Philosophie, politique et religion

Une exploration des paradigmes contemporains

Philosophy, Politics and Religion. And Exploration of Contemporary Paradigms

Filosofía, política y religión. Una exploración de los paradigmas contemporáneos

Philippe Portier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26733>

DOI : 10.4000/assr.26733

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015

Pagination : 263-284

ISBN : 978-2-7132-2468-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Philippe Portier, « Philosophie, politique et religion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janvier-mars 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26733> ; DOI : 10.4000/assr.26733

Philippe Portier

Philosophie, politique et religion

Une exploration des paradigmes contemporains

Un ordre inédit s'instaure quelque part autour de 1700. Le monde occidental répudie l'ascendant de la foi pour laisser place à une politique de l'immanence : le pouvoir gouvernemental se replie alors sur ses seules raisons. Cette structure de l'être-ensemble naît d'une double mutation. S'impose d'abord une nouvelle figure du sujet. L'homme se présentait, dans le temps médiéval, sous l'image d'une simple créature, assujettie aux règles de l'ordre divin. Il devient alors son propre Créateur, « l'auteur de ses propres jours », comme dit le Coriolan de Shakespeare. La liberté, de là, change de nature. Elle consistait hier dans le fait d'« obéir aux prescriptions de la loi éternelle ». La société l'assimile désormais à l'autonomie : elle la saisit comme la faculté offerte au sujet de déterminer à son gré, en s'appuyant sur les droits qu'il tient de sa nature, sa propre ligne d'existence. S'affirme ensuite une nouvelle figure du pouvoir. L'âge ancien fixait le gouvernement dans l'hétéronomie : résultante de la providence divine, ce qu'il-lustrait partout la cérémonie du sacre, il avait pour mission d'entraîner les êtres sur le chemin de la *bona vita*, et du salut. L'âge moderne l'établit sur un plan d'horizontalité : fruit maintenant d'un pacte humain, le politique se met au service de l'autonomie de ses sujets, en leur permettant de faire valoir, dans la paix que nécessite la vie sociale, leur propre idée de la *delightful life*. Il arrive bien sûr que le pouvoir maintienne un lien avec l'institution ecclésiale. Celle-ci n'est plus, comme hier, la structure de fondation de la société, mais l'auxiliaire d'un gouvernement dont l'activité est tout entière déterminée par le projet, seulement, de stabiliser l'ordre social. Mark Lilla a décrit ainsi ce moment de la « grande séparation » : « Celle-ci n'a pas présumé ni promu l'athéisme ; elle a simplement enseigné l'art intellectuel de distinguer les questions relatives aux structures de base de la société des questions ultimes relatives à Dieu (...) et à la destinée spirituelle des hommes ¹ ».

Comment la philosophie politique a-t-elle réagi devant la cristallisation de ce nouvel ordre des choses, qui implique d'agir, en tout cas dans le monde public,

1. Mark Lilla, *Un Dieu mort-né*, Paris, le Seuil, 2010, p. 298.

« comme si Dieu n'existait pas » (*etsi Deus non daretur*) ? Vouée à « penser la question de l'institution du social » (et non, comme la science politique, à « circonscrire un ordre particulier de faits dans le social² »), elle n'a jamais été unanime pour accepter sans inventaire la réduction du religieux au statut de *cultus privatus*. Ce tropisme n'a pas concerné seulement du reste l'école « rétrograde ». Il a affecté aussi ceux-là même qui ont contribué à forger, à partir de concepts rationalistes, la nouvelle conscience européenne. Ainsi en va-t-il de Hobbes, lorsqu'il en appelle, dans le *Léviathan*, à l'« unité du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel », ou de Rousseau, lorsqu'il évoque, dans le *Contrat social*, la nécessité de constituer, au-dessus des cultes particuliers, une « religion civile », assise sur l'idée d'un Dieu créateur et rémunérateur, sur le principe de l'obéissance à la loi et sur la vertu de la tolérance. Au XIX^e siècle, les libéraux comme Guizot ou Tocqueville, les républicains comme Michelet ou Quinet iront, selon leurs élaborations propres, dans le même sens, les premiers en reprenant à nouveaux frais la question de l'apport des religions historiques, et notamment du catholicisme, à la production du lien social, les seconds en attachant la vie commune à une « religion de l'humanité ». Revenant sur les débats du temps, Proudhon décrit ainsi la situation, qu'il voit en décalage avec le désenchantement annoncé : « Il est surprenant qu'au fond de notre politique, nous trouvions toujours la théologie³ ».

Sans doute y a-t-il eu, dans les années 1950-1970, en phase d'ailleurs avec l'expansion de la science politique développementaliste, une vague de réflexion séparatiste, dont l'œuvre majeure de Rawls, *Théorie de la Justice* (1971), constitue une forte illustration. Cette suspension, relative, n'a cependant pas fait souche. Le religieux est très vite revenu au cœur même des préoccupations de la philosophie politique, à mesure d'ailleurs que la sociologie, analysant lesdits « retours du religieux⁴ », mettait à la question sa théorie traditionnelle de la sécularisation. Loin d'opérer dans une unité de perspectives, ce renouveau de la pensée a donné lieu, en fait, à des modèles variés d'articulation de la relation entre le politique le religieux. Trois grandes figures permettent de circonscrire l'espace des productions de ces dernières décennies. La première tient dans le *paradigme du recouvrement* : il s'agit, sans nécessairement récuser les procédures démocratiques, de réinstaller l'État dans la dépendance de la loi divine. La deuxième position s'agence, quant à elle, autour du *paradigme de la substitution* dont le propre est d'approcher le politique comme une sphère d'investissement religieux. La troisième figure relève du *paradigme de la délibération*, qui,

2. Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1981, p. 26.

3. Pierre-Joseph Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire, Pour servir à l'histoire de la révolution de février*, Paris, 1849.

4. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1994.

récusant tout à la fois l'idée de la supériorité du religieux et celle de la sacralité du politique, se constitue autour du dessein de mettre en interaction, selon un processus dialogique, les deux institutions de sens.

Le paradigme du recouvrement

La première position s'emploie, contre le principe, développé par le courant rawlsien, de la primauté de la justice procédurale sur la morale substantielle, à placer la communauté politique sous l'inspiration immédiate d'un dispositif de significations morales objectives, lui-même adossé au discours des grandes traditions religieuses. Dans l'espace occidental, ce schéma est à l'œuvre dans le monde catholique, mais aussi dans le monde protestant de type évangélique, liés l'un à l'autre maintenant, notamment aux États-Unis, par de nombreuses passerelles. Il est porté notamment, chez les catholiques, par des philosophes (ou des théologiens) comme Richard Neuhaus et Vittorio Possenti, ou encore Joseph Ratzinger.

Ce modèle fait fond sur un discours judiciaire. Ses tenants saisissent la modernisation assertive, assise sur le processus de neutralisation du religieux, dans laquelle les sociétés occidentales se trouvent embarquées, sous l'espèce d'un déclin. Il ne s'agit pas certes, comme le faisait l'école « augustiniste » du XIX^e siècle, d'approcher la Révolution de 1789 comme une rupture « satanique ». La lecture de de Maistre a laissé place à celle de Maritain : les idées modernes trouvent, en fait, leur champ d'émergence dans l'univers religieux. Ainsi en va-t-il, par exemple, de « l'idée de la séparation de l'Église et de l'État [qui] n'est entrée dans le monde que grâce au christianisme ⁵ », mais aussi, plus largement, de la philosophie même des droits de l'homme. Il reste que ce transfert conceptuel ne s'est pas opéré sans perte : pourtant portée par l'intuition chrétienne, la civilisation moderne s'est laissée englober dans un monde sans unité, ni finalité, dissocié de toute norme substantielle. C'est autour du concept de nihilisme que se structurent, sur le terrain critique, les élaborations de ce courant. Les textes de Vittorio Possenti en donnent une illustration. Dans son ouvrage *Nichilismo e metafisica* ⁶, le philosophe de Venise décrit l'existence contemporaine à partir de trois de ses figures : celle, d'abord, du nihilisme théorique, qui se rapporte, sur fond d'« oubli de l'être », à la crise de l'idée de vérité comme conformité entre la pensée et la réalité ; celle, ensuite, du nihilisme moral, qui se ramène, quant à elle, à l'« oubli du bien », et qui aboutit à faire de l'action humaine un simple déploiement de puissance ; celle, enfin, nihilisme juridique, qui se conjugue à l'« oubli du juste » pour faire signe vers l'assomption d'un ordre du droit purement positiviste. Ce dernier point fait l'objet de cette notation : « Dieu est congédié, le droit reste une affaire qui se règle seulement entre hommes, au point

