

La nouvelle science du politique. Une introduction d'Eric Voegelin, traduction et présentation par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000, 270 p.

Augustin Simard

Volume 20, numéro 1, 2001

Enjeux contemporains du républicanisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040261ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040261ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Simard, A. (2001). Compte rendu de [*La nouvelle science du politique. Une introduction d'Eric Voegelin, traduction et présentation par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000, 270 p.*] *Politique et Sociétés*, 20(1), 175–179. <https://doi.org/10.7202/040261ar>

La nouvelle science du politique. Une introduction

d'Eric Voegelin, traduction et présentation par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000, 270 p.

Est-il légitime de parler d'un «retour de Weimar» de la façon dont on parle, par exemple, d'un «retour du refoulé» ? L'image, on en conviendra, a quelque chose de suggestif. Depuis peu, plusieurs travaux l'ont d'ailleurs utilisée en guise de repoussoir pour critiquer l'incapacité de la pensée libérale contemporaine à défendre convenablement la démocratie représentative contre ce qu'on appellera simplement «le fait du pluralisme» [Cf. par exemple l'article du professeur D. Dyzenhaus, «Legal Theory in the Collapse of Weimar : Contemporary Lessons ?», *American Political Science Review*, n° 91, 1997, p. 121-134]. Mais on rendrait peut-être mieux justice à la richesse et à l'ambivalence essentielle de cette période chaotique de l'histoire allemande (de 1919 à 1933) si l'on parlait plutôt d'une «source weimarienne», une source qui, loin de s'être asséchée avec l'exil, n'a cessé de nourrir un ensemble de réflexions – toutes diverses qu'elles soient – dont on redécouvre de plus en plus la formidable puissance d'explication. Ainsi, l'actualité de Weimar serait davantage à chercher dans ces pensées radicales et sans concession, entièrement occupées à restituer une intelligence complexe du présent, que dans la mise en parallèle de deux situations historico-politiques fort différentes. Les noms de Hannah Arendt, de Leo Strauss et de Karl Mannheim témoignent sans doute en ce sens.

Le lecteur francophone pourra donc se réjouir de disposer enfin de la traduction de l'un des ouvrages majeurs coulant de cette « source weimarienne » : *The New Science of Politics*. D'abord publié en anglais en 1952, le livre rassemble les conférences Charles R. Walgreen prononcées par Eric Voegelin à l'université de Chicago au début de l'année 1951. Impossible, pour qui garde ce contexte à l'esprit, de ne pas faire le rapprochement avec un autre exilé de Weimar, Leo Strauss, dont l'ouvrage *Natural Right and History*, publié en 1953, résulte aussi d'un cycle de conférences parrainées par la fondation Walgreen. Sur ce point, qu'il soit permis simplement de signaler que l'aisance presque naturelle avec laquelle s'opère un tel rapprochement dépasse largement un simple concours de circonstances : en vérité, elle porte atteinte aux principes élémentaires de l'interprétation en menaçant carrément, par endroits, de faire basculer le lecteur à un second niveau, celui où se déroulerait un dialogue entre E. Voegelin et L. Strauss. Difficile, en un mot, de s'en tenir à l'illusion d'un tête-à-tête immédiat avec le livre de E. Voegelin, la voix insistante de L. Strauss ne cessant de s'interposer entre l'œuvre et son lecteur.

Contre la destruction du concept de science dont serait responsable la confusion positiviste de l'objectivité et de la méthodologie (p. 36-43), *La Nouvelle Science du politique* se présente dès ses premières pages comme relevant du domaine de la « philosophie de l'histoire ». Précisons tout de suite que par « philosophie de l'histoire », l'auteur ne désigne pas la tentative souvent répétée de résoudre la philosophie dans l'odyssée d'un Sujet, mais plutôt l'examen des *formes* successives « à travers [lesquelles] une société parvient à exister grâce à son action dans l'histoire » (p. 33), autrement dit : une histoire théorisée des modalités existentielles par lesquelles une société parvient à se représenter comme un tout capable d'action. C'est dans cette perspective, d'une ampleur certes un peu déconcertante, que se déploie l'investigation singulière de E. Voegelin. Ce qui apparaît de prime abord comme une accumulation disparate de matériaux historiques et d'analyses érudites (un coup d'œil rapide à la table des matières suffira à convaincre le lecteur de la grande diversité des objets abordés) ne tarde pas, pour peu que l'on se souvienne de cette intention, à se regrouper autour de deux grands mouvements argumentatifs.

