



HAL
open science

**Note de lecture de: Capelle-Dumont, P. et al. (2021).
Crise de l'universel. La politique à l'épreuve de la
religion. Paris: PUF, 118 p**

Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. Note de lecture de: Capelle-Dumont, P. et al. (2021). Crise de l'universel. La politique à l'épreuve de la religion. Paris: PUF, 118 p. Carrefours de l'éducation, A paraître, N°56, déc. 2023. hal-04015949

HAL Id: hal-04015949

<https://hal.science/hal-04015949v1>

Submitted on 6 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Capelle-Dumont, P. et al. (2021). *Crise de l'universel. La politique à l'épreuve de la religion*. Paris : PUF, 118 p.

Pour les quatre auteurs de ce volume, les rapports entre politique et religion sont habituellement perçus de deux façons tout aussi schématiques. Soit qu'il s'agisse de fonder un pouvoir supposé exclusivement temporel sur un pouvoir supposé exclusivement spirituel (ce qui est la perspective dite « théologico-politique »), soit qu'il s'agisse, au contraire, de séparer absolument l'État et les Églises (ce qui est la perspective laïque), dans les deux cas, l'entremêlement originairement inextricable du religieux et du politique reste impensé. Or, c'est cet enchevêtrement originel, dont les rapports étroits entre philosophie et théologie étaient au Moyen-Âge la manifestation, qu'il convient aujourd'hui de prendre en compte si l'on veut éviter nombre de faux problèmes. En faisant de la souveraineté de la Raison un principe indiscutable, en substituant aux articulations fines du réel des distinctions logiques certes porteuses d'intelligibilité mais réductrices (on peut songer, par exemple, aux concepts de « contrat social », de « volonté générale » ou d'« autonomie »), la philosophie des Lumières a forcé les contrastes entre deux modes de connaissance : le savoir et la croyance. En deçà de l'opposition massive entre les Lumières et l'obscurantisme, force est plutôt de reconnaître que tout savoir implique une précompréhension du sens de ce savoir (qui, elle, est de nature infra-rationnelle), et que toute croyance, sauf à n'être qu'un délire privé, s'accompagne d'une forme minimale de bon sens.

Ce volume d'une centaine de pages mais au contenu dense apparaît ainsi comme une tentative méritoire, à contre-courant du conformisme ambiant, pour poser les bases d'un travail herméneutique ambitieux. Celui-ci devrait restituer les différents modes possibles de constitution d'une vision *commune* du monde, en scrutant au sein des communautés politiques et/ou religieuses l'émergence de valeurs « universelles », c'est-à-dire susceptibles de transcender les particularismes locaux. Et ce, sans jamais préjuger par avance du résultat. L'enjeu est double. En comprenant mieux *ce qui relie* les croyants (le culte, les dogmes, etc.), les philosophes de l'universalisme républicain entreverront les limites de toute fondation strictement politique du lien social. En assumant la *dimension intrinsèquement politique* de leur communauté spirituelle (laquelle ne se réduit donc pas à une fusion mystique ou à une communion des âmes), les croyants seront plus enclins à comprendre, par analogie, les problèmes concrets que doit régler l'État. Cet effort de décentrement réciproque et d'échange des points de vue pourrait produire une forme nouvelle d'universalisme (que l'on pourrait qualifier de « transversalisme ») qui sans s'auto-fonder sur elle-même (car il ne s'agit pas de prôner ici, dans le sillage de Jürgen Habermas, une énième éthique de la discussion) ferait toutefois le lien entre deux universels qui ne s'exclurent plus *a priori*, en l'occurrence le Dieu des théologiens et la Raison des philosophes.

Dans un premier chapitre, intitulé « Politique et religion : limites de la séparation et illusions de l'autonomie », Pierre Manent rappelle qu'Adam Ferguson, philosophe écossais du XVIII^e siècle avait qualifié l'époque moderne d'« âge des séparations » : séparation du politique et du religieux, de l'État et de la société civile, de l'économique et du politique, des faits et des valeurs, etc. (cf. p. 17-18). Or, ce processus de séparation dont nous avons hérité et que plus personne ne songe à analyser mérite pourtant de l'être. P. Manent pointe alors deux faits décisifs. Premier fait : seul le christianisme propose une communauté d'un genre inédit qui rompt avec tous les modèles de communautés politiques de l'époque (il s'agit de faire de la

charité, et non de l'intérêt particulier ou collectif, un principe d'agrégation). C'est ce geste inaugural du christianisme que l'on retrouvera *mutatis mutandis* chez Luther lorsqu'il sera question de purifier le catholicisme de ses composants politiques. Ce qui veut dire que l'idée bien connue d'une séparation du politique et du religieux, dont la paternité revient, semble-t-il, au pouvoir politique, est en vérité d'origine religieuse, et plus précisément d'origine chrétienne. Deuxième fait : c'est Hobbes qui, de l'intérieur de la sphère politique, érode toute relation au religieux. Son système, en effet, n'est pas une théorie du gouvernement impliquant une obéissance conditionnelle (en fonction de valeurs morales ou religieuses) mais la théorisation d'un ordre fondé sur une obéissance inconditionnelle (cf. 23). Or, si l'État n'est plus qu'un mécanisme anonyme visant à obtenir une obéissance aveugle, et si donc la question du sens et de la justice des lois ne se pose plus, la séparation entre politique et théologique est consommée à l'initiative cette fois-ci du politique. Sous cet angle, il devient clair que le processus de séparation du religieux et du politique doit être complexifié puisque l'on assiste historiquement à deux processus internes de séparation qui, s'ils restent indépendants et ne se produisent pas au même moment, s'avèrent tout de même parallèles. D'où le questionnement final de P. Manent : « Que faire quand Dieu et l'État disent *séparément mais ensemble* que le commandement politique est contraire à nos droits et que la Loi religieuse aliène notre foi ? C'est bien la question : que faire ? » (p. 35).