5. Joseph Ratzinger, *Le sel de la terre*, Paris, Flammarion-Cerf, 1997, p. 230.

6. Vittorio Possenti, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Rome, Armando, 2004.

de séparer ici le problème du droit et le problème de la justice⁷ ». Comment s'explique cette désubstantialisation du monde ? Les auteurs développent, en la matière, une interprétation logiciste. Davantage qu'aux transformations de la morphologie sociale, elle est redevable à l'expansion, depuis le XVII^e siècle, de la métaphysique de la subjectivité. Joseph Ratzinger l'exprime ainsi : « Ce qui est négatif, c'est que la modernité entraîne avec soi la réduction de la religion au subjectif, et rend ainsi de nouveau un caractère absolu à l'État, ce qui devient très évident chez Hegel⁸ ». Vittorio Possenti propose une généalogie similaire, en appui sur la théorie, issue de Leo Strauss, des « trois vagues de la modernité ». On en connaît l'enchaînement. Machiavel et Hobbes abaissent la norme de l'action politique : répudiant le perfectionnisme aristotélico-thomiste, ils font de la puissance étatique un simple instrument de gestion des passions ordinaires. À cette phase hédoniste, qui maintient cependant l'idée de droit naturel⁹, succède bientôt une phase historiciste : elle aboutit quant à elle, sous l'égide de Burke et surtout de Hegel, à identifier le réel et le rationnel. Avec Nietzsche et Weber, le désenchantement devient absolu. Le monde occidental entre alors dans son moment relativiste, ou nihiliste. Rien ne reste plus des supports d'hier, ni le droit naturel, ni la raison historique, mais seulement, exposées à l'incessante « guerre des dieux », des « valeurs » plastiques, que le politique, abdiquant toute fonction rectrice, se satisfait désormais de refléter dans son ordre propre. Pour cette école réaliste, qui s'attache à penser la vie concrète à partir d'une relation de continuité entre l'être et le bien, ce processus a des incidences concrètes : l'oubli de la substance est, expliquent ses représentants, au principe d'une démesure qui ne peut qu'échouer sur la négation de l'humain, comme l'indiquent par exemple les pratiques nouvelles (que le droit n'a plus la force morale de réguler) sur le terrain de la gestion de la vie intime ou sur celui de l'agencement de la sphère économique. Comme l'écrit Joseph Ratzinger, « les certitudes éthiques qui portaient l'homme jusqu'à présent sont fortement entamées [au point] que l'homme est désormais capable de faire des hommes, de les produire dans l'éprouvette pour ainsi dire. Il n'est plus un don de la nature ou du Dieu créateur. Il est son propre produit¹⁰ ».

À cette expansion de la « puissance de faire et de détruire », s'oppose un principe programmatique. Ce courant entend bien « reconstruire un ordre théologico-politique, dans lequel, explique Possenti, le religieux apparaîtrait comme partie prenante dans la fondation du droit¹¹ ». Ratzinger lui fait écho : « La raison doit être rappelée à ses limites et apprendre une capacité d'écoute par rapport

7. Vittorio Possenti, « Christianisme et vie civile », in Philippe Capelle (dir.), *Dieu et la Cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, p. 297.

8. Joseph Ratzinger, *Le sel de la terre*, op. cit., p. 231.

9. Il s'agit bien sûr du droit naturel moderne, et non classique.

10. *Id.*, « Démocratie, droit et religion », *Esprit*, juillet 2004, p. 23.

11. Vittorio Possenti, *ibid.*, p. 298.

aux grandes traditions religieuses de l'humanité¹² ». Ce dessein de faire retour à la dimension englobante du religieux trouve à s'appliquer à deux niveaux. Au plan ontologique, il s'agit de retrouver l'idée de vérité. On entend que le sujet se détache de sa prétention à la souveraineté pour réenraciner son existence dans la substance éthique qu'il tient de son Créateur. Le *Logos* réapparaît là, porté par le discours de la religion mêlé à celui de la nature : « Nous devons absolument, écrit Joseph Ratzinger dans *Foi, vérité et tolérance*, renoncer au rêve de l'autonomie absolue d'une raison enfermée dans sa suffisance. La raison humaine a besoin de l'appui des grandes traditions religieuses de l'humanité. L'éthique philosophique ne peut renoncer à l'idée de Dieu ou à celle d'une vérité de l'être, laquelle a un caractère éthique. S'il n'y a pas de vérité de l'homme, il n'y a pas non plus de vérité¹³ ». Au plan politologique, il y a urgence à renouer avec l'idée de justice, au sens substantiel du mot. Le droit ne peut dépendre de la seule volonté du peuple, fût-elle exprimée, comme le veulent les théoriciens de la délibération, à travers un processus dialogique. S'il faut se montrer sensible à la garantie des droits qu'apporte, en démocratie, la contribution collective à la production de la norme, c'est en ayant conscience du fait que le consensus que suscite une décision ne peut jamais être au principe de sa légitimité. Une règle juridique ne trouve pas son critère de validité d'être approuvée par une majorité. Seule importe sa conformité aux normes objectives extraites du *fiat* divin : « Il y a des valeurs tenant par elles-mêmes, issues de l'essence de l'humain et donc inviolables par tous ceux qui possèdent cette essence¹⁴ ». Voilà qui redonne crédit, à distance tout à la fois du décisionnisme schmittien et du normativisme kantien (que nos auteurs ne distinguent guère d'ailleurs puisque, fondés sur la même dénégation de la morale objective, ils nourrissent souvent l'un et l'autre des politiques attentatoires à la dignité), à la théorie thomiste de la loi positive comme *ordinatio rationis ad bonum commune*, assujettie aux réquisits du droit naturel.

Cette doctrine repose donc sur le projet de faire coïncider la communauté politique et la communauté morale. C'est par le truchement du droit naturel (en son acception classique, c'est-à-dire finaliste), dont chacun, quelle que soit son appartenance confessionnelle, peut découvrir les déterminations, que s'opère ce recouvrement, qui, sans vouloir unifier religieusement la société civile, entend bien la soumettre à une normalité éthique de fonctionnement. Cette pensée universaliste n'est cependant qu'une facette de la philosophie politique d'aujourd'hui lorsqu'elle se déploie en milieu religieux. D'autres discours ont voulu faire prévaloir une position plus particulariste, en insistant sur le fait que le propre du chrétien n'est nullement, surtout dans une société à ce point pluralisée, de « christianiser » la totalité du système social, fût-ce par le truchement des principes du

12. Joseph Ratzinger, *ibid.*, p. 27.

13. *Id.*, *Foi, vérité et tolérance*, Paris, Parole et Silence, 2005, p. 275.

14. *Id.*, « Démocratie, droit et religion », p. 21.

droit naturel, mais simplement de cultiver pour son propre compte, et sans visée d'expansion, les pratiques évangéliques liées à sa communauté d'appartenance. Cette rétraction se repère, par exemple, dans l'œuvre d'un Stanley Hauerwas, issu, quant à lui, de la famille méthodiste, mais très influent dans le milieu catholique. Sa théologie publique se distingue par trois traits du modèle néo-intégraliste à l'instant examiné.