Le premier de ces mouvements, le versant « négatif » de l'investigation en quelque sorte, est celui auquel l'ouvrage doit sa célébrité : l'analyse des « pathologies » politiques propres à la modernité en termes de réinterprétation de composantes gnostiques et, simultanément, de leur investissement dans le monde séculier de l'action politique. « Simultanément » car, à vrai dire, E. Voegelin insiste sur l'imbrication essentielle des deux phénomènes : le transfert du dogme trinitaire dans une séquence temporelle (l'âge du Fils, l'âge du Père et l'âge de l'Esprit), par exemple, débouche *à la fois* sur une maîtrise théorique de l'histoire – émergence d'un *eidōs* de l'histoire, d'une histoire comme processus intelligible et signifiant de part en part (p. 168) – et sur une formidable dynamisation de l'élément social, désormais ordonné à sa pleine réconciliation « pouvant se passer de toute autorité institutionnelle »

(p. 167), appelant par là même les figures du chef-guide (*Führer*) et du prophète. Il faudrait donc, à suivre l'auteur, faire correspondre l'avènement de la modernité avec la destruction sans appel du dualisme augustinien de la Cité de l'homme et de la Cité de Dieu. À l'instar de Karl Löwith (dont on attend toujours une traduction française de son ouvrage majeur *Meaning and History*, plus d'un demi-siècle après sa parution originale en anglais), E. Voegelin situe ce point de rupture du monde antique dans l'œuvre de Joachim de Flore : là se donnerait à voir, pour la première fois de façon explicite, l'« immanentisation » de l'*eschaton* chrétien sous la forme d'un achèvement du temps et, corrélativement, « la divinisation empirique de l'homme » (p. 182). La conclusion tirée est classique, mais il vaut la peine de la citer : « l'eschatologie trinitaire de Jochim créa l'ensemble des symboles qui préside à l'auto-interprétation de la société moderne jusqu'à nos jours » (p. 168). C'est ainsi que le fameux théorème de la sécularisation (dont on retrouve l'expression paradigmatique dans la *Théologie politique* de Carl Schmitt) connaît chez E. Voegelin une radicalisation et une extension pour le moins audacieuses: rapportée tout entière à cette « gnose nouvelle », la modernité désigne une « régression religieuse », résultat de « déraillements antithéoriques » (p. 128) par lesquels l'expérience d'une âme ouverte à la transcendance (qui débiterait avec Platon pour ensuite se prolonger dans le christianisme) subit une violente mutilation visant à la ramener à sa compacité antérieure. Raison pour laquelle, enchaîne aussitôt E. Voegelin, la modernité se déploie sous le double signe d'un progrès perpétuel et d'une « mort de l'esprit » (p. 190), la maîtrise croissante du monde demeurant dialectiquement liée à sa perte irrémédiable.

Nul doute que le potentiel explicatif de la thèse de E. Voegelin soit acquis au prix élevé de simplifications outrancières. Inutile de les signaler tant elles paraissent évidentes tout au long de l'ouvrage. Si E. Voegelin sait faire preuve d'une subtilité rare dans l'analyse, par exemple, du gnosticisme puritain du XVII^e siècle ou dans celle du « tour de force » intellectuel (p. 162) qui permet à Augustin de clore la question de la *theologia civilis* dans la Rome impériale, les nombreux passages où il associe mécaniquement les noms de Comte, de Marx et d'Hitler sont à la limite du tolérable. Par ailleurs, son usage plutôt hardi du concept de « sécularisation » soulève des critiques aussi innombrables qu'imparables, critiques longuement détaillées par Hans Blumenberg dans son ouvrage *La légitimité des temps modernes*. Mais limiter *La Nouvelle Science du politique* à son versant « négatif », ce serait se faire aveugle à un second mouvement argumentatif, un mouvement plus profond qui, partant du lien complexe qu'entretiennent, selon E. Voegelin, la philosophie grecque, la révélation et la théorie politique, éclaire la dynamique politique inhérente au christianisme. Ce second mouvement est d'ailleurs l'occasion de plusieurs moments forts du livre. On peut tenter de le résumer très schématiquement en signalant d'abord l'intrication de la philosophie et de la religion chrétienne : toutes deux reposent, à suivre l'auteur, sur une même *différenciation* de l'expérience humaine.

