

# DE LA MORALE À L'ÉTHIQUE USAGE DES MOTS, ÉVOLUTION DES VALEURS ET FORMES DE RELIGIOSITÉ

CHRISTIAN BOIX

Université de Pau et des Pays de l'Adour

Se poser la question de savoir si “le XX<sup>e</sup> siècle a été religieux” revient en fait à s’interroger sur la très considérable mutation qui a affecté les cadres de la pensée moderne et post-moderne. La religion est l’un des lieux privilégiés où les communautés et les individus construisent — tour à tour et/ou simultanément — des représentations d’eux-mêmes, des modèles de *vivre ensemble*, et des *croire vrai et juste* qui fournissent à l’agir des cautions et des légitimations, autrement dit du sens. L’époque moderne, creuset de mutations profondes, n’a pas commencé au XX<sup>e</sup>, mais il est indéniable que ce siècle a été une sorte de parachèvement offrant le recul nécessaire pour mesurer l’impact de changements qui ne pouvaient que rejaillir sur les figurations, les rites et croyances, le sacré.

Le but de cet article sera de poser, à partir de certains vocables-pivots, quelques jalons de l’évolution des formes de religiosité depuis l’émergence du terme même de religion jusqu’aux dernières transformations qui se donnent à lire derrière la concurrence linguistique que l’on observe entre les deux mots de “morale” et d’“éthique” dans l’usage contemporain. Nous verrons que la mort de Dieu annoncée par Hegel dans son *Foi et savoir* de 1802 recouvre bien une certaine réalité en des lieux et à une époque où le fait que nous n’attendons plus d’un quelconque lendemain quelque chose d’essentiellement différent de notre aujourd’hui coïncide avec le fait que nous ne chevillons plus notre existence à un destin supra-humain. Pour autant, la nécessité de Valeurs n’a pas disparu : il semblerait bien au contraire que le vide laissé par les

antérieures formes transcendantales de religiosité génère une sorte d'anxiété éthico-philosophique immanente. L'absence cruelle de promesse d'un au-delà exacerbe la quête d'alternatives ici-bas. L'opium du peuple aurait-il été remplacé par le *sheet* individuel, ou bien l'humanisation de la religion et du sacré montre-t-elle la voie d'une transcendance revisitée ?

## RACINES ÉTYMOLOGIQUES

Les deux hypothèses courantes émises à propos de l'origine du mot "religion" font état des racines verbales latines RELIGARE et RELEGERE. Si l'on opte pour l'idée d'une mise en relation généralisée issue de l'étymon "*religare*", le fait religieux renverrait au lien créé entre l'homme et les divinités, de même qu'à une sorte de propension de l'esprit à établir des relations (des liens) entre l'être et l'univers. La religion serait en ce cas une démarche fondamentale pour se situer et se comprendre, un système explicatif parmi d'autres, à l'image des mythes. Si l'on suit Benveniste et que l'on s'en remet à l'étymon "*relegere*", l'origine du mot religion partirait alors plutôt d'une attitude d'esprit consistant à "revenir sur ce que l'on fait", à "ressaisir par la pensée et la réflexion", à "redoubler d'attention et d'application". On comprend que le terme se soit rapidement fixé sur l'expérience du sacré, mais il faut bien voir qu'il ne la signifiait pas d'abord. Le signifié visait au départ une attitude mentale subjective (l'attention scrupuleuse, le sentiment de respect dû à quelqu'un ou quelque chose), et ce n'est que plus tard qu'il en vient à désigner à la fois la ferveur et l'observance scrupuleuse d'un ensemble de croyances et de rites. C'est ainsi que certaines sociétés ont choisi de spécialiser un vocable pour désigner spécifiquement un appareil socialement codifié de croyances et de rites : la sacralité s'est ainsi séparée des autres règles imposées par la socialité, tout en forgeant la première sur une disposition hypostasiée (cf. le préfixe *re-*) de l'esprit.