Du point de vue épistémologique, il ne s'agit pas ici d'établir une manière de concordisme avec une philosophie de type rationaliste, comme le veulent la théologie néo-thomiste, ou, mais cette fois en connivence avec la philosophie des Lumières, la théologie libérale du XIX^e siècle¹⁵. Aux yeux d'Hauerwas, la fonction de la théologie n'est nullement de fonder la validité des énoncés de la foi, en montrant la rationalité à partir de critères qui lui seraient extrinsèques, mais de présenter au sujet croyant les principes « eschatologiques » contenus dans l'Évangile, tels l'accueil de l'autrui ou le renoncement à la violence, à partir desquels il pourra se mettre « à la suite du Christ », et faire droit ainsi, comme le voulait saint Augustin, aux exigences de la cité de Dieu¹⁶.

Sur le terrain existentiel, cette imitation de Jésus n'est pas dissociable d'une inscription du croyant dans l'Église. Stanley Hauerwas définit l'Église, du reste, comme une « communauté de formation du sujet ». C'est par la doctrine qu'elle diffuse, mais aussi par les liturgies qu'elle organise, celles du baptême et de la pénitence, celles de la réconciliation et du rassemblement, que se configure, à nouveaux frais, la vie du fidèle : « Dans le monde ecclésial, écrit le théologien américain, les croyants aiment leurs ennemis et font le bien sans attendre de retour. Ils apprennent à être miséricordieux comme le Père est miséricordieux¹⁷ ». On pourrait penser que se trouve reproduit là le schéma néo-intégraliste de l'appartenance à l'Église. Il n'en est rien. Cette vision des choses fait corps bien davantage avec la philosophie communautarienne : elle invite le croyant, non point à diffuser dans le monde le message dont il est nourri, mais à vivre dans l'enclos d'une culture ecclésiale qui n'a pas vocation nécessairement à se partager.

Du point de vue politique, il ne s'agit donc nullement ici de transformer le monde, encore moins de le conquérir, mais, plus modestement, d'attester, à partir de sa vie personnelle, que Jésus a rendu possible une nouvelle expérience de soi et de l'autre : « L'Église, explique Hauerwas, n'existe pas en vue de fournir un *ethos* à la démocratie ou à n'importe quelle autre forme d'organisation sociale. Elle se tient comme une alternative en face de toutes les nations, témoignant du genre de vie sociale qui est possible pour ceux qui ont été formés par le récit du

15. Sur ce point, l'ouvrage précité de Mark Lilla.

16. Stanley Hauerwas, *The Peacable Kingdom: a Primer in Christian Ethics*, Notre-Dame, Notre-Dame Univ. Press, 1983, p. 70 sq.

17. *Id.*, *A Community of characters, Toward a Constructive Christian Ethic*, Notre-Dame, Notre-Dame Univ. Press, 1980, p. 49.

Christ¹⁸ ». La rétraction sur son milieu d'appartenance, qui va jusqu'à refuser l'idée que croyants et incroyants pourraient coopérer à l'édification du bien commun de la cité, s'exprime parfois sous une forme plus radicale : « L'éthique chrétienne ne fait sens que pour celui qui connaît cette histoire, qui participe à cette vision, qui appartient à ce peuple¹⁹ ».

On aura relevé qu'en dépit de l'accueil qu'il réserve aux principes institutionnels d'organisation propres à la civilisation moderne, le modèle de Ratzinger demeure attaché à l'idée d'un réarrimage du globe politique à l'ordre divin-naturel, que les traditions religieuses, et l'Église catholique tout spécialement, interprètent authentiquement. Tel n'est pas le cas avec le modèle « sectarien » d'un Stanley Hauerwas, ni d'ailleurs avec le modèle « substitutif » d'un Carl Schmitt, dont la singularité est, tout en se réclamant du catholicisme, de fixer le politique dans une absoluité quasi sacrale.

Le paradigme de la substitution

La *théorie de la substitution* constitue un second paradigme. Avec sa pensée décisionniste du droit, Carl Schmitt en est le grand promoteur des années 1920 aux années 1970. À ses yeux, le politique est toujours, en fait, le fruit d'une métaphysique à portée normative. Ce discours ne le conduit pas certes à vouloir placer le politique sous tutelle d'un religieux déjà constitué, mais à le transmuier, comme dans le cadre des « religions politiques » décrites par Éric Voegelin, en objet religieux même, offert à la croyance de ceux qu'il assujettit. On comprend de là qu'on ait pu dire de son œuvre qu'elle était, tout entière, une entreprise de « sacralisation du politique²⁰ ».

Son ouvrage clé, en la matière, est *Théologie politique* qu'il publie en 1922, et complète en 1969. Le texte comporte en son cœur une pensée de la sécularisation du droit, cristallisée dans cette formule : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés²¹ ». Sous le concept de sécularisation, le juriste de Plettenberg veut décrire, selon une ligne analytique enracinée dans la pensée allemande du XIX^e siècle, un processus de translation plus que d'abandon du religieux. L'entrée dans la modernité, explique-t-il, s'est opérée sur le fondement d'un double transfert. Transfert conceptuel, d'une part. Schmitt relève à cet égard, annonçant les travaux d'Ernst Kantorowicz²²,

18. *Ibid.*, p. 12.

19. Stanley Hauerwas and William Willimon, *Resident Aliens, Life in the Christian Colony*, Nashville, Abindon Press, 1989, p. 102.

20. Yves-Charles Zarka, « Le retour contemporain du théologico-politique », in Philippe Capelle (dir.), *Dieu et la Cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Éditions du Cerf, p. 270.

21. Carl Schmitt, *Théologie politique I*, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

22. Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A study on medieval political theology*, 1957.

que le lexique de la politique moderne, tel en tout cas qu'il se construit au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, est entièrement pénétré par celui de la théologie catholique : au théisme théologique fait cortège alors un théisme juridique. On le voit en particulier à propos de l'idée de souveraineté du prince. Elle est, dans le champ du droit, l'exact analogue de l'omnipotence de Dieu dans l'espace théologique. Comme Dieu, le souverain a un pouvoir créateur, ainsi que l'indique cette lettre de 1630 de Descartes à Mersenne : « C'est Dieu qui a établi ses lois en la nature, ainsi qu'un roi établit ses lois en son royaume ». Comme Dieu encore, le souverain a un pouvoir suspensif, lorsqu'il décide, en cas de situation exceptionnelle (ou de « nécessité »), de revenir sur la règle qu'il a édictée : « La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie²³ ». Transfert substantiel, d'autre part. On s'est parfois demandé si le texte schmittien était uniquement de nature descriptive. Sans doute présente-t-il, selon l'expression de Ernst-Wolfgang Böckenförde, une « méthode sociologique des concepts juridiques ». Schmitt l'admet lui-même d'ailleurs lorsqu'il parle de sa théologie politique comme d'un « exercice d'histoire des idées²⁴ ». Mais il ne s'arrête pas à ce constat tout d'extériorité : la translation lexicale, ajoute-t-il, décrit aussi une captation politique. En reprenant à son compte les traits définatoires de l'instance divine (tels que la « théorie représentative du catholicisme romain » les a définis), l'État souverain s'enarroge, en effet, la puissance de création. On le lit dans *Théologie politique* : « À la notion de Dieu des XVII^e et XVIII^e siècles appartient la transcendance de Dieu face au monde, de même qu'une transcendance du souverain face à l'État appartient à la philosophie de l'État²⁵ ». Mais aussi, de manière plus explicite encore, dans *Ex Captivitate Salus* : « Quand les princes temporels transféraient les sanctuaires de l'Église dans l'État, ils n'avaient pas l'intention de les profaner, ni de les détruire²⁶ ». Ainsi se construit une communauté politique de puissance, autonome par rapport à toutes les autres sphères de la vie, sociale, économique, et même religieuse (bien que le catholicisme ait son rôle dans la mise en forme du politique, non point certes, comme le veulent les thomistes, au nom de la *potestas indirecta*²⁷ qu'il pourrait exercer, mais en tant que structure d'ordre). Sans doute à tort, Carl Schmitt analyse le modèle de Thomas Hobbes, dans lequel le prince condense en sa personne le principe spirituel et le principe temporel²⁸, comme le foyer de constitution théorique de ce décisionnisme moderne.

