

SOMMES-NOUS VRAIMENT « DÉTHÉOLOGISÉS » ?

Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes

Myriam Revault D'Allones

P.U.F. | *Les études philosophiques*

2004/1 - n° 68
pages 25 à 37

ISSN 0014-2166

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2004-1-page-25.htm>

Pour citer cet article :

Revault D'Allones Myriam, « Sommes-nous vraiment « déthéologisés » ? » Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes,
Les études philosophiques, 2004/1 n° 68, p. 25-37. DOI : 10.3917/leph.041.0025

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

SOMMES-NOUS VRAIMENT « DÉTHÉOLOGISÉS » ?
CARL SCHMITT, HANS BLUMENBERG
ET LA SÉCULARISATION DES TEMPS MODERNES

Il n'est guère de représentation plus largement partagée que celle qui inscrit au cœur des Temps modernes le triomphe de la « sécularisation ». Et comme le remarque Hans Blumenberg dès les premières lignes de *La légitimité des Temps modernes*, la signification de ce terme paraît à tout un chacun immédiate et simple : la sécularisation serait ce « processus de longue durée, au cours duquel se produit, dans la vie privée comme dans la vie publique quotidienne un dépérissement des liens religieux, des partis pris d'ordre transcendant, des attentes d'un au-delà de la vie, des pratiques culturelles et des tournures figées ». Les Temps modernes seraient ainsi une époque de pure « sécularité » et partant, l'État moderne, un « État séculier »¹. Mais cette apparente évidence se révèle très problématique car elle dissimule de redoutables indéterminations. Par exemple : la « sécularisation » équivaut-elle à la « sécularité » ? Que désigne exactement ce dépérissement des liens religieux ? Et qu'en est-il de la nature de ce « religieux » dont on proclame le retrait ? S'agit-il des pratiques religieuses, du rôle social de la religion ou du fait religieux entendu comme dimension de l'humain, comme cette « énigmatique capacité à se déterminer par rapport à un dehors de soi »² ? La sécularisation, présentée comme déclin d'une transcendance, doit-elle être analysée sous le régime de la perte ou bien désigne-t-elle la transformation radicale, substantielle, d'un certain nombre de contenus ?

À relever toutes ces incertitudes, on saisit la nécessité d'élucider le statut conceptuel de la notion et, par voie de conséquence, de confronter le projet de la modernité à ce qui, dit-on souvent, en est le noyau fondateur : à savoir le « théorème de la sécularisation ». En effet, la proposition « B est la sécularisation de A » régit, selon une rhétorique univoque mais déclinée sous diverses modalités, l'interprétation de la modernité. On dira aussi bien que

1. *La légitimité des Temps modernes*, trad. franç., Gallimard, 1999, p. 13. Les références à cet ouvrage seront notées *LTM*.

2. L'expression est de Marcel Gauchet dans *Un monde désenchanté ? Débat avec Marcel Gauchet*, P. Colin et O. Mongin (dir.), Le Cerf, p. 73.

l'éthique moderne du travail est la sécularisation de l'ascèse monacale, que l'idée de progrès est une traduction de l'attente eschatologique ou encore, comme l'affirme Carl Schmitt, que la conceptualité politique moderne a hérité de la conceptualité théologique : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. »¹

Or cette proposition de Schmitt est précisément désignée par Blumenberg comme étant « la forme la plus forte du théorème de la sécularisation, non seulement en raison de l'affirmation des faits qu'elle contient mais aussi des conséquences qu'elle inaugure »². L'intérêt singulier du débat entre Blumenberg et Schmitt est certes lié au fait qu'il s'agit d'une discussion frontale et ouverte, et non, comme on a pu le dire à juste titre à propos de Carl Schmitt et de Leo Strauss, d'un « dialogue entre absents »³. Mais il tient surtout à la nature des enjeux : il ne s'agit pas seulement de déterminer si, historiquement parlant, la conceptualité politique moderne hérite ou non de la conceptualité théologique et quel rôle a joué cette dernière dans la genèse de l'État moderne. Il y va, beaucoup plus largement, de ses « conséquences », autrement dit du statut et de la valeur assignés à la modernité, de l'intelligibilité de l'histoire (et en particulier du rapport entre continuité et discontinuité), de la nature de la « légitimité » et donc *in fine* de la confrontation entre « théologie politique » et « philosophie politique ». Ce dernier aspect, qui n'est pas étranger au débat entre Strauss et Schmitt, pourrait également nous éclairer sur la fascination exercée par Schmitt sur la « radicalité » politique actuelle. En définitive, le débat porte sur le sens et la validité de la « sécularisation » et de la « sécularité » entendues comme catégories interprétatives de la modernité. Et pour chacun des deux protagonistes, l'enjeu est décisif.

