

PRÉSENTATION

La « post-sécularité » constitue un objet de réflexion relativement jeune. Ses grandes lignes ont été tracées dans des ouvrages devenus classiques, *Entre Naturalisme et Religion* de Jürgen Habermas (du point de vue socio-politique) et *L'Âge séculier* de Charles Taylor (du point de vue de l'histoire des idées), qui sont l'expression d'une aspiration au dépassement de la « thèse de la sécularisation ». Appelant à une nouvelle réflexion sur la religion dans l'espace public des démocraties occidentales, et contestant l'existence d'un lien direct entre sécularité et modernité, Habermas associait la post-sécularité (dans un article publié dans *Le Débat* en 2008¹) à une « résurgence de la religion » dans le monde et à un « changement de conscience » opéré dans les « sociétés d'abondance européennes ».

En philosophie, l'approche post-séculière se situe dans l'espace d'un « entre-deux », prenant ses distances aussi bien par rapport aux religions dogmatiques et aux théologies précritiques, jugées dépassées, que par rapport à un monde vidé de toute référence à la transcendance, voué aux lois implacables de la nature. La pensée post-séculière est donc en quête des traces d'une transcendance effacée dans le monde d'immanence pure qui subsiste après la « mort de Dieu ». Elle propose un large éventail de réinterprétations des contenus religieux, qu'il s'agisse de spéculation, de foi ou de pratique, allant de la « seconde naïveté » de Paul Ricœur et de l'« anathéisme » de son disciple Richard Kearney jusqu'à l'universalisme « paulinien » d'Alain Badiou, en passant par la « mystique » transgressive et l'« athéologie » de Georges Bataille, la déconstruction du christianisme par Jean-Luc Nancy, la « religion sans religion » de Jacques Derrida, le « christianisme non religieux » de Gianni Vattimo, ou encore la spiritualité athée d'André Comte-Sponville. La post-sécularité peut aussi relever d'une psychanalyse de la condition moderne, comme chez Julia Kristeva, qui a mis en valeur « cet incroyable besoin de croire », refoulé par les sociétés dites sécularisées.

Les recherches littéraires ou linguistiques basées sur la pensée post-séculière n'en sont qu'à leurs débuts. Pourtant, si l'on considère la période la plus récente, la littérature (mais aussi le théâtre, le cinéma ou la bande dessinée) offrent, d'un point de vue post-séculier, un champ d'investigation considérable, avec, pour ne citer qu'eux, les romans de Michel Houellebecq, *Le Royaume* d'Emmanuel

¹ J. Habermas, « Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ? », *Le Débat* 152, 2008/5.

Carrère, les nombreuses œuvres d'Eric-Emmanuel Schmitt, les films de Bruno Dumont, ou le *Chat du Rabbin* de Joann Sfar. L'approche post-séculière de la littérature (ou d'autres domaines voisins) exige cependant une reformulation des méthodes de critique, souvent tributaires d'une logique « séculariste » ou réductionniste, et doit penser à élaborer ses propres outils, parfois en résonance et en dialogue avec d'autres disciplines. Il s'agit de savoir porter un regard neuf sur la littérature, en s'intéressant aux phénomènes caractéristiques de la post-sécularité : effacement des limites entre sacré et profane, entre ferveur religieuse et révolte ou indifférence ; signes divers témoignant d'un « réenchancement du monde » ; motifs du salut, de la sainteté, de l'initiation ou de la quête spirituelle, et de leurs métamorphoses inattendues ; foi problématique, perdue ou retrouvée ; expérience religieuse vécue sur un registre individualisé et contradictoire — fragmentée, bricolée, ouverte, paradoxale ou excentrique ; rituels et pratiques religieuses suivant des modalités nouvelles et insolites ; nouvelles religions, religion civile ou laïque ; présence « spectrale » de la religion dans la vie, à l'image d'un membre fantôme amputé.

Par ailleurs, l'affirmation d'Habermas qu'« une société “post-séculière” doit avoir été “séculière” » et qu'il s'agit d'une société « où les liens religieux des citoyens se sont relâchés continûment, d'une manière même drastique depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale »² ne signifie nullement que les recherches d'orientation post-séculière doivent se limiter à la période contemporaine. Rien en effet ne semble faire obstacle à ce qu'elles soient étendues aux littératures et aux cultures d'époques plus éloignées, symptomatiques de la modernité en marche : avec la « crise de conscience européenne » survenue vers la fin du XVII^e siècle et la crise moderniste dont on observe déjà les prémices au beau milieu du XIX^e siècle, les textes et les œuvres de ces périodes peuvent parfaitement se prêter à ce type d'analyse. Et pourquoi ne pas remonter aux sources anciennes (joachimisme, millénarisme, Libre-Esprit...) des transformations modernes et post-modernes du religieux ?

