

De l'*ecclesia* médiévale à la *societas* moderne. Relecture de la dynamique sécularisante de l'Occident

Notes critiques

*From Medieval Ecclesia to Modern Societas: a Rereading of the Secularizing
Dynamics of the Occident. Critical Notes*

Richard Figuiet et Christophe Grellard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8847>
DOI : 10.4000/rhr.8847
ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2018
Pagination : 133-146
ISBN : 978-2-200-93166-7
ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Richard Figuiet et Christophe Grellard, « De l'*ecclesia* médiévale à la *societas* moderne. Relecture de la dynamique sécularisante de l'Occident », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2018, mis en ligne le 01 mars 2020, consulté le 14 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8847> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8847>

RICHARD FIGUIER

École française de Rome

CHRISTOPHE GRELLARD

École Pratique des Hautes Études

**De l'*ecclesia* médiévale
à la *societas* moderne
Relecture de la dynamique
sécularisante de l'Occident
Notes critiques¹**

Sans pouvoir relever tous les aspects de livre de Dominique Iogna-Prat, Cité de Dieu, cité des hommes, les auteurs de cette note critique ont voulu plutôt ponctuer leur lecture de questions progressant peu à peu vers le point central de l'ouvrage : la construction de la modernité par transfert de sacralité. Elles concernent d'abord la double métonymie Église/église et le concept médiéval de cité, pour s'attacher ensuite au sens de l'appropriation d'Aristote à la fin du Moyen Âge, en terminant leur course par une interrogation sur le paradigme architectonique présidant à la naissance du monde moderne.

**From Medieval *Ecclesia* to Modern *Societas*:
a Rereading of the Secularizing Dynamics of the Occident.
Critical Notes**

Since it was not possible to bring up every aspect of Dominique Iogna-Prat's book, Cité de Dieu, cité des hommes [City of God, City of Men], the authors of this critical note chose to punctuate their reading with questions that progress gradually towards the central point of the work: the construction of modernity through the transfer of sacredness. The questions first involve the double metonymy Church/church and the Medieval concept of the city, and then move towards the meaning of the appropriation of Aristotle in the late Middle Ages, and finally examine the architectonic paradigm that presided over the birth of the Modern world.

1. À propos de Dominique Iogna-Prat, *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société 1200-1500*, Paris, PUF, 2016, 502 p., 25 €, 21,6 cm, ISBN 978-2-13-065215-1.

Voilà un livre audacieux qui prend des risques intellectuels afin de décaler notre regard et nous faire penser autrement. Audacieux car, au-delà du titre rassurant par sa formulation universitaire, il revêt de façon assumée la forme de l'essai qui n'est pas nécessairement la plus confortable pour le chercheur. Audacieux, surtout, parce qu'il ne s'agit rien moins ici que de repenser une *quaestio vexata*, une de ces questions cruciales mais peut-être indécidables, la question de la modernité, et de la sécularisation comme propriété essentielle de cette modernité : pourquoi la modernité serait-elle une question cruciale alors que nous sommes déjà peut-être dans l'ère de la postmodernité ? Tout simplement parce que c'est la clarification du basculement dans la modernité qui nous permet de comprendre d'où nous parlons, où nous nous situons, en mettant au jour un ensemble de structures souterraines, dissimulées par la sédimentation des événements, mais qui seules permettent de rendre compte de notre situation actuelle. À ce titre, ce livre est important dans la mesure où il montre bien que l'intelligibilité culturelle, politique et intellectuelle de notre situation actuelle ne peut faire l'impasse sur le Moyen Âge.

