

TOMASZ SZYMAŃSKI
ORCID: 0000-0002-2051-0003
Université de Wrocław
tomasz.szymanski@uwr.edu.pl

PIERRE LEROUX ET LA RELIGION DE L'HUMANITÉ : UNE CONCEPTION POST-SÉCULIÈRE AU XIX^e SIÈCLE ?

Selon Jürgen Habermas, « une société “post-séculière” doit avoir été “séculière” »¹. 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. Cette affirmation nous invite à poser la question du cadre chronologique du phénomène de la « post-sécularité », qu'il soit envisagé d'un point de vue social ou culturel. La notion prête à de nombreuses controverses et suscite autant de doutes que celles de la « sécularité » et de la « sécularisation », sur lesquelles elle se trouve greffée. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter les travaux de Jean-Claude Monod³ ou l'ouvrage collectif *Quel âge post-séculier ?* dirigé par Joan Stavo-Debaugé, Philippe Gonzalez et Roberto Frega⁴. Il faudrait en premier lieu distinguer la sécularisation comme processus historique (avec ses divers aspects : individuel, socio-politique, culturel) et la pensée séculière (embrassant différentes conceptions et interprétations du processus de sécularisation, et qui jettent sur lui un regard plus ou moins : 1) neutre et impartial ; 2) favorable ou enthousiaste (on parlera alors de sécularisme) ; 3) ou au contraire, hostile et critique (comme dans le cas de la théologie politique de Carl Schmitt et

¹ J. Habermas, « Qu'est-ce qu'une société “post-séculière” ? », *Le Débat* 152, 2008/5, p. 4.

² *Ibidem*.

³ J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2002.

⁴ *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, J. Stavo-Debaugé, Ph. Gonzalez, R. Frega (dir.), Éditions de l'EHESS, Paris 2015.

Eric Vøegelin). La pensée post-séculière constituerait donc une transformation de la pensée séculière, qui réinterprète, met en question ou rejette certains de ses aspects, voire nie le fait même de la sécularisation, décrit et expliqué par la pensée séculière. La « post-sécularité » serait, dans ce contexte, une caractéristique que l'on peut attribuer à certaines conceptions (ou plus largement à une certaine culture et à ses produits) ou à une société (dont la sécularisation ou le caractère sécularisé ne sont plus perçus comme évidents et allant de soi).

En voulant saisir les bornes de la « post-sécularité » sociale ou culturelle, il faut donc avant tout avoir en vue la façon dont nous concevons la sécularisation. Même si nous lui donnons le sens général de processus historico-social, nous pouvons avoir du mal à établir comment se déroule ou s'est déroulée la sécularisation d'une société donnée (sans parler de la sécularisation à l'échelle d'un continent ou du monde entier). Le plus difficile peut-être est de saisir les rapports complexes entre ses différents niveaux : individuel, politique et culturel⁵. Admettons toutefois, au risque de simplifier quelque peu les choses, que le processus de sécularisation, consistant en une émancipation de la sphère séculière par rapport à la religion — dans le sens culturel et individuel, et (initialement) non pas politique et institutionnel⁶ — commence en Europe dans les temps modernes, entre dans sa phase décisive avec la « crise de la conscience européenne »⁷ et mûrit à la fin du XVIII^e siècle, adoptant la forme d'une sécularisation politique au moment de la révolution française, puis du recès d'Empire⁸. De ce point de vue, la France après la révolution est déjà (du moins dans une large mesure) un pays sécularisé, aussi bien du point de vue culturel, individuel que politique et social.

Malgré la signature du Concordat par Napoléon en 1801, l'effacement progressif de la religion y est alors clairement visible. On observe une baisse importante des pratiques religieuses, le clergé est vieilli et décimé, les paroisses souvent abandonnées⁹. Jusqu'aux années 1840, le voltairianisme⁹ est dominant au sein de

⁵ Dans cette distinction, je me réfère à la typologie élaborée par Juliusz Iwanicki, qui parle de quatre niveaux de sécularisation : matériel, institutionnel, individuel et culturel (J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna. Tradycje i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2014, pp. 7–10).

⁶ Même si le terme de « sécularisation », dont on note les premières mentions vers la fin du XVI^e siècle, fonctionne initialement (notamment dans le dictionnaire de Furetière, puis dans l'*Encyclopédie*) justement dans le sens « matériel » et institutionnel d'une transformation de biens ecclésiastiques en biens civils, d'une cession de ces biens à un propriétaire ou une institution civile, ou encore d'un transfert d'un religieux dans le « monde » (J.-C. Monod, *op. cit.*, pp. 20–21).

⁷ P. Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680–1715*, Le livre de Poche, Paris 1994.

⁸ Il convient aussi de mentionner ici les actes de sécularisation de l'empereur autrichien Joseph II (J.-C. Monod, *op. cit.*, pp. 21–22).

⁹ G. Cholvy, *Les religions et les cultures dans l'Occident européen au XIX^e siècle (1800–1914)*, Paris 2014, pp. 22–23. Cet état des choses est lié au phénomène de la « déchristianisation », parallèle à la sécularisation ; voir à son sujet : *Histoire de la France religieuse*, t. 3 : *Du roi Très Chrétien à la*

la bourgeoisie et l'anticléricisme omniprésent dans l'armée¹⁰. Aux environs de 1835, on assiste, il est vrai, à une résurgence de la foi catholique¹¹, mais vers le milieu du siècle, elle sera stoppée par la popularisation massive des idées positivistes et du culte du Progrès¹². Pendant tout le XIX^e siècle, les rapports entre la religion (à commencer par le catholicisme) et le monde moderne deviennent de plus en plus tendus, ce qui entraînera de façon inéluctable la crise moderniste. Bien qu'au sens strict du terme, celle-ci éclate à la charnière du XIX^e et du XX^e siècle, ses prémices sont visibles bien avant. Que sont en effet les encycliques *Mirari vos* de Grégoire XVI (1832), et surtout *Quanta cura* (1864) de Pie IX, accompagnée du *Syllabus errorum*, sinon des symptômes de la crise touchant alors déjà l'Église ?

En 1817, Félicité de Lamennais publie son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*¹³, et en 1825, Théodore Jouffroy explique dans *Le Globe* libéral *Comment les dogmes finissent*¹⁴. Alfred de Musset et Victor Hugo, le premier dans les *Confessions d'un enfant du siècle* et le second dans les préfaces de ses recueils poétiques, témoignent du climat de doute qui règne dans les années trente du siècle, et du choc des idées qu'il provoque. Le motif du « ciel vide » qui garde le silence (connu déjà du *Discours du Christ mort* de Jean Paul traduit par Madame de Staël) revient constamment chez les auteurs du romantisme, anticipant de cette façon la « mort de Dieu » proclamée quelques dizaines d'années plus tard par Friedrich Nietzsche¹⁵. Ce motif apparaît notamment dans *Ahasvérus* (1833) d'Edgar Quinet. Dans l'épilogue de ce « mystère » (comme l'appelle son auteur) reprenant le thème du Juif errant, il est question de la mort du Père éternel, suivie de celle de son Fils devenu orphelin, qui laisse l'Éternité plongée dans un silence morne et absolu¹⁶.

laïcité républicaine : XVIII^e–XIX^e siècle, J. Le Goff, R. Rémond, Ph. Joutard (dir.), Seuil, Paris 1991, pp. 177–329.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 74–78.