Le premier cheminement sémantique du terme "religion" l'a donc fait passer d'une attitude individuelle de l'esprit (l'intensité du retour de celui-ci sur quelque chose) à l'exercice respectueux d'un culte<sup>1</sup>. Il est

---

<sup>1</sup> Selon Corominas, le terme *religiōn* apparaît dans la langue entre 1220 et 1250. Cette date assez tardive montre le rapport étroit qui existe entre la naissance du sens actuel et le développement de "l'appareil idéologique d'Etat" que fut l'Eglise. Pour le français, Le Robert relève que le premier sens de religion, apparu en 1085, est celui de "monastère". Le transfert de la valeur abstraite

intéressant de remarquer qu'à l'autre bout de la chaîne historique, tous les observateurs s'accordent de nos jours pour dire que l'évolution moderne de la religion consiste en une ré-appropriation individuelle de la foi, en une affaire de conscience individuelle. Tout se passe comme si l'attitude d'esprit individuelle originelle reprenait ses droits, après un long détour par la signification sacrée incarnée dans un code de rites et de représentations. En quelque sorte, le double versant de signification hérité des origines (attitude mentale individuelle/appareil rituel et institutionnel social) ne s'est jamais complètement perdu : selon les époques, la religion a tendance à privilégier l'un ou l'autre. Et c'est bien aux manifestations extérieures, vestimentaires, rituelles, langagières, sociales, que s'en sont pris les attaques iconoclastes du XX<sup>e</sup> : il suffit de penser aux films de Buñuel ou de Fellini pour voir que tout s'est passé comme si la critique portait sur l'appareil religieux et non sur la dimension spirituelle. Ces coups de bélier allaient dans le sens du refus du codifié pour rendre à la dimension religieuse sa valeur sémantique originelle, celle d'une "délicatesse de l'esprit" débarrassée de ses oripeaux figuratifs et institutionnels ultérieurs. La laïcisation et l'individuation religieuse ressemblent donc à un retour aux origines du sens, à partir duquel peut être opérée une re-construction de l'intuition abstraite que l'homme avait cherché à désigner par la création d'un nouveau mot.

Mais comment appréhender les modalités de l'évolution contemporaine dont il vient d'être question ? Peut-être certains emplois symptomatiques des mots dans l'usage actuel nous permettront-ils d'avancer.

## RELIGION ET VIE SOCIALE

L'époque moderne semble caractérisée par une forte tendance au "toiletage" des catégories fondatrices antérieures. Avec la "mort des dieux", la religion se transforme en foi, avec le rejet subséquent de tout ce qui est perçu comme inutile, inessentiel, syncrétique, païen en quelque sorte. Ce dépassement de la religion coïncide historiquement avec la "fin des idéologies et de l'histoire" et surtout avec la péremption des dogmatismes. Mais ces chroniques d'une mort annoncée n'empêchent pas

---

originelle sur un domaine éminemment concret est patent. Mais ce n'est que vers 1170 que religion prendra le sens (double) que nous lui connaissons actuellement.

l'homme d'exercer son retour de l'esprit sur son expérience immédiate et de chercher inlassablement des cadres aptes à fixer des règles de vie sociale et à trouver des réponses à la lancinante question : "d'où venons-nous, qui sommes-nous, où allons-nous?" (à laquelle on pourrait rajouter : "sur quoi réglons-nous nos actions"). Même si l'on rejette les figurations syncrétiques antérieures, même si la catégorie abstraite du *sacré* perd sa valeur de "sentiment de créature", l'idée de dépassement demeure. Rappelons pour mémoire la définition du mot sacré :

Caractère de ce qui possède une valeur absolue, de ce qui dépasse l'homme et suscite une ferveur particulière<sup>1</sup>.

Cette idée de dépassement reste une sorte de constante nécessaire à l'intérieur même de la vie sociale immanente et a été soulignée à de multiples reprises par des penseurs aussi différents que Durkheim ou Mauriac :

On ne peut éliminer complètement le fait du rite (geste symbolique), ni le fait de croire (professer des valeurs qui engagent au-delà des raisons qu'on en donne). Toute société vit d'un dynamisme social où elle s'exalte, se remémore et se commémore ; elle se dépasse en se soulevant au-dessus d'elle-même<sup>2</sup>.