De quoi est-il question, en effet, dans ce livre ? Trois formules sont récurrentes pour décrire le projet : en premier lieu, le livre propose l'histoire d'une métonymie ; en second lieu, il examine la dissolution d'une totalité, d'une structure englobante, le « Tout de la société » ; enfin, et principalement, il cherche à éclairer les processus de transfert de sacralité. Ces trois thèmes rattachent ce livre au précédent, *La Maison Dieu* (2006), qui examinait la façon dont l'église comme bâtiment devenait le point focal de la société, et permettait à l'Église comme institution de recouvrir cette société, notamment par appropriation de la sacralité. Mais en même temps, ces trois thèmes indiquent aussi la perspective du présent livre : comment, en raison d'une relativisation et d'une multiplication des formes de socialisation, une métonymie (ville/cité) en remplace une autre, ou plutôt prend place à côté d'une autre (puisque'il ne s'agit pas du remplacement d'un Tout par un autre Tout, mais plutôt d'un éclatement du Tout initial en de multiples parties), le principal vecteur de dissolution du

Tout se faisant par appropriation ou transfert de la sacralité vers de nouveaux domaines. On le voit, il s'agit ni plus ni moins de montrer comment la Cité (terme équivoque sur lequel on reviendra) s'émancipe de l'Église.

Nous ne nous attarderons pas sur la structure tripartite de l'ouvrage : une première partie de problématique et de méthodologie qui engage une discussion avec la philosophie de l'histoire et les sciences sociales ; une deuxième partie centrée autour de la notion d'architectonique, dans toute son ambiguïté matérielle et intellectuelle, et qui examine quelques thèmes de philosophie politique ; enfin, une troisième partie qui relève de la « pratique théorique », en quelque sorte, et qui examine la manifestation matérielle des transformations intellectuelles de l'architecture de la société, notamment en proposant quelques études de cas en relation avec la naissance de l'urbanisme (comment l'architecture *de* la société devient l'architecture *dans* la société). Nous nous contenterons de souligner quelques-uns des apports importants du livre, et nous proposerons quelques éléments de discussion.

UNE RELATION MÉTONYMIQUE ?

Il faut d'abord s'arrêter un instant sur le thème de la métonymie Église/église sur laquelle reposait déjà *La Maison Dieu*. Selon les théoriciens (par exemple Gérard Genette, « La rhétorique restreinte », *Figure III*, Paris, Seuil, 1972, p. 21-40), la métonymie indique une relation de liaison sans dépendance, sans inclusion. Autrement dit, l'Église est contenue dans l'église mais pas incluse, sinon on risque la confusion entre « valoir pour » et « être comme ». Avant (un « avant » logique non chronologique) la projection spatiale, il y a une *archipoliteia* organisatrice. Précisément parce que le christianisme n'est pas une religion du lieu, non locale, non monumentale, « faire lieu » ne va pas pour lui de soi. Le christianisme va donc faire lieu différemment du monde ancien, ou développer des « capitaux spatiaux » différents (pour parler comme Michel Lussault, *L'Homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Seuil, 2007). Soit dit en passant, il y a là une question importante et peu traitée. Dans son

principe, le christianisme est « atopique » : « l'heure vient, Femme crois-moi, où ce n'est ni sur cette montagne, ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. [...] Mais les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité [...], car Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et vérité » Jn 4, 21-24. Bien que dans les Évangiles on perçoive des tensions entre un courant hiérosolymitano-centré et un autre plus atopique, on peut malgré tout affirmer que la prédication de Jésus n'accorde plus d'importance, du moment que vient le Royaume de Dieu, au lieu d'accomplissement de la promesse. La question est de comprendre alors comment le christianisme est devenu « topique ».

Alors que d'abord rien ne distingue les lieux de rassemblement de la communauté (les maisons individuelles ou les basiliques au sens de grande salle), l'attente eschatologique va peu à peu « séparer » (rendre *sacer*) des lieux sous la contrainte de la croissance de la communauté, par la nécessité de faire converger vers un point unique le partage des biens et la création de la *pars pauperum* sous la garde de l'évêque, tout en légitimant ces lieux avec les reliques des martyrs. Mais l'évêque fait l'église-bâtiment (la dédicace, la consécration), il l'institue comme espace de salut. On pourrait ajouter, en reprenant la théorie médiévale des sacrements, que l'église-bâtiment est *res et sacramentum* de l'Église ; autrement dit le bâti signifie (intérieur/extérieur, voir les travaux de Michel Lauwers), figure une *res* qui va bien au-delà, puisque, fondamentalement, l'Église est dans son intégralité une *res* eschatologique (Jérusalem céleste, qui d'ailleurs, alors qu'elle a des murailles, des tours, etc., selon la vision de Jean dans *l'Apocalypse* ne contient pas de temple, Ap 20, 21) et « viatorique ». La distinction entre Église céleste et Église *militans*, terrestre, est récente et ne date que des XII^e- XIII^e siècles. Selon Yves Congar et la formulation du XIII^e siècle (Thomas, *Somme*, III, q. 80, a. 4) : « l'unité ecclésiale [et donc l'Église] sera définie comme étant la *res significata, non contenta* du sacrement eucharistique » (*L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Éd. du Cerf, 1970).