De Schmitt, on a surtout retenu le célèbre fragment de *Théologie politique* où s'énonce en ces termes le théorème de la sécularisation : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État – du fait, par exemple, que le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent –, mais aussi de leur structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts. La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie. »⁴

Dans ce texte, Schmitt fait de la « sécularisation » – entendue comme transfert de contenu, comme transposition de la théologie à la théorie moderne de l'État – le principe d'intelligibilité du politique moderne : ce

1. *Théologie politique*, trad. franç. Gallimard, 1988, p. 46. Les références à ce texte seront notées *TP I* ou *TP II* selon qu'il s'agit du texte de 1922 ou de celui de 1970.

2. *LTM*, *op. cit.*, p. 101.

3. Hans Meier, *Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique*, trad. franç. Julliard, 1990.

4. *TP I*, p. 46.

dernier n'est constitué que par des contenus théologiques devenus séculiers. C'est ainsi que le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent. Ou encore, en ce qui concerne la démocratie, l'idée selon laquelle le pouvoir émane du peuple est issue de la croyance en l'origine divine du pouvoir souverain. L'État moderne a donc une source religieuse, il est issu de la théologie médiévale et cette provenance désigne sa constitution historico-conceptuelle. Mais il y a plus. La seconde partie de la deuxième phrase, souvent omise lorsqu'on fait référence à la formule de Schmitt, fait également référence à une « structure systématique », à une proximité de structure ou encore à une « analogie structurelle » qui, en dépit des apparences, ne constitue pas une restriction de sa thèse – à savoir l'affirmation d'une simple identité de structure entre concepts théologiques et positions juridiques – mais bien au contraire un élargissement implicite en direction d'une véritable pensée de l'histoire¹. En effet, ce que Schmitt appelle « sociologie des concepts juridiques » présuppose, selon ses propres termes, « une conceptualité radicale, c'est-à-dire une logique poussée jusqu'au métaphysique et au théologique ». En effet, l'image « métaphysique qu'une époque déterminée se fait du monde a la même structure que ce qui lui paraît l'évidence même en matière d'organisation politique »². S'il en est ainsi, ce n'est pas en raison d'une vague correspondance postulée par Schmitt entre une réalité historico-politique et les mentalités qui l'accompagnent³ mais parce que le mouvement même de la modernité consiste dans la succession des « secteurs dominants » autour desquels s'organise chaque époque. Nous sommes aujourd'hui au terme d'un processus qui a vu les cultures historiques passer de ce centre de gravité que fut la théologie à la métaphysique du XVII^e siècle, puis à la morale humanitaire et à l'économie. Mais ce déplacement qui anime le parcours de l'humanité européenne ne fait lui-même sens qu'à partir d'un principe politique qui est le critère ami/ennemi. Et c'est en fonction de ce critère – de sa plus ou moins grande reconnaissance ou de sa plus ou moins grande oblitération ou « neutralisation » – que l'on peut apprécier le mouvement général de la modernité. Ce dernier tend en effet, à la faveur de ses déplacements successifs (de la théologie à la métaphysique de l'âge classique, puis à la morale humanitaire et enfin à l'économie), vers une *neutralisation* progressive de la culture et de l'esprit⁴. Parce que Schmitt est avant tout

1. Ce que souligne J.-F. Kervégan, lorsqu'il insiste sur le fait que la théologie politique de Schmitt déborde très largement la pensée historique de l'État moderne mais qu'elle implique une véritable « philosophie de l'histoire », *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, 1992. Cf. notamment les p. 100-105 de cet ouvrage qui analysent les implications de la « sociologie des concepts juridiques » telle que l'entend Schmitt. Il ne s'agit pas moins que de constituer une « théologie politique généralisée » qui tient lieu de *théorie de l'histoire*.

2. P. 55.

3. Schmitt récuse tout à la fois une interprétation « spiritualiste » qui ordonnerait les transformations politiques aux changements de « conceptions du monde » et une lecture « matérialiste » qui suspendrait les logiques idéologiques aux rapports économiques.

4. Ce mouvement est parfaitement explicité dans *L'Ère des neutralisations et des dépolitisations*, in *La notion de politique*, trad. franç., Calmann-Lévy, 1972.

un théologien politique, il repère un tournant décisif d'une part dans le passage de la théologie chrétienne traditionnelle à la rationalité scientifique et d'autre part dans la liquidation du péché comme fondement d'une anthropologie pessimiste qui seule autorise une théorie politique cohérente. En effet, « toutes les théories politiques véritables postulent un homme corrompu, c'est-à-dire un être dangereux et dynamique, parfaitement problématique... »¹. Et tout comme la distinction ami/ennemi, « le dogme théologique fondamental affirmant le péché du monde et l'homme pécheur aboutit... à répartir les hommes en catégories, à marquer les distances, et il rend impossible l'optimisme indifférencié propre aux conceptions courantes de l'homme »².