Ma vocation est politique dans la stricte mesure où elle est religieuse. Je suis engagé dans les problèmes d'en-bas pour des raisons d'en-haut<sup>3</sup>.

La version moderne de ce débat a été récemment renouvelée par le diagnostic d'une "perte des repères". Si l'idée de *perte* est loin d'être nouvelle (la décadence des mœurs hantait déjà les penseurs de l'Antiquité), la notion de *repères*, l'emploi même de ce vocable, semble faire signe vers un nouveau mode d'appréhension et de définition des cadres "justes et bons" de l'agir humain, cadres longtemps codifiés par la religion. Le sens du mot *repère* renvoie tout d'abord à une valeur

---

<sup>1</sup> Encyclopédie Larousse. Entrée : Sacré.

<sup>2</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF, 1968 (1<sup>er</sup> éd. 1912), p. 142.

<sup>3</sup> Cité par Régis Debray, *Dieu, un itinéraire*, Paris : Odile Jacob, 2001, p. 340.

spatiale : les repères sont des éléments qui balisent un parcours, un déplacement où l'on cherche à découvrir ou à retrouver quelque endroit. Mais il faut bien s'en remettre à une extériorité : les repères sont un peu comme les étoiles qui aident les marins à calculer leur route. Et les étoiles ne sont — en tant que repères — ni bonnes ni mauvaises, ni justes ni injustes : elles représentent simplement une aide, qui peut simplement devenir inefficace et être remplacée par une autre si le temps change et se couvre. Perdre ses repères, c'est par voie de conséquence ne plus pouvoir avancer, ou plus exactement c'est la menace d'un déplacement chaotique dépourvu d'une origine *ab quo* et d'un terminus *ad quem*. C'est-à-dire, étymologiquement parlant, la perte du sens (comme on parle de sens interdit, sens unique ou sens giratoire). De manière simplifiée, on pourrait dire que les repères sont la fixité qui balise le mouvement pour lui donner un sens. La religion, avec ses modèles figuratifs et ses rites immuables, incarnait sans doute cette fixité : l'époque moderne étant fondée sur l'accélération et la systématisation du mouvement, il fallait bien qu'un déplacement s'ensuivît. Ce dernier est sans nul doute lisible dans la concurrence que se livrent aujourd'hui dans l'usage les notions de *morale* et d'*éthique*.

## UNE ÉVOLUTION SYMPTOMATIQUE : LE PASSAGE DE LA MORALE À L'ÉTHIQUE

Le regain d'intérêt pour l'*éthique*, l'attention quotidienne portée à la *responsabilité*, la mise en discussion des *modèles*, cristallisent les interrogations de sociétés où la fixité et le mouvement, le pérenne et le changeant, le statique et le dynamique, cherchent encore leur équilibre. Refusant une fixité des valeurs qui ignorerait tout du mouvement du monde, nous assistons au refus d'une "loi morale" définitive, immuable, universelle, telle que l'affirmait la religion. Emportés dans un mouvement de perpétuel devenir, nous éprouvons cependant un besoin spontané de ces points fixes qui donnent du sens à notre existence et à celle des autres. Jusqu'à une date récente dans l'histoire de la philosophie (Kant inclus), les mots de *morale* et d'*éthique* n'étaient pas utilisés dans des sens opposés, leur origine étymologique n'offrant d'ailleurs guère la possibilité sémantique originelle d'une distinction : en effet, les auteurs latins se sont tout simplement servis de l'adjectif *moralis* pour traduire le grec *ethikos*.