¹¹ *Ibidem*, pp. 78–84.

¹² *Ibidem*, pp. 104–110.

¹³ F. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Tournachon-Molin et H. Seguin, Paris 1817.

¹⁴ T. Jouffroy, *Comment les dogmes finissent*, [dans :] *Mélanges philosophiques*, Paris 1838.

¹⁵ S. Guermès, *Avant-propos*, [dans :] *Actes du IV^e Congrès de la Société des Études Romantiques et Dix-neuviémistes. Les Religions du XIX^e siècle*, S. Guermès et B. Marchal (dir.), [on-line :] <http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr/wa_files/Avant-propos.pdf> [consulté le 25.07.2018], pp. 3–4.

¹⁶ E. Quinet, *Ahasvérus*, Au comptoir des imprimeurs unis, Paris 1843, pp. 394, 397. On trouvera une étude approfondie de l'œuvre dans : E. Fromentin, P. Bataillard, *Étude sur l'“Ahasvérus” d'Edgar Quinet*, éd. critique par B. Wright et T. Mellors, Droz, Genève–Paris 1982. Quinet, dans son essai sur *L'avenir des religions* (1831), écrit au sujet de la révolution française : « Sa loi, sa loi terrible est de dire adieu au monde religieux. On le lui a reproché, et c'est en effet sa mission prochaine ; car il est des temps où il faut que l'homme marche seul et montre ce qu'il sait faire sans Dieu » (E. Quinet, « De l'Avenir des Religions », *Revue des Deux Mondes*, t. 3, 1831, p. 118).

DE L'HUMANITÉ ET DU SOUVERAIN BIEN

Sept années après la parution d'*Ahasvérus*, Pierre Leroux¹⁷, dans son ouvrage *De l'humanité, de son principe et de son avenir* (1840), cite le poème de Quinet, sans manquer d'ailleurs de faire son éloge (Introduction, § 9 : « Du progrès de l'humanité par rapport au bonheur ») :

Je ne connais rien de plus profond dans la poésie de notre temps que quelques pages d'Edgar Quinet dans son *Ahasvérus*. C'est à la III^e Journée, intitulée *la Mort*. La scène se passe dans la cathédrale de Strasbourg ; les morts sortent de leurs tombes, pour se plaindre de ne pas voir arriver ce Paradis où ils avaient mis si fermement leur espoir de bonheur. Puisque je viens de faire parler, en me servant de leurs propres formules, les cinq ou six hommes¹⁸ dont la controverse, continuée d'écho en écho à travers dix siècles, a enfanté la religion du moyen-âge, je ne saurais m'empêcher de mettre fidèlement en contraste cette plainte que le poète prête à l'humanité, accusant de déception la théorie de Platon transformée par le Christianisme [...]. (H 1, 65–66)¹⁹

Suivent les chœurs des rois morts, des femmes et des enfants, ainsi que les paroles de Charlemagne et du pape Grégoire, où les personnages se plaignent du néant dans lequel ils sont plongés et reprochent au Christ de les avoir trompés par ses promesses sur la vie future. Leroux ne manque pas de mentionner Jean Paul et son *Discours du Christ mort*, déjà évoqué plus haut, en mettant dans la bouche de Jésus l'aveu de l'inexistence du paradis auquel il avait cru et qu'il avait prêché. Ce problème est fondamental pour Leroux, qui consacre tout son livre à démontrer que la vie future consiste en la renaissance sans fin des hommes dans l'humanité perfectible *sur la terre*, qui est le seul véritable ciel de l'homme, et qui n'a rien à voir avec le ciel illusoire du christianisme officiel :

Or, c'est parce que ce monde du ciel, cet empyrée des révélateurs et des saints, d'où descendait sur l'humanité vivante un terrible despotisme, n'existait réellement pas, que ce despotisme a pu être détruit à l'époque de la Réforme, et l'homme être émancipé de cette hiérarchie céleste imaginaire, qui engendrait sur la terre, sous le nom de Clergé, une hiérarchie correspondante ; c'est, dis-je, parce que tout ce ciel était chimérique qu'il a pu être renversé. Luther a pu braver à la fois et l'Église et ce ciel protecteur de l'Église, et triompher. Ce ciel donc n'existait pas ; ce ciel était une erreur. (H 2, 417–418)

¹⁷ Sur Leroux, son œuvre et sa pensée, voir : l'introduction de Bruno Viard à l'*Anthologie de Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, établie et présentée par B. Viard, Éditions Le Bord de l'eau, Lormont 2007, pp. 7–65 ; B. Viard, *Pierre Leroux, penseur de l'humanité*, Éditions Sulliver, Cabris 2009 ; P. Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, Paris 1977, pp. 330–358 ; D.O. Evans, *Le Socialisme romantique : Pierre Leroux et ses contemporains*, Librairie M. Rivière, Paris 1948 ; S. Alexandrian, *Le Socialisme romantique*, Éditions du Seuil, Paris 1979, pp. 243–275.

¹⁸ En réalité, Leroux fait parler sept personnages : Socrate, Platon, Zénon de Kition, Épicure, Paul de Tarse, Pélage et Augustin d'Hippone.

¹⁹ P. Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, t. 1, Perrotin, Paris 1845, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454802b>> [consulté le 29.03.2016]. Les renvois à cette édition sont notés dans l'article par l'abréviation H, suivie des numéros du tome et de la page.

Ces réflexions, qui closent le livre de Leroux, montrent bien que le rapport entre l'humanité, la vie future et la tradition religieuse se trouve au centre de l'intérêt de l'auteur. Cependant, dans son commentaire sur le passage d'*Ahasvérus*, Leroux ne rejoint pas de façon univoque le chœur de ceux qui se plaignent d'avoir été trompés par le Christ et l'Église. Il aurait préféré entendre le « poète théologique », « apparaissant *vivant* au milieu de ces morts, leur expliquer leur mythe qu'ils [n'avaient] point compris » (H 1, 69) et faire renaître en eux la foi et l'espérance de bonheur — bonheur que Leroux assimile au « souverain bien » recherché par tout philosophe digne de ce nom. « Faut-il donc, comme Voltaire, dire que, philosophes ou chrétiens, disciples d'Épicure ou de Zénon, de Platon ou de S. Paul, tous ceux qui ont cherché le *souverain bien* ont cherché vainement la pierre philosophale ? » (H 1, 69). Cette question de Leroux est rhétorique, car tous ceux qui ont cherché le bonheur d'une manière philosophique ont contribué au perfectionnement de l'humanité et au dévoilement de sa véritable tradition. Toutefois, aucune des réponses que les anciens ont formulées à ce problème fondamental ne peut être jugée satisfaisante pour Leroux. Le système d'Épicure permet de réhabiliter la nature, mais finit par dégénérer en une recherche effrénée et dérégulée de la volupté. Les stoïciens misent sur la vertu et la liberté intérieure, mais méprisent profondément la nature. Platon adopte une position médiane : bien que son regard soit fixé sur la réalité suprasensible, il ne rejette pas entièrement le monde, et le perfectionnement successif l'intéresse davantage que le salut instantané. Mais il se fait supplanter par le christianisme, qui divinise le Verbe platonicien et remplace la vertu stoïcienne par la grâce.

