

LA PERMANENCE DU RELIGIEUX ? Réflexion sur le chiasme théologico-politique

Par Raymond Court
www.contrepontphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
29 avril 2011

Comment se défendre de ne pas éprouver un sentiment de vive exaspération face au déferlement des propos sur le *religieux* charriés dans les flots tumultueux de notre modernité à l'ère des média? Le phénomène certes n'a rien en soi de surprenant d'abord dans la mesure où ces derniers, notamment sous leur triple forme majeure : radiophonique, télévisée et numérique, submergent aujourd'hui toutes les activités de l'existence quotidienne. Par ailleurs force est bien de constater l'agitation bruyante autour des religions qui domine l'actualité présente, que ce soit à propos de l'islam et ses dérives, des mouvements évangélistes divers et leur prosélytisme aventureux et enfin jusqu'à la tempête qu'essuie le catholicisme contemporain. La résultante d'un tel état de chose se traduit, surtout dans les milieux dits « éclairés », par une réaction globale de rejet catégorique de ce que le commun désigne avec condescendance et mépris comme « *la religion* ».

Là encore, face à une telle situation, on ne saurait s'étonner. En effet le *religieux*, investi par nécessité sociologique dans « *le fait social total* » (comme disait Mauss) et en particulier sous l'aspect *socio-politique* de celui-ci, représente l'expérience vive de la coexistence entre les hommes et de leur rapport vécu au monde (d'où le fameux chiasme *théologico-politique*), Grande est dès lors la menace pour ce qui concerne le religieux de se trouver emporté par le puissant courant des médiats et soumis aux manipulations multiples, polémiques et bavardages, qui brassent en tout sens l'ensemble de cet univers .

Pour sortir d'un brouillard aussi épais et tenter de revenir, comme on dit, aux « fondamentaux », il m'a semblé trouver une lumière dans un article de Jean-Pierre Vernant intitulé symboliquement : « *Quand quelqu'un frappe à la porte* ». Ce texte, dans le ton d'une autobiographie intellectuelle à forte résonance existentielle, m'a frappé par l'ouverture exceptionnelle dont il témoigne. Aussi bien, sans l'annexer, même si je le cite ou paraphrase, j'essayerai d'appuyer sur lui ma méditation de base.

La fonction symbolique du religieux : le culte

Hellénisant mémorable, l'historien-philosophe, travaillant sur la Grèce antique, s'interroge sur le thème - et ses variations à travers les diverses cultures - du couple formé par les deux pôles du religieux et du politique. D'où au départ cette affirmation tranchée au premier abord surprenante : « pour les Grecs, il n'existe pas de religion, mais des cultes ». Chez eux en effet, pas de *religion* vraiment distincte dans l'espace collectif et clairement définie dans la vie collective : « on peut dire qu'en Grèce le religieux est partout, c'est-à-dire nulle part ». Ainsi pas de démarcation nette entre dieux et monde ou profane et sacré, ni institution spécifique de type ecclésial, ni non plus finalement d'opposition entre croyant et incroyant (« en Grèce il n'est pas nécessaire de croire »), enfin surtout absence d'activité d'ordre intellectuel (et théologique) ordonnant un discours sur le divin et son rapport avec l'homme. Par contre il y a omniprésence des *cultes*, à savoir d'une multitude de pratiques rituelles assurant la gestion du sacré et qui imprègnent tous les échelons de la vie depuis les plus prosaïques jusqu'aux cérémonies publiques les plus solennelles. On n'est plus ici dans l'ordre de l'intellect mais

d'un vécu à l'intérieur duquel s'opère en chacun la symbiose totale entre identité personnelle (être soi-même) et citoyenneté athénienne. Ainsi « tout ce qui concerne la vie privée, tout ce qui concerne la vie publique est impliqué dans du religieux, c'est-à-dire dans quelque chose qui dépasse ce qui est en jeu dans tel ou tel acte particulier de la vie ».