Si le mot *éthique* est revenu aujourd'hui occuper le devant de la scène, c'est peut-être en raison de certaines expériences historiques où l'*ordre moral* a pu servir de repoussoir universel. Associé à des idéologies rigides, le registre des normes et des prescriptions relatif à la morale (qu'elle soit religieuse, laïque, utilitariste, rationnelle ou pratique) a engendré un scepticisme et une défiance. Tout s'est passé comme si le retrait de la morale (tout comme de la religion, dont elle était la composante immanente) correspondait à une perception exclusive de fixité, de rigidité imposée de l'extérieur, incompatible avec la mouvance de l'histoire, la malléabilité des cas particuliers humains, la complexité naturelle de la vie individuelle et collective. Les clivages de l'univers idéologique rejaillissaient ainsi sur l'univers moral, la morale rejoignant le parti de l'ordre (fixité) face aux valeurs du parti du mouvement. Mais comme un mouvement ne saurait avoir de sens (cinétique) en l'absence de repères, à la condamnation de la *morale* a correspondu le re-surgissement de l'*éthique*. Celle-ci pourrait donc être comprise en premier lieu comme une "morale en mouvement", une responsabilité individuelle qui prend le relais des prescriptions universelles et intemporelles<sup>1</sup>. A l'impératif catégorique répondait l'impératif relatif, au paysage du chemin unique tracé d'avance faisait suite le système des repères qu'il faut découvrir et utiliser à bon escient pour se retrouver dans un milieu aux contours naturellement incertains. Le diable et le bon dieu n'avaient plus leur place...

C'est que l'éthique ne concerne pas l'application mécanique de règles abstraites. L'éthique ne consiste pas en un système binaire de normes, comme le souligne fort bien l'usage de la langue. En effet, s'il existe des comportements qualifiables d'*im-moraux*, on ne saurait les dire *in-éthiques*... C'est peut-être parce que moral ou immoral, responsable ou irresponsable, renvoient à des jugements préalablement établis par ailleurs, à une nomenclature binaire (manichéenne), à une sorte de déjà-là hors de portée de l'individu. L'éthique, qui ne se prête pas au jeu adjectival du préfixe privatif, ne semble pas pouvoir dire une essence immuable, une substance encyclopédique : elle dépend plutôt de formes de vie partagées, de pratiques issues d'une communauté qui revendique à chaque fois, sur le moment, au cas par cas — et non pas en fonction d'un

---

<sup>1</sup> Rappelons que selon Jean-Paul Sartre, nous nous abritons derrière des "maximes générales", des règles "universelles", des valeurs "objectives", des commandements divins, des déterminismes naturels ou sociaux, pour nous dérober devant cette vérité brutale : quelles que soient les circonstances, notre liberté est absolue et la responsabilité de nos choix nous incombe entièrement.

décalogue —, l'opportunité d'un choix. Remarquons enfin que l'éthique est un mode d'action et non pas un mode d'être : une personne peut "être immorale" mais elle ne saurait "être éthique", ce qui explique l'usage systématique du mot *éthique* dans l'ensemble des domaines professionnels. Éthique médicale, commerciale, publicitaire, bio-éthique... L'éthique en ce cas ne s'attache pas à l'être individuel humain en tant que tel, mais à l'acteur professionnel engagé dans un statut qui concerne avant tout son faire social.

Comme on le voit, les tables de la loi et les dix commandements s'adaptent mal aux besoins du présent. Le phénomène religieux ne disparaît peut-être pas pour autant, mais il œuvre à part, apportant à la rigueur un supplément d'âme au technicisme ambiant, tout en restant affaire de conscience individuelle et non plus de vie en commun. La verticalité suprême ayant disparu du social, celui-ci est reversé dans le domaine exclusif du profane. Mais tout ceci n'est pas sans conséquences sur les formes mêmes du discours et de la pensée, comme nous allons le voir.