Aujourd'hui la Philosophie nous apprend que le souverain bien consiste à aimer religieusement le monde et la vie. Elle doit nous apprendre comment nous pouvons aimer religieusement le monde et la vie, comment, tout en restant dans la Nature et dans la vie, nous pouvons nous élever vers notre centre spirituel. (H 1, 94)

Ce fragment comprend tous les éléments-clés de la pensée formulée par Leroux dans *De l'humanité* : recherche du souverain bien et du bonheur (Socrate), primat de l'amour (révélé par Platon et par Jésus) qui est au cœur de toute véritable religiosité, anéantissement des chimères sur les « arrière-mondes » et affirmation de la nature et de la vie, gravitation autour d'un centre spirituel dont l'humanité est issue et qui est le moteur de son progrès infini.

Aujourd'hui la doctrine qui repoussait la Nature et la vie est renversée. Les vérités qui lui avaient donné l'existence sortent de l'enveloppe brisée du mythe, comme la chrysalide du cocon où elle s'était enveloppée. Plus de prêtres : nous sommes aujourd'hui les laïques restés seuls, mais les laïques élevés à la condition d'hommes qui doivent avoir compris que le propre de l'homme est d'aimer le beau et le bon, et d'en nourrir son âme. La leçon de Platon doit avoir profité, cette leçon que Jésus répéta lorsqu'il dit : *L'homme ne se nourrit pas seulement de pain*. (H 1, 75–76)

Pour Leroux, il ne s'agit donc pas tant de se débarrasser du mythe qui se trouve au fondement de l'humanité, jusqu'ici incompris, que de l'expliquer, de

déchiffrer son véritable sens. Il ne s'agit pas tant de rejeter les religions que de mettre au jour leur essence même, la « pierre philosophale » du souverain bien qu'elles recèlent.

Lorsque Leroux écrit ces mots en 1836²⁰, il est on ne peut plus clair : « Plus de prêtres : nous sommes aujourd'hui les laïques restés seuls ». Cependant, laïcité — synonyme de liberté — oblige, et veut dire aussi responsabilité. Un retour au passé et à sa religion n'est plus possible, mais il faut en extraire la « substantifique moelle ». C'est à ce titre que Pierre Leroux peut être considéré comme un auteur post-séculier. Son œuvre comporte de ce point de vue deux aspects essentiels : un aspect philosophique (centré autour de l'humanité, de sa tradition et de ses destinées) et un aspect socio-politique (réflexion sur la nécessité d'une religion civile conforme à la modernité et sur la vraie religion universelle).

LA VRAIE TRADITION : UNE « RÉVÉLATION ÉTERNELLE ET SUCCESSIVE »

Dans *De l'humanité*, Leroux aspire à élaborer une synthèse de la philosophie moderne et des anciennes traditions religieuses (H 1, VII) de l'humanité — c'est autour de celle-ci qu'il élabore sa conception de la « vraie religion de l'humanité » :

Dieu, le vrai Dieu, le Dieu incompréhensible et caché bien qu'éternellement manifesté, se communique à nous dans une Révélation éternelle et successive. C'est cette Révélation que j'étudie dans les religions antérieures et dans les philosophies positives ; et, si j'ai prouvé qu'une certaine loi suprême, formant le dessein de Dieu sur l'humanité, est le fondement de toutes ces philosophies et de toutes ces religions, j'aurai au moins mis à découvert ce que ces anciennes religions et philosophies avaient de plus important et de vraiment divin.

Je cherche à retrouver, sous des formes éphémères, transitoires, caduques, et irrémisiblement tombées aujourd'hui, l'esprit des anciennes religions. Je montre l'idée moderne dans son germe antique, la Révolution dans l'Évangile, et l'Évangile dans la Genèse. Retrouver les titres de doctrine moderne de liberté, d'égalité, et de fraternité, dans la profondeur des traditions, c'est donner plus d'autorité à cette doctrine. (H 1, 75–76)

Pour Leroux, il n'y a pas de contradiction à envisager la philosophie d'un point de vue religieux, ni à envisager la religion d'un point de vue philosophique — religion et philosophie sont indissociables et toutes deux inscrites dans le dessein divin sur l'humanité, qui se manifeste et se développe au cours des siècles. L'Évangile et la Genèse, associées souvent à des formes religieuses désormais dépassées, doivent dévoiler leur véritable sens, à la lumière des idéaux révolutionnaires de liberté, d'égalité, et de fraternité. Mais ceux-ci aussi ne peuvent vraiment devenir un moteur de perfectionnement que lorsqu'ils sont conçus comme les

²⁰ Ils figurent en effet dans l'article « Bonheur » de l'*Encyclopédie nouvelle*, t. 2, repris plus tard comme introduction à *De l'humanité*.

éléments d'une révélation qui se réclame de la « profondeur des traditions ». Sur les ruines des vieux cultes et des idolâtries, se dresse un nouvel édifice :

[...] je détruis, par le raisonnement, les idées fantastiques qu'on s'est faites du ciel, et je cherche à montrer où est vraiment le ciel. Il faudra bien à la fin que les plus aveugles sachent où est la vraie religion, quand nous aurons prouvé (ce que pour ma part j'essaie de faire en ce livre) que Christianisme, Mosaïsme, toutes les religions positives, se résument en ce grand mot HUMANITÉ ! Il faudra bien alors que cette humanité *régne*, comme vous dites, et que vienne son âge. Place, place sur la terre à la *famille du genre humain*. (H 1, IV-V)

Détruire les croyances erronées portant sur le ciel, « montrer où est vraiment le ciel », dans le contexte du développement de l'humanité, voilà l'objectif que Leroux se pose dans son œuvre. Le paradoxe veut, comme il a déjà été dit, que le vrai ciel ne soit autre que la terre où l'humanité accomplit ses destinées.

