bifurcation hautement spéciale par rapport au destin y compris des autres «grandes religions» dont, à la racine il est proche, y compris de sa propre branche orientale. Et surtout une mise en mouvement emportant à terme une mise en question du religieux dans son principe même. Ceci à la faveur du déploiement complet d'une articulation entre l'humain et le divin correspondant à l'inversion point par point de la structure primordiale de la dette envers l'invisible*²⁰.

L'invisible n'est plus transcendant, «Dieu est parmi nous, en nous» (ce qui nous donne ceci : le divin est (l') entre-nous) : une longue histoire qui nous «fait» et dont nous pouvons nous «arracher», en vertu d'une pure contingence historique ou historique, une «bifurcation hautement spéciale» en quoi consiste, peut-être entièrement, le christianisme qui dès lors touche sa fin, par nous qui la touchons. La «vérité du christianisme» serait «nous-mêmes», exposés en un Monde fini, sans arrière-mondes ni soleils par-delà nos cavernes. Nous tou-

Ce point était déjà fort clair dans *Le désenchantement* (cf. par exemple p. 133 : «On peut concevoir, à la limite, une société qui ne comprendrait que des croyants et qui n'en serait pas moins une société d'au-delà du religieux»).

²⁰ *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 137-138.

chons là ce que vise un auteur important de la «déconstruction» : Jean-Luc Nancy.

6. *La déconstruction du christianisme comme tâche et vérité*

Je disais d'emblée qu'une «déconstruction du christianisme» ne pouvait qu'honorer et s'appuyer sur le travail de Marcel Gauchet. Ce que fait Jean-Luc Nancy, dans un article relativement récent : «Ce que j'avance ici [suppose] mon accord le plus large avec l'ouvrage de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, en particulier avec la partie relative au christianisme, intitulée 'La religion de la sortie de la religion'²¹.» Le propos de Nancy est largement «programmatique». Pour baliser le questionnement, il propose trois axiomes.

Le premier s'énonce ainsi :

- [Le christianisme] est coextensif à l'Occident comme Occident, c'est-à-dire à un certain processus d'occidentalité consistant justement en une forme d'autorésorption et d'autodépassement²².

S'il faut penser quelque chose comme l'«Occident», non comme une «essence» ou une «nécessité» mais comme un «processus» (de part en part historique, contingent, quelque chose comme : l'Occident arrive ou est arrivé), personne ne pourra faire l'économie d'une explication (déconstructive puisque «nous» sommes ailleurs) avec ce que fut et ce qu'a donné le christianisme : une «autorésorption» et un «autodépassement».

Voici le deuxième axiome :

- La déchristianisation de l'Occident n'est pas un vain mot, mais plus elle advient et plus il devient visible, au travers du sort fait aux églises figées et aux théologies exsangues, que ce qui nous tient encore à beaucoup d'égards à l'Occident, ce sont les nervures mêmes du christianisme²³.

Ce qui *reste* de l'Occident serait déterminé ou nous serait donné par le Spectre du christianisme. Autant citer immédiatement le § 108 qui ouvre le livre troisième du *Gai savoir* de Nietzsche (le § 125 n'est pas loin) :

Nouvelles luttas. – Après que le Bouddha fut mort, on montra encore des siècles durant son ombre dans une caverne – ombre formidable et effrayante. Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que, des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre. – Et quant à nous autres – il nous faut vaincre son ombre aussi!

²¹ «La déconstruction du christianisme», *Les Études philosophiques* 4 (1998), p. 506. C'est moi qui souligne.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.* «Il y aurait donc d'autres théologies?», se demande un théologien de la déconstruction un peu curieux.

Cette lutte, Nietzsche en a éprouvé la difficulté. C'est qu'en l'occurrence, «nous» n'avons pas besoin que quelqu'un nous montre cette ombre («on montra»). C'est le «nous» final, «quant à nous autres», qui est habité ou hanté, divisé en lui-même, par cette ombre que nous portons, qui nous tient. Sur ce point, précisément, la déconstruction interrogerait peut-être Marcel Gauchet : nous sommes-nous bien «arrachés» au christianisme comme religion ? La question n'est pas de savoir si le christianisme comme tel ne nous arrache pas à lui-même, ainsi que Gauchet le montre fort bien, mais elle porte plutôt sur le *temps* du verbe : ce passé est-il bien composé et scellé pour «nous» ? La déconstruction du christianisme, cette fois en entendant ici un génitif subjectif, nous dépose-t-elle vraiment *restlos* hors du religieux ? Le procès est-il achevé, sans avatars ni métamorphoses ?