## FORMES DISCURSIVES ET FORMES RELIGIEUSES AU XX<sup>E</sup>

Le passage de la verticalité religieuse à l'horizontalisation laïque a été accompagné au XX<sup>e</sup> siècle par un changement des rapports institués dans le discours, et l'un des symptômes de l'évolution se situe peut-être dans le domaine que les sémioticiens appellent le *tensif*<sup>1</sup>. Le contrat moral de type religieux renvoie à un système de normes et produit un *contrat sémiotique de type polémique* où dominent les notions de combat (contre le Mal, contre la Déviance, contre l'Erreur). Bien souvent, le discours s'appuie sur un style sémiotique tendu, impulsif, inquiet. Et ce style sémiotique a perduré sous des représentations révolutionnaires où le Grand Soir n'était qu'une figuration nouvelle renvoyant à un Paradis qui n'était plus "en haut", mais simplement "plus loin" : il existait donc bien toujours un "au-delà", derrière une frontière radicale. La fin du XX<sup>e</sup> a avancé d'un pas décisif en provoquant un déplacement vers un *contrat sémiotique transactionnel* : ce dernier est fondé sur l'échange, la conversation, le postulat de compréhension mutuelle. D'où une dé-

---

<sup>1</sup> Cf. A.-J. Greimas, J. Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris : Seuil, 1991.



tension sémiotique très nette. Il ne s'agit plus de contraindre par la "Loi", mais de convaincre par l'accord ou la négociation. Le ton badin et distancé de nombre de productions littéraires -espagnoles, françaises et autres- atteste de la réalité de cette évolution. Il faudrait également y ajouter la "religion" du politiquement correct et autres adoucissants euphémiques. Dans cet univers, tout se règle ici-bas, au sein du paradigme de la complexité : à côté du souhaitable existe le réalisable, le devoir-faire et le vouloir-faire dépendent du pouvoir-faire pragmatique. Ce qui est "Juste, Bon et Vrai" peut ne plus l'être si l'on fait varier les paramètres pris en considération. Les responsables ne sont pas forcément coupables, ni même d'ailleurs les coupables responsables. Plus rien ne pouvant être simple et facile, les Valeurs sont toutes sujettes à caution et plus aucune clarté — fût-elle obscure — ne tombe des étoiles : le discours moral raccroché à la verticalité a été remplacé par l'espace horizontal du droit et du juridisme galopant que connaissent toutes les sociétés modernes. Aux emballements passionnés de la morale a fait suite la médiation dépassionnée du prétoire.

Mais le Droit intervient toujours *a posteriori*, en aval des actions humaines : il est une approche rétrospective de la responsabilité, qui cherche des causes, alors que le propre des êtres responsables, c'est d'engager prospectivement des actions qui anticipent sur certains effets (bénéfiques). D'une morale apriorique traditionnelle, nous avons sans doute glissé vers une vision "aposteriorique" de l'évaluation éthique (post-mouvement), ce qui ne fait d'ailleurs qu'exacerber les réactions aux manquements à des *principes* (= ce qui vient en premier) que fournissait la religion et que nous avons du mal à définir aujourd'hui. Ce paradoxe est interprété par certains comme un avatar des sociétés avancées :

Les technologies du *live* ne supportent pas les instances du différé (tout ce qui peut véhiculer un dépôt — de foi, de connaissances ou de règles). Nos différents corps constitués s'y brûlent l'un après l'autre — État, École, Justice, Armée. Et les Églises chrétiennes [...] sont dans le champ de tir de l'immédiateté<sup>1</sup>.

L'important est surtout que cette carence d'un "avant" de l'action soit intuitivement ressentie. Et si elle l'est, c'est parce que rien, aucune

---

<sup>1</sup> Régis Debray, *op. cit.*, p. 339.



figuration largement partagée, aucun mythe constitué, ne vient incarner et porter ces *principes*. En effet, dans une société qui cherche le sens strictement dans la régulation des rapports interindividuels, un manque s'insinue : la question de fond est de savoir si l'on peut nouer de l'*inter* sans l'aide d'un *meta*. La quête de ce dernier prend de nos jours des formes variées, lesquelles rejoignent le religieux dans son sens initial de RELIGARE et RELEGERE : l'attention renouvelée de l'esprit (*relegere*) cherche ce qui pourrait produire du fédératif (*religare*- amour, amitié ou partage). On retrouve pêle-mêle dans ce retour du refoulé le "bricolage de spiritualités à la carte [...] qui proposent une religiosité holistique dominée par l'intuition d'un lien entre soi, le Tout et tout ce qui le compose. D'où l'exigence de respect pour son voisin, la planète, son propre corps, les autres religions ou encore les entités invisibles<sup>1</sup>". Et le magazine de citer la très prophétique remarque de Nietzsche :

Ce n'est qu'après la mort de la religion que l'invention du divin pourra reprendre toute sa luxuriance<sup>2</sup>.