On voit donc, à partir de la thématique déployée par Schmitt, que ce qui est en question, ce n'est pas seulement le rôle de la « sécularisation » dans la genèse de l'État moderne mais, plus largement, une théorie de l'Histoire elle-même travaillée par une orientation politique déterminante : la possibilité effective d'une discrimination ami/ennemi d'où procède la critique de la neutralisation libérale de la décision politique. En effet, cette neutralisation de la culture et de l'esprit n'est pas seulement le résultat du processus dont l'étape décisive a été la liquidation de la théologie politique, mais le but même de la modernité politique, c'est-à-dire du libéralisme. Et l'on comprend, dans ces conditions, que Blumenberg puisse considérer, en raison de ses conséquences inaugurales, la proposition schmittienne comme la modalité la plus forte du théorème de la sécularisation.

Il y va donc, dans ce débat autour de la « sécularisation » et de son caractère opératoire, de l'interprétation même de la modernité. D'où la nécessité de revenir, dans un premier temps, sur les ambiguïtés voire l'indétermination du concept de sécularisation et sur le schème d'intelligibilité proposé par Blumenberg comme fil conducteur alternatif. Partant de là, on tentera de dégager les enjeux et les implications, encore actuels, de la confrontation entre les thèses de Schmitt et celles de Blumenberg.

I. Les difficultés de la catégorie de sécularisation : son statut conceptuel

C'est devenu presque un lieu commun, nous l'avons indiqué d'emblée, d'aborder la spécificité des Temps modernes à partir de la catégorie de « sécularisation ». De nombreuses interprétations font en effet de la modernité le produit, le résultat d'une continuité masquée. La modernité – et c'est là ce qui la caractérise – se serait bornée, tout en revendiquant la rupture radicale avec ce qui l'a précédée, à transposer dans la sphère profane un certain nombre de contenus théologiques. Elle s'est voulue rupture et en réalité elle n'a fait qu'hériter des époques précédentes. On peut citer, à l'appui de

1. *La notion de politique, op. cit.*, p. 117.

2. *Ibid.*, p. 110-111.

cette interprétation la lecture de Nietzsche (toute téléologie dérive de la théologie), celle de Karl Löwith qui énonce le « théorème de la sécularisation » à partir d'une interprétation de l'idée de progrès (le progrès est une traduction de l'attente eschatologique), celle de Voegelin qui voit dans la modernité la persistance et la récurrence du problème gnostique, et, enfin, celle de Carl Schmitt qui fait de la conceptualité politique moderne l'héritière de la conceptualité théologique. Sans oublier, tout près de nous, l'hypothèse émise par Jacques Derrida d'une mondialisation qui ne serait autre qu'une « mondialatinisation » (et ce pour « prendre en compte l'effet de christianité romaine qui surdétermine aujourd'hui tout le langage du droit, de la politique, et même l'interprétation dudit “retour du religieux” »)¹. Appliquer à la modernité le « théorème de la sécularisation » signifie donc qu'elle est le produit d'une série de répétitions, de travestissements, de continuités masquées : elle se masque à elle-même ses antécédents et ses origines en se revendiquant comme autofondation et comme rupture.

Mais ce recours massif à la catégorie de « sécularisation » ne doit pas dissimuler un certain nombre de difficultés relatives à son statut conceptuel. En effet, loin d'avoir un sens univoque, la « sécularisation » s'entend au moins en deux acceptions :

1. Elle désigne d'abord le déclin de la religion, sa perte d'influence sociale, son retrait dans la sphère privée et donc l'autonomisation des diverses sphères de la vie sociale : ce que Max Weber appelle le « désenchantement » du monde et ce d'ailleurs sans aucune connotation péjorative puisqu'il s'agit *stricto sensu*, pour Max Weber, de qualifier le processus selon lequel la nature et l'histoire se dégagent des forces, des séductions et des causalités de la magie et de la religion en même temps que se met en place une rationalité instrumentale de plus en plus étendue. D'où la question fondamentale : la religion a-t-elle encore aujourd'hui la capacité de faire histoire ?

2. Mais on entend aussi par « sécularisation » le transfert de schèmes, de contenus, de représentations de la sphère religieuse ou théologique vers la sphère profane. Dans cette deuxième acception, la sécularisation est une « mondanisation » et c'est ce transfert que désigne Blumenberg sous le terme de « théorème de la sécularisation » : B est la sécularisation de A. La modernité, dans presque tous ses aspects, est alors réductible à sa matrice religieuse cachée. Elle est à la fois un processus d'autodissimulation et un processus de dénégation : elle n'est pas ce qu'elle prétend être, elle est ce qu'elle prétend dissimuler et se dissimuler à elle-même. Elle ne porte plus son origine que comme une « dimension de sens caché ».