Le dernier axiome de Nancy revient à dire que ce procès, nous le *touchons* en sa fin dès lors que nous recevons son sens, c'est-à-dire nous-mêmes :

- L'Occident lui-même, l'occidentalité, est ce qui s'accomplit en mettant à nu une nervure bien particulière du sens : sa nervure en quelque sorte vide ou à vif, celle du sens comme sens bouclé se portant à la limite du sens ou de la possibilité du sens. Dès lors, déconstruire le christianisme, c'est accompagner l'Occident jusqu'à cette limite, jusqu'à ce *pas* où l'Occident ne peut plus avoir qu'à se déprendre de soi pour être encore Occident, ou pour être encore quelque chose de lui-même au-delà de lui-même. [...] La question est de savoir si nous pouvons, en nous retournant sur notre provenance chrétienne, désigner du sein du christianisme une provenance du christianisme plus profonde que le christianisme lui-même²⁴.

Une théologie critique et responsable, qui ne cherchera pas à brandir des Spectres ni à rassembler les foules dans de nouvelles Cavernes, fussent-elles médiatiques et festives, «jeunesques» ou «néo-morales», cherchera donc à penser la «vérité du christianisme» : sa fin, «nous-mêmes», ce «nous» qui se sait le «lieu» de la «vérité» et de son «opération», «entre nous». Une telle théologie cherchera, avec la déconstruction et dans les traces du désenchantement, à accomplir ce *pas* qui suppose de nous «retourner sur notre provenance chrétienne». Que ce *pas* soit ou non dialectique, la question demeure :

Nous ne savons peut-être même pas encore ce qu'est vraiment la relève dialectique hégélienne, [...] nous ne savons peut-être pas ce qu'est la négativité : pour l'apprendre il faut plonger dans son cœur, et ce cœur risque bien d'être, si j'ose dire, un cœur chrétien²⁵.

Question intempestive : le cœur de Marcel Gauchet ne serait-il pas encore chrétien ? De ce christianisme qui suscite sa relève, sa déposition, comme jadis

²⁴ *Ibid.*, p. 506-507.

²⁵ *Ibid.*, p. 507.

on déposa, paraît-il, le corps d'un crucifié? Pour cela, il est vrai, il faudrait lire Hegel autrement qu'on ne le fit :

Souvent, Hegel a été lu comme s'il exposait l'autodéveloppement d'un Sujet ou d'une Raison anonymes, étrangers à nous, le grand Autre d'un Soi autistique et qui ne serait, du reste, que le corrélat fantasmatique du sujet d'un individualisme propriétaire et sécuritaire – deux sujets en miroir l'un de l'autre, aussi bêtes et méchants l'un que l'autre ²⁶.

Il faudrait lire Hegel autrement, y chercher, une fois encore, la «fin du christianisme», sa vérité qui nous expose et nous donne, *nous*, à nous-mêmes. Il n'est pas étonnant que le beau livre de Jean-Luc Nancy sur Hegel se termine précisément par la question du «nous», dont la «mêmeté» ou la «propriété» sont justement l'*impropriété* ou l'*ouverture infinie du négatif* :

La *vérité* d'un savoir-de-soi qui doit être savoir de la manifestation, du désir de l'autre et de la décision, ne peut pas être une vérité qui revient simplement à soi. La vérité doit être elle-même la manifestation, le désir et le devenir de la vérité – ou son sens. Et de cette façon, c'est à *nous* que la vérité revient. C'est *comme nous* qu'elle se trouve et c'est à nous qu'elle incombe ²⁷.