N'en est-il pas de même pour la relation ville/cité ? Comme le souligne Françoise Prévot (« La cathédrale et la ville en Gaule dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge », *Revue d'histoire urbaine*, 2003/1, p. 17-36) la *civitas* de l'évêque s'oppose au

« bourg » et au « château (*castrum*) » du *magister militum* (la ville est polarisée). Grégoire de Tours s'étonne que Dijon soit appelée *Castrum* et non *Civitas* alors qu'elle est devenue ville épiscopale dès le v^e siècle. La *civitas* dépasse la ville (entre le v^e et le vi^e siècle une « ville » devient « civitas » si elle est un siège épiscopal – cf. la *bischofsherrschaften* des historiens allemands) et nous allons voir que le Moyen Âge tardif va déplacer ce sens quasi exclusif des premiers siècles du christianisme.

VILLE ET CITÉ

Mais nous sommes déjà parvenus au deuxième point sur lequel nous voudrions attirer l'attention : le concept de Cité qui apparaît dès le titre et qui est au cœur du dispositif argumentatif. Or, il est très important de ne pas se méprendre sur la notion de Cité, au risque de rater la démonstration. Le terme est en effet équivoque, et cette équivocité est renforcée par le recours important dans le livre au modèle italien de la *città*, dont on sait depuis longtemps qu'il constitue un laboratoire social et politique pour la fin du Moyen Âge et la Renaissance (Quentin Skinner, *Les fondations de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2011). Mais, de même que l'église n'est pas l'Église, la Cité n'est pas la ville, ni même la commune. La cité, en particulier, à partir de la redécouverte de la *Politique* d'Aristote, comme D. Iogna-Prat l'a bien souligné, est un concept clé de la philosophie politique médiévale tardive, au point de servir de substitut parfois à la notion de *respublica*. Si des transferts peuvent s'opérer de l'*Ecclesia* à la *Civitas*, c'est parce que ce concept conserve un caractère suffisamment large et englobant. De fait, la cité est le lieu, l'unité minimale, qui permet la *communicatio*, c'est-à-dire non pas seulement l'échange linguistique (même si les commentateurs médiévaux jouent sur l'ambivalence), mais aussi l'échange social, culturel et économique en général (le « vivre ensemble » qui correspond au *convivere* des médiévaux). La taille précise de cette unité minimale, du village à l'empire en passant par le royaume, reste précisément à déterminer, mais on peut dire que l'un des enjeux pour les commentateurs médiévaux d'Aristote (et plus généralement des philosophes politiques) tient précisément