Là précisément se greffe la référence fondatrice à la *dette* et c'est ce qui ressort sans doute comme l'apport le plus décisif de toute cette analyse du culte que nous venons de résumer¹. Il est apparu en effet que celui-ci n'est pas de l'ordre de l'*intellect* mais du *natal*, c'est-à-dire à la suture de l'identité personnelle et de la cohésion sociale. D'où l'importance à insister sur le fait de *naître* et de *commencer d'exister* en nous rattachant à une lignée parentale envers qui *je suis en dette* et dont la reconnaissance est ce qui me permet de *donner sens* à ma vie². (Tel est l'enseignement de l'apologue rapporté par Germaine Tillon et cité in fine). Il en résulte en clair que tout ce plan du culte a une signification sociale véritablement fondatrice. Est ici en jeu la fonction même d'établissement du lien social à l'état natif (comme on parle d'hydrogène à l'état natif). Il s'agit donc là d'une fonction de base du social à la lettre fondamentale en tant que système de vie ou système d'identité. Vernant parle à ce propos de « *fonction symbolique* » et il en déduit le corollaire important suivant sur la permanence du religieux

Confessant qu'il partagea d'abord les convictions intellectuelles de sa génération selon lesquelles le phénomène religieux n'était qu'une survivance appelée à disparaître, il avoue alors son étonnement « en constatant que la religion n'appartenait pas uniquement au passé, mais bel et bien au présent », puis explique comment son engagement dans la recherche sur la Grèce l'a amené à s'intéresser à la religion et à reconnaître non seulement que celle-ci n'est pas en voie d'extinction (comment d'ailleurs oser le prétendre aujourd'hui face à l'ampleur considérable de sa résurgence - même redoutable?) mais qu'elle constitue le sous-sol ou le socle symbolique profond de toute culture vivante.

Religion et fonction de transcendance

Cependant, poursuivant sa quête initiale, Vernant se trouve conduit bien au-delà, jusqu'à l'affirmation remarquable qu'il n'y a dans toute l'analyse précédente du religieux comme culte qu'une première étape dans sa réflexion sur le phénomène religieux, étape fondatrice assurément mais non suffisante. Outre en effet cette fonction de base, qu'il nomme, nous l'avons vu, *symbolique*, il y a une fonction proprement religieuse de *transcendance*. Ainsi le plan du *culte* n'épuise pas la profondeur de la dimension religieuse. En effet, au-dessus de la fonction d'établissement du lien social (le social à l'état natif comme l'hydrogène), il y a à un étage supérieur, la fonction de transcendance. Sa manifestation sans doute s'esquissera en Grèce mais elle ne prendra explicitement tout son essor transcendant qu'avec le judéo-christianisme. Et peut-être faudra-t-il attendre la grande tragédie des totalitarismes au XXème siècle pour une prise de conscience vraiment plénière de son absolue radicalité.

Et ici on doit convenir que la méditation de Vernant atteint une profondeur peu commune. Au-delà de « la ritualisation des pratiques sociales, remarque-t-il, le domaine religieux comprend, en plus, ce qu'on appelle la transcendance ». Et, ajoute-t-il, « l'accès à cette transcendance ne peut se faire que par une *cassure*, par le *saut* qu'exige le passage de l'imparfait au parfait, du relatif à l'absolu, du fini à l'infini. Et c'est bien là que réside la seule preuve de l'existence de Dieu qui possède une certaine consistance : entre le fini et l'infini, il

1. Ce thème de la *dette*, comme nous aurons l'occasion d'y revenir, constitue le thème central de tout l'article et comme sa clé pour ouvrir le sens de son titre conjoint à celui de sa conclusion.

2 Cf Hannah Arendt, insistant, à la différence de Heidegger, non sur « l'être-pour la mort » mais sur « le fait d'être né » au fondement du consentement au vivre-ensemble sur le plan politique (*Condition de l'homme moderne*, p.199).

n'y a tout simplement pas de commune mesure »³. D'où la conclusion suivante : « Le religieux est le domaine qui fait de cette transcendance de tous les systèmes de signes humains par rapport à ce qu'ils signifient, un objet qui est le divin, conçu comme le transcendant à l'état pur ». J'ai tenu à citer à la lettre le texte de Vernant, non pour le solliciter à fin de peser sur l'interprétation de l'intime conviction de son auteur (celle-ci est totalement à respecter, quelle qu'elle soit) mais uniquement pour y prendre appui en vue de ma modeste réflexion personnelle.

Poursuivant sa recherche sur cette « transcendance du divin », Vernant me paraît nous conduire jusqu'en des profondeurs peu communes du plus haut intérêt. Certes il est bien conscient de toutes les formes dégénérées que peut revêtir l'invocation au transcendant depuis la crédulité la plus superstitieuse, les conformismes aussi les plus obtus et enfin jusqu'aux formes les plus redoutables des idéologies totalitaires. Mais, à l'encontre de tout ce qui relève de ce qu'il dénomme une « transcendance objectivée », il dégage avec force la transcendance seule véritable qui est *quête d'absolu*, à savoir de l'ordre à la fois de l'exigence au-delà de toute récupération formulable et surtout d'un gage ultime de dignité existentielle.