Une autre lecture de Hegel, passant par la déconstruction, pourrait-elle rejoindre, et interroger aussi bien, l'œuvre de Marcel Gauchet? L'idée ne semblait peut-être pas saugrenue à Jean Greisch : «[...] quel est le statut (non-hégélien?) des notions de 'fin' ou de 'reste'? [...] Ne pourrait-on pas parler dans ce contexte d'un 'hégélianisme postwébérien'?» ²⁸

7. La démocratie à venir : combien serons-nous?

La question du «nous» ou de la «communauté» que «nous» sommes en la sortie du christianisme aura travaillé toute mon intervention. Se joue ici, à mon sens, la possibilité d'une pensée de la démocratie qui soit elle-même «démocratique» : l'exposition de nous-mêmes, notre «comparution» finie en une communauté elle-même finie (sans suture ni saturation, sans «commun» qui nous précéderait hors nous-mêmes). La démocratie commencerait dans le désenchantement, dans ce «vide» dont parlait à juste titre Badiou, sans peut-être qu'il n'en perçoive clairement la provenance ou la donation. Marcel Gauchet, comme on sait, s'est efforcé à la suite du *Désenchantement* de penser la démocratie ²⁹. La

²⁶ J.-L. NANCY, *Hegel. L'Inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, p. 113.

²⁷ *Ibid.*, p. 113-114. Cette citation suit immédiatement la citation précédente, dans ce dernier et décisif chapitre intitulé «Nous» (p. 113-117).

²⁸ In *Un monde désenchanté?*, *op. cit.*, p. 22. Cf. l'ensemble de ses questions, p. 21-22.

²⁹ Cf. *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989 ; *La révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995 ; *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

déconstruction elle aussi ³⁰. «Qui» sommes-nous? «Que» sommes-nous? «Combien» sommes-nous? Quelles sont les procédures (constitutionnelles, juridiques, politiques) qui font le *compte*? Quelle est cette communauté «ouverte», sans «commun» sinon elle-même, se faisant, se recevant? Quelle est sa limite, si elle n'est plus de «transcendance»? Les questions s'ouvrent au moment où je dois m'arrêter. Elles sont devant nous :

Rien ne semble plus à l'ordre du jour qu'une pensée de la communauté. Rien n'est plus exigé, réclamé, annoncé par une conjoncture qui allie, au sein d'une même époque, la faillite de toutes les communismes à la misère des nouveaux individualismes. Rien, pourtant, n'est moins imminent. Rien n'est à ce point éloigné, reporté, renvoyé à un temps encore à venir, à un horizon lointain et indéchiffrable ³¹.

Tout cela est pourtant assez urgent, semble-t-il. Un «horizon lointain et indéchiffrable»? Notre «être-ensemble» n'est pas un horizon, notre «communauté» se fait, sans connaître ni son «être» ni sa «provenance» ni son «opération» (sinon totalitaire, justement). Il faut la penser et l'ouvrir : une pensée du désenchantement et de la déconstruction pourrait y contribuer. Les questions pressent : les sans-papiers ou les réfugiés qui cherchent refuge, parfois contre la loi et contre des politiques et des citoyens qui ne savent plus que penser, sans parler de l'«Europe»... Et si l'ombre du christianisme conduisait une pensée du politique non déconstruite à des apories anciennes, comme l'aporie d'un universalisme abstrait qui ne rend pas compte, qui ne *compte* pas, ce qui l'*excède* : le Juif, le Musulman, le soi-disant Nouveau-Monde et tout ce qui déborde l'Occident «chrétien»? Et si l'universalisme formel de la démocratie moderne avait ses Juifs, ses Musulmans, ses Esclaves, ses Femmes, ses Métèques? Comment nous *comptons*-«nous» et nous *comprendons*-«nous»? La terre, le sang, la «tradition», la langue, les «valeurs» : quelles *procédures* précises et selon *quelles* logiques, pour en sortir? Le désenchantement semble dès lors à *venir*, comme un Devoir aussi bien qu'un processus. Tout comme la déconstruction ³².

³⁰ De J.-L. NANCY, je ne signalerai que *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986/1990 ; *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988 ; *La comparution (politique à venir)*, avec J.-C. BAILLY, Paris, Christian Bourgois, 1991 ; *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993 ; *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996. Il faudrait signaler aussi, évidemment, l'abondante bibliographie de J. Derrida.

³¹ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, précédé de *Conloquium* de J.-L. Nancy, Paris, P.U.F., 2000, p. 13.

³² Cf. mon article «L'éthique de la déconstruction», à paraître.