à ce que Sylvain Piron dans un travail remarquable sur Oresme (*Nicole Oresme : violence, langage et raisons politiques*, Florence, Institut Universitaire Européen, 1997) a qualifié de « clôture de l'espace politique ». En d'autres termes, la dissolution du Tout de la société est rendue possible précisément par une territorialisation de la communauté politique, territorialisation dont on sait qu'elle est l'une des conditions d'émergence de l'État au sens moderne du terme. Puisque Nicole Oresme est, à juste titre, un élément clé du dispositif argumentatif du livre, l'on se permet de verser au dossier un texte supplémentaire de ce philosophe qui permet de mieux comprendre les enjeux implicites dans la notion de Cité. Au troisième chapitre du livre III du *Livre de Politiques d'Aristote* (sa traduction française glosée), Nicole Oresme distingue plusieurs sens de Cité (éd. Albert D. Menut, Philadelphie, Transactions of the American Philosophical Society, 1970, p. 119b). Oresme exclut d'abord un premier sens qui restreint la cité à la ville épiscopale : d'emblée, donc, la cité est tirée du côté du temporel et du pouvoir laïque. Ensuite, un sens impropre est mentionné et rejeté également : la cité n'est pas l'ensemble des habitations en un lieu, car ce serait prendre le contenant pour le contenu, « car le lieu ne fait pas cité mais la gent ». Ce qui nous conduit à un premier sens propre, directement inspiré d'Aristote : la cité, c'est la population, ou plus précisément la multitude des citoyens « par soy suffisante ». Comme l'indique la notion de citoyen, ce qui est premier dans la cité n'est pas matériel (ni un lieu, ni des bâtiments) mais c'est une forme d'exercice du pouvoir politique, ce que nous appelions plus haut l'*archipolitéia*. Néanmoins, le sens propre croise à la fois les propriétés matérielles (habitations en un lieu) et formelle (ou politique). Au sens le plus propre, donc, la Cité est identifiée au royaume (qui inclut plusieurs cités au sens de communes ou de villes). Enfin, il faut ajouter deux sens de « cité », qui ne relèvent pas de la science politique, la Cité de Dieu comme communion des Chrétiens d'une part, d'autre part, l'Église au sens institutionnel. Dans ce dernier sens, par un saisissant renversement, Oresme souligne discrètement que les principes de la politique profane peuvent s'appliquer à l'Église comme institution. La démarche d'Oresme, ici, est tout à fait convergente avec le phénomène que décrit le livre de D. Iogna-Part : la distinction des différents sens de « cité » permet de relativiser

l'Église comme forme de socialisation parmi d'autres, et de faire du régime politique le cœur d'une nouvelle métonymie, celle qui nous mène de la ville à la communauté politique. La *civitas* est plus que l'*urbs*, même si par certains aspects l'*urbs* peut tout à fait signifier certains aspects de la *civitas*. Nous retrouvons l'ambiguïté qu'il faudrait lever, ou du moins une hésitation sur le sens de la relation métonymique : p. 358, il est indiqué « c'est le bâti urbain (*urbs*) qui fait la cité (*civitas*) », tandis que p. 403, il est précisé que « la scène urbaine [...] suppose que la ville soit pensée comme cité, comme cadre d'expression de la vie civile qu'organisent ces pouvoirs <politiques> ». Quoi qu'il en soit, ce que montre le cas d'Oresme, tel est le sens du bouleversement induit par une certaine lecture médiévale de la *Politique*, c'est qu'on aurait tort de réduire la cité à sa dimension matérielle, et à négliger sa forme, i.e. le politique, émergence qui procède de l'appropriation d'une part de la sacralité.

UN ORDRE DES FINS QUI DURE

Autour de l'Aristote politique se joue très certainement la recomposition des notions comme *corpus*, *populus*, *regnum*, *civitas*, *societas*, *universitas*. Mais est-ce bien l'architecture qui en est le moteur ? Sans vouloir entrer dans les débats des spécialistes d'Aristote pour savoir si, des deux, c'est l'éthique qui est rectrice ou la politique, ou bien une troisième qui serait la science des *ta pragmata* (cf. Pierre Rodrigo, *Aristote, une philosophie pratique*, Vrin, 2006), puisque c'est l'Aristote médiéval qui nous intéresse ici, il faut quand même souligner qu'il y a bien de « l'urbanisme » dans la *Politique* d'Aristote : dans le livre VII, 11, Aristote indique que les temples doivent être situés en hauteur pour être visibles par tous, que l'agora politique doit être différenciée de l'agora marchande et il évoque la figure de l'architecte Hippiodamos de Milet (v^e siècle av. J.-C.) auquel il attribue le plan en damier (influencé par le pythagorisme ?) de la cité grecque (aujourd'hui, les archéologues ont montré que cette structure était plus ancienne), il serait également le père de la division fonctionnelle de la ville, de la cité idéale reprise par la Renaissance. Il faudrait une enquête dans les commentaires

médiévaux de la *Politique* pour mesurer comment le Moyen Âge a reçu cette inscription urbaine du politique.