Cette luxuriance trouve des formes multiples. Victor Hugo, anti-clérical convaincu et spiritiste pratiquant, consultait les spectres comme François Mitterrand les voyantes... En d'autres lieux, la réaction contre la perte de l'identité communautaire dans le global mondialisé remobilise les dieux : notre histoire immédiate est là pour nous le rappeler quotidiennement. La philosophie orientale remporte également un vif succès : ses dieux, plutôt indifférents à nos petites histoires domestiques, ne sont pas très interventionnistes et ne vexent personne parce qu'ils sont franchement apolitiques. Dans leur version bouddhiste, ils sont même parfaitement adaptés à la société connexionniste des réseaux, qu'ils avaient anticipée dans leur vision de l'univers plutôt "bio". Mais il ne s'agit pas ici de persifler : toutes ces démarches pointent dans la même direction et soulignent la soif humaine de "croire en", seul moteur d'un mouvement profond que ne suscite pas le simple "croire à". Le "croire en" est dynamique et engage un pacte avec soi-même et avec les autres, alors que le "croire à" est statique : l'élan vital est dans le premier, l'insuffisance dans le second. Même si la fin des utopies a pu faire

---

<sup>1</sup> Cf. le dossier qui fait la couverture du *Nouvel Observateur* n°2032 du 16/10/2003 : "La nouvelle quête de dieu".

<sup>2</sup> *Le Nouvel Observateur*, n°2032, 16-22/10/2003.

admettre l'idée que croire n'implique pas le besoin d'une Vérité qui hiérarchiserait (et au besoin détruirait) toutes les autres, le sens ne peut advenir que dans le mouvement que produit la conviction.

## LE XX<sup>E</sup> SIÈCLE A-T-IL ÉTÉ RELIGIEUX ?

Nous avons certes quitté un cycle figuratif et nous avons également touché — de ce point de vue — à la fin d'une logique de *l'être ensemble* démocratique parvenue jusqu'aux ultimes conséquences de son acte de naissance :

Les autres systèmes politiques sont fondés sur des principes étrangers aux hommes : le mandat du ciel des empereurs chinois, le droit divin des rois absolus, la volonté de l'histoire et du prolétariat des dirigeants communistes. La démocratie fonde le peuple au nom du peuple ; c'est la loi que se donnent les hommes à eux-mêmes. Ce n'est pas un destin promulgué de là-haut ou par-delà l'histoire, ni une loi dictée par le sang et les morts. Ce n'est pas une foi et elle ne propose pas d'absolu<sup>1</sup>.

De ce point de vue, le siècle passé en est arrivé à ne plus être religieux. La religion a été vécue comme une aliénation parce qu'elle ne répondait plus — sous ses formes traditionnelles — à la conception de l'homme et de la société. Pendant un certain temps, la foi en un sens donné par un mouvement extérieur à nous — et naturellement Bon —, celui de l'histoire, prolonge à sa manière un mouvement collectif de foi. Mais dans un monde lui-même né du hasard le plus total des poussières galactiques, secoué par les traumatismes de l'histoire, dominé par la technique et réduit à l'échange inter-individuel libéral, la vie et le sens se referment bientôt sur eux-mêmes. Hors du mécanisme d'essence religieuse de la foi en quelque chose, il n'y a plus d'outre-monde, ni même guère d'outre-présent, quand ce n'est pas d'outre-soi. Cette limite atteinte au cours du XX<sup>e</sup> n'est fort heureusement pas un point de non-retour. Les exemples philosophiques et littéraires ne manquent pas pour montrer que cette évolution est simultanément constatée et vécue sur le registre du

---

<sup>1</sup> Octavio Paz, Discours à Stockholm (Prix Nobel de littérature, 1990).

manque angoissant. Gil de Biedma se demande, dans *Las personas del verbo* :

¿Qué hace un muchacho de 1950 como tú en un año tan indiferente como éste? *All the rest is silence*<sup>1</sup>.