23. Carl Schmitt, *ibid.*, p. 46.

24. *Id.*, *Théologie politique II*, p. 92.

25. *Ibid.*, p. 58.

26. *Id.*, *Ex Captivitate Salus*. Expériences des années 1945-1947, Paris, Vrin, 2003, p. 159.

27. *Id.*, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988 (1923).

28. Il voit une faille cependant dans cette théorie, car le modèle de Hobbes n'est pas totalement unifié, ou « total » : il annonce l'idée de liberté religieuse, en distinguant « croyance intérieure » et « confession extérieure ».

Or, ce monde de la souveraineté s'est trouvé absorbé bientôt par le monde de l'individualité. Là encore, Schmitt fait intervenir l'instance théologique : il entend rappeler que l'expansion du libéralisme, bientôt prolongé par l'anarchisme, s'est faite sur le fondement de l'expansion du déisme. À rebours du théisme, le déisme n'adhère nullement à l'idée d'un Dieu d'intervention : en son sein, le Créateur, pâle et lointain, laisse au monde, d'autant que l'homme ici n'est pas corrompu par le péché, l'autonomie qui lui revient. Le juriste l'écrit ainsi : « La théologie et la métaphysique [déistes] rejettent le miracle hors du monde et récusent la rupture des lois de la nature²⁹ ». Comment cet imaginaire, qui procède du rationalisme de l'*Aufklärung*, se traduit-il dans l'ordre politique ? Son premier effet est, au plan théorique, de déconstruire l'idée de souveraineté. Par homologie, il conduit en effet ceux qui s'y réfèrent à « récuser l'intervention directe du souverain dans l'ordre juridique existant³⁰ ». Dans l'espace ainsi ouvert s'installent des notions inédites : les droits de l'homme, qui supplantent la puissance ; l'idée d'humanité, qui se substitue à celle de peuple ; le marché, qui prend la place de l'État. Les élaborations normativistes d'un Hans Kelsen, qui récuse toute suprématie du politique sur le droit, sont tout à fait illustratives, à ses yeux, de ce tropisme anti-souverainiste. Son second effet, au plan pratique cette fois, est de neutraliser l'action du gouvernement. Dans cet univers nouveau où « toute restriction, toute menace de la liberté individuelle en principe illimitée, de la propriété privée et de la libre concurrence, se nomme violence³¹ », l'État abdique sa primauté décisionnelle, pour n'être plus que l'instrument d'une « société civile » livrée aux intérêts économiques et aux « débats sans fin³² ». On se borne en somme à « vouloir imposer des obligations éthiques à la politique et à la soumettre à l'économie³³ ». Pour le juriste allemand, cette organisation anti-politique est inacceptable : elle désubstantialise les normes et déracine les peuples. On ne peut même pas exciper du surcroît d'humanité qu'il apporterait. Derrière l'éthique de la délibération (qui trouve son expression politique la plus achevée dans le régime parlementaire), c'est la domination « techno-économique » du marchand – « juif » le plus souvent, ajoute Carl Schmitt – qui s'impose. Quant au système des relations internationales, agencé non pas autour de la concurrence territoriale des États (selon la dialectique de l'ami et de l'ennemi), mais autour d'un schéma de moralisation qui trouve dans l'adéquation à l'éthique « humanitaire » le critère d'évaluation de son mode de fonctionnement, il en vient désormais, parce que l'autre n'est plus, comme dans le modèle de Hobbes, un simple « ennemi », mais un adversaire moralement coupable, à justifier les « guerres les plus extrêmes³⁴ ».

29. *Id.*, *Théologie politique* I, p. 46.

30. *Théologie Politique* I, p. 46.

31. *Id.*, *La notion de politique* (1932), Paris, Flammarion, 1992, p. 104.

32. *Ibid.*, p. 117.

33. *Ibid.*, p. 104.

34. Voir le *Nomos de la Terre*, 1950.

Peut-on faire obstacle à cet évidemment de la sphère du politique, qui interdit au peuple organiquement (et hiérarchiquement) constitué de vivre suivant le motif d'agrégation qu'il s'est choisi ? Carl Schmitt répond positivement en plaçant le débat, de nouveau, sur le terrain théologique. À la tentation déiste, il faut substituer une politique théiste, fondée, contre le règne conjoint du débat et du marché, sur l'*unité de décision*, elle-même attachée à la « forme juridico-politique de la représentation » que le catholicisme a léguée à l'Occident. La thèse d'un Donoso Cortés lui semble, de ce point de vue, tracer une issue à la crise : « Donoso Cortés était persuadé que l'heure de l'ultime combat était venue ; face au mal radical, il n'y a que la dictature ³⁵ ». Cette volonté de faire prévaloir l'État de puissance, totalement unifié (ce qui, comme on l'a vu, n'est pas absolument le cas dans le modèle hobbesien), sur l'État de droit a fait l'objet d'une controverse. Dans les années 1930, la thèse du juriste de Plettenberg avait suscité la réaction d'Erik Peterson. Dans son ouvrage *Le monothéisme : un problème politique*, celui-ci s'était abrité derrière la dogmatique chrétienne pour écarter le schéma schmittien de la sacralisation du politique : parce qu'il suppose une division de l'essence divine en trois personnes différentes, le dogme trinitaire interdit, expliquait-il, de vouloir ériger le prince en représentant exclusif de Dieu sur la terre, avec la toute-puissance qui lui revient. Schmitt reprend la question à la fin des années 1960, dans le second moment de sa *Théologie politique*, en affirmant que la formule nicéenne n'est nullement antipolitique. Elle recèle, au contraire, une signification agonistique : son propre est de définir une « stasiologie théologico-politique ». Sous ce concept, Schmitt veut rappeler que la Trinité ne fait pas signe vers un état de paix. Elle exprime le politique dans son sens le plus fort, comme un mouvement de « révolte », de lutte pour l'unité, selon la dialectique retrouvée de « l'ami et de l'ennemi », contre les séparations que produit la civilisation libérale. Le projet schmittien se réfère là, explicitement, au modèle catholique. C'est cependant en le vidant de sa substance puisqu'au lieu de les articuler, il transmue le règne de César en analogue du règne de Dieu.

Ce modèle, qui inscrit le politique dans l'espace du religieux en en faisant un lieu de sacralité, ne s'est pas déployé simplement à l'extrême droite, avec Carl Schmitt ou Friedrich Gogarten, proches l'un et l'autre, le nazisme venu, du « messie de 1933 ³⁶ ». À l'extrême gauche, s'est imposée de même, à la faveur d'une immanentisation de l'histoire du salut ³⁷, une formule parallèle de messianisation du politique. On se souvient par exemple de la position d'Ernst Bloch à l'égard du « messie de 1917 ³⁸ ». L'histoire récente de la pensée politique nous a confrontés à la reviviscence de ce tropisme théologique. Ainsi en va-t-il dans

35. *Id.*, 2011 (1922), *Sur la philosophie de l'État de la contre-révolution*, in Carl Schmitt, *La visibilité de l'Église*, Paris, Éditions du Cerf, p. 206.

36. Mark Lilla, *op. cit.*

37. Karl Löwith, 1949, *Meaning in History*, Chicago, Chicago Univ. Press.

38. Mark Lilla, *ibid.*

maints textes de Giorgio Agamben, d'Alain Badiou, ou de Slavoj Žižek qui, en visant un modèle d'émancipation « égalitaire » que n'aurait pas partagé Carl Schmitt, contribuent aussi à une entreprise de sécularisation (ou de politisation) des concepts théologiques, bien qu'ils affirment vouloir les « profaner »³⁹.