Il y a, selon D. Iogna-Prat, un paradigme architectonique de la modernité au sens où l'architecture est en relation métaphorique avec la construction de la société moderne par la hiérarchisation de ses éléments (ordre réticulaire entre bâtiments civils évoquant l'arborescence des encyclopédies, plan de la ville idéale, etc.). Mais si l'on considère le seul exemple de Descartes avec ce texte que l'auteur ne cite pas, nous pouvons avoir des surprises : « ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins » (*Discours de la méthode*). Le « seul architecte » ici, c'est la *mathesis*, mais étrangement présentée selon l'argument majeur des défenseurs de la supériorité de la monarchie sur les autres types de constitution (dans la *Politique* d'Aristote, dans les *De Regimine principum*) l'unicité du détenteur de la *potestas*. On voit bien qu'il y a des homologues entre la pensée « politique » moderne et la pensée architecturale, mais qui ne trouvent de pertinence que dans une certaine « apriorité politeïque », une « archipoliteia ».

Le troisième point peut paraître plus anecdotique mais paraît tout aussi révélateur d'un certain nombre d'éléments souterrains. C'est le cas Pierre Grégoire dont le *De republica* joue un rôle important à plusieurs niveaux dans ce livre. Publié en 1596, il permet tout d'abord de nuancer la question de la périodisation choisie. De fait, le découpage 1200-1500 doit être compris à titre indicatif, ou dans un sens inclusif où 1500 signifie au moins tout le XVI^e siècle (on peut avoir quelques réserves sur l'idée d'un Long Moyen Âge qui irait jusqu'en 1700, voire jusqu'à la Révolution française, et on admet aisément qu'un certain nombre de ruptures fondamentales se jouent au XVII^e siècle). Mais que le Moyen Âge ne soit pas fini en 1596 ne fait aucun doute quand on lit Pierre Grégoire. La forme de son œuvre est tout à fait humaniste : les citations (en dehors du domaine juridique) sont principalement liées au domaine de l'histoire et de la philosophie romaine, ainsi que de Platon ou Aristote. Mais les philosophes médiévaux ne sont jamais cités. Pourtant sur le fond, l'œuvre reste profondément médiévale : la république reste pensée sur le modèle organique du corps, tel

que Jean de Salisbury l'avait défini, modèle qui met en avant l'importance de la cohésion comme garantie du salut, physique et spirituel. De ce fait, il revient conjointement au souverain et au clergé d'assurer cette cohésion. Le prince qui vise l'*utilitas reipublicae* est défenseur de la religion, et ses magistrats doivent traquer l'hérésie. Eu égard à l'importance politique de la religion, celle-ci ne peut échapper tout à fait au souverain. En un sens, Grégoire ne fait qu'explicitier (et peut-être plus radicalement en raison du contexte des guerres de religion) un ensemble de thèses déjà présentes à la fin du Moyen Âge, notamment chez Oresme ou Marsile de Padoue. Surtout, que les magistrats puissent avoir pour fonction d'éradiquer les fausses religions montre bien que Pierre Grégoire raisonne encore dans un contexte où la religion n'est pas devenue une affaire privée ni même individualisée, mais demeure une question sociale et politique qui suppose des pratiques communes : elle est un marqueur identitaire qu'il faut exhiber. Le tournant de la modernité n'a pas encore été pris, et la religion par sa prégnance sociale, même si elle est relativisée et subordonnée, reste une technique de gouvernement dont le souverain doit s'assurer la maîtrise. Le cas de Grégoire révèle de façon assez manifeste l'inertie des idées et des concepts qui explique leur permanence sur le long terme, et leur décalage avec les *realia*. Le temps de l'histoire intellectuelle n'est pas nécessairement convergent avec le temps des histoires plus « matérielles » (histoire économique, histoire culturelle et sociale), car il est bien plus difficile de changer ses habitudes de penser tant qu'elles n'entrent pas en désaccord manifeste avec la réalité (désaccord manifeste que l'on pourrait qualifier de crise ou de révolution). Cela ne signifie pas que les changements conceptuels dépendent des changements matériels. Au contraire, ce livre en témoigne, il faut le plus souvent un ensemble de transformations intellectuelles pour que des transformations matérielles adviennent : l'ordre du discours n'abolit pas les pratiques sociales, mais les modifie progressivement (conjointement avec d'autres facteurs) et produit ses effets à long terme. Le médiéviste n'a aucune raison de s'arrêter spécialement en 1500 (ou en 1492) si son objet ne l'y contraint pas. Il est clair que l'éclatement de l'Église comme Tout de la société ne se produit guère avant le XVII^e siècle, avant que