Vincent Delecroix s'interroge, lui, sur ce qu'il nomme la « crise de la souveraineté ». Aujourd'hui « le retour de la religion dans la sphère publique » (p. 39) et « les empiètements réguliers et croissants des religions » (*ibid.*) laissent penser que la fonction arbitrale d'un État neutre (celle de la possibilité d'un arbitrage juridique impartial qui fait un usage légitime de la force publique) est avant tout menacée par des forces extérieures, en l'occurrence par certains fondamentalismes islamistes (cf. p. 40). En vérité – et ici, la contribution de V. Delecroix prolonge celle de P. Manent – cette menace, qu'il ne faut évidemment pas sous-estimer, ne doit toutefois pas masquer les forces internes et dissolvantes (ce que l'on pourrait appeler le « travail du négatif ») qui contribuent dès la naissance de l'État moderne à la dissolution de la souveraineté politique. Faisant de la lecture du *Léviathan* de Hobbes par Carl Schmitt le fil directeur de son analyse, V. Delecroix montre que si l'invention de l'État moderne est inséparable d'un transfert, dans le domaine séculier, de schèmes théologiques (par exemple, celui de la toute-puissance divine), cela ne peut jeter, à plus ou moins long terme, qu'un double discrédit, et sur l'élément purement politique de la politique, et sur l'élément purement théologique de la religion. En effet, loin de renforcer la souveraineté politique, comme on pourrait d'abord le penser, les structures théologiques qui, en filigrane ou de façon plus explicite sous-tendent l'État moderne, laissent plutôt entrevoir une sorte de bricolage savant. En amalgamant des éléments composites – formalisme rationaliste et dogmes religieux, révélation dite « naturelle » et Révélation, représentativité et incarnation, vote et élection divine, etc. – la philosophie politique des Modernes introduisait déjà les ferments d'une double autodissolution à venir du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Et ce, notons-le, avant le développement exponentiel de l'esprit critique au XVIII^e siècle, et bien avant les percées de Nietzsche, Marx et Freud puis la déconstruction post-moderne de tous les dispositifs cachés de pouvoir. Or, ce vice de conception de l'État moderne, qui ne nous donne de la souveraineté théologico-politique qu'une image déformée, nous empêche, encore aujourd'hui, de nous figurer ce que pourrait être à la fois une séparation et une articulation de l'autorité (*auctoritas*) et de la puissance (*potestas*).

Dans le chapitre suivant, Danielle Cohen-Levinas montre que Levinas et Hermann Cohen se sont tous les deux efforcés de redéfinir les frontières entre éthique, ontologie, religion et politique. L'originalité d'H. Cohen, auteur de *La Religion dans les limites de la philosophie* (1915) est de suggérer que ni la notion théologique de légalité (où la loi est identifiée à un commandement divin) ni la notion politique de légalité (où la loi est un principe de gouvernement) ne suffisent, dans le judaïsme, à épuiser le sens du mot « loi ». Ce qui devrait inciter, et les théologiens, et les philosophes de la politique et du droit, à imaginer la possibilité d'une communauté dans laquelle la question de la foi dans la justice de Dieu et celle de la confiance dans la justice de l'État seraient le recto et le verso d'une même interrogation. Pour H. Cohen, il faut en effet tenir ensemble deux exigences. Il est vrai qu'Autrui, en tant que créature de Dieu, est ontologiquement indépendant de tout *Alter ego* (et qu'il est donc toujours plus que le simple pôle d'une relation intersubjective empirique ou transcendante). Mais c'est justement ce hiatus originel entre les créatures, garant de leur singularité, qui fait que la multitude rassemblée autour de Moïse a besoin de lois *sui generis* pour se constituer en peuple juif. En cet instant, l'ontothéologique et le politique sont indémêlables. Perspective qui déjoue par avance toutes les constructions théologico-politiques qui prétendent, elles, s'effectuer en deux temps séparés. Levinas poursuivra d'ailleurs, mais par d'autres voies, ce travail de réflexion sur l'avènement de ce qui relie les hommes aux hommes et à Dieu.

Enfin, Philippe Capelle-Dumont livre une analyse des notions d'« autorité » et de « violence » qui entre en résonance avec les remarques introductives de ce volume et vaut comme une synthèse de l'ensemble. Il nous montre, dans le sillage des travaux d'Éric Weil, que tout dialogue (entre les religions, entre les philosophes et les théologiens, entre l'État et les Églises, etc.) vaut déjà comme l'exclusion de la violence et la promesse d'un universel concret.

Alain Panero, Université de Picardie Jules Verne (CAREF)