Leur conception de la temporalité fournit un premier indice en ce sens : nos auteurs se situent expressément dans une logique de « consécration de l'histoire ». Dans *l'Idée du communisme*, Badiou définit le communisme à partir de l'articulation de trois éléments, où l'on retrouvera aisément le mode chrétien de penser : une idée de *vérité* portée par l'action d'un *peuple* dans l'*histoire* qui advient. Il l'exprime ainsi : « L'opération idéologique de l'Idée du communisme est la projection imaginaire du réel politique dans la fiction symbolique de l'Histoire, y compris sous la forme d'une représentation de l'action des masses innombrables par l'Un d'un nom propre »⁴⁰. À cette formule fait écho celle-ci, de Žižek, où l'on repère aussi l'idée d'une sécularisation de la providence : « Oui, le marxisme est dans le droit fil du christianisme, oui, le marxisme et le christianisme doivent combattre main dans la main, derrière la barricade, le déferlement des nouvelles spiritualités »⁴¹.

La théorie de l'organisation, ensuite. L'extrême gauche philosophique se plaît à instaurer un lien entre le modèle chrétien et le modèle communiste d'organisation. On a parfois tendance à opposer Marx et Lénine. Rien n'est plus erroné, affirment ses tenants. Lénine est le saint Paul du marxisme. Alain Badiou l'a écrit ainsi dans son *Saint Paul* : « Pour moi, Paul est un penseur poète de l'événement, en même temps que celui qui pratique et énonce des traits invariants de ce qu'on peut appeler la figure militante. Il fait surgir la connexion entre l'idée générale de rupture et celle d'une pensée pratique, qui est la matérialité subjective de cette rupture. (...) Je ne suis pas le premier à risquer la comparaison qui en fait un Lénine dont le Christ aurait été le Marx équivoque »⁴². La production de cette analogie n'est pas un effet du hasard. Sans doute répond-elle au dessein de transférer, comme l'avait fait Lénine en son temps d'ailleurs, la sacralité de l'Église dans la substance même de l'institution communiste.

Reste, en dernier lieu, la conception de la violence. Le thème libéral du « débat » ne mobilise guère les auteurs évoqués. L'émancipation passe par la violence, comme l'indiquent leurs textes en faveur des terreurs robespierriste ou maoïste : « La liberté et la dignité doivent être acquises par la violence pour être liberté

39. Giorgio Agamben. *Profanations*, Paris, Payot, 2007.

40. Alain Badiou, Slavoj Žižek (dir.), 2011, *l'Idée du communisme*, Paris, Éditions Lignes, p. 20.

41. Slavoj Žižek, 2008, *Fragile absolu ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?* Paris, Flammarion, p. 9-10.

42. Alain Badiou, *Saint Paul ou la fondation de l'universalisme*, Paris, Presses univ. de France, 2002, p. 2.

et dignité⁴³ ». La théologie n'est pas loin ici non plus. On se souvient que, dans les années 1920, Walter Benjamin avait usé du syntagme de « violence divine ». Les théoriciens de l'extrême gauche, Agamben ou Zizek par exemple, reprennent à leur tour l'expression : c'est par le déclenchement du feu créateur, lui-même soutenu par une « œuvre d'amour active », que le peuple est appelé à construire, dans l'ici-bas, son lieu de réalisation⁴⁴. Dans ce cadre également, saint Paul est érigé en modèle d'action, notamment par Agamben qui rappelle, dans *Le temps qui reste*, que le disciple du Christ a été capable lui aussi, comme doit le faire le militant dans son entreprise de révolution politique, d'introduire de l'exception dans l'histoire, de la décision, en faisant prévaloir sa foi sur la loi établie⁴⁵.

On est donc bien là également, comme chez Carl Schmitt, bien qu'avec un projet différent, dans une conception théologico-politique qui affirme, suivant son mode propre, la nécessité d'une « régulation de la condition politique par une transcendance théologique⁴⁶ ». Ce paradigme, qu'on peut trouver, dans les années 1960-1970, dans la théologie de la révolution d'un Joseph Comblin ou, à moindre titre, dans la théologie de la libération d'un Gustavo Gutierrez, est récusé par les tenants du modèle de la confrontation : ceux-là convoquent le religieux certes, mais toujours en laissant subsister un intervalle avec le politique.

Le paradigme de la délibération

Ni soumission du politique au religieux, ni absorption du religieux par le politique. Il s'agit ici de mettre en discussion les deux foyers de sens. À ce projet s'attachent les œuvres de Jürgen Habermas par exemple, ou de Paul Ricœur (lorsqu'il évoque l'idée d'une « laïcité de confrontation »), ou de John Rawls, en tout cas dans sa dernière phase, celle de « *la raison publique revisitée*⁴⁷ ». On s'appuiera principalement sur le propos du philosophe allemand.

Theodor Adorno et Max Horkheimer avaient, dès les années 1950, rompu avec leur « sécularisme » d'origine : leur jugement pessimiste sur une société moderne devenue « folie » – exprimé notamment dans *La dialectique de la raison* – les avait conduits à nourrir le dessein d'un certain réenracinement des existences dans le socle de la tradition. Jürgen Habermas s'est longtemps opposé

43. Slavoj Zizek in Giorgio Agamben, Alain Badiou, e.a., *Démocratie. Dans quel État ?* Paris, La Fabrique, 2010, p. 141.

44. *Id.*, *Fragile absolu ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?* p. 186.

45. Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'épître aux romains*, Paris, Payot, 2004.

46. Bernard Bourdin, Introduction à Carl Schmitt, *La visibilité de l'Église*, op. cit., p. 49.

47. John Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », *Univ. of Chicago Law Review*, vol. 64, été 1997, également in *Collected Papers*, Harvard Univ. Press, 1999, p. 573-615 et in *The Law of Peoples with « The Idea of Public Reason Revisited »*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999, p. 131-180. L'évolution avait pointé antérieurement dans *Libéralisme politique*, Presses univ. de France, 1995 (1993), notamment dans le livre 6.

à ce discours, qu'il jugeait « nostalgique », de ses anciens maîtres de Francfort. Jusqu'aux années 1980, s'il admet que la foi puisse avoir, dans les épreuves de la vie privée, une vertu de consolation, il n'envisage pas en revanche qu'elle ait vocation à intervenir dans l'espace public. Les années 1990-2000 marquent, sur ce terrain, une césure. Le philosophe se met alors à défendre le principe d'une véritable reconnaissance des convictions religieuses : « Dans l'Occident européen, écrit-il, le temps des oppositions entre des compréhensions anthropocentrique et théocentrique est révolu. Nous avons plus intérêt désormais à tenter de récupérer les contenus bibliques dans une foi de raison qu'à combattre la soutane et l'obscurantisme ⁴⁸ ».

Comment expliquer cette ouverture inédite à la dimension religieuse de l'existence ? Habermas entend répondre, d'abord, à une demande de reconnaissance individuelle. Certes, convient-il, les sociétés se sont détachées des structures lourdes de la foi, même du reste dans la zone non occidentale du monde : la participation aux rituels baisse, mais aussi l'allégeance aux croyances et aux normes portées par les institutions du croire. Habermas agréerait volontiers à l'analyse de Taylor que veut que l'incroyance soit devenue l'« option par défaut » d'un vivre ensemble agencé désormais autour de la prévalence de l'humanisme séculier. Le paysage religieux n'est cependant pas totalement dévasté. Un mouvement de contre-sécularisation accompagne le mouvement de sécularisation. Il s'articule autour de deux foyers de cristallisation. Le premier, explique notre auteur, est exogène : il s'est constitué à la faveur de « l'afflux en Occident de réfugiés issus de cultures à forte empreinte traditionnelle ». Le second est endogène : les populations installées connaissent aussi, en certaines de leurs fractions, des *revivals*, selon une logique de la conversion. Dans les deux cas, l'affirmation religieuse donne lieu à des revendications de visibilité, où s'exprime un écart par rapport à la norme séculière. Mais elle va bien au-delà. Le plus souvent, elle se construit en action collective, dans l'intention de peser sur les processus d'élaboration de la règle juridique. La communauté formée par les croyants n'est plus alors simplement « communauté d'affiliation » ; elle est aussi « communauté d'interprétation ⁴⁹ ».