Il semble ainsi indispensable de citer ici les quelques lignes fondamentales suivantes. « Pour les intellectuels qui ont vécu en régime totalitaire, remarque-t-il en se référant à l'Europe sous le rideau de fer, « la transcendance objectivée n'est plus une transcendance dès lors qu'elle est énoncée en des termes finis et donc humains ; **la transcendance en elle-même n'est pas objet mais mouvement, n'est pas substance mais dépassement du fini**, et une transcendance ainsi conçue est, à leurs yeux, **la seule garantie de liberté** pour l'individu dans la mesure où, s'enracinant dans une notion non objectivée, elle permet du même coup à cet individu de trouver en lui-même de quoi remettre en question toutes les limitations, toutes les oppressions qu'il peut avoir à subir ». D'où cette conclusion courageuse : « Vu de cette manière, quel que soit le désagrément intellectuel que cette analyse peut nous procurer, la religion a en effet joué (et peut encore jouer) un rôle indéniable : celui de garantir au mieux la liberté et d'offrir les meilleurs fondements de résistance au totalitarisme ». Et Vernant d'évoquer alors sa rencontre avec Panine, le héros de Soljenitsyne devenu chrétien au camp : « C'est dans un tel système (totalitaire) que la transcendance peut devenir un moyen de refuser tout ce qui est de l'ordre du donné, donné social, donné de pouvoir »

Enfin, de cette analyse, l'auteur déduit un nouveau corollaire important, relatif à la nécessité de distinguer deux niveaux de croyances de valeur opposée. Qu'il s'agisse de ce qu'on a nommé « le retour au religieux » ou d'engagement dans un parti politique, grands certes sont les risques de sombrer dans des « croyances idéologiques » à prétention d'explication totale ou fondamentaliste effrénée, et surtout à intention délibérément partisane, voire de basse propagande. En revanche on peut parfaitement parler, à la fois dans l'ordre religieux et dans l'ordre politique, de vrais croyants, « *incrédules* sur le plan de l'idéologie » mais demeurés *fidèles* à un idéal spirituel transcendant. Cette croyance assurément n'est pas de l'ordre d'un savoir objectif mais, comme aurait dit Pascal, d'un *autre ordre*, critique en vérité à sa manière, surtout respectueuse des personnes et gage de liberté. C'est ici sans doute où l'on a chance de pouvoir rejoindre l'apologue de Germaine Tillon cité par Vernant (et évoqué plus haut) : « lorsque quelqu'un frappe à la porte, il y a ceux qui ouvrent et ceux qui n'ouvrent pas. Celui qui ouvre, c'est celui qui se sait en dette ». Comment savoir en effet, comme disaient les Grecs, si le « vieux clochard » qui est venu frapper chez vous « n'est pas en réalité un dieu venu vous visiter pour voir si vous vous sentez bien en dette » ?

Permanence du théologico-politique ?

3 Comment ne pas faire ici le rapprochement avec Descartes sur l'idée de parfait (et l'argument ontologique) et aussi avec Kierkegaard à propos d'Abraham sur le *saut* comme élévation au stade religieux ?

Le double témoignage de Jean-Pierre Vernant, d'une part sur la situation du religieux comme culte en Grèce (à la fois indifférencié du politique et fondateur du lien social), puis d'autre part, à un plan supérieur qui engage « la question du sens », sur la religion comme fonction de transcendance, nous conduit par sa richesse et sa profondeur jusqu'au cœur de la *philosophie politique*, à savoir la problématique centrale du théologico-politique en sa double dimension fondamentale variable selon la diversité des cultures⁴. En guise de conclusion je voudrais simplement insister sur le sens et l'importance (aujourd'hui plus que jamais peut-être?) d'une telle interrogation offerte à la liberté de choix de chacun.