Dieu *régnera sur la terre* quand le but final qu'il s'est proposé dans sa théodicée, en faisant l'homme à son image, et en créant, non pas des hommes, mais l'homme, c'est-à-dire l'humanité, quand, dis-je, ce but final sera atteint, par le développement de la charité humaine, de l'activité humaine, de la connaissance humaine, c'est-à-dire par le développement de l'homme, ou des hommes, ou de la conscience humaine. Que ce but soit reculé dans un lointain indéfini et tout à fait mystérieux pour nous, cela est certain mais doit-il moins pour cela régner dans nos âmes, et n'est-il pas évident d'ailleurs qu'à mesure que nous marcherons vers ce but, de plus en plus aussi se réalisera ce *régne céleste sur la terre* évangélisé par Jésus, et qui, dans la forme où le Christianisme l'a présenté n'était qu'une prophétie ? (H 1, V-VI)

Leroux disperse donc les illusions concernant la vie future afin de faire descendre le règne de Dieu ici-bas, et tel était aussi le but de Jésus, qui en disant « mon royaume n'est pas de ce monde », ne concevait pas le monde en termes d'espace mais de temps :

[...] tandis que Jésus dit « Mais *quant à présent* ou *maintenant* ma royauté n'est pas venue », il [Le Maître de Sacy] lui fera dire : « Mais mon royaume n'est point d'ici » ; ce qui laisse croire aux Chrétiens que Jésus a un autre royaume que l'humanité, un autre royaume que la vie, la vie en nous, la vie éternelle en nous, la vraie et la seule vie. (H 2, 381)

Nous avons affaire ici à une nouvelle forme de millénarisme, qui se réfère à la pensée de Joachim de Fiore²¹, et dont les variantes modernes ont été largement inspirées par l'œuvre de Gotthold Ephraim Lessing. Joachim avait annoncé au XII^e siècle l'avènement de l'ère de l'Esprit Saint après celles du Père (de la création à la venue du Christ) et du Fils (allant de la rédemption et embrassant les temps de l'Église)²². Cette époque de l'Esprit, dont l'idée a suscité beaucoup de débats au moyen-âge puis dans les temps modernes, serait celle de la liberté (après celles de la servitude et de l'obéissance) et de la charité (après celles de la

²¹ H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore : De Joachim à nos jours. Œuvres complètes XXVII–XVIII*, Les Éditions du Cerf, Paris 2014, pp. 523–549.

²² Le schéma de la théologie traditionnelle associait l'ère de l'Esprit Saint à celle de l'Église, venant après celles du Père (de la création à la chute de l'homme) et du Fils (de la chute à la rédemption par le Christ) ; *ibidem*, pp. 19–22.

crainte et de la foi). Lessing, dans *L'éducation du genre humain* (1780), affirmait que la Révélation est à l'humanité ce que l'éducation est à l'individu : elle est progressive et toujours adaptée aux capacités de l'homme à la comprendre, proportionnée à l'évolution de sa conscience et de son savoir. Chacune des étapes de la Révélation contient déjà et annonce la suivante : le judaïsme préfigure le christianisme, alors que celui-ci préfigure un nouvel Évangile, qui dévoilera les vérités rationnelles et morales recelées par l'ancien.

Lessing est amplement cité par Leroux dans le contexte de la querelle sur l'idée de l'immortalité de l'âme au sein du judaïsme. Cette querelle, à laquelle avaient participé Dodwell (affirmant que l'immortalité de l'âme est un don spécial de Dieu), Clarke (elle est naturelle et démontrable de façon rationnelle), Collins (elle est une chimère), Sherlock (son absence dans l'Ancien Testament annonce sa présence dans le Nouveau) et Warburton (son absence chez Moïse est divinement inspirée), se trouve en quelque sorte couronnée par l'idée de Lessing que « l'immortalité de l'âme, telle que les payens l'ont en général comprise, telle que le vulgaire l'a acceptée chez tant de peuples, et telle qu'on la conçoit ordinairement aujourd'hui [...] est une erreur et une chimère » (H 2, 18). Pourtant, si on se rappelle que la Révélation est progressive, qu'elle est la raison humaine perfectionnée, anticipée dans ses recherches, et qu'elle contient, dans chaque religion, la vérité relative, la vérité de l'avenir en germe, nous ne sommes pas forcés de rejeter l'immortalité en tant que telle (l'humanité étant destinée à admettre finalement son existence), mais uniquement l'idée que l'on s'en faisait. Cette immortalité ne doit en effet être conçue que comme celle de l'humanité et des êtres particuliers en tant que participant de l'humanité, tandis que l'immortalité individuelle dans l'au-delà n'est qu'une fiction, que Moïse avait eu raison de ne pas enseigner aux Juifs.

La « preuve par Moïse » n'est que l'une des preuves (elle est précédée de celles par Virgile, Platon, Pythagore et Apollonius de Tyane, et suivie des preuves par les sectes juives et par Jésus-Christ) que Leroux expose pour soutenir la thèse principale de son ouvrage : la vie éternelle est un mouvement asymptotique vers la perfection et l'infini, rythmé par les renaissances de l'homme dans l'humanité, en ce monde-ci. Il n'existe pas en effet d'autre monde en dehors de la nature et de la vie, et Dieu, que Leroux nomme « une certaine intuition de l'essence même de la vie » (H 1, 12), constitue dans son aspect absolu, infini et inconnaissable, l'espace vide et virtuel, dans lequel la vie se développe dans ses multiples manifestations, car « *In Deo vivimus, et movemur, et sumus*, dit admirablement S. Paul » (H 1, 181). Dieu est donc plutôt l'horizon du perfectionnement du monde et de la vie qu'un être extérieur à eux et séparé d'eux, tandis que le ciel, que l'on peut identifier à lui, est « la projection infinie de notre vie » (H 1, 182). La vie est un infini créé, manifesté et limité dans l'espace et dans le temps, Dieu — un infini incréé et illimité (H 1, 184–188). Cela amène Leroux à reconstruire ou plutôt dévoiler la véritable tradition de l'humanité concernant l'immortalité (H 1, 233–242) :

Nous n'enseignons ici rien de nouveau, ou du moins rien qui ne soit conforme à la tradition bien comprise de l'humanité. Car, si l'on veut examiner avec soin le fonds des croyances humaines, on verra que tous les peuples qui ont eu le sentiment de la vie future ont eu primitivement et fondamentalement l'idée que cette *vie future se passait dans l'humanité*.

Il est bien vrai que dans le cours des âges trois suppositions différentes de celle-là se sont produites, savoir: 1° l'idée d'un retour absolu à Dieu, ou d'un anéantissement en Dieu; 2° l'idée d'une renaissance terrestre en dehors de l'humanité, c'est-à-dire d'une métempsychose indéterminée et confuse dans les corps des animaux divers et des plantes; 3° enfin l'idée d'un ou de plusieurs paradis ou enfers, tout à fait étrangers à l'humanité vivante, et plus ou moins étrangers aussi à l'univers tel que nous le connaissons. Dans la haute antiquité, ces trois suppositions sont venues s'ajouter à celle de la renaissance dans l'humanité, et ont régné, simultanément avec cette dernière, chez certains peuples, chez les Indiens par exemple, où elles ont engendré par leur concours la religion la plus compliquée et les superstitions les plus étranges qu'il fût possible à l'esprit humain d'enfanter. (H 1, 233–234)