de nouvelles architectures théoriques du social ne produisent leurs effets.

On en arrive à la thèse générale synthétisée p. 285 : l'émergence de la science politique, indépendante de la théologie, comme science architectonique qui organise les savoirs et les pratiques est une condition de possibilité intellectuelle de l'avènement de la cité comme macrostructure du social. Si l'on y adhère, ne faut-il pas également, et dans la logique même du transfert revendiquée par D. Iogna-Prat, prendre en compte le fait que depuis l'Antiquité tardive, nous sommes devant des configurations et reconfigurations, des transferts et des contre-transferts complexes ? L'Église hérite à la fois des institutions juives (on ne dit pas assez que les Églises ont vécu pendant longtemps avec des institutions héritées du judaïsme) et du monde romain. L'empereur est « l'évêque du dehors », de plein droit *rector ecclesiae* au nom d'une conception unitaire tout à la fois théologique, cosmique, anthropologique et « ecclesiosociologique » selon laquelle le *sacerdotium* et l'*imperium* forment un ensemble. Si l'*ecclesia* domine le discours, les représentations des fins, cela ne préjuge en rien d'une domination effective de second degré, pourrait-on dire, à l'échelle de l'exercice du pouvoir, où le coude à coude avec les « pouvoirs » en place (impérial, et féodaux) se gagne et se perd selon une « lutte des places » (Michel Lussault) aux conséquences spatiales tout aussi évidentes qu'au premier âge chrétien. Un peu comme aujourd'hui la techno-science représente l'*ordo ordinum* de nos sociétés, ce qui n'empêche pas des conflits ou des alliances entre pouvoirs économiques et pouvoirs politiques, lesquels ne remettent pas fondamentalement en cause l'*ordo maior*.

La fameuse autonomie du monde « politique » acquise dans la réflexion chrétienne avec la découverte d'Aristote par la scolastique demeure en réalité dans le cadre de cette domination de premier niveau (comme aurait dit Chaunu, ou de premier degré), et elle ne le bouleverse en rien. Les fins de l'homme restent inchangées : la bonne vie sur terre (ordre « politique ») préparatoire à la béatitude céleste (ordre de la grâce). Cet *ordo* est encore celui qui animera Vatican II, concile de clôture d'un monde, comme disait Michel de Certeau (cf. « Catholicisme – La crise postconciliaire », *Encyclopædia Universalis*) plutôt que d'ouverture, lequel ne s'est pas rendu compte que l'ordre « politique » s'était entre-

temps désorbité, « dégonflé » (comme dirait Shakespeare) et que l'homme moderne (ou plutôt contemporain) avait abandonné la pensée de l'ordre des fins. La sécularisation que D. Iogna-Prat essaie de repenser à juste titre est de ce point de vue un phénomène historique très récent.