Pour les linguistes, la post-sécularité ouvre un autre domaine d'étude potentiel, qui est celui du langage et du discours (notamment médiatique) employé pour parler des phénomènes à consonances religieuses et de leurs aspects sociaux et politiques (application du principe de laïcité, tolérance, dialogue interreligieux, danger extrémiste ou terroriste), ou ayant trait aux nouvelles formes de spiritualité (New Age, nouveaux mouvements religieux et parareligieux). Il est intéressant de se pencher dans ce contexte sur certains enjeux idéologiques des discours concernant la religion et sa résurgence post-séculière, tels qu'ils se présentent dans la presse ou sur la scène politique, ou encore sur la façon de construire et déconstruire à travers le langage les éléments d'un imaginaire religieux. Parler dans la langue de la religion d'un Autre est aussi un défi qui mérite l'attention du linguiste.

² *Ibidem*, p. 4.

Le présent volume rassemble des études qui, à l'instar du concept même de post-sécularité, brisent les cadres chronologiques et font tomber les barrières entre différents champs de recherche, mais avant tout effacent les divisions entre la sécularité et la spiritualité, le religieux et son absence apparente. Sophie Guermès, dans son article consacré à l'idée de révélation chez Edgar Quinet, présente le philosophe et le politique républicain comme un précurseur de la pensée post-séculière. Chaque révolution ayant pour lui une origine religieuse, elle constitue aussi une réalisation et une étape de la révélation — le « renouvellement sans fin de l'évangile ». Il est donc impossible de bien comprendre l'œuvre de Quinet si l'on oublie qu'elle est religieuse de par son essence même. L'article de Tomasz Szymański cherche aussi à étendre la perspective post-séculière au XIX^e siècle, en s'appuyant sur l'exemple de Pierre Leroux. Sa vision de l'humanité, de la révélation et de la vie éternelle, ainsi que sa réflexion sociale sur la nécessité d'une religion civile sont les deux aspects principaux abordés sous cet angle. Mais le néojoachimisme de Leroux présente en outre certaines affinités avec la philosophie post-séculière contemporaine.

Les deux textes qui suivent nous transportent dans la période de l'entre-deux-guerres et dans l'entourage le plus proche de Georges Bataille. Tomasz Swoboda traite d'un point de vue anthropologique de l'activité du Collège de sociologie fondé en 1937 par Bataille, Roger Caillois et Michel Leiris. Ces auteurs, dont l'initiative commune devait constituer une réaction au fascisme environnant et aux mythes qu'il véhiculait, développent trois aspects différents de la pensée post-séculière : a-théologique, communautaire et intime. La vie et l'œuvre de Colette Peignot (ou Laure, liée durant des années à Bataille), sur lesquelles Paulina Tarasewicz jette un nouveau regard, sont marquées par la perte de la foi de l'enfance, l'aventure et l'impasse communistes, ainsi qu'une recherche quasi-mystique où s'exprime la sensibilité de Laure à l'égard de la détresse humaine — expérience par excellence post-séculière, qui est mise en contraste dans l'étude avec celle de Bataille et de Simone Weil. Nous ne changeons pas d'époque avec l'article de Tomasz Kaczmarek, qui a pour objet le « théâtre d'évasion » de Gaston Baty, et plus exactement les œuvres de dramaturges comme Henri-René Lenormand, Simon Gantillon ou Jean-Victor Pellerin, qui adhèrent à l'esthétique de Baty : sans être croyants, et sans adopter les dogmes établis par les Églises, ils témoignent pourtant de leurs attentes et de leurs agitations spirituelles, du « vide ontologique » qui ronge la modernité, et font du théâtre l'espace privilégié de leur expression.

Les deux textes suivants montrent deux faces post-séculières de l'islam. Dans l'étude de Małgorzata Sokołowicz, cette religion est l'aboutissement de la quête spirituelle d'Isabelle Eberhardt. L'écrivaine et voyageuse d'origine russe y découvre ce qu'elle n'a pu trouver dans le christianisme : la ferveur, l'authenticité et la beauté de l'expérience religieuse. Toutefois, elle doit filtrer l'expérience de sa conversion par les exigences qu'imposent sa culture occidentale et son éducation laïque. Toute autre est la perspective jetée sur l'islam par l'article de Louis Bous-

quet, qui se penche sur le rôle joué par la religion musulmane dans les romans de Michel Houellebecq. Dans *Soumission*, la critique agressive des premiers romans cède la place à une politique-fiction, un jeu reposant sur le lien entre le héros principal (François) et la figure de Huysmans, et qui fait de l'« islam immodéré » une voie d'issue paradoxale mais raisonnée pour l'Occident, un remède possible au mal de l'homoncule moderne.