Cette conception de la vie future, admise par tous les anciens, est résumée de façon exemplaire par Virgile dans le livre VI de l'*Énéide*, qui raconte la descente d'Énée, guidé par la Sybille de Cumès dans le royaume des ombres. Dans ce récit, les cieux et les enfers ne sont que des fictions qui masquent l'idée principale: la renaissance dans l'humanité, consistant en un passage incessant entre l'état de vide et de virtualité et celui de vie manifestée (H 1, 243–254). Leroux remarque que l'on retrouve la même dialectique entre l'invisible et le visible, l'état de vide et l'état de plein, l'aspect virtuel et manifesté de l'être, dans les philosophies de l'Extrême-Orient, aussi bien chez les bouddhistes (*sunya, nirvritti / pravritti*) et les partisans du sankhya que chez les védantins (*yoga / vibhuti*) (H 1, 245–246, 347–349). Platon, même s'il admettait en principe la vraie conception popularisée ensuite par son poète Virgile, a erré et hésité entre les différentes hypothèses (H 1, 255–308). Pythagore réservait la vraie conception de la métempsychose (naturelle, nécessaire et physique, se limitant à la nature humaine, rejetant les peines et les récompenses dans l'au-delà) à des initiés et permettait de la dissimuler sous le voile des fables adressées au vulgaire (H 1, 309–338). Apollonius de Tyane, « prêtre synthétique » de toutes les religions de l'Orient et du bassin méditerranéen, porte-parole des sages de l'Antiquité sur la question de la vie future, résume sa doctrine inspirée par les systèmes de l'Inde dans sa *Lettre à Valérius* (H 1, 339–370). Dans cette fusion des traditions opérée par Apollonius, l'être universel est un — il est la vie, et l'être particulier n'est qu'une illusion de la *maya*, de même que la mort et que tout changement. Mais les êtres particuliers n'en sont pas moins éternels. « Pour être Dieu, chaque partie de l'univers n'en est pas moins elle-même [...] la variété existe au sein de l'unité, l'individualité au sein de Dieu » (H 1, 353). Leroux corrige donc le panthéisme et fait de l'être particulier « un vase éternel » au sein de « l'Océan éternel » (H 1, 368) qu'est Dieu, en rejetant son absorption dans l'âme universelle. Il constate aussi que ce qui a provoqué toutes les erreurs des Grecs, c'était leur ignorance de l'idée de perfectibilité.

L'ATTENTE D'UNE NOUVELLE RELIGION

La réflexion sur le rapport entre l'être universel et l'être particulier s'inscrit dans un cadre plus large, que Leroux analyse dans les cinq premiers chapitres de l'ouvrage : les deux premiers portent sur la nature humaine, le troisième sur l'origine du mal, les deux derniers sur la solidarité humaine. D'un point de vue psychologique, rationnel et abstrait, l'homme est « connaissance — sentiment — sensation », et toute réduction de sa nature à l'un de ces trois termes conduit au malheur et au despotisme. D'un point de vue philosophique et inspiré, vivant et concret, l'homme (c'est-à-dire l'humanité) est perfectible²³. Par ailleurs, sa nature est d'être en rapport avec toute la création et avec ses semblables. Il ne peut vivre sans famille, sans patrie et sans propriété (H 1, 127–138). Mais absolutisées, ces sphères le réduisent à l'esclavage et violent la loi divine de l'unité et de la communion (autrement dit de l'interdépendance), principe fondateur de l'humanité (H 1, 138–156). Or, le respect de cette loi nous conduit toujours à la Règle d'or : « aimer son prochain comme soi-même ». Bien que prêchée par Jésus, cette règle, paradoxalement, n'était pas organisable dans une société fondée sur le christianisme, celui-ci ayant établi une rupture entre la terre et le ciel, et ayant placé l'objet de la charité en dehors du monde et de la vie (H 1, 157–175). C'est uniquement une réhabilitation du monde et de la vie, résultat du progrès de l'humanité, qui a permis de rétablir le lien entre le *moi* et le *non-moi*, et de concilier ainsi l'égoïsme et la charité dans la solidarité, dans une société reposant sur la liberté. Cela nous renvoie de nouveau à la relation entre l'homme (en tant qu'individu) et l'humanité, mais élargie à la réalité sociale. Bruno Viard écrit à ce sujet :

Est-ce que ce sont les arbres qui font la forêt ou la forêt qui fait les arbres singuliers ? Les deux, évidemment ! Pourtant, la politique et les sciences humaines continuent à se déchirer depuis deux siècles sur cette question. Leroux vient pourtant d'écrire, en 1840 dans *De l'humanité* : « Nul homme n'existe indépendamment de l'humanité, et néanmoins l'humanité n'est pas un être véritable ; l'humanité, c'est l'homme, c'est-à-dire les hommes, c'est-à-dire des êtres particuliers et individuels ». Il nous demande donc de regarder cette évidence : il n'existe pas plus d'humanité sans individus que d'individus sans humanité. Voilà la dialectique : arriver à penser en même temps le singulier et le pluriel, c'est-à-dire, en termes moraux, l'égoïsme et l'altruisme et, en termes politiques, la liberté et l'égalité²⁴.

Lorsque l'homme se tient devant deux extrêmes également faux et également dangereux, Leroux cherche toujours une troisième voie : aussi bien sur le plan

²³ Leroux parle ici de « révélation ». Il s'agit donc d'une perspective philosophico-religieuse, qui débouche sur l'idée de « Révélation éternelle et successive », dont il est question dans la préface. L'idée de perfectibilité, inconnue des Anciens, est une invention française du XVII^e siècle dont le développement est jalonné par les noms de Perrault, Fontenelle, Descartes, puis ceux de Turgot, Condorcet et Saint-Simon. Toutefois avec la contribution quelques savants étrangers : Bacon, Leibnitz, puis Lessing.

²⁴ B. Viard, *Pierre Leroux...*, p. 72. Au sujet de la synthèse de l'égoïsme et de l'altruisme dans l'humanité, voir : *ibidem*, pp. 45–53.

ontologique — entre le spiritualisme et le matérialisme, que sur le plan politique — entre le « socialisme absolu » et l'« individualisme absolu »²⁵.

La vie et l'œuvre de Leroux témoignent bien des inquiétudes et des préoccupations de son époque. L'Europe doit faire face à l'explosion de la question sociale, aux conséquences de la révolution industrielle, à la crise des anciennes valeurs ou encore à l'oppression des peuples et à leur lutte pour l'indépendance. L'atmosphère de déclin de la foi traditionnelle et la crise des institutions religieuses ne fait qu'éveiller les attentes d'un renouveau spirituel du monde (une « révélation de la révélation »²⁶, pour reprendre les termes de Joseph de Maistre), ainsi que les aspirations à fonder une nouvelle religion²⁷. Henri de Saint-Simon annonce en 1825 son *Nouveau christianisme*, qui a pour objectif « l'amélioration la plus rapide possible de l'existence morale et physique de la classe la plus pauvre »²⁸. Parmi ses disciples, on trouve Auguste Comte, père du positivisme et fondateur de sa « religion de l'humanité »²⁹, ainsi que ceux qui formeront l'église saint-simonienne (avec Saint-Amand Bazard et Prosper Enfantin à leur tête). Pierre Leroux en fera partie pendant une année, de novembre 1830 à novembre 1831³⁰. Lui aussi, après sa rupture avec la secte, parle de « vraie religion » de l'humanité. En 1846, dans le livre *D'une religion nationale, ou du culte*, il vise à l'établir en religion civile.

On peut bien sûr se demander s'il s'agit de la même religion que dans l'ouvrage de 1840. En effet, il n'est pas question de religion civile dans *De l'humanité*, mais d'une certaine vision philosophique de la religion et en même temps d'une certaine philosophie religieuse, associant la tradition révélée et le progrès.