Néanmoins, on peut s'interroger sur le rôle qu'il convient d'attribuer à Thomas d'Aquin dans ces transformations intellectuelles et politiques. Finalement, ce qui justifie l'architecture civilo-politique, c'est l'immanence du bien commun. Or, précisément, Thomas continue de penser le bien sur un modèle hiérarchique d'emboîtement et de subordination de l'inférieur au supérieur. Dans la mesure où il y a une hiérarchie des fins qui place le salut de l'âme au sommet, le gouvernement séculier n'est qu'un moyen de parvenir à cette fin, et de ce fait, il est soumis au pouvoir spirituel. Très clairement ici (on résume le *La royauté*, II, 3, trad. Delphine Carron, Paris, Vrin, 2017, p. 215-227) Thomas construit les outils intellectuels qui doivent permettre de s'opposer aux transferts de sacralité. Et inversement, la relativisation de la religion comme forme de socialisation suppose précisément de mettre fin à cette pensée hiérarchique. Sur ce point le nominalisme de Guillaume d'Ockham joue sans doute un rôle important, mais à quel niveau ? S'agit-il vraiment et seulement de l'ontologie ? Celle-ci joue finalement un rôle assez restreint et discret dans l'œuvre politique. Les véritables enjeux ne sont-ils pas davantage au niveau de la valorisation de la conscience individuelle (thème auquel le livre fait allusion en passant, et sur ce thème, paradoxalement, Ockham est thomiste !) ; ou encore, et davantage sans doute, dans la valorisation de l'Église universelle contre l'institution ecclésiale, valorisation qui s'ancre dans la faillibilité des experts et la défense de la « publicité » ? Bref, la dévalorisation de l'Église, ne vient-elle pas aussi, par un singulier retournement, de la dévalorisation du lieu de culte au profit de la communauté spirituelle ? Depuis les hérésies du XII^e siècle, c'est une tension constante qui aboutit en un sens à certaines conceptions du lieu de culte dans la Réforme. En d'autres termes, excepté le seul texte tiré de l'*Opus nonaginta dierum* (*Opera politica*, II, Manchester, 1940, p. 568), la question des rapports entre ontologie et politique chez Ockham n'est-elle pas surévaluée ? Ce qui importe, c'est plutôt la valorisation des droits subjectifs, de la conscience individuelle,

de l'Église universelle, thèmes qui pris séparément ne sont pas spécifiquement ockhamiens, mais qui pris ensemble sont dotés d'un sens nouveau.

TRANSFERT ET CONFLIT DE SACRALITÉ

La démonstration mise en œuvre dans le livre repose largement, on l'a dit, sur l'idée d'un transfert de sacralité. Mais quel est le concept de sacré mis au travail ici ? Ce concept n'est-il pas profondément équivoque, d'une équivocité qui n'est jamais vraiment levée ? Comme l'auteur le souligne lui-même, le succès du concept vient de son indétermination, même si d'une part le livre insiste sur l'idée de séparation (p. 120) et de façon plus large encore, en se revendiquant de l'autorité de Mauss et Hubert (p. 92), le sacré est défini comme ce qui qualifie la société. On peut alors se permettre des facilités métaphoriques comme l'idée d'une sacralité culturelle, d'un sacré de cour (p. 121). Mais ne néglige-t-on pas un élément important dans la définition du sacré, son administration par un corps professionnel spécialisé ? La question de l'administration du sacré ne semble pas être la préoccupation première du livre de D. Iogna-Prat, alors qu'elle permettrait peut-être de prolonger la question des transferts de sacralité en s'interrogeant sur leur succès à long terme : ne peut-on pas interpréter le retour du religieux (dans sa dimension de marqueur identitaire) comme un échec de la laïcisation du sacré (ou de l'appropriation civile du sacré) ? C'est une question rejetée explicitement p. 82, au profit d'une concentration de l'attention sur les avatars de l'institution ecclésiale. Mais ce rejet est-il légitime ? La question du retour du religieux ne peut-elle pas s'inscrire dans l'échec ou les limites des changements de métonymie ?

Enfin, pour conclure, quand l'auteur rappelle l'histoire des débats sur la sécularisation, il ne prend pas véritablement parti. Pourtant, ce livre ne reste-il pas un livre schmittien de façon implicite, dans la mesure où il semble reprendre l'idée de Carl Schmitt dont on connaît la célèbre formule : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » (*Théologie politique*, Paris, Gallimard,

1988, p. 46) ? Le concept de transfert de sacralité mobilisé ne revient-il pas au même ?