C'est précisément à critiquer cette interprétation ainsi que l'indétermination du concept de sécularisation que s'attache Blumenberg dans *La légitimité des Temps modernes*. Le premier chapitre, intitulé « Le statut concep-

1. « Le siècle et le pardon », in *Le Monde des débats*, novembre 1999.

tuel de la sécularisation », met en évidence, à travers quelques exemples significatifs, que le schème de la sécularisation engage d'abord une interprétation foncièrement *dé légitimante* (pour ne pas dire plus) de la modernité puisqu'elle lui dénie à la fois l'authenticité et la fondation rationnelle qu'elle revendique. La sécularisation est ainsi pour Blumenberg une catégorie interprétative dé légitimante : une catégorie de l'« illégitimité historique ». Mais il y a plus : dans la mesure où toutes – ou presque toutes – les dimensions de la modernité sont soumises au « théorème de la sécularisation » – qu'il s'agisse de l'éthique moderne du travail comme sécularisation de l'ascèse monastique, de la révolution comme sécularisation de l'attente eschatologique, du pouvoir étatique comme sécularisation de la toute-puissance divine, etc. – on a affaire à une catégorie interprétative homogénéisante dont les présupposés doivent eux-mêmes être interrogés. Or, selon Blumenberg, ces présupposés sont ceux d'une pensée *substantialiste* de l'histoire qui inscrit toujours un rapport univoque entre *unde et quo*, entre l'origine, la source et la destination ou le but : l'Histoire est ici pensée comme une « transformation de substance »¹. L'état ultérieur d'un processus n'est possible et compréhensible qu'à la condition de présupposer son état antérieur. La catégorie de « sécularisation » présuppose un noyau de substance intangible derrière les transformations apparentes : « Un contenu spécifique déterminé est expliqué par un autre, qui le précède, et de telle sorte que la transformation de l'un en l'autre, qui est l'objet de cette affirmation, n'est ni une intensification ni une élucidation, mais une aliénation de la signification et de la fonction originelle. »² Et ce noyau de substance est en dernier ressort le noyau théologique. La sécularisation est donc en définitive une catégorie interprétative qui ne se contente pas de caractériser la modernité en la dé légitimant – en dissolvant sa revendication à l'autofondation – mais elle engage *in fine* une philosophie de l'histoire substantialiste et continuiste, travaillée par l'idée de dérivation : une philosophie qui est en réalité une théologie de l'histoire.

À ce schème homogénéisant, Blumenberg propose de substituer une interprétation plus fine et plus subtile qui permettrait, selon lui, de penser à la fois la nouveauté, la rupture, la discontinuité et la continuité qui, seule, nous les rend accessibles. Mais cette dernière n'est pas une continuité « substantielle ». Si l'on doit donner au concept de « sécularisation » une valeur et une portée heuristique, il faut l'interpréter autrement que comme transfert de contenus et admettre que des « contenus hétérogènes peuvent assurer des *fonctions identiques* à certains endroits du système de l'interprétation du monde et de l'homme ». Si la « sécularisation » a un sens, ce n'est donc pas comme « mutation » de contenus authentiquement théologiques qui seraient devenus séculiers en s'aliénant eux-mêmes, mais parce qu'elle réinvestit des « positions de réponses devenues vacantes » dans un système de questionne-

1. *LTM, op. cit.*, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 19.

ment où les réponses ne fonctionnent plus. Blumenberg suggère donc que, si continuité il y a, elle ne se situe pas dans cette matrice théologique qu'est au fond la « substance » mais dans une thématique de « l'hypothèque de questions » en excès par rapport aux réponses et qui oblige ainsi à réinvestir des positions devenues vacantes. Ce ne sont pas les mêmes « grandes questions » qui perdurent dans l'histoire de l'humanité (s'il y avait un « stock » ou un corpus permanent de grandes questions, on serait reconduit à l'idée d'un substrat toujours identique) mais la continuité s'atteste à travers une problématique de « l'excès de questions » qui est avant tout une « problématique des seuils historiques »¹. Si « identité » il y a, ce n'est donc pas une identité de contenus mais de « fonctions ». À certains moments – qu'on peut qualifier de crises – la conscience rencontre des problèmes qu'elle n'est plus à même de résoudre (à l'inverse de la thèse de Marx : l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre) et elle réinvestit fonctionnellement des positions, des lieux laissés vides par des réponses devenues inopérantes. Autrement dit, Blumenberg retourne en quelque sorte l'interprétation habituelle en termes d'héritage subreptice et de la continuité masquée : c'est parce que le pouvoir explicatif de réponses devenues insatisfaisantes et inopérantes s'est épuisé que quelque chose d'autre, quelque chose de nouveau, peut advenir.