²⁵ *Ibidem*, pp. 23–32, 85–93. Leroux est l'auteur du néologisme « socialisme » (qu'il oppose à l'« individualisme », terme inventé par les saint-simoniens). Le socialisme a initialement pour lui un sens péjoratif, en tant que système social étouffant la liberté de l'individu. Plus tard, il lui attribue un sens républicain, qui témoigne de l'aspiration à une synthèse de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Leroux peut donc être considéré comme le précurseur de la social-démocratie et du libéralisme social.

²⁶ Dans la XI^e journée des *Soirées de Saint-Petersbourg* (propos du Sénateur).

²⁷ Ce sujet revient constamment dans les ouvrages de Paul Bénichou et de Frank Paul Bowman, retraçant le mouvement des idées religieuses à l'époque du romantisme (P. Bénichou, *op. cit.* ; F.P. Bowman, *Le Christ romantique*, Librairie Droz, Genève 1973 ; *idem*, *Le Christ des barricades : 1789–1848*, Éditions du Cerf, Paris 1987) ; voir aussi : M. Vovelle, « Cultes révolutionnaires et religions laïques », [dans :] *Histoire de la France religieuse...*, pp. 510–526 ; ainsi que mon article : T. Szymański, « Retour vers le futur : l'idée de religion universelle au XIX^e siècle », [dans :] *Le XIX^e siècle au futur. Penser, représenter, rêver l'avenir au XIX^e siècle. Actes du VII^e Congrès de la SERD (Fondation Singer-Polignac) du 19 au 22 janvier 2016*, C. Barel-Moisin, A. Déruelle et J.-L. Diaz (dir.), Fondation Singer-Polignac, Paris 2018 ; <<https://serd.hypotheses.org/1835>> [consulté le 1.11.2018].

²⁸ C.-H. de Saint-Simon, *Nouveau christianisme*, A. Sautet, Paris 1825, p. 21.

²⁹ A. Comte, *Catéchisme positiviste, ou Sommaire Exposition de la religion universelle en treize entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*, Apostolat positiviste, Paris 1891.

³⁰ B. Viard, *Pierre Leroux...*, pp. 28–30.

Cependant, les conceptions des deux ouvrages convergent plutôt qu'elles ne se contredisent. L'article « Culte » de l'*Encyclopédie Nouvelle*, qui est la base du livre de 1846 sur la religion nationale, est publié en 1838, soit avant *De l'humanité*³¹.

« Établir une religion sans théocratie » (RN, IV)³², une religion civile non despotique, est l'objectif de Leroux. Il vise à l'unité entre autorité et liberté, société et individu (RN, VII–IX). Selon Leroux, une société sécularisée jusqu'au bout, privée de toute référence religieuse, court à sa perte (RN, V–VI). Compte tenu du besoin naturel de religion chez l'homme et de l'universalité du fait religieux (RN, 23–24), la vraie question concerne la nécessité de la religion et non son utilité (il faut donner raison à Cicéron, qui juge la religion nécessaire, contre Montesquieu, qui ne la juge qu'utile) (RN, 17, 24–26, 74–75). En effet, un État sans religion et sans dogme manque de critères et de principes pour enseigner et fonder les lois (RN, 83–85, 89). En ancien saint-simonien, Leroux est partisan de l'unité politico-religieuse. Scepticisme et athéisme d'un côté, conflits entre les différentes sectes de l'autre, liberté religieuse profitable en premier lieu au catholicisme — voilà certaines des conséquences néfastes de la séparation des pouvoirs temporel et spirituel. De ce point de vue, l'abolition des sectes et la constitution de l'unité religieuse est la grande œuvre manquée de la révolution française (RN, 79). À y bien penser, la religion a toujours et partout été à l'origine de la loi civile (RN, 20). Elle était indissociable de l'État chez tous les peuples de l'Orient (RN, 53), et même, quoique différemment, chez les Grecs et chez les Romains. Seulement, dans ces sociétés, bien que la société fût complète, l'homme ne l'était pas. Or, le sacerdoce universel est l'aboutissement de l'histoire (RN, 96–97), et dans la société de l'avenir, chacun doit devenir son pape et son empereur (RN, 99).

La grande erreur et l'inconséquence des modernes réside donc dans l'incapacité d'assumer les fonctions de la religion qu'ils ont rejetée (RN, 76–77). La faiblesse de la société laïque consiste à avoir trop osé et en même temps n'avoir pas osé assez (RN, 97–98). Mais comment faire pour réaliser la synthèse de l'homme et du citoyen, de la société et de l'individu libre qui serait en même temps son propre prêtre et son pape ? (RN, 141–142). Tout d'abord, du point de vue de la liberté, cela est incompatible avec le christianisme institué (RN, 9), et était donc impossible à réaliser sous l'Ancien Régime (RN, 133). Mais cela est également impossible dans toute société où le « socialisme absolu » entrave et dévore l'individu (RN, 106–111). C'est pourquoi Leroux critique la religion civile de Rousseau formulée dans *Du Contrat social* (1862). Les dogmes y sont conçus comme « sentiments de sociabilité », « sans explication ni commentaires », et

³¹ Il en est d'ailleurs de même des deux autres textes (« Conciles » et « Christianisme », publiés en 1837) qui seront mentionnés par la suite, formant ensemble *Du christianisme et de son origine démocratique*, paru en 1848.

³² P. Leroux, *D'une religion nationale, ou du culte*, Imprimerie de Pierre Leroux, Boussac 1846. Les renvois à cette édition sont notés dans l'article par l'abréviation RN, suivie du numéro de la page.

pourtant celui qui ne les respecterait pas risque la peine capitale. Le caractère abstrait du culte civil et la conservation des sectes sont d'autres défauts de l'idée religieuse de Rousseau, et l'échec de Robespierre à la réaliser n'a rien de surprenant (RN, 135–140). La solution, selon Leroux, est chez Spinoza (RN, 132), car « la vraie distinction à établir est celle de la religion individuelle ou privée, et du culte public ou national » (RN, 92), que le philosophe a réussi à concilier. Ces deux aspects de la religion ne doivent pas s'exclure, car ils correspondent aux deux phases de la vie humaine, l'enfance et la maturité. À la société reviendrait la tâche d'enseigner la religion publique à l'enfant, et à l'individu, celle de l'assumer ensuite de façon entièrement libre dans sa conscience et sa vie privée (RN, 116–117) — même si, dans la perspective de l'établissement d'un culte civil unique, la liberté des cultes serait appelée à disparaître (RN, 130).

La question qui se pose alors est de savoir quelle serait la doctrine de la religion nationale enseignée par l'État. Leroux ne donne pas de réponse toute faite, mais indique plusieurs pistes possibles. Tout d'abord, il parle de la formulation d'un symbole (*credo*) laïque, à l'instar des premiers conciles chrétiens (RN, 112). Car, comme il le constate dans son ouvrage sur « l'origine démocratique du christianisme », l'idée des conciles venant de Rome est par excellence populaire et démocratique. Le passage progressif de l'Église démocratique des premiers siècles à l'Église despotique médiévale s'est toutefois soldé par l'épuisement du pouvoir spirituel, et a transmis ce pouvoir dans les mains de la société laïque. Ce sont les derniers Conciles de l'humanité (sous la révolution) qui ont posé le problème de l'avenir, celui des droits de la société et des droits de l'homme (RN, 119–120). Leroux reprend cette même idée dans ses réflexions sur le culte national, en comparant la Convention à un nouveau concile, les sciences cultivées à l'Institut à de nouveaux dogmes, l'éducation publique étant appelée à fonder l'unité religieuse (RN, 114)³³.