Ne faut-il pas alors insérer les analyses de D. Iogna-Prat dans ce qui apparaît comme un grand processus de lutte concurrentielle en Occident entre le sacerdoce et l'empire pour la figuration de l'unité politique ? On peut se référer ici au grand livre de Hasso Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974, qu'on peut également lire en italien : *Rappresentanza-rappresentazione, parola e concetto dall'Antichità all'Ottocento*, Milan, Giuffrè, 2007. Pour ce dernier, l'État provient de l'affrontement (mimétique ou transférentiel), entre une unité politique de type théologico-sacramentel (en contexte pontifical) et une autre de type « conventionnelle » corporative, juridico-associative (en contexte conciliariste). Selon lui, c'est davantage la première qui domine d'abord en laissant entendre que le problème de « l'unité politique réside essentiellement dans la figuration (ou personnification) d'un "être supérieur" [l'Église ou le Léviathan, on pense au Carl Schmitt de *Catholicisme romain et forme politique*] plutôt que dans des procédures capables de rassembler la volonté ou dans la stabilisation et l'institutionnalisation d'un complexe de forces déterminées » (éd. ital., p. 12). Ailleurs, Hofmann va consacrer tout un commentaire à expliquer pourquoi selon lui « l'idée de "personne représentée", seulement fictionnelle, construite de manière nominaliste et conçue comme unité abstraite de personnes concrètes a finalement prévalu sur l'idée d'incorporation ou de personnification d'une multitude à travers une image-copie [présence même de l'image originale] » (*ibid.*, p. 139). À l'intérieur de l'ecclésiologie, on peut faire le partage entre ces deux conceptions (les canonistes du XIII^e cherchent à donner à l'Église un statut de droit corporatif), mais également à l'extérieur de ce domaine avec le droit des corporations. Nous retrouvons ici l'Aristote médiéval qui a pu servir, dans un contexte de débats conciliaristes, à dégager un concept unitaire du pouvoir public. Au fond, le modèle organique *caput/corpus* ne joue pas tant dans le sens de l'englobement de la tête sur les membres, que sur le mode de l'organicité, pourrait-on dire, sur la nature du lien entre les deux.

D. Iogna-Prat a raison de refuser les oppositions transférentielles binaires, il leur préfère la structure en « chiasme » et il envisage donc

la séquence 1200-1500 sous la lunette d'une relation dialectique entre les polarités métonymiques Église/église – ville/cité, mais on voit que les deux instances se construisent dans le conflit. Le christianisme libère un « politique » qui n'est plus celui des Anciens, lequel à son tour provoque une mutation ecclésio-politique, selon la formule de Jean-François Courtine. Pensons à la définition de l'Église comme « société parfaite » qui elle-même transforme les institutions. Mais peu à peu, ce sont les concepts majeurs (supportés par des groupes qui émergent) du complexe ecclésio-politique qui changent : peuple / représentation / consensus / société, etc. Selon Jean-François Courtine (« L'héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l'Âge classique » repris dans : *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, Paris, Vrin, 1999, p. 9-43), à l'Âge classique, une rupture s'opère : ce n'est plus « la querelle » entre le sacerdoce et l'empire dans un horizon commun d'échange des titulatures et des prérogatives qui est en jeu, mais la détermination du champ « propre » du politique et l'apparition de la question en tant que telle du pouvoir. L'Âge classique a encore accompli cette tâche par un transfert du théologique, mais dans la période analysée par D. Iogna-Prat, se détache progressivement un nouveau concept de l'unité politique et une nouvelle conception de la représentance, non plus personnification de ou à la place de, mais une sorte de réflexivité du corps politique sur lui-même. La question est alors d'analyser la provenance de ces glissements progressifs de terrain. Comment peu à peu « l'instrument propre à engendrer la communauté », selon l'expression de D. Iogna-Prat, échoue d'abord de plus en plus, puis, précisément, renonce à faire UN.

richard.figuier@efrome.it

christophe.grellard@ephe.sorbonne.fr