Le schéma ici proposé est extrêmement complexe et il faut, pour le comprendre, éviter un certain nombre d'écueils et de mésinterprétations. D'abord, Blumenberg ne prétend évidemment pas que la modernité est un commencement absolu, une position *ex nihilo*. Bien au contraire, si elle tente de se fonder sur la raison, si elle s'affirme comme autofondation du savoir, c'est parce qu'elle doit faire face à la crise engendrée notamment par le nominalisme de la fin du Moyen Âge : la *potentia absoluta* d'un Dieu tout-puissant dont la volonté peut aussi bien annihiler le monde que le maintenir et le conserver prépare ainsi l'hypothèse cartésienne du Malin Génie. Le Malin Génie « apparaît comme une exagération librement choisie des exigences » qui font que « la pensée doit trouver son nouveau fondement en elle-même ». La démarche de Descartes transforme en fait la « crise de certitude » de la fin du Moyen Âge en « expérience de certitude » : l'intérêt que l'homme se porte à lui-même, le souci de soi, n'est pas un transfert de contenu – comme si l'homme était devenu un « petit dieu » – mais il témoigne du réinvestissement fonctionnel d'une question dans un contexte de crise.

C'est parce que l'« absolutisme théologique » provoque une crise majeure dans l'ordre du savoir et de la culture que la modernité est ainsi contrainte de prendre sur elle « la charge de l'affirmation de soi » : le Moyen Âge « prit fin lorsqu'il ne put plus faire accroire à l'homme, à l'intérieur de son système spirituel, que la création était "Providence", et lorsqu'il lui imposa par là

1. *Ibid.*, p. 74.

même la charge de l'affirmation de soi »¹. L'autonomisation de l'homme témoigne ainsi d'une expérience caractéristique que la raison fait avec elle-même, et la dynamique de cette expérience tient à « l'indigence d'une conscience sursollicitée par les grandes questions et les grandes espérances, puis déçue »². Encore une fois, c'est bien la problématique de l'*excès* de questions qui s'avère fondatrice et qui assure la continuité dynamique permettant d'appréhender les ruptures. Et cette continuité autorise précisément les effets de distance interdits par une continuité « substantielle ».

Il faut ensuite, dans l'hypothèse de Blumenberg, marquer une distinction fondamentale au plan épistémologique : entre la légitimité des Temps modernes comme catégorie historique – la rationalité comme « affirmation de soi » – et son « auto-habilitation ». Blumenberg relève ainsi la volonté de la modernité de se défendre contre le désarroi engendré par la crise du nominalisme et il tient pour constante la revendication de la raison à se poser comme fondement, à affirmer cette fondation de soi comme souveraine. Il faut donc comprendre la rationalité de l'époque moderne comme « affirmation de soi ». Mais cela n'entraîne pas pour autant son « auto-habilitation » : on ne prétendra pas que la modernité a *effectivement* réussi dans son projet d'autofondation et que ses systèmes de représentation sont conformes à la raison. Le problème n'est donc pas de savoir si, par exemple, la revendication par la philosophie du commencement absolu des Temps modernes est juste ou pas. Reste qu'il faut prendre en compte la revendication elle-même, *en tant que telle*, comme quelque chose de spécifique à la modernité. L'interprète doit se situer au niveau de cette exigence radicale de rupture et de novation non pour en conclure à sa réalisation effective (ce qui serait confondre l'auto-affirmation et l'auto-habilitation, la consistance du geste fondateur et l'illusion de son accomplissement) mais pour admettre l'originalité, la spécificité d'une telle position : là réside la « légitimité » même des Temps modernes. Blumenberg l'énonce très clairement : seule « l'époque moderne s'est comprise comme époque et a créé par là même les autres époques. Le problème est latent dans l'ambition des Temps modernes de réaliser une rupture radicale dans la tradition et dans la disproportion entre cette ambition et la réalité de l'histoire qui ne peut jamais recommencer à partir de zéro »³. Et en constatant la « disproportion » entre le projet et sa réalisation effective, Blumenberg répond à l'objection qui pourrait lui être faite de céder à l'illusion de l'autoproclamation, d'adhérer – sans la soupçonner – à la rhétorique de la modernité et au déni de son héritage. Mais il rompt du même coup avec un présupposé latent de la « sécularisation » entendue comme transfert de contenu : la nostalgie des origines, le regret d'une origine secrète, cachée, de nos espérances et de nos attentes séculières. Car le « théorème de la sécularisation » répond à la sourde ambition de

1. *Ibid.*, p. 149.

2. *Ibid.*, p. 98.

3. *Ibid.*, p. 126.

retrouver, derrière tous les travestissements, la dimension d'un sens perdu et ce avec une angoisse d'autant plus grande que la problématique de l'auto-institution nous confronte précisément, nous Modernes, au problème du vide de la fondation.