.Nous partirons de la remarque faite plus haut sur le régime d'indistinction en Grèce entre religieux et politique Or de même qu'une confusion analogue entre art et religion n'a cessé qu'avec l'accès tardif (à la fin du Moyen-Age) de la conscience esthétique à son autonomie, de même sur le plan politique, pour sortir de son indifférenciation avec le plan religieux, il a fallu attendre la proclamation évangélique du Rendez à Dieu ce qui appartient à Dieu et à César ce qui appartient à César. Là à coup sûr s'introduit, au cœur de la culture politique, une *rupture* décisive. Or, qu'on assume celle-ci, ou qu'on la récuse d'une manière ou d'une autre, notre choix dans les deux cas porte la marque propre du théologico-politique et relève de lui. Il importe d'ailleurs de souligner aussitôt, tant est polyvalente et ambivalente la notion de *séparation* (comme en eut une conscience aiguë Jules Ferry) que séparation n'est pas nécessairement synonyme d'exclusion ou refoulement d'une des deux instances au profit de l'autre⁵ mais peut aussi bien appeler et inviter à l'*articulation* (dans la distinction) entre les deux pour leur commun enrichissement. Dès lors, avec cette rupture, se trouve ainsi introduit désormais le principe duel au fondement du chiasme théologico-politique et par là même de cette puissance dynamique qui lui assure sa *permanence* à travers la diversité des formes culturelles qu'il revêt.

Ce qui est sûr alors, c'est que nous voilà ainsi rejetés en pleine mer et confrontés à des choix de nature ontologique incontournables. En ce sens il y a *inaliénabilité* du théologico-politique, à savoir qu'on ne saurait prétendre le briser purement et simplement pour rejeter le religieux comme simple survivance condamnée à disparaître. C'est ce que j'illustrerai sur deux exemples-limite choisis (de manière apparemment arbitraire parmi une infinité d'autres possibles) dans deux époques historiques relativement proches dans le temps mais sans doute incommensurables quant à ce que je nommerai leur poids théologico-politique.

Le premier exemple, particulièrement riche d'enseignements à méditer, est celui du modèle de laïcité pensé et mis en œuvre sous la Troisième République. Au départ il y eut sans doute volonté délibérée de séparer institutions politiques et instances religieuses dans une perspective de combat antireligieux à fin d'établir une situation de monopole au profit du laïcisme républicain. Mais finalement, force est de le constater, celui-ci a trouvé sa résolution positive et pacifique dans la loi de 1905, modèle théologico-politique assumé heureusement dans un régime d'articulation bien tempérée du couple religieux / politique⁶.

Le second exemple renvoie à *l'Après Auschwitz*. à savoir, au dire d'Adorno, « après les événements qui tournent en dérision la construction d'un sens de l'immanence qui rayonne d'une transcendance posée affirmativement »⁷ et donc qui marquent à l'échelle de l'histoire de l'humanité une coupure abyssale Là est assurément le grand défi absolu pour le théologico-politique, rarement affronté en toute radicalité jusqu'au bout, y compris même par Nietzsche. Face au totalitarisme accompli (et c'était, on s'en souvient, la référence ultime de Jean-Pierre

4 A juste titre, c'est la question qui est au centre d'analyses importantes récentes en ce domaine, entre autres celles de Claude Lefort, de Paul Thibaud et de Paul Valadier.

⁵ Et ceci d'ailleurs sur le plan esthétique comme sur le plan politique.

⁶ Le lieu n'est pas ici de montrer quels amendements ont permis cette pacification sur un plan institutionnel, donc proprement politique, c'est-à-dire sans cesse à réviser.

⁷ Theodor W. Adorno *Dialectique négative* (Petite bibliothèque Payot p.437-438).

Vernant), on touche à l'expérience-limite du mal radical, c'est-à-dire au déni suprême du théologico-politique. Restent dès lors bien loin derrière, sinon dérisoires, des tentatives mémorables telles l'invocation à une laïcité auto-suffisante (au nom d'un « kantisme républicain » oublieux de la distinction kantienne profonde et essentielle entre autonomie de création et autonomie de consentement), la nostalgie d'un retour à une sagesse à l'antique (assurément respectable mais en-deçà de la rupture christologique quant aux droits sacrés de la personne), a fortiori aussi à une « sagesse agnostique » au contenu chrétien revendiqué explicitement mais sans transcendance.

Nietzsche et le nihilisme

Et en tout cela que dire de Nietzsche ? Il faut d'abord reconnaître le caractère magistral incomparable de l'analyse nietzschéenne du *nihilisme*⁸. Comment ne pas y voir une prise de conscience étonnante de la situation spirituelle du monde où nous sommes engagés ? Il s'agit en effet selon Nietzsche, ici proche d'Henri Heine qu'il admirait et pour qui « la pensée précède l'action, comme l'éclair le tonnerre », d'une crise profonde située dans l'esprit et dont l'ébranlement précède celui de la réalité historique. Aussi, évoquant l'avènement du nihilisme, n'hésite-t-il pas à annoncer « la venue d'une époque tragique » (*Ecce homo*) avec « des guerres telles que la terre n'en aura encore jamais vu » (*Le gai savoir*)⁹. On accordera volontiers à Nietzsche qu'il n'a, comme il l'a revendiqué dans *Zarathoustra*, parlé « que de choses vécues ». Et que la crise moderne soit dans sa racine d'ordre spirituel repose sur le fait incontournable pour lui que la question essentielle est une question de *valeur*, laquelle commande tout le sens que nous donnons à notre vie.