Différenciation en ce sens que, depuis la découverte par Platon d'un ordre du savoir noétique autorisant une élaboration critique de la vie sociale immédiate, l'expérience humaine se déploie selon des divisions de plus en plus subtiles et réfléchies – séparation de l'immanence et de la transcendance, découverte de la *psychê*, distinction entre l'individu et la cité, etc. En d'autres termes, la philosophie classique marque le saut hors d'un monde compact, un monde du mythe qui ne connaissait pas de divisions internes. Et ce n'est qu'au sein de ce nouveau régime de « l'âme ouverte » – lequel apparaît bien sûr traversé de très vives tensions – que la théorie politique en tant que savoir réflexif sur l'articulation du tout de la société peut se développer : cette science, comme tout ce que recouvre le terme de « science », faut-il entendre, implique par définition la possibilité d'une distanciation. Situait au cœur de la foi chrétienne l'incertitude et la perte (p. 178), on comprend sans peine l'importance que E. Voegelin confère au christianisme dans la théorie politique. Mais cela dans la mesure où l'on accepte la définition radicale et « héroïque » qu'il donne du christianisme : un rapport ténu et incertain à une divinité sans visage, une épreuve constante et interminable que le commun ne peut pleinement assumer. Ici, le raisonnement de l'auteur se resserre pour emprunter un défilé très étroit : religiosité de virtuoses, la large diffusion d'un christianisme aussi spiritualisé comporte un *risque* important, celui de voir se substituer à cette incertitude insupportable « des modes de participation plus massifs à la divinité » (p. 181). Par conséquent, lit-on, « la spéculation gnostique surmonte l'incertitude de la foi en abandonnant la transcendance et en conférant à l'homme ainsi qu'à son action dans le monde la signification d'un accomplissement eschatologique » (p. 187). Que la gnose fût en germe dans la foi chrétienne la plus authentique, c'est ce fait que E. Voegelin veut souligner lorsqu'il insiste sur le véritable « tour de force » par lequel Augustin parvient à maîtriser la tendance gnostique du christianisme primitif grâce à sa conception de l'Église comme opérateur de différenciation entre les deux Cités. Avoir aperçu le danger politique que recelait le christianisme, tel est donc le mérite de l'évêque d'Hippone ; mais son erreur réside dans son refus de formuler ensuite une doctrine politique conséquente. À partir de ce seuil, laisse entendre E. Voegelin, c'est Hobbes qui montre le chemin à emprunter, car le premier il « comprit que l'ordre public était impossible s'il n'existait pas une théologie civile incontestée » (p. 222). À la condition, cette fois, de prendre soin de neutraliser le fantasme gnostique présent aussi chez Hobbes, en acceptant dans toutes ses implications le fait que « la tension entre une vérité de l'âme différenciée et la vérité de la société ne peut être éliminée de la réalité historique en rejetant l'une ou l'autre » (p. 220, traduction modifiée).

Concrètement, dans un monde à peine tiré des atrocités de la Deuxième Guerre mondiale, cette voie où s'engage E. Voegelin conduit à un conservatisme modéré, dont le succès aux États-Unis et en Angleterre le réjouit. Attitude prudente, sans doute assez parente de celle d'un Horkheimer par exemple. Toutefois, ce rapprochement ne rend que plus sensible une critique qui semble se formuler d'elle-même : pourquoi E. Voegelin, si pénétrant

lorsqu'il s'agit d'identifier dans une incertitude délibérée l'essence de la foi chrétienne, est-il conduit à dénier systématiquement le travail de cette même incertitude, radicalisée, à l'intérieur de la modernité démocratique ? L'inquiétude, n'était-ce pas là précisément ce dont vivait « le peintre de la vie moderne » ? Du reste, E. Voegelin lui-même semble admettre que la modernité ne se laisse pas réduire à la gnose – il y a en effet une gnose antique qui n'a que peu de liens avec le gnosticisme moderne – lorsqu'il précise que la sécularisation de l'*eschaton* chrétien « doit receler une autre composante qui tire la gnose vers la spéculation historique ». Cette composante est laconiquement identifiée comme « l'émergence d'une nouvelle époque en quête de sa signification » (p. 184), ou encore plus énigmatiquement comme une forme de « saturation ». Mais n'est-ce pas là d'autres termes pour désigner – sans doute en fonction d'une appréciation totalement inverse – la tension nouvelle qui traverse un domaine de l'action humaine à la fois auto-fondateur et conscient de sa propre contingence, tension grâce à laquelle, selon une métaphore suggestive qu'on empruntera à J. Habermas, les conduites de vie traditionnelles entrent dans une spirale d'approfondissement de la problématique.

En terminant, une question incontournable : pourquoi lirait-on aujourd'hui, près de 50 ans après sa parution, cet ouvrage désormais disponible dans une traduction française correcte ? D'une part, parce qu'il semble que bien peu de choses aient été définitivement tranchées dans la querelle de la sécularisation, et que l'on a peut-être cru se tirer d'affaire un peu trop facilement avec les thèses extrêmes de E. Voegelin en les réduisant au concept malheureux de « religion politique ». D'autre part, dans une perspective plus historienne, on pourra lire cet ouvrage comme le document d'une forme précieuse d'« inactualité » (ou d'« intempestivité », comme on voudra) scientifique, en regrettant peut-être le *rendez-vous manqué* entre cette « inactualité » et le développement d'une « nouvelle science politique » américaine.

Augustin Simard

École des hautes études en sciences sociales (Paris)