Or, à suivre le schème interprétatif proposé par Blumenberg, la conscience ne retrouvera jamais sous une forme accomplie ce à quoi elle a dû renoncer et l'expérience « déceptive » que fait la conscience moderne témoigne du même coup, si on la prend au sérieux, si on ne la considère pas comme une répétition masquée, du fait que la modernité est sans retour¹. Donc, l'auto-affirmation et l'auto-habilitation ne coïncident pas mais il reste que l'existence des Temps modernes coïncide avec leur autoproclamation comme nouveauté : « Les Temps modernes n'existent pas avant le moment où ils se déclarèrent comme tels. »² La modernité est d'abord un *performatif*.

On pourrait ici en déployer une illustration exemplaire à propos de la Révolution française et de la rhétorique de l'événement fondateur : l'exaltation des commencements qui imprègne le discours révolutionnaire n'oblige pas l'interprète à adhérer à ce fantasme d'origine. Mais la démarche la plus féconde consiste – non à récuser purement et simplement la radicalité de la rupture révolutionnaire sous prétexte qu'elle relève de l'illusion de l'autofondation – mais à traiter ce fantasme d'origine *comme* une origine. On n'en revient pas au mythe d'un commencement qui n'est commencement que parce qu'il est vécu comme tel – auquel cas on confondrait effectivement auto-affirmation et auto-habilitation – mais on le considère comme la source d'un renversement des systèmes symboliques, d'une nouvelle intelligibilité, bref de l'aptitude à « refigurer » le présent³. Autrement dit, ni une lecture « continuiste » à la Tocqueville ni l'acceptation d'une rupture fondée sur la seule croyance des acteurs ne permettent de rendre compte du caractère performatif des révolutions modernes. Et l'on pourrait ici confronter deux lectures : celle de Marx dans *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* et celle de Hannah Arendt dans *l'Essai sur la Révolution*.

Pour Marx, la Révolution se joue en costumes romains et le voilement de l'histoire par le mythe est le travestissement qui autorise et légitime l'action : « Au moment même où les hommes paraissent s'employer à faire la révolution en eux-mêmes et dans les choses..., ils évoquent anxieusement les esprits du passé. » Autrement dit, les révolutionnaires ignorent le présent

1. Voir l'article de Michael Foessel, « La nouveauté en histoire. Hans Blumenberg et la sécularisation », *Esprit*, juillet 2000, p. 43-50. Michaël Foessel compare avec pertinence l'idée d'une conscience « sursollicitée » par les grandes questions et les grandes espérances puis « déçue » avec l'expérience de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel : le renoncement à la certitude subjective amène la conscience à poser une signification nouvelle, à ceci près que chez Blumenberg, aucune dialectique ne permet à la conscience de « retrouver sous une forme accomplie ce à quoi elle a dû renoncer ».

2. *LTM*, p. 531.

3. Je me permets ici de renvoyer à mon livre *D'une mort à l'autre. Précipices de la révolution*, Paris, Le Seuil, 1989. J'y avais développé cette hypothèse qui s'inscrit à l'évidence dans le schème d'interprétation proposé par Blumenberg.

qu'ils ont à accomplir mais leur ignorance est précisément la condition même d'un tel accomplissement.

Hannah Arendt, quant à elle, ne fait pas de l'« exemplarité » du passé antique le symptôme d'une ruse de la mémoire. Car c'est précisément le propre des révolutions politiques *modernes* de révéler la capacité humaine à innover. Dans la mesure où l'idée centrale des révolutions modernes est la fondation de la liberté, leur rhétorique exhibe, au-delà du fantasme ou de l'auto-illusion, une expérience totalement neuve : l'expérience d'être libre (familière aux Anciens mais recouverte et oblitérée par le Moyen Âge chrétien et les débuts de l'époque moderne), expérience qui coïncide avec la « mise à l'épreuve de la faculté pour l'Homme à commencer quelque chose de nouveau »¹.

Certes, la démarche de Blumenberg n'est pas sans présenter des difficultés en raison de sa subtilité même : à commencer par le glissement toujours possible de l'auto-affirmation vers l'auto-habilitation et la différence peut certes se révéler très ténue entre ces deux régimes de discours. Mais dans la mesure où cette démarche se veut heuristique et non dogmatique, elle est à la recherche des « commencements » et non en quête d'une « origine ». En ce sens, elle donne au moins consistance à l'idée de commencement et ouvre à la possible relance d'une thématique de l'agir.