La rupture aujourd'hui décisive pour Nietzsche dans notre modernité réside alors dans le renversement des valeurs évangéliques comme jadis celles-ci avaient renversé celles de l'Antiquité païenne. Renversement inexorable dans la mesure où la morale chrétienne est ressentie désormais comme « un crime capital contre la vie ». D'où la référence nietzschéenne à Machiavel pour qui « notre religion place le bonheur suprême dans l'humilité, l'abjection, le mépris des choses humaines » alors qu'au contraire « l'antique religion faisait consister le souverain-bien dans la grandeur d'âme, la force du corps et toutes les qualités qui rendent l'homme redoutable ». Il s'agit donc de guerre contre l'idéal chrétien et non d'abord de spéculation politico-sociale ou historique. Il faut alors combattre le christianisme dans « son idéal de l'homme » en dénonçant en particulier sa « morale calomnieuse de l'homme » qui compromet toutes les grandes réussites humaines. Et ce qu'annonce Nietzsche avec joie et allégresse, c'est, à la suite de la liquidation opérée par le

⁸ Sur l'origine de l'usage du terme « nihilisme » on se reportera à Heidegger *Nietzsche II*, p.31-34. L'emploi du mot remonterait à Jacobi dans une lettre à Fichte. Mais selon Dostoïevski dans la préface à son *Discours sur Pouchkine* (1880), celui-ci « a été le premier à découvrir et reconnaître ce qu'était en fait le phénomène morbide si caractéristique de notre société déracinée ». En effet « il a su peindre dans tout son relief le type de l'homme négativiste de notre Russie ; l'homme qui n'a point de repos et qui n'arrive à prendre son parti de rien de ce qui existe, qui ne croit pas à son sol natal ni aux forces de ce sol natal.. ». Heidegger ajoute aussitôt que pour Nietzsche le terme de « nihilisme » signifie essentiellement davantage et qu'il parle du « nihilisme européen » désignant par là « non le positivisme qui s'établit vers le milieu du XIXème siècle, ni son expansion géographique en Europe » : **européen** équivaut ici à *occidental* au sens de l'histoire de l'Occident. Nietzsche est ainsi « le premier à reconnaître le règne dont il a brièvement défini l'interprétation essentielle par ces mots Dieu est mort, ce qui veut dire : le Dieu chrétien a perdu son pouvoir sur la destination de l'homme ». En clair ce que nous nommions idéaux, normes, principes, règles, buts, valeurs qui donnaient sens à notre existence sont déçus de leur souveraineté. D'où ce vertige généralisé décrit dans *Le gai savoir* : désormais « toutes choses ont perdu leur pesanteur... Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés ? Est-il encore un en haut, un en bas ? ».

¹⁰ « L'Europe va bientôt s'envelopper d'ombres » et nous assisterons « à la montée d'une marée noire » (Notre *sérénité* p.174), cité par Henri de Lubac *Le drame de l'humanisme athée* p.63).

nihilisme destructeur des valeurs anciennes, l'inauguration d'une ère nouvelle destinée « à changer le destin de l'âme » (*Ecce homo* »).