On pourrait y adjoindre la souffrance qui se dissimule fréquemment sous le propos ironique des romans de Vázquez Montalbán. *Los Mares del Sur* en sont l'un des meilleurs exemples. Il est particulièrement intéressant de remarquer la présence, dans la chambre de Stuart Pedrell, d'une reproduction du tableau de Gauguin "*Qui sommes-nous ? Où allons-nous ? D'où venons-nous ?*".

C'est que l'absence de transcendance –qu'elle soit religieuse ou laïque– s'inscrit dans un parallèle qui voit la dé-judéo-christianisation s'accompagner d'une dé-politisation, comme si la régression religieuse d'un sacré fondateur n'avait pu être remplacée par quelque forme de sacré social. L'absence de cette donnée liminaire, qui ne saurait venir de l'expérience parce qu'elle est un principe (un avant) et qui est objet d'un acte de foi déposé en un mythe, empêche la mise en rapport des membres de la communauté. Cette absence témoigne de l'oubli d'un élément sociétal indispensable et fédérateur, comme le souligne Michel de Certeau :

Croire crée un réseau de dettes et de droits entre les membres en groupe. Il garantit une sacralité fondée sur une durée<sup>2</sup>.

La dissolution/revisitation de la religion au XX<sup>e</sup> relève donc d'un problème de logique maintes fois relevé par les mathématiciens et les philosophes : aucun système — scientifique, social, humain — ne saurait se définir par une stricte dépendance interne. On ne saurait complètement le clore sans que sa définition sombre dans l'absurde<sup>3</sup>. D'où le travail

---

<sup>1</sup> Jaime Gil de Biedma, *Las personas del verbo*, Barcelona: Seix Barral, 1991 (1<sup>e</sup> éd. 1975), 4<sup>e</sup> de couverture. Jaime Gil de Biedma affirme ailleurs, en français : "il n'est pire temps que le futur-passé".

<sup>2</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris : Seuil, 1987, p. 125.

<sup>3</sup> Si nous imaginons une bibliothèque et un catalogue général qui recense l'ensemble des livres de la bibliothèque, doit-on considérer que le catalogue fait partie de la bibliothèque ? Si nous estimons qu'il appartient à la bibliothèque, nous devons alors porter dans le catalogue la référence du catalogue lui-même, ce qui paraît une référence strictement circulaire qui ne fait guère avancer la

simultané de réinvention du “divin” post-religieux — tel que l’envisageait Nietzsche — par la recherche de nouveaux mythes. Sisyphes acharnés, l’homme ne peut que remonter son rocher en haut de la pente pour que le sens perdure dans un sacré extérieur qui empêche les communautés de se disloquer. Envisagée sous cet angle abstrait et générique, la religion est une “ressaisie par la pensée ou la réflexion” et une volonté de “créer du lien” auxquelles ni le XX<sup>e</sup> ni le XXI<sup>e</sup> n’échapperont :

La formule Bouvard et Pécuchet imputée à Malraux (qui méritait mieux), “le XXI<sup>e</sup> siècle sera religieux ou ne sera pas”, n’éclairera pas l’avenir. Religieux, lequel des vingt premiers de notre ère ne l’aura pas été (le siècle des Lumières inclus) ! Autant prophétiser que le XXI<sup>e</sup> sera parlant<sup>1</sup>.

---

connaissance. Tout système de dépendance interne semble donc avoir besoin d’un élément externe de référence pour être défini.

<sup>1</sup> Régis Debray, *op. cit.*, p. 317.