Quoi qu'il en soit, la thèse de Blumenberg opère un déplacement considérable : en critiquant l'idée de « sécularisation » comme « catégorie de l'illégitimité », en interrogeant le statut conceptuel qui lui est massivement accordé, en mettant l'accent sur son indétermination, elle échappe à un double déni : le déni de la nouveauté et de la rupture *et* le déni de l'héritage. Et en prenant au sérieux l'exigence d'autonomie qui accompagne le discours de la modernité, elle opère une radicalisation : elle fait de la *sécularité* ou de la *mondanité* son *projet* le plus caractéristique. Car il faut prendre en considération le caractère radical de l'exigence propre à la modernité, de son défi et de la contestation qui l'accompagne. D'où il suit que la sécularité n'est pas la sécularisation². Et quant à la distinction entre auto-

1. On se référera au chap. I, « Sens de la Révolution », in *Essai sur la Révolution*, trad. franç., Gallimard, « Essais », 1963. Relevons notamment la formulation suivante : « La conception moderne de la Révolution, inextricablement liée à l'idée que le cours de l'Histoire, brusquement, recommence à nouveau, qu'une histoire entièrement nouvelle, une histoire jamais connue ou jamais racontée auparavant, va se dérouler, était inconnue avant la fin du XVIII^e siècle et ses deux grandes révolutions » (p. 36-37).

2. Marcel Gauchet va au demeurant dans le même sens lorsqu'il écrit : « J'ai proposé de parler de "sortie de la religion" pour caractériser le mouvement de la modernité et cela, justement, afin d'éviter les termes de laïcisation et de sécularisation. La sortie de la religion c'est, au plus profond, la transmutation de la religion en autre chose que la religion... raison pour laquelle je récuse les catégories de laïcisation et de sécularisation... quelque chose de beaucoup plus profond qu'une simple autonomisation du monde par rapport au religieux se joue ici : une recomposition du monde humain par ré-absorption, refonte et réélaboration de ce qui revêtait en lui, des millénaires durant, le visage de l'altérité religieuse... je conteste la capacité explicative ou compréhensive, je ne conteste pas leur pertinence descriptive. Elles me semblent passer à côté de ce phénomène qui fait l'originalité de notre monde – mais j'admets

affirmation et auto-habilitation, elle se trouve précisément au cœur de la discussion avec Carl Schmitt parce qu'elle engage le sens même du concept de légitimité.

II. Entre Schmitt et Blumenberg : la question de la légitimité

Lorsqu'il publie en 1966 *La légitimité des Temps modernes*, Blumenberg a donc en vue le « théorème de la sécularisation » énoncé en 1949 par Karl Löwith : l'idée moderne de progrès est issue de l'eschatologie chrétienne, d'où l'on peut admettre très généralement que toutes les dimensions de la conscience historique des Temps modernes proviennent de l'histoire chrétienne du salut. Mais il prend également pour cible la thèse de Carl Schmitt commentée plus haut : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. »¹ Et, en retour, à la fin de sa seconde *Théologie politique*, Schmitt répond, entre autres, à Blumenberg, dans une postface intitulée « État actuel du problème. La légitimité des Temps modernes »².

Pourquoi Blumenberg tient-il l'absolutisme théologique de Schmitt pour la forme la plus affirmée du théorème de la sécularisation et ce non seulement en raison de son contenu mais des conséquences qu'elle inaugure ? Il y a à cela plusieurs raisons :

Schmitt opère tout d'abord un transfert du Dieu tout-puissant au législateur omnipotent. Et il ne s'agit pas seulement, de son propre aveu, d'une reprise « littérale » de la théologie. Car ce transfert travaille même les détails de l'argumentation juridico-politique³. Le politique moderne (autrement dit l'État) a donc une source théologique. Une telle proposition va bien au-delà de la reconnaissance de l'héritage théologique du politique moderne ou même d'une matrice théologique de l'État moderne. En effet, pour Schmitt, cette proposition est le corrélat d'une thèse fondamentale qui n'est autre que l'identification de la souveraineté et de la décision. Si « la situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie » et si est « souverain celui qui décide la situation exceptionnelle »⁴, c'est en raison du privilège métaphysique accordé à la décision comme commencement absolu : la décision renvoie en effet à la *potentia absoluta* d'un Dieu dont la volonté prime toute référence à la raison. Tel est bien le dernier mot de l'absolutisme théologique de Schmitt.

Enfin, la lecture de la modernité en termes de « sécularisation » et de

qu'elles en dépeignent adéquatement la surface. Elles ont leur emploi à ce niveau ; elles n'épuisent pas le problème, c'est tout » (*La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, 1998 ; Poche, 2001).