La partie littéraire du numéro se clôt par deux études qui reprennent à travers des œuvres contemporaines des thèmes religieux fondamentaux du passé. Patricia Gauthier a choisi trois romans (*Tous les Matins du monde* de Pascal Quignard, *La Puissance des mouches* de Lydie Salvayre, *Le Désert de la grâce* de Claude Pujade-Renaud) pour s'interroger d'une part sur la présence du jansénisme dans la littérature de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècle, et de l'autre, sur la notion même de post-sécularité, qu'on ne saurait réduire à un simple retour du religieux dans le monde d'aujourd'hui. Ce qui intéresse les auteurs des romans cités, ce ne sont plus les débats théologiques du Grand Siècle, mais plutôt la résistance au pouvoir dont Port-Royal est devenu le symbole, transposée dans la réalité d'une société démocratique sécularisée. Anna Żurawska, quant à elle, utilise des outils fournis par Charles Taylor (la notion du « lieu de plénitude ») et John McClure (l'idée du « nouveau monachisme ») pour analyser un roman de Lorette Nobécourt, *La Clôture des merveilles. Une vie d'Hildegarde de Bingen*. Elle se concentre sur les rapports entre la figure historique de la sainte telle qu'elle est représentée dans l'œuvre, et la narratrice ou l'auteure. Par le prisme de l'histoire d'Hildegarde, Nobécourt raconte sa propre expérience, qui échappe aussi bien à la religion instituée qu'à l'idéologie de la laïcité.

En partant du geste ambigu d'Emmanuel Macron observé aux obsèques de Johnny Hallyday, puis en analysant les discours des derniers présidents français, Jolanta Rachwalska von Rejchwald pose l'hypothèse d'une reformulation possible des rapports entre la République et les religions, autrement dit, d'une réinterprétation du principe de laïcité dont nous serions témoins. La « théologie politique » de Macron annoncerait ainsi une nouvelle conception de l'État, d'avantage post-séculière qu'exclusivement séculière ou laïque, au mécontentement des partisans d'une laïcité pure et dure.

Les deux articles qui ferment la partie thématique du volume sont consacrés à l'analyse du discours de presse portant sur des questions à la fois religieuses et sociales. Agata Rębkowska s'intéresse aux échos de l'affaire provoquée en février 2012 par le groupe punk rock Pussy Riot, qui avait organisé dans la cathédrale du Christ-Sauveur de Moscou la performance « Vierge Marie, chasse Poutine ». Rębkowska étudie les procédés par lesquels s'est déroulée la construction du sens social de l'événement dans la presse française, et dans un second temps, les moyens employés par les journalistes français pour prendre position face à la formation visible d'un nouveau « régime politico-religieux » en Russie. Enfin, Patrycja Chruściel se penche sur le sens social du nom propre *Pologne* construit par

les médias (essentiellement la presse écrite) en France. La construction de ce sens social passe par l'association du nom *Pologne* à l'adjectif *catholique*. Ce dernier, loin d'être neutre, devient un « outil de jugement » : *catholique* devient synonyme d'*arriéré*, *nationaliste*, *antisémite*. Ainsi, la *Pologne*, en tant que « bastion » ou « forteresse » *catholique*, acquiert un sens clairement péjoratif : dans un monde où les valeurs traditionnelles de la religion sont perçues comme dépassées et périmées, elles résistent pourtant dans certains pays qui s'obstinent à y rester attachés, mettant d'ailleurs ainsi en doute le caractère universel de la sécularisation.

Il reste à espérer que les textes réunis dans ce numéro de *Romanica Wratislaviensia* serviront au développement des recherches post-séculières. La post-sécularité, qu'elle soit conçue au niveau social ou culturel, qu'elle relève de la littérature, de la philosophie ou du langage et de sa traduction, ouvre devant nous de nouvelles perspectives, auxquelles nos sociétés — modernes et sécularisées, mais toujours sujettes à l'inquiétude — ne peuvent plus rester indifférentes.

Tomasz Szymański