Ainsi le mot ultime de Nietzsche sur le nihilisme en tant que crise majeure des temps modernes, est : *l'athéisme comme humanisme absolu*. Pensée à mettre en contrepoint à la page célèbre d'Henri Heine sur « la mort de Dieu » qu'il désignait comme « la catastrophe » à laquelle avait abouti le mouvement de la pensée allemande¹⁰. Mais, selon Nietzsche, l'athéisme, loin de représenter une catastrophe, est le fondement nécessaire de l'idéal d'un homme pleinement homme. Nous sommes ici exactement à l'opposé de l'idéal chrétien inspiré d'Erasme et où se décide le sens dernier de la vie humaine tel que l'a gravé Dürer dans « *Le Chevalier, la Mort et le Diable* ». La vraie liberté de l'homme est-elle en dernière analyse dans une liberté de création qui ne reconnaît aucune valeur supérieure à elle, ou réside-t-elle dans une liberté de consentement à une exigence éternelle qui la dépasse ? Dans son roman *Les Possédés* qui devait d'abord s'appeler *l'Athéisme*, Dostoïevski fait dire au théoricien révolutionnaire Chigalev : « Partant de la liberté illimitée, j'aboutis au despotisme sans limites »¹¹. Et n'est-ce pas là en dernière analyse tout l'enjeu du théologico-théologique ? Aussi bien comprend-on que Karl Jaspers, dans son *Nietzsche*, s'interroge sur la question de savoir si Nietzsche n'a pas préparé la voie aux idéologies monstrueuses qui ont déferlé sur le XXème siècle et rendu possibles les abus mêmes qui ont été faits de sa pensée¹². Sans répondre à la question précédente, on peut tout au moins affirmer que l'humanisme athée ne permet pas de répondre au défi du nihilisme. En effet la victoire sur ce dernier n'est pas où Nietzsche croit pouvoir la situer et ce en dépit de sa profonde analyse du phénomène.

Par contre le théologico-politique est de l'ordre du *postulat* au sens kantien, à savoir d'une supposition nécessaire au sujet pour une interrogation ultime sur son action. La référence au religieux ne saurait signifier revendication d'une action directe sur le politique mais nécessaire interrogation sur ce dernier par rapport à une exigence éthico-religieuse. Par exemple dans une discussion d'ordre bio-éthique notamment où sont engagées des questions fondamentales sur le sens de l'humanité (présente et à venir), il est radicalement insuffisant de s'en tenir à une conception *procédurale*. Cette dernière n'est d'ailleurs pas kantienne, contrairement à ce que semble penser Habermas: Kant en effet, à l'opposé du courant libéraliste, n'a jamais soutenu l'idée que toute obligation consentie est juste. Où l'on retrouve l'exigence *inconditionnée* du théologico-politique à laquelle Habermas semble bien finalement se rallier (au moins de manière implicite) en s'accordant avec Radzinger sur la nécessité, à propos des questions *ultimes* (sur les fins dernières), d'une réciprocité dialogale

11 Cf de Lubac p.47. qui rappelle l'admiration de Nietzsche pour Heine.

11 Cité par de Lubac p.68 note 3.

12 Cf Jean Wahl, *Le Nietzsche* de Jaspers. In de Lubac p.65 note 2. Dans le même sens, on se reportera à la conférence de Leo Strauss de 1941 sur *Le nihilisme* qui défend la thèse de la responsabilité majeure de Nietzsche dans l'émergence du nihilisme allemand et partant de la révolution nazie : « La philosophie allemande a été principalement idéaliste, et les idéalistes allemands étaient théistes ou panthéistes. Schopenhauer, à ma connaissance, fut le premier philosophe allemand non matérialiste et conservateur à professer ouvertement son athéisme (en général avant la Première Guerre mondiale l'athéisme était l'apanage de la gauche radicale, tout comme, au long de l'histoire, l'athéisme avait été lié avec le matérialisme philosophique). Mais l'influence de Schopenhauer disparaît dans l'insignifiance si on la compare à celle de Nietzsche. Nietzsche soutient que le préjugé athée n'était pas seulement conciliable avec une politique anti-démocratique, anti-socialiste et anti-pacifiste radicale, il était devenu la condition indispensable à une telle politique...Il n'y a pas d'autre philosophe dont l'influence sur la pensée allemande de l'après-guerre puisse être comparée à celle de Nietzsche, l'athée Nietzsche » (p.46-47).. Et p.75 : « De tous les philosophes allemands, et en fait de tous les philosophes, aucun n'a eu plus de responsabilité dans l'émergence du nihilisme allemand que Nietzsche. La relation de Nietzsche à la révolution allemande nazie est comparable à la relation de Rousseau à la Révolution française ».

Serait également à analyser l'enracinement mythique défendu par Nietzsche contre le rationalisme objecté à Socrate dès *l'Origine de la tragédie*. Il faut, dit Nietzsche « dépasser le savoir par l'ouverture mythologique ». Mais jusqu'où ? Vers une religion néo-païenne ? Cf. Siegfried inspiré du héros selon Nietzsche comme réalisant l'idéal de Feuerbach ? Lourdes ambivalences ?

Raison/Révélation. N'est-ce pas là par excellence une ouverture sur cet ordre mixte de ce que Kant nommait une *foi de la raison* où nous introduit le théologico-politique?

© Raymond Court

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

29 avril 2011