On pourrait sans doute, selon le *non possumus* du sécularisme traditionnel, contraindre les populations concernées à privatiser leurs adhésions. Ce modèle n'est pas recevable, estime le philosophe allemand : il faut offrir à leurs requêtes de reconnaissance une traduction publique. Au principe de cette position, on trouve l'adhésion à deux idées clés. L'adhésion, d'abord, à l'idée d'autonomie.

48. Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, p. 13-14. Pour une présentation plus complète, Philippe Portier, « Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 277, décembre 2013, p. 24-47.

49. Jürgen Habermas, « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », *Le Débat*, novembre-décembre 2008, p. 10 *sq.*

Chacun doit pouvoir opiner en son sens, tant qu'il ne met pas en cause l'ordre public, y compris sur le terrain religieux. C'est d'ailleurs l'axiome clé de la démocratie constitutionnelle : « L'État libéral ne doit pas imposer à ses citoyens des obligations asymétriques ». De ce point de vue, Habermas choisit aisément entre la laïcité française et la sécularité américaine : malgré l'invocation regrettable du nom de Dieu dans les discours officiels de ses gouvernants, c'est du côté de la seconde qu'il faut se placer ; plus respectueuse des croyances, elle répond bien mieux que la première à l'épure de la modernité politique. On mesure ici toute la distance qui sépare Habermas de Schmitt. Si l'un et l'autre approchent la liberté religieuse comme le fondement initial du libéralisme, ils ne l'évaluent pas de la même manière : en ce qu'elle vient briser l'unité de la communauté politique, le juriste de Plettenberg en fait un facteur de décadence ; le philosophe de Francfort, au contraire, un élément de la civilisation, en ce qu'elle permet au sujet d'échapper à une norme du croire qu'il n'aurait pas choisie. L'adhésion, ensuite, à l'idée d'identité. Habermas a longtemps pensé l'agencement politique de la pluralité à partir, exclusivement, des droits civils. Or, un seuil a été franchi au cours de la période récente : son horizon de sens s'est enrichi d'une référence inédite aux droits culturels. Cette extension sémantique traduit une connivence avec le discours communautarien d'un Kymlicka ou d'un Taylor : à leur exemple, Habermas articule désormais la liberté et la culture⁵⁰. Le sujet n'existe pas seulement comme raison nue, arrachée à la tradition. Il s'inscrit aussi dans un tissu de récits, souvent religieux, à partir duquel se constituent sa personnalité de base, son image propre de soi et sa définition de la vie bonne. Ce schéma accentue encore l'obligation de faire droit aux demandes de visibilité : en leur opposant l'interdit de la loi, l'État ne ferait pas obstacle seulement à la manifestation d'une opinion, mais à l'actualisation d'une substance (même si elle est autodéfinie).

La républicisation de la religion répond aussi à un dessein de stabilisation sociale. Dans les années 1960-1970, Jürgen Habermas ne produit certes pas un jugement totalement irénique sur la dynamique de la société libérale-capitaliste. On le voit, par exemple, dans *La technique et la science comme « idéologie »*, paru en 1973, où il décrit la « colonisation du monde vécu » sous l'empire de la raison instrumentale. Sa ligne d'interprétation est cependant optimiste : il rappelle souvent que les institutions de l'État de droit, associées à celles de l'État providence, disposent, lorsqu'elles sont sous le « siège » du mouvement social, de tous les moyens pour faire pièce aux dysfonctionnements du système. Quatre décennies plus tard, les textes se sont assombris. Habermas insiste plus qu'hier sur le destin problématique de nos sociétés administrées : l'idée du *déraillement* de la modernité prend une place centrale dans ses analyses⁵¹. Il ausculte le terrain social. Durant les Trente Glorieuses, se posait le problème de l'inégalité dans la

50. *Id.*, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, 2003/1, n° 13.

51. *Id.*, « Pluralisme et morale », *Esprit*, juillet 2004, p. 12.

répartition des richesses. La situation est, aujourd'hui, autrement plus dramatique : c'est au défi de l'exclusion, provoquée par le chômage de masse, avec son « cortège de souffrances », que nous nous trouvons confrontés. Habermas rencontre aussi le défi éthique, inédit le plus souvent : « Dans le débat sur la légalisation de l'avortement, ou sur l'euthanasie, sur les questions bioéthiques de la médecine génétique, sur la protection des animaux et le changement climatique (...), la situation argumentative est tellement embrouillée qu'on ne peut préjuger quel parti sera en mesure d'invoquer les bonnes intuitions morales ⁵² ».

Or, poursuit-il, aucune de ces interrogations, qu'elles soient sociales ou morales, ne trouve réellement sa solution. Cette impuissance est un effet de l'évolution des dispositifs politiques. En ce temps de mondialisation, il n'est plus véritablement d'État, susceptible, comme dans la « démocratie providentielle » des années 1950-1980, de faire obstacle à l'appesantissement des logiques propres au turbo-capitalisme : les institutions publiques se placent au service des corporations privées, d'autant que les régulations supranationales sont encore embryonnaires. Mais notre impotence procède aussi de la reconfiguration des sensibilités culturelles. La double influence du kantisme et du marxisme avait permis que fût préservée, jusqu'à ces dernières décennies, une certaine éthique de la solidarité ou de la réciprocité. On n'en est plus là. À la liberté d'autonomie s'est substituée la liberté d'utilité : « Nos sociétés ont perdu tout sens critique pour les pathologies sociales, pour l'échec des projets de vie individuels, pour la désagrégation des existences ; seule la poursuite du succès individuel se trouve récompensée ⁵³ ». C'est à ce stade qu'Habermas fait intervenir les religions : elles doivent s'installer de nouveau dans le processus de formation de la norme. Mais pourquoi ? Tout bonnement parce que, contrairement à ce qu'a pu affirmer une pensée héritée des Lumières françaises, les traditions religieuses – notamment la tradition judéo-chrétienne – sont un immense conservatoire de « ce qui nous manque » aujourd'hui, et à l'apprentissage duquel « nos démocraties doivent se tenir prêtes ». Elles redonnent crédit, en effet, à l'axiome de décentrement auquel s'articule, en principe, le monde de liberté. Avec leur discours sur l'affliction et la dignité, sur la pauvreté et la charité, avec leur théorie de la « valeur inconditionnelle de la personne », elles « constituent une source de culture dont peuvent se nourrir la conscience des normes et la solidarité des citoyens ⁵⁴ », et permettent d'instruire les questions sociétales inédites auxquelles le temps nous confronte. S'exprime là l'idée, possiblement paradoxale au regard du tropisme universaliste de la modernité, que le croyant attaché à sa substance religieuse peut être un citoyen de meilleur aloi que l'agnostique enfermé dans son indépendance utilitariste.

52. *Id.*, « Retour sur la religion dans l'espace public », *Le Débat*, novembre-décembre 2008, p. 40 sq. Voir aussi *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2002.

53. *Ibid.*

54. *Id.*, « Pluralisme et religion », p. 7.