1. Sa critique est développée dans la seconde édition de 1974.

2. P. 167 et s. de la traduction française.

3. Voir *TP I*, p. 48.

4. *TP I*, p. 15.

mouvement vers la « neutralisation » et la « dépolitisation » engage chez Schmitt un choix « politique » au sens large du terme : l'idée vraie du politique, son essence et par conséquent celle de l'État « authentique », c'est la capacité à distinguer l'ami et l'ennemi et à assumer la radicale « décision d'hostilité ». Et parce que le théologique est chez Schmitt déterminant en dernière instance, le dernier mot de la distinction ami/ennemi ne relève pas de la sphère du politique (il faut souligner à cet égard que le politique ne délimite pas chez Schmitt un domaine « objectif ») mais du « dogme théologique fondamental » qui affirme « le péché du monde ». À partir du moment où, au XVII^e siècle, l'humanité s'est mise en quête d'un domaine « neutre » en passant « de la théologie chrétienne traditionnelle à un système scientifique naturel », elle a voulu se soustraire aux antagonismes théologiques fondamentaux – Dieu ou Satan – et elle a rejeté Dieu lui-même hors du monde : « Dieu lui-même est mis hors du monde par la philosophie déiste du XVIII^e siècle et devient une instance neutre vis-à-vis des luttes et des antagonismes de la vie réelle... il devient un concept et cesse d'être un Être. »¹ C'est ainsi que la modernité en vient à récuser le miracle en tant qu'il implique une rupture des lois naturelles et une exception liée à l'intervention divine.

Blumenberg a bien repéré que cette dichotomie essentielle était le ressort de la thèse de Schmitt : « Il me semble, écrit-il, que derrière la proposition selon laquelle les concepts prégnants de la science politique moderne seraient des concepts théologiques sécularisés, il y a bien plus une typologie dualiste de situations qu'une découverte historique... »²

Les éléments du débat entre Schmitt et Blumenberg reconduisent de fait à un enjeu ultime : qu'en est-il de la notion de *légitimité* ? Blumenberg se défend³ de l'accusation de Schmitt selon laquelle il n'aurait pas traité de la « légitimité » des Temps modernes mais de leur « légalité » : pour Schmitt, en effet, il n'y a de légitimité qu'issue de la profondeur des temps (telle est la conformité au droit) et Blumenberg se référerait selon lui à une « légalité » (simple conformité à la loi) qui se contente de qualifier une situation par rapport à une norme. Blumenberg répond que la légitimité des Temps modernes telle qu'il l'entend est elle-même une catégorie historique qui inclut la distinction entre la rationalité comme revendication – l'affirmation de soi – et son auto-habilitation. Et, à ce titre, pourquoi la légitimité d'une époque ne résiderait-elle pas dans la discontinuité envers son histoire ?

On voit donc, à partir du motif de la « sécularisation », que s'affrontent deux conceptions antinomiques de la légitimité : Carl Schmitt, théologien politique, fait référence à une « source », à une « autorité » qui se veut fondatrice *dans la diachronie*. La légitimité est un terme fondateur dans l'ordre diachronique d'où procède « l'inviolabilité des ordres issue de la profondeur des

1. *L'ère des neutralisations et des dépolitisations*, op. cit., p. 145.

2. *LTM*, op. cit., p. 102.

3. *Ibid.*, p. 106.

temps »¹. S'il en est ainsi, la modernité ne peut qu'être délégitimée dans et par sa prétention même à la nouveauté et à la rupture : elle est pensée par Schmitt non seulement comme un déni de son héritage mais surtout, compte tenu de ses présupposés théologico-politiques, elle se voit désavouée, destituée comme processus de neutralisation du politique. On est dans une problématique de l'origine et même de l'origine honteuse : la modernité a honte de ses origines.

Blumenberg admet quant à lui que l'auto-affirmation rationnelle de la modernité est à elle-même sa légitimation : ce qui revient non pas, comme on l'a déjà souligné, à confondre auto-affirmation et auto-habilitation en abolissant tout effet de distance mais à admettre la spécificité de la modernité comme *projet* et, qui est plus est, comme projet habité par une *crise* de légitimation. Personne en effet ne nie que la modernité ne soit précisément corrélative d'une crise de l'autorité². On pourrait même soutenir que la modernité se caractérise par un processus de légitimation *toujours en cours* et *toujours en crise*. Si, comme le remarque Charles Taylor, nous appartenons à une société qui a tendance à saper les bases de sa propre légitimité, c'est bien parce que ses modes de légitimation – l'arrachement au passé, à la tradition – ne peuvent laisser placer qu'à des revendications potentiellement contradictoires voire antagonistes. Faut-il en accepter la donne en élaborant, comme le fait par exemple Michel Foucault, une « ontologie critique » de la modernité, ou bien revenir sans cesse à cette position autodéceptive qui consiste à ne voir dans la modernité que l'éternel retour du même ?

Myriam REVAULT d'ALLONNES.

1. *LTM*, p. 106.

2. Telle est notamment la position défendue par Hannah Arendt dans « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La crise de la culture*.