Parallèlement, dans l'article « Christianisme » (et dans son ouvrage portant le même titre³⁴), Leroux nous lance sur les traces d'une autre réponse possible à la question de la doctrine de sa religion civile. Il y est question en effet d'une nouvelle religion universelle, embrassant un « Panthéon plus vaste » que le christianisme, et dont celui-ci n'est que l'une des sectes et l'un des rameaux (C, 34–35, 211). Sa doctrine générale et nouvelle est issue de la « chaîne éternelle de la tradition primitive » (C, 41–42), qui se déploie dans un mouvement progressif. Elle repose sur « la même métaphysique et la même conception de l'Être des êtres en Grèce, à Rome, en Égypte et en Inde » (C, 130), sur la « distinction universelle

³³ Il faut toutefois se rappeler les réserves de Leroux à l'égard de la raison abstraite et d'une religiosité purement naturelle.

³⁴ P. Leroux, *Du Christianisme et de son origine démocratique*, Imprimerie de Pierre Leroux, Bousac 1848, <<http://premierssocialismes.edel.univ-poitiers.fr/document/fd1630/notice>> [consulté le 19.01.2019]. Les renvois à cette édition sont notés dans l'article par l'abréviation C, suivie du numéro de la page.

entre Dieu et le Verbe créateur » (C, 203), ainsi que sur la doctrine également universelle de la Trinité (C, 100–203). L'évocation des « révélations nouvelles et successives » renvoie clairement à la conception religieuse exposée dans *De l'humanité*. Et ici aussi, Leroux adopte une attitude critique tant à l'égard des traditions religieuses que de la philosophie des Lumières. Cependant, le temps de la nouvelle religion n'est pas encore venu : « Je ne vous dis pas — s'adresse le philosophe au chrétien — que cette religion soit aujourd'hui connue ; mais je vous dis qu'elle le sera nécessairement un jour, et que nous devons faire tous nos efforts pour que ce jour arrive » (C, 75). Tout comme le judaïsme était une figure du christianisme, celui-ci n'est qu'une prophétie de la vraie religion universelle, conformément à une logique joachimite basée sur dépassement de la lettre vers l'esprit (C, 77). Mais cette religion est-elle appelée à devenir dans l'avenir un culte public ? Leroux n'en dit rien.

LEROUX POST-SÉCULIER ?

L'œuvre de Leroux permet de constater que l'élargissement de la perspective post-séculière à l'époque du romantisme est possible, voire souhaitable³⁵. De fait, la pensée romantique commence depuis un certain temps à être envisagée sous cet angle³⁶. Si l'une des aspirations de la philosophie post-séculière est de sonder l'espace qui s'étend entre la vision d'un monde désenchanté — le monde de l'immanence pure, celui marqué par la « mort de Dieu » (ou des dieux), et une vision du monde dictée par les religions traditionnelles et leurs dogmes, qui ont perdu de leur importance en conséquence de la sécularisation, l'œuvre de Leroux s'inscrit parfaitement dans une telle perspective. Tout en affirmant le Progrès, les idéaux révolutionnaires et républicains, ainsi que le rôle qu'ils jouent dans une modernité qui s'émancipe de la religion, Leroux ne ferme pas les yeux sur les limitations et la stérilité d'un monde qui rompt totalement avec les traditions religieuses, et qui se coupe par là même de ses racines et de ses mythes fondateurs.

Il serait aussi intéressant d'observer dans ce contexte certaines affinités entre ses idées et les conceptions développées par les penseurs contemporains associés au courant post-séculier, tels pour ne mentionner qu'eux, Jacques Derrida avec

³⁵ Et il ne s'agit pas uniquement de mettre en question, relativiser ou nuancer la pertinence de notions telles que la sécularisation ou la déchristianisation pour rendre compte, notamment dans le contexte du XIX^e siècle, de l'histoire religieuse de la France et de l'Europe, comme le fait Gérard Cholvy (G. Cholvy, *op. cit.*, pp. 35–37).

³⁶ Voir notamment : C. Jager, *Unquiet Things: Secularism in the Romantic Age*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015 ; K. Kroeber, *Blake in a Post-Secular Era: Early Prophecies, Romantic Circles*, 2012, <<https://romantic-circles.org/reference/kroeber>> [consulté le 12.07.2019] ; M. Warchala, *Romantyzm i narodziny myśli postsekularnej*, [dans :] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, A. Bielik-Robson, M. Sosnowski (dir.), Warszawa 2013.

sa « religion sans religion » messianique³⁷, Gianni Vattimo et son « christianisme non religieux »³⁸, ou encore John Caputo et sa notion de « théologie faible »³⁹ (les deux dernières références paraissant particulièrement justifiées). Sans prétendre à établir des rapprochements détaillés et systématiques, il semble toutefois possible d'indiquer certaines pistes, tout en tenant compte des différences entre les contextes socio-culturels des époques traitées. Les temps du romantisme, comme l'a montré Georges Gusdorf, sont ceux du développement de l'herméneutique philosophique, conçue comme philosophie de la vie⁴⁰. Ce sont aussi les temps de la « fin de la métaphysique » marqués par la pensée de Kant et par le positivisme, et annonçant Nietzsche et Heidegger. Leroux est un critique radical de l'éclectisme philosophique⁴¹ — prolongement de l'hégélianisme représenté par Victor Cousin ou Théodore Jouffroy, pensée coupée de l'expérience humaine, de la « vie vivante » et de l'héritage religieux de l'humanité. Même si Leroux paraît poser la question du fondement et de l'ultime principe de l'être de façon somme toute assez traditionnelle, il le fait en réhabilitant et en affirmant le monde et la vie par rapport au principe métaphysique, de façon à réduire celui-ci à un horizon de la vie, à la fois présent dans le monde et inaccessible⁴².

La « religion de l'humanité » de Leroux n'est nullement une religion naturelle, ce qui semble mettre en doute la capacité de la raison à saisir le principe de l'organisation rationnelle du monde. Même si la raison, qui grâce à sa fonction critique, nous rapproche de la vérité, est un élément essentiel de la philosophie du Progrès, son rôle se trouve relativisé par les références aux traditions religieuses comme porteuses d'un sens manifesté dans la pluralité des cultures. Leroux aspire à embrasser la totalité de l'expérience religieuse de l'humanité et à la réinterpréter à la lumière d'une philosophie organique liant la tradition de la Révélation au Progrès, qui mène

³⁷ J. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington 1997.

³⁸ G. Vattimo, *Après la chrétienté. Pour un Christianisme non religieux*, trad. F. La Brasca, Calmann-Lévy, Paris 2004.