S'agit-il alors de faire retour à un modèle du recouvrement dans lequel l'institution politique se verrait englobée par la communauté religieuse ? Cette thèse a été défendue par certains commentateurs, tels Ruwen Ogien, qui voyait il y a peu, sous le discours du dernier Habermas, « l'alliance de la gauche et de la religion, contre l'ennemi commun néo-libéral dans un sens dangereusement réactionnaire », ou Paolo Flores d'Arcais, qui tient que le philosophe allemand ne veut au fond qu'« ajuster la loi de l'État aux propres dogmes du croyant ⁵⁵ ». La lecture des textes d'Habermas ne confirme pas vraiment ces analyses. S'il récuse la « métaphysique post-hégélienne » qui, portée par la philosophie marxiste, vise à installer ici-bas un analogue du Royaume, l'auteur allemand se tient à distance également de la philosophie néo-traditionaliste, qui, autour de l'univers catholique (mais Leo Strauss est également visé), entend, dans l'attente d'un autre monde, placer le droit positif dans la dépendance d'une loi supérieure, d'origine religieuse-naturelle, et la communauté politique sous le couvert de la communauté morale. On s'en persuade aisément lorsqu'on examine ses positions sur la double question du fondement et de la production de la norme.

Fondement de la norme ? Renvoyant le politique à un « lien unifiant qui constitue le préalable à la liberté », la théorie substantialiste enracine le droit dans des « traditions éthiques ou religieuses qui impliquent des obligations collectives ». Il faut remiser cette idée prémoderne : « Dans l'espace démocratique, il ne peut y avoir de sujet de la souveraineté qui se nourrirait d'une substance préjuridique ⁵⁶ ». Mais alors où la norme légale trouve-t-elle son principe de validité ? Nullement bien sûr, contrairement à ce que souhaitait Carl Schmitt, dans la *voluntas* du souverain. Le philosophe de Francfort persiste, suivant sa façon des années 1970, à faire de la loi la résultante d'un processus communicationnel, fondé, de manière toute kantienne, sur l'échange des arguments. Les convictions croyantes, du coup, ne peuvent vouloir se placer en surplomb de la société ; elles doivent se satisfaire d'entrer en discussion avec les convictions séculières. C'est de leur coalescence que viendront les réponses, toujours incertaines et réversibles, aux questions, éthiques ou sociales, que le temps nous impose de résoudre. Heinz Wismann résume ainsi le point : « Jürgen Habermas reprend à son compte l'idée kantienne d'une raison critique, essentiellement réflexive, qui, au lieu de se confondre avec la connaissance positive, s'interroge sur l'origine et les limites des savoirs constitués. Aussi une raison de ce type n'a-t-elle pas besoin d'être rappelée à l'ordre du dehors, puisqu'elle s'autolimité du dedans, en transformant la rationalité affirmative en rationalisation effective ⁵⁷ ».

55. Paolo Flores d'Arcais, « Onze thèses contre Habermas », *Le Débat*, novembre-décembre 2008, p. 18.

56. *Ibid.*

57. Heinz Wismann, « Habermas et le post-séculier », in Sylvie Taussig (dir.), *Charles Taylor, Religion et sécularisation*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 2014, p. 143.

Est-ce à dire, puisqu'on rejette ici l'idée, thomiste, de la raison universelle pour lui substituer celle, kantienne, de la raison critique, qu'il n'y ait nulle limite opposable au travail de la délibération ? Nullement : les normes posées doivent être conformes au principe supérieur selon lequel chacun, dans la société, doit être traité comme une « personne libre et égale à toute autre », ce qui conduit Habermas à récuser, même si une majorité le décidait, les mariages contraints ou les excisions rituelles que certaines communautés culturelles ou religieuses veulent parfois imposer à leurs membres. L'expression de l'identité ne vaut en somme que si elle fait cause commune avec l'exigence d'autonomie.

Production de la norme ? Habermas enquête, à ce niveau, sur le mode d'insertion du religieux dans l'espace de la délibération publique. Le problème a fait débat sur la scène philosophique au cours de ces dernières années. Les positions peuvent se rassembler autour de deux grandes polarités. L'une, exclusiviste, affirme que le débat doit se construire uniquement, comme le voulait d'ailleurs le premier Rawls, sur des « principes de justice » propres à la « raison publique », et exclure, de ce fait, les convictions englobantes propres au religieux⁵⁸. Ce schéma, que défendent des sécularistes européens comme Paolo Florès d'Arcais ou des *Liberals* américains comme Robert Audi⁵⁹, fait fond sur une raison pratique : il faut, pour faire société, que tout le monde parle le même langage, mais aussi sur une raison théorique : marqué par son orientation conservatrice ou dogmatique, échappant aux « limites de la simple raison », le langage religieux fait obstacle à la cristallisation d'une société de liberté. L'autre, inclusiviste, fait place, tout à rebours, aux « conceptions du bien » qu'abritent les convictions religieuses, non seulement parce qu'une société ne peut se construire uniquement à partir d'un « humanisme désincarné », mais aussi parce qu'il serait contraire au principe d'égalité de vouloir exclure de la délibération les arguments téléologiques. Telle est la thèse d'auteurs religieux comme Eberle ou Walterstorff⁶⁰. Le propos d'Habermas, comme celui d'ailleurs du dernier Rawls, se situe dans une position intermédiaire : il faut pouvoir certes, pour les raisons mêmes évoquées par Walterstorff, accueillir les compréhensions religieuses du monde au cœur même du débat public. C'est à condition cependant de soumettre cet accueil à deux « clauses » restrictives d'application. Il s'agit, d'une part, de la clause de séparation : si l'argument religieux peut avoir sa place dans l'espace public social, il faut l'écarter en revanche de l'espace public étatique, voué au commun. Il s'agit, d'autre part, de la clause de traduction : le locuteur religieux doit tenter, dans la mesure du possible, d'exprimer sa vision du monde dans le registre du

58. L'exclusion repose sur un devoir moral, et non sur une obligation juridique.

59. Robert Audi, « The place of religion argument in a free and democratic society », *San Diego Law Review*, 30 (1993), p. 691-692.

60. Christopher Eberle, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge (Mass.), Cambridge Univ. Press, 2002 ; Nicholas Walterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Political Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1996.

langage séculier, en acceptant de surcroît sa propre faillibilité et les principes de justice (égalité, liberté...) de l'ordre constitutionnel⁶¹.

Ce parcours nous aura confrontés à l'un des traits principaux de la philosophie politique moderne : face à un monde qui, en le dissociant de l'attache des dieux, érige le politique en « lieu vide », elle laisse transparaître une nostalgie, plus ou moins accentuée selon les systèmes, de l'incorporation ou, en tout cas, du rassemblement. Le XIX^e siècle avait connu cette tentation : Maistre, Tocqueville, Michelet, inquiets ensemble de l'individualisation des existences, avaient tenté, chacun selon son mode propre, de recoudre le tissu social en usant des ressources du spirituel. Ratzinger en affirmant le principe de prééminence du religieux, Schmitt en défendant l'idée d'une « religion politique », Habermas en ouvrant la discussion publique à la présence de l'argument religieux, reconduisent au XX^e siècle la même intention. On retrouve là en somme la proposition de Claude Lefort lorsqu'il questionnait l'idée d'une déthéologisation linéaire du vivre ensemble : « Tout ce qui va dans le sens de l'immanence va dans le sens de la transcendance⁶² ».

Philippe PORTIER
Groupe sociétés, religions, laïcités
GSRL-UMR 8582 (EPHE-CNRS)
philippe.portier@gsrl.cnrs.fr

Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio, 2007, *Profanations*, Paris, Payot.
 –, 2004, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'épître aux romains*, Paris, Payot.
 –, BADIOU Alain *et al.*, 2010, *Démocratie. Dans quel État ?* Paris, La Fabrique.
 AUDI Robert, 1993, « The Place of Religion Argument in a Free and Democratic Society », *San Diego Law Review*, n° 30.
 BADIOU Alain, 2002, *Saint Paul ou la fondation de l'universalisme*, Paris, Presses univ. de France.
 –, ZIZEK Zlavo (dir.), 2011 (2009), *l'Idée du communisme*, Paris, Éditions Lignes.
 CASANOVA José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago Univ. Press.
 EBERLE Christopher, 2002, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge (Mass.), Cambridge Univ. Press.
 HABERMAS Jürgen, 2002, *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard.
 –, 2003, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, 2003/1, n° 13.
 –, 2004, « Pluralisme et morale », *Esprit*, juillet 2004.
 –, 2008, « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », *Le Débat*, novembre-décembre 2008.

61. On pourrait rapprocher de ce modèle la « pastorale de la proposition » ou de l'« engendrement », chère à un Christoph Théobald.

62. Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique », art. précité, p. 59-60.

- , 2008, « Retour sur la religion dans l'espace public », *Le Débat*, novembre-décembre 2008.
- , 2008, *Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard.
- HAUERWAS Stanley, 1980, *A Community of Characters, Toward a Constructive Christian Ethic*, Notre-Dame, Notre-Dame Univ. Press.
- , 1983, *The Peacable Kingdom: a Primer in Christian Ethics*, Notre-Dame, Notre-Dame Univ. Press.
- , WILLIMON William, 1989, *Resident Aliens, Life in the Christian Colony*, Nashville, Abindon Press.
- FLORES D'ARCAIS Paolo, 2008, « Onze thèses contre Habermas », *Le Débat*, novembre-décembre 2008.
- KANTOROWICZ Ernst, 1957, *The King's Two Bodies. A study on medieval political theology*, Princeton, Princeton Univ. Press.
- LEFORT Claude, 1981, « Permanence du théologico-politique ? », *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard.
- LILLA Mark, 2010, *Un Dieu mort-né*, Paris, Le Seuil.
- LÖWITH Karl, 1949, *Meaning in History*, Chicago, Chicago Univ. Press.
- OIGEN Ruwen, 2010, « La vocation perdue du soldat Rawls », *Libération* du 2 décembre.
- PORTIER Philippe, 2013, « Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 277, décembre 2013.
- POSSENTI Vittorio, 2004, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Rome, Armando.
- , 2008, « Christianisme et vie civile », in Philippe Capelle (dir.), *Dieu et la Cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Éditions du Cerf.
- PROUDHON Pierre-Joseph, 1849, *Confessions d'un révolutionnaire, Pour servir à l'histoire de la révolution de février*, Paris.
- RATZINGER Joseph, 1997, *Le sel de la terre*, Paris, Flammarion – Éditions du Cerf.
- , 2004, « Démocratie, droit et religion », *Esprit*, juillet 2004.
- , 2005, *Foi, vérité et tolérance*, Paris, Parole et Silence.
- RAWLS John, 1987 (1971), *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- , 1995 (1993), *Libéralisme politique*, Paris, Presses univ. de France.
- , 1997, « The Idea of Public Reason Revisited », *Univ. of Chicago Law Review*, vol. 64, summer 1997.
- SCHMITT Carl, 1988, *Théologie politique I et II*, Paris, Gallimard.
- , 1988 (1923), *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil.
- , 1992 (1932), *La notion de politique*, Paris, Flammarion.
- , 2003, *Ex Captivitate Salus*. Expériences des années 1945-1947, Paris, Vrin.
- , 2011 (1922), « Sur la philosophie de l'État de la contre-révolution », in Carl Schmitt, *La visibilité de l'Église*, Introduction de Bernard Bourdin, Paris, Éditions du Cerf.
- WALTERSTORFF Nicholas, 1996, *Religion in the Public Square: The Place of Political Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.
- WISMANN Heinz, 2014, « Habermas et le post-séculier », in Sylvie Taussig (dir.), *Charles Taylor, Religion et sécularisation*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- ZARKA Yves-Charles, 2008, « Le retour contemporain du théologico-politique », in Philippe Capelle (dir.), *Dieu et la Cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Éditions du Cerf.

Philosophie, politique et religion

Une exploration des paradigmes contemporains

On a souvent décrit la modernité en la rapportant à l'idée de sécularisation du politique : à la faveur de la « grande séparation » hobbesienne, le pouvoir serait devenu un lieu vide, dissocié de toute attache à la transcendance, privé même de tout contenu substantiel. Cette étude entend rappeler que la philosophie politique contemporaine ne s'est nullement accommodée de ce processus de déthéologisation : au cours des dernières décennies, son propre a bien été, en s'appuyant sur le constat des « déraillements » de la modernité, de vouloir reconstituer une forme de lien entre le politique et le religieux. Cette intention partagée s'est incarnée dans trois grandes architectures de sens. La première tient dans le paradigme du recouvrement : il s'agit ici, tout en adhérant le plus souvent aux institutions démo-libérales, de replacer le droit politique sous dépendance de la norme religieuse. La deuxième position s'agence, quant à elle, autour du paradigme de la substitution : on saisit le politique alors comme un objet d'investissement religieux. La troisième figure relève du paradigme de la délibération : attachée au principe d'indétermination démocratique, à distance donc de toute primauté du spirituel comme de toute religion du politique, elle se construit, quant à elle, autour du dessein d'articuler, dans l'espace de la discussion civique, les convictions séculières et les croyances religieuses. Dans son ordre propre, la philosophie politique confirme l'hypothèse de l'inscription de nos sociétés dans une forme de post-sécularité.

Mots-clés : éthique communautarienne, éthique de la délibération, junsnaturalisme, décisionnisme et normativisme, messianisme politique, modernité politique, religion politique, sécularité et post-sécularité, théologie politique.

Philosophy, Politics and Religion

And Exploration of Contemporary Paradigms

Modernity has been often described via the idea of a secularization of the Political: by way of the hobsian "great separation", power would have become an empty space, dissociated from all attachment to transcendence, deprived even of all substantial content. This study wishes to remind that contemporary Political Philosophy hasn't accommodated with this process of de-theologization: along the last decades, what characterized it has been, from the observation of the derailing of modernity, to want to rebuild a type of connection between the Political and the Religious. This shared intention has been incarnated in three large architectures of meaning. The first is the paradigm of covering: it consists in replacing Political Law under the dominion of the religious norm, all the while adhering to demo-liberal institutions. The second position is framed around the paradigm of deliberation: attached to the principle of democratic indetermination, far, thus, from all primacy of the Spiritual as well as of all Political religion, it builds itself around the goal of articulating, within the space of civic discussion, secular convictions and Religious beliefs; in its own order, Political Philosophy confirms the hypothesis of the inscription of our societies in a form of Post-secularity.

Key words: community ethics, ethics of deliberation, junsnaturalism, decisionnism, and normativism, political messianism, political modernity, political religion, secular-ity and post secularity, political theology.

Filosofía, política y religión

Una exploración de los paradigmas contemporáneos

A menudo se ha descrito a la modernidad relacionándola con la idea de secularización de lo político: a favor de la “gran separación” hobbesiana, el poder se habría convertido en un lugar vacío, disociado de todo lazo con la trascendencia, privado incluso de todo contenido sustancial. Este estudio pretende recordar que la filosofía política contemporánea no se adecuó en absoluto a este proceso de desteologización: durante los últimos decenios, su camino fue, apoyándose en la constatación de los “descarrilamientos” de la modernidad, el querer reconstruir alguna forma de lazo entre lo político y lo religioso. Esta intención compartida se encarnó en tres grandes arquitecturas de sentido. La primera está contenida en el paradigma del enmascaramiento: se trata aquí, adhiriendo frecuentemente a las instituciones demo-liberales, de reemplazar el derecho político bajo dependencia de la norma religiosa. La segunda posición se sitúa, por su parte, en el paradigma de la sustitución: se toma a lo político como un objeto de compromiso religioso. La tercera figura revela el paradigma de la deliberación: asociado en principio a la indeterminación democrática, a distancia de toda primacía de lo espiritual y de toda religión de lo político, se construye alrededor del designio de articular, en el espacio de la discusión cívica, las convicciones seculares y las creencias religiosas. En su propio orden, la filosofía política confirma la hipótesis de la inscripción de nuestras sociedades en una forma de post-secularidad.

Palabras clave: ética comunitaria, ética de la deliberación, jusracionalismo, decisio-
nismo y normativismo, mesianismo político, modernidad política, religión política,
secularidad y post-secularidad, teología política.