³⁹ J. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Indiana University Press, Bloomington 2006.

⁴⁰ G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Payot, Paris 1988.

⁴¹ P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, Paris 1839. Paul Bénichou émet toutefois à juste titre certaines réserves à ce sujet.

⁴² Leroux écrit : « On voit que par ce mot d'*axiome ontologique* j'entends quelque chose d'assez différent de cette science abstraite et tronquée qu'on appelle quelquefois dans les écoles actuelles *ontologie*. Il n'y a pas à faire de philosophie, si l'on ne brise à chaque instant les absurdes barrières que les psychologues modernes ont établies entre leurs élucubrations abstraites et la vie, c'est-à-dire la vie religieuse, morale et sociale à la fois » (H 1, XIV). Leroux constate qu'on ne saurait s'arrêter à l'œuvre de destruction menée par la philosophie des Lumières, mettant un terme aux formes religieuses idolâtres. Il faut trouver un nouvel « *axiome ontologique* » qui permettra de bâtir la vie humaine — il ne s'agit donc pas d'ontologie abstraite coupée de l'existence. Cet *axiome ontologique* ne peut être fourni que par la religion — non pas l'ancienne religion instituée, mais une nouvelle religion qui se référerait à l'expérience totale de l'humanité.

l'humanité vers un accomplissement inconnu, mais possible. Cette conception le place parmi la « postérité spirituelle » de Joachim de Flore. Mais en quoi au juste consisterait pour lui l'avènement de l'ère de l'Esprit ? En parlant de « religion universelle », il indique certains points doctrinaux communs à toutes les grandes religions. Cependant, il ne faut pas selon lui confondre la révélation et les révélateurs, et traiter les fondateurs de religions comme des êtres supérieurs qui viendraient d'un autre monde, en leur vouant un culte idolâtre. Le christianisme n'est donc qu'un rameau, l'une des sectes de la religion de l'humanité. Sous sa forme officielle, il n'est qu'une prophétie de la religion de l'avenir : il l'annonce comme le judaïsme annonçait le christianisme. Leroux postule aussi la création d'une religion d'État, respectant la liberté de l'individu, mais fournissant des points de repère collectifs à la société, permettant d'éviter le nihilisme et de surmonter le chaos post-révolutionnaire. C'est ainsi que l'humanité s'approcherait du Règne de Dieu sur la terre.

Les réflexions de Leroux rejoignent et anticipent en partie les inspirations néojoachimites de Vattimo. Selon celui-ci, la sécularisation, indissociable de l'évolution de la culture occidentale, correspond à l'« affaiblissement de l'être » et à la kénose ou à la mort de Dieu, qui paradoxalement permettent de poser de nouveau la question de la religion et de son sens à l'époque de la fin de la métaphysique. Nous n'admettons en effet aucun principe métaphysique qui conduirait à leur négation, aucune structure ultime de l'être qui réduirait à néant les mythes et les métaphores religieuses. L'Occident, synonyme du crépuscule du sacré et du meurtre de Dieu, peut ainsi, à travers sa culture sécularisée, dévoiler le sens même de la religion⁴³. Au temps de Leroux, bien sûr, le processus de sécularisation n'en est qu'à ses débuts. Mais il observe déjà que l'absolutisation de la raison ne conduit à rien de bon. D'où sa recherche d'un axiome religieux, menée dans le domaine des mythes, des métaphores et des symboles, et qui débouche non pas sur une métaphysique abstraite et objective, mais sur une philosophie de la vie.

La théologie qui se dégage des textes de Leroux, quant à elle, est une « théologie faible ». Il renonce aux formes dogmatiques de la religion et, rejetant la divinité de Jésus, semble d'un côté proche des conceptions ariennes, mais de l'autre, souligne l'importance symbolique et le sens universel de la doctrine trinitaire, présente dans toutes les religions orientales. Dieu, quoi qu'il en soit, n'est pas ici un souverain omnipotent réalisant sa volonté à l'aide des Églises établies. C'est plutôt une Providence pleine de sagesse qui mise sur l'autonomie humaine, en élargissant progressivement au cours des siècles la liberté et la responsabilité des hommes. L'immanence de Dieu signifie sa synchronisation avec le mouvement de la vie, et sa transcendance inaccessible donne l'impression d'un retrait discret et d'un abandon de l'initiative en faveur de l'homme, à l'image d'un *deus otiosus*. Toutes ces caractéristiques peuvent être considérées comme l'expression de la

⁴³ G. Vattimo, *op. cit.*, pp. 39–45.

weak force de Caputo et de Derrida⁴⁴, d'une renonciation à la logique du pouvoir et de la violence⁴⁵, qui était si souvent inscrite dans l'enseignement et les structures des institutions religieuses.

Il convient de remarquer, pour finir, que les problèmes soulevés par Pierre Leroux semblent toujours (et aujourd'hui peut-être plus que jamais) d'actualité. Est-il en effet possible de construire une culture entièrement laïque, privée de points de repère religieux ? Le credo républicain peut-il jouer le rôle d'un fondement « religieux » dans un monde pluraliste et sécularisé ? Le christianisme, en tant que « religion de la sortie de la religion »⁴⁶, voire en tant que religion portant en soi sa propre déconstruction⁴⁷, a-t-il déjà rempli sa mission (à supposer qu'une telle mission existe) ? Les processus de sécularisation que nous observons doivent-ils être envisagés comme la réalisation du christianisme ou comme son rejet ?⁴⁸ Comme les signes avant-coureurs d'un chaos global ou ceux d'une nouvelle ère religieuse ? Autant de questions qui viennent à l'esprit à la lecture des ouvrages de Leroux, qui aujourd'hui comme hier, peuvent inspirer une réflexion sur la place et le sens de la religion dans notre monde, une réflexion post-séculière en l'occurrence.

PIERRE LEROUX AND THE RELIGION OF HUMANITY: A POST-SECULAR CONCEPT IN THE 19th CENTURY?

Summary

The aim of the article is to show, using the example of Pierre Leroux, that the extension of the post-secular perspective to Romanticism is not only possible, but even desirable. Leroux's work contains in this context two fundamental aspects: first, a philosophical reflection on humanity, its true tradition and eternal life; secondly, a socio-political reflection on the necessity of establishing a civil religion. Some threads that are present in Leroux's thought, referring to Joachimism, seem to make him closer to the views of contemporary post-secular and post-modern authors.

Key words: Pierre Leroux, post-secularism, humanity, civil religion, universal religion, tradition, progress.

⁴⁴ J. Caputo, *The Weakness of God...*

⁴⁵ Même si l'établissement d'une religion civile et l'unification du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel semble ne pas aller dans ce sens, de même que les condamnations prononcées de l'athéisme et de l'incroyance. Cependant, l'aspiration à un respect total de la liberté de conscience, dans la lignée de Spinoza, sert de contrepoids à ces idées quelque peu ambiguës.

⁴⁶ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.

⁴⁷ J.-L. Nancy, *Déconstruction du christianisme*, t. 1 : *La Déclosion*, Galilée, Paris 2005.

⁴⁸ J.-C. Monod, *op. cit.*